

# **Identidad, poder y conocimiento en la sociedad de la información. Introducción al estudio de la temporalidad como eje del análisis hermenéutico**

**Rafael Vidal Jiménez**

**Tesis de Doctorado**

**Facultad de Comunicación**

**Directores:** Dr. D. Manuel Ángel Vázquez Medel

**2003**



**DEPARTAMENTO DE COMUNICACIÓN AUDIOVISUAL,  
PUBLICIDAD Y LITERATURA**

BIBLIOTECA VIRTUAL

**TESIS DOCTORAL**

**IDENTIDAD, PODER Y CONOCIMIENTO  
EN LA «SOCIEDAD DE LA  
INFORMACIÓN»**

**INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA TEMPORALIDAD  
COMO EJE DEL ANÁLISIS HERMENÉUTICO**

**Rafael Vidal Jiménez**

**Sevilla, 2003**

# **IDENTIDAD, PODER Y CONOCIMIENTO EN LA «SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN»**

**INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA TEMPORALIDAD COMO  
EJE DEL ANÁLISIS HERMENÉUTICO**



# **TESIS DOCTORAL**

Presentada por **Rafael Vidal Jiménez**  
bajo la dirección del Prof. Dr. D. **Manuel Ángel Vázquez Medel**

## **IDENTIDAD, PODER Y CONOCIMIENTO EN LA «SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN»**

**INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA TEMPORALIDAD COMO  
EJE DEL ANÁLISIS HERMENÉUTICO**

Vº Bº del Director de la Tesis  
Prof. Dr. D. Manuel Ángel Vázquez Medel

Sevilla, a 23 de mayo de 2003

## ÍNDICE

|  |           |
|--|-----------|
| <b>INTRODUCCIÓN. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA .....</b> | <b>11</b> |
|--|-----------|

### **PARTE I**

#### **HACIA UNA RACIONALIDAD HISTÓRICO-NARRATIVA-INTERPRETATIVA**

BIBLIOTECA VIRTUAL

|   |            |
|---|------------|
| <b>1. DIAGNÓSTICO INICIAL: LA CRISIS DE LA IDEA MODERNA DE PROGRESO.....</b>  | <b>33</b>  |
| 1.1. LOS SÍNTOMAS MATERIALES DE LA CRISIS .....   | 36         |
| 1.2. LOS SIGNOS EPISTEMOLÓGICOS Y CULTURALES DEL FRACASO DE LA IDEA .....   | 46         |
| 1.2.1. Presupuestos fundamentales de la ciencia moderna: el ideal regulador de la Verdad .....                              | 48         |
| 1.2.2. La ruptura al interior de la tradición analítica: la irrupción de la historia en la filosofía de la ciencia.....     | 59         |
| 1.2.3. La experiencia científica de la ruptura: indeterminación e interpretación en la física cuántica .....                | 86         |
| 1.2.4. El fin del progreso científico como crisis de sentido .....  | 92         |
| <b>2. LA FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA DEL PENSAMIENTO HERMENÉUTICO .....</b>   | <b>97</b>  |
| 2.1. LA HISTORICIDAD DE LA EXPERIENCIA HUMANA: LA TEXTURA DIALÓGICO-LINGÜÍSTICA DEL «SER-EN-LA-TRADICIÓN».....              | 101        |
| 2.1.1. La crítica gadameriana de la tradición hermenéutica decimonónica.....  | 102        |
| 2.1.2. La experiencia radical del «estar-ahí».....  | 107        |
| 2.1.3. La comprensión como fusión dinámica de horizontes temporales.....  | 111        |
| 2.1.4. El lenguaje como apertura dialógica al Otro .....  | 114        |
| 2.2. LA CONFIGURACIÓN NARRATIVA DE LA EXPERIENCIA TEMPORAL: LA ESTRUCTURACIÓN-EN-TRAMA DE LA COMPRENSIÓN DEL SÍ-MISMO ..... | 120        |
| 2.2.1. El problema de la irrepresentabilidad conceptual del tiempo .....  | 128        |
| 2.2.2. La circularidad productiva del proceso mimético .....  | 133        |
| 2.2.3. La conformación temporal-narrativa del «sí-mismo» .....  | 143        |
| <b>3. DE LA «VERDAD» COMO CERTEZA AL «CONOCIMIENTO VERDADERO» COMO AUTOCOMPRESIÓN .....</b>                                 | <b>153</b> |
| 3.1. EL «EMPLAZAMIENTO» ESPACIO-TEMPORAL DE LOS PUNTOS DE VISTA .....   | 162        |
| 3.2. EL NUEVO PARADIGMA DE LA «COMPLEJIDAD»: LA RE-INTEGRACIÓN MULTIDIMENSIONAL DEL CONOCIMIENTO .....                      | 171        |

**4. IMPLICACIONES EPISTEMOLÓGICAS Y ÉTICO-POLÍTICAS DEL PRINCIPIO DIALÓGICO ..... 185**

- 4.1. LA COMPLEMENTARIEDAD CIENTÍFICO-MITOLÓGICA ..... 186
- 4.2. LA TENSIÓN NORMALIZACIÓN-RESISTENCIA CULTURAL ..... 200
  - 4.2.1. El control de la contingencia del discurso ..... 202
  - 4.2.2. La legitimación ideológica del Poder ..... 211
  - 4.2.3. La oposición dialógica a la homogeneización: la «comunicación intercultural» como el nuevo horizonte de una identidad pluralizada ..... 222

**5. LOS PRINCIPIOS RECURSIVO Y HOLOGRAMÁTICO: INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA DEL CAMBIO SOCIO-HISTÓRICO ..... 241**

- 5.1. APROXIMACIÓN GENERAL AL ENFOQUE SISTÉMICO-CIBERNÉTICO ..... 244
- 5.2. LA DIMENSIÓN COMUNICACIONAL DEL CAMBIO ..... 251
  - 5.2.1. Principios de la pragmática de la comunicación humana ..... 252
  - 5.2.2. La configuración sistémica de la interacción social ..... 261
- 5.3. LA DIFERENCIACIÓN TEÓRICO-METODOLÓGICA DE LAS NOCIONES DE «MOVIMIENTO» Y «CAMBIO» ..... 268

**PARTE II**

**BASES CONCEPTUALES PARA UNA TEORÍA FENOMENOLÓGICO-HERMENÉUTICA DE LA TEMPORALIDAD**

**1. EL PROBLEMA DE LA DEFINICIÓN DEL TIEMPO..... 283**

- 1.1. EL ENFOQUE LINGÜÍSTICO-ANALÍTICO: DE LAS RELACIONES A LAS PROPIEDADES TEMPORALES ..... 297
- 1.2. EL ENFOQUE MATERIAL: LA PRESENCIA UNIVERSAL DE LA DURACIÓN Y EL CAMBIO ..... 303
- 1.3. EL ENFOQUE FENOMENOLÓGICO-HERMENÉUTICO: DEL «TIEMPO» COMO OBJETO A LA «TEMPORALIDAD» COMO EXPERIENCIA TRANS-SUBJETIVA ..... 306

**2. ELEMENTOS PARA UNA HISTORIA CULTURAL DE LA TEMPORALIDAD: MODELOS BÁSICOS DE ESTRUCTURACIÓN SIMBÓLICA DE LA DIFERENCIACIÓN TEMPORAL ..... 325**

- 2.1. MODELO DE NO-DIFERENCIACIÓN Y ESPACIALIZACIÓN TEMPORAL: LA CIRCULARIDAD ANTI-HISTÓRICA PREMODERNA ..... 330
  - 2.1.1. El mito primitivo del «eterno retorno» ..... 331
  - 2.1.2. La negatividad temporal greco-romana ..... 336
  - 2.1.3. Los precedentes teológicos medievales de la idea moderna de progreso ..... 345
- 2.2. MODELO DE DIFERENCIACIÓN UNIDIRECCIONAL TEMPORAL: LA LINEALIDAD HISTÓRICA MODERNA ..... 365
  - 2.2.1. La versión ilustrado-liberal: el progreso unilineal ..... 377
  - 2.2.2. La versión romántico-marxista: el progreso dialéctico ..... 385

**3. LA DESFUTURIZACIÓN POSTMODERNA DEL TIEMPO: EL «COMPLEJO TEMPORAL INFORMACIONAL» ..... 415**

3.1. LA ACTUALIZACIÓN CONTRAMODERNIZADORA DE LA CIRCULARIDAD TEMPORAL MÍTICO-RELIGIOSA ..... 425

3.2. LA CONSUMACIÓN TECNOCRÁTICA DE LA IDEA DE PROGRESO ..... 435

    3.2.1. El «fin de la historia» como negación de las diferencias socio-culturales .... 436

    3.2.2. La teoría «postindustrialista-globalista» de la «sociedad de la información» 448

3.3. LA «VARIACIÓN» TEMPORAL POSTMODERNISTA ..... 477

    3.3.1. La «genealogía» histórica: el «fin de la historia» como fin de la ilusión teleológica..... 482

    3.3.2. La eterna repetición de lo diferente: el «fin de la historia» como dispersión «rizomática» de lo múltiple ..... 487

    3.3.3. «Différance», deconstrucción y simulacro: el «fin de la historia» como fin del «logocentrismo» metafísico de la presencia..... 504

    3.3.4. Micropolítica y resistencia: el «fin de la historia» como fin del mito revolucionario..... 516

**PARTE III**

**HISTORIA, TEMPORALIDAD Y CAMBIO EN LA «SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN»**

**1. CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE UN DISCURSO HISTORIOGRÁFICO EN EL NUEVO CONTEXTO SOCIO-HISTÓRICO ..... 537**

1.1. EL DEBATE EN TORNO A LA CONFIGURACIÓN NARRATIVA DEL DISCURSO HISTORIOGRÁFICO ..... 545

1.2. COMPLEJIDAD Y TRANSDISCIPLINARIEDAD EN EL TRABAJO HISTORIOGRÁFICO..... 556

1.3. LA «NUEVA HISTORIA CULTURAL»: LAS PRÁCTICAS DE LECTURA COMO PRODUCCIÓN TRANS-SUBJETIVA DEL SENTIDO ..... 572

1.4. EL ENFOQUE «MICROHISTÓRICO»: LA BÚSQUEDA ANTIFUNCIONALISTA DE LO «EXCEPCIONAL-NORMAL» ..... 585

**2. EL MODELO DE RED COMO NUEVO MARCO DE INTELIGIBILIDAD SISTÉMICO-RELACIONAL-COMUNICACIONAL..... 601**

2.1. LA DINÁMICA GLOBAL-LOCAL: LA DESLOCALIZACIÓN Y DESECUENCIACIÓN ESPACIO-TEMPORAL INFORMACIONAL..... 603

    2.1.1. La configuración hipertextual del tiempo red ..... 621

2.2. LA DESCOMPOSICIÓN RELACIONAL DE LAS ESTRUCTURAS ECONÓMICO-SOCIALES . 628

    2.2.1. La inmaterialidad especulativa del nuevo infocapitalismo global ..... 629

    2.2.2. La heterogeneidad holográfica de las «bases sociales»..... 634

**3. LAS PRÁCTICAS TRANS-SUBJETIVAS DEL PODER O LA REDUCCIÓN COMUNICACIONAL DE LA COMPLEJIDAD ..... 645**

3.1. LA DESTERRITORIALIZACIÓN DEL ESTADO NACIONAL DEMOCRÁTICO Y LA DISEMINACIÓN DISCIPLINARIA DEL PODER ..... 646

|  |            |
|--|------------|
| 3.2. EL NUEVO «PANÓPTICO» MULTIDIRECCIONAL: LA NORMALIZACIÓN CONSUMISTA,<br>ENTRE LA SIMULACIÓN Y EL ESPECTÁCULO ..... | 659        |
| 3.3. LA ESTRATEGIA IDEOLÓGICA DEL «ENEMIGO NECESARIO»: EL POTENCIAL<br>NORMALIZADOR DE LA «CULTURA DEL MIEDO» .....    | 685        |
| <b>CONCLUSIONES .....</b>  | <b>725</b> |
| <b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>  | <b>745</b> |





## **INTRODUCCIÓN. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA**

Esta tesis doctoral es fruto de la larga reflexión epistemológica desarrollada en torno a un proyecto inicial, cuya consecución ha quedado finalmente aplazada para investigaciones futuras. Por tanto, tiene su origen en un trabajo que, encuadrado en el ámbito interdisciplinar de los llamados Estudios Culturales, tenía como objetivo principal el análisis cualitativo –simbólico, retórico, metaforológico- del discurso informativo del “Conflicto del Golfo” (agosto de 1990- febrero de 1991). El interés del tema residía, de entrada, en la naturaleza histórica del acontecimiento en el que se pretendía insertar dicho análisis. Situada en el contexto de cambio marcado por la caída del Muro de Berlín (noviembre de 1989) y el derrumbamiento de la Unión Soviética (diciembre de 1991), esta crisis -abierta tras la invasión de Kuwait por parte del régimen iraquí de Saddam Hussein- representaba, para empezar, una alteración importante de la estructura de las relaciones internacionales surgida tras el final de la II Guerra Mundial. Significaba la cancelación oficiosa de la “Guerra Fría”, a tenor de la actitud adoptada por los soviéticos ante el mismo conflicto. Pero esos cambios en la arquitectura internacional, definida por la tensión bipolar entre los grandes bloques estatales de los EE. UU. y la U.R.S.S., eran el reflejo a escala global de las profundas transformaciones que venían sufriendo, al menos desde comienzos de los años ochenta, las estructuras económico-sociales, políticas y culturales de la contemporaneidad como formación social histórica. Los síntomas eran diversos, pero, de manera sucinta, se trataba de la nueva dirección que estaban tomando, primero, los procesos capitalistas de producción, circulación y distribución de la riqueza; segundo, las estructuras de poder organizadas en torno a las instituciones del Estado nacional; tercero, los sistemas culturales de generación, difusión y apropiación de símbolos imágenes e información ; y, cuarto, los parámetros teóricos y metodológicos de la ciencia en su constitución moderna e ilustrada.

Todo ello era testimonio de los primeros desarrollos de una mutación histórica, cuyo verdadero alcance comenzamos a percibir hoy, y que parecía estar directamente

relacionada con el modo en que la creciente expansión de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación estaban condicionando –yo no diría que determinando- los grandes referentes materiales e intelectuales del mundo contemporáneo. En efecto, el declive paulatino de los Estados nacionales como núcleos de irradiación de la toma de decisiones relevantes para el sistema, el fenómeno de la creciente globalización transnacional y transfronteriza de los nuevos flujos desregulados de capital, las nuevas consecuencias del hasta ahora imparable deterioro del medio ambiente, la desaparición de la conciencia de clase y de los factores de movilización social ligados a ella, y el desmantelamiento del edificio bien construido de la ciencia sobre los cimientos de la racionalidad y la explicación objetiva de la realidad han sido fenómenos, entre otros, que ya durante la década de los noventa habían cobrado fuerza suficiente como para proponer la hipótesis de la transición a una nueva época histórica. ¿Dónde habría que encontrar, en definitiva, ese denominador común, singularizador con respecto al período anterior, que permitiese la identificación de un nuevo modelo social? Pues, en el papel específico que los medios de comunicación social parecían desempeñar como catalizador de todos estos procesos.

Por razones que se irán comprendiendo mejor a lo largo de mi investigación, el “Conflicto del Golfo” simboliza el pórtico de entrada de una época histórica que, habiendo adoptado una diversidad de denominaciones muy diversas, ha encontrado en el concepto de “sociedad de la información” su definición más extendida. Estaríamos, pues, ante el advenimiento de una sociedad en la que «el conocimiento y la información –precisa Jesús Timoteo- se están convirtiendo en las fuentes estratégicas de todo tipo de actividad social, económica o política y que, en consecuencia, son ellas (la información) las que están transformando los agentes y los sistemas» [Timoteo, 1992: 127]. Así, ese proyecto inicial arrancaba de la idea de que los medios de comunicación social habían desempeñado un papel decisivo en la propia evolución de los acontecimientos que tuvieron lugar en el referido conflicto. Este hecho hacía de lo ocurrido en aquellos momentos un auténtico paradigma, un objeto desde el que explorar de forma privilegiada los cambios históricos que se estaban produciendo. En lo que fue la primera guerra televisada en directo de la historia, dentro de un disciplinamiento informativo muy estricto, el problema fundamental subyacente era, pues, el nuevo tipo de relación con la realidad que los propios medios comenzaban a introducir en ese mundo en transformación. Como señaló, antes de concluir 1991, el jefe de la oficina de la famosa cadena norteamericana CNN, David C. Feingold, «el conflicto del Golfo ha sido la primera guerra que se ha visto en crónica desde todos

lados en tiempo real, y la primera en aprovecharse completamente de la tecnología satélite. Nos hemos graduado del clásico programa de 30 minutos previamente empaquetado de noticias de cada noche, para entrar en una nueva era de constante acceso a imágenes, noticias e información. Incumbe a los periodistas de radio y televisión en todo el mundo, el utilizarlo prudentemente, y a los telespectadores, el aprovecharse de la oportunidad de ser testigos de la historia a medida que se desenvuelve» [Feingold, 1991: 108].

Este texto, claro testimonio de las nuevas tendencias que la “Guerra del Golfo” impulsó, evidenciaba una serie de aspectos que requerían una atención especial. En general, este acontecimiento histórico –observado con ojo crítico- representaba un importante trastorno del modelo de relaciones con uno mismo, con el mundo y con los demás, prevaleciente en la modernidad. Por ello, en primer lugar, el exceso de datos, sonidos e imágenes, esto es, la saturación informativa a la que fue sometido el espectador comportaba, lejos de lo que en principio se podía esperar, un incremento paralelo de la incertidumbre acerca de lo que realmente estaba pasando. En segundo lugar, los efectos de realidad simulada generada por dicha cobertura informativa ponían en entredicho, de una parte, el principio “objetivista” de la correspondencia entre el discurso y la propia realidad. Y, de otra, desvelaban la faceta realizadora e intencional de una información servida en conexión con determinados intereses económicos, políticos, e ideológicos. Es decir, en la misma medida en que el propio proceso informativo penetraba los acontecimientos de los que se hacía cargo -canalizando, guiando, determinando los términos de la resolución del conflicto ante la opinión pública-, nos enfrentábamos a un fenómeno de construcción trans-subjetiva de una realidad no preexistente, cuyas claves cognitivas y ético-políticas habría que desentrañar. Finalmente, la inmediatez, la ubicuidad, la hiperpercepción a la que remitía ese funcionamiento de los medios entrañaba un grave trastocamiento de la experiencia lineal y secuencial del tiempo como proceso sobre el que descansaban los modos de vida de las sociedades modernas industriales.

La envergadura y la complejidad del asunto aconsejaban una intensa discusión teórico-metodológica previa al desarrollo del trabajo empírico sobre el “corpus de investigación” seleccionado. Y son las cuestiones que poco a poco fueron surgiendo en torno a los temas mencionados las que me llevaron a tomar una comprometida decisión: posponer dicha labor experimental en favor de un nuevo proyecto de naturaleza específicamente epistemológica. De forma autorreflexiva y recursiva, mi situación como sujeto investigador había sido absorbida por su propio objeto, por su mismo referente.

Creo que la problemática planteada más arriba no sólo incumbe al tratamiento de un objeto de estudio como el definido, sino, sobre todo, al significado global del acto de conocer. En el contexto de la crisis de los grandes fundamentos, que la “Guerra del Golfo” expresó de forma particular, la primera tarea que la ciencia ha de emprender es tratar de interrogarse acerca de las condiciones, límites y significado social de la actividad cognitiva. En resumidas cuentas, lo que justificaba semejante giro en el planteamiento de los objetivos generales de mi tesis doctoral es lo que Edgar Morin manifiesta de esta manera: *«en la crisis de los fundamentos y ante el desafío de la complejidad de lo real, todo conocimiento necesita hoy reflexionarse, reconocerse, situarse, problematizarse. La necesidad legítima de todo aquel que conoce, en adelante, dondequiera que esté y quienquiera que sea, debiera ser: no hay conocimiento sin conocimiento del conocimiento»* [Morin, 1994: 35].

Ahora se trataba de fijar los términos en que se iba a realizar dicho esfuerzo reflexivo sobre la posición del conocimiento científico, en general, y de la ciencia social, en concreto, en este nuevo escenario de cambio histórico. Así, opté por enmarcar la cuestión en la crisis profunda que afecta a la idea rectora de todo el proceso de modernización desarrollado a lo largo de la edad contemporánea: la idea de Progreso. La premisa elemental de la que partiría este estudio sería, pues, que las grandes mutaciones económico-sociales, políticas y culturas que han caracterizado el desconcertante tránsito al siglo XXI son la consecuencia directa del fracaso de un proyecto social concebido en clave temporal histórica. Me refiero al declive del concepto de la Historia Universal como proceso racional de perfeccionamiento unidireccional de la Humanidad hacia las metas absolutas de la Libertad, la Igualdad, la Justicia, el Bienestar, el Bien y la Verdad. El problema del conocimiento del conocimiento quedaba, de este modo, inscrito en una problemática concerniente a la pregunta radical sobre las condiciones de posibilidad de una nueva conciencia histórica tras el fin de la propia modernidad, tras el fin no ya de una época como tal, sino de una forma de pensar, de sentir, de existir, en suma, de entender la propia Historia. Con este planteamiento, lo que estaba haciendo era definir la experiencia temporal histórica -percibida ésta en términos fenomenológico-hermenéuticos- como instancia transcendental, no sólo de la escritura de la historia, de la elaboración concreta de un discurso científico historiográfico, sino también de la propia existencia histórica en su radical finitud, en su irremisible contingencia. Pensaba, en definitiva, que el tiempo histórico, en tanto síntesis simbólica englobadora del resto de representaciones mentales que configuran el imaginario individual y colectivo, podría representar la base cultural

sobre la que se construye cada época histórica en su propia especificidad. Pero ello sólo por el hecho de estar en la raíz del proceso socio-histórico de conformación de la subjetividad como tal.

Caminando, de esta manera, hacia una especie de “ontología crítica del presente” de corte foucaultiano, valoré la conveniencia de enfocar el problema del conocimiento desde la óptica de la búsqueda interpretativo-comprensiva de las posibilidades de transgresión de las determinaciones que dan vida a una época histórica como tal. Entendía que cualquier forma de conocimiento desarrollada a lo largo de la historia, en su “voluntad de verdad”, ha supuesto siempre algún intento religioso, filosófico o científico de reducir lo múltiple a la unidad, lo diferente a lo idéntico, el caos al orden, es decir, de neutralizar cualquier perspectiva de cambio. De la misma manera, pensaba que esa neutralización cognitiva del cambio y del movimiento no respondía sino a una voluntad afín a la misma “voluntad de saber”: la “voluntad de poder”. O sea, que el poder, como aspiración totalizadora, como actividad limitadora del margen de acción del Otro, encontraba en el saber un vehículo de canalización de sus impulsos deseantes, toda vez que el conocimiento -en sus pretensiones organizadoras de la experiencia del mundo- no conducía sino a una simplificación legitimada de la complejidad. Lo que, inevitablemente, confluía hacia el tercer aspecto con el que Foucault -junto al poder y al conocimiento- aborda el fenómeno de la objetivación socio-histórica del sujeto: la identidad, el reconocimiento de uno mismo en la incesante búsqueda del sentido.

Concretando, con esta correlación entre temporalidad, de un lado, e identidad, poder y conocimiento, de otro, creaba el esquema básico desde el que poner en marcha la discusión crítica sobre el papel que le corresponde a la ciencia social en el nuevo contexto histórico de la “sociedad de la información”. De entrada, se trataba de partir, en un sentido fenomenológico-hermenéutico, de que la temporalidad, como interpretación social del presente en virtud de la diferenciación entre el pasado y el futuro [Luhmann, 1992], supone una significación social concreta de la experiencia universal del cambio. Este hecho, una vez que desechamos el determinismo unilineal propio del progreso moderno, significa concebir el cambio histórico tan sólo como una posibilidad supeditada a la propia oportunidad de su aprehensión social trans-subjetiva. Es decir, una posibilidad circunscrita a la eventualidad de su presencia en la mente de los sujetos como imagen-proyecto de la transformación radical de sus condiciones presentes de existencia. Así, restringiendo la ecuación historia-tiempo-cambio al terreno fenomenológico de una experiencia comprensiva históricamente limitada, ahora era posible convertir el tiempo -sin olvidar los

orientadores espaciales vinculados a él- en la base estructurante de las relaciones con uno mismo –la identidad, asociada a la “voluntad de sentido”, de las relaciones con los demás –el poder como voluntad dominadora del mundo y de los demás- y de las relaciones con la verdad –el conocimiento como “voluntad de saber”.

Desde estos presupuestos, había que aceptar, por consiguiente, que, en el nuevo escenario histórico del fin de la modernidad –entendiendo este fin en el sentido heideggeriano de la consumación de la esencia metafísica del olvido del ser-, podríamos encontrar las condiciones para el desarrollo de una nueva “ciencia del cambio”. Quiero insistir en ello. Todo lo que subyace en las reflexiones que vengo realizando desde el principio es la indagación sobre el modo en que sería posible construir en la actualidad una ciencia social combativa y transgresora, es decir, contraria y alternativa a las nuevas formas de dominación que trae consigo el “informacionalismo”. Y es que, si la interpretación se está convirtiendo en una alternativa epistemológica al paradigma de la explicación objetiva moderna, es porque hoy día constituye un nuevo modo de existir, todo un “existenciario”. Un “existenciario” que nos da cuenta, precisamente, de cómo una experiencia temporal determinada conduce a una forma específica de construcción de la identidad, el poder y el conocimiento. Un modo existir que, en todo caso, a la vez que refleja un cambio social de las realidades complejas que se van a estudiar aquí, está sujeto a la profunda ambigüedad de una época histórica en la que, cómo también se verá, las mismas condiciones opuestas al cambio que conducen a la normalización y el control social pueden constituirse en acicate para ese cambio.

Una vez justificadas las razones de ser de esta tesis y delimitados los presupuestos fundamentales de los que parte, me centraré ahora en la forma en que dichas inquietudes han quedado concretadas en una serie de objetivos específicos. Primeramente, trataré de profundizar en los elementos integrantes de lo que hoy día podría constituirse como una nueva racionalidad hermenéutica, es decir, histórica -y, por tanto, finita y limitada-, narrativa, -coherente con la esencial lingüisticidad del ser- e interpretativa, es decir, abocada a un autoconocimiento contingente. Este primer gran objetivo, que se corresponderá con la primera parte de este estudio, servirá, pues, a dos fines concretos. De un lado, con la importante aportación conceptual que entrañará, permitirá terminar de precisar en todos sus extremos la problemática planteada en esta introducción. De otro, a modo de primer anillo teórico, representará el marco de referencia sobre el que será posible el desarrollo de los objetivos propuestos para su segunda y tercera parte. Como no

puede ser de otra forma, su punto de partida lo representará un diagnóstico inicial relacionado con el análisis crítico de las consecuencias materiales, culturales y epistemológicas del fracaso de la idea de Progreso. En este primer capítulo, se adelantarán cuestiones relacionadas con el nuevo “paradigma de red” que será descrito en la tercera parte; y se fijarán, así, los nuevos retos ético-políticos a los que habrá de enfrentarse esa nueva ciencia del cambio. Pero será el extenso análisis de la crisis epistemológica y de sentido vinculada al debate en torno a la “concepción heredada” de la ciencia –hecho producido en el seno de la misma tradición analítica a partir de la irrupción del componente psico-socio-histórico del conocimiento en la obra de autores como Thomas S. Kuhn o Paul Feyerabend- el que mostrará la adecuación histórica de la alternativa hermenéutica en el ámbito de una “nueva alianza” entre naturaleza y sociedad, y el consecuente re-encuentro entre ciencia y política.

El resto de los capítulos de esta primera parte sí se corresponderán ya con una amplia discusión sobre los ejes conceptuales estructuradores de esa pretendida racionalidad hermenéutico-fenomenológica. Con el objeto de actuar de forma rigurosa y sistemática, en el segundo punto me haré cargo del estudio de los fundamentos ontológicos de la epistemología hermenéutica. He considerado oportuno organizar esta cuestión alrededor de dos aspectos primordiales. Por un lado, todo lo que tiene que ver con la reflexión filosófica acerca de la radical historicidad y lingüisticidad del ser postmetafísico. La revisión crítica de los logros fundamentales de la obra de Hans-George Gadamer, desde su crítica a la hermenéutica decimonónica hasta su propuesta del principio dialógico como estructura fundamental del “estar-ahí”, pasando por la definición de la comprensión desde su noción central de “fusión de horizontes”, permitirá asentar, de manera definitiva, una de las premisas esenciales de este trabajo: la determinación histórica tanto del discurso histórico e historiográfico como de la propia existencia histórica mediada lingüísticamente.

Por otro lado, esa mediación lingüística del modo histórico de ser me llevará a completar dicha especulación ontológica mediante la identificación de la experiencia comprensiva -derivada de ello- con la configuración narrativa de la temporalidad. En esta ocasión, el análisis de la producción intelectual de Paul Ricoeur me facilitará asentar otro de los principales supuestos de mi tesis, ya anticipados: la directa implicación de la experiencia temporal, narrativamente articulada, en la construcción simbólica de la identidad -concebida ésta, de manera plural, desde la “ipseidad” del “sí-mismo”-, y, por ende, de las relaciones de poder y de las estructuras del conocimiento sobre la que bascula

toda configuración socio-histórica. Basándome, sobre todo, en las grandes aportaciones de este autor en lo que respecta a la relación recursiva entre temporalidad y lenguaje, o narratividad, podré ir, a partir de este momento, delineando los criterios fenomenológicos que utilizaré en mi posterior problematización del concepto de tiempo histórico.

Tras esta constatación de la esencia narratológica de la comprensión, y dejándome guiar por las directrices también señaladas en esa dirección por los autores antes estudiados, entraré ya de lleno en el plano de lo propiamente epistemológico. La tarea que, en primer lugar, emprenderé consistirá en la deconstrucción crítica del concepto moderno y metafísico de la “Verdad” en tanto certeza absoluta remitida al sujeto «como sede de la evidencia en el marco del ser concebido como *Grund*, como presencia plena» [Vattimo, 1986: 43]. En el tercer capítulo de esta primera parte, ofreceré como alternativa a esta óptica “objetivista” la idea hermenéutica de la “objetividad” como producto histórico-narrativo trans-subjetivo, que enlazará con el concepto de “conocimiento verdadero” o autocomprensión. Esta propuesta, que nos ubicará plenamente en la perspectiva de una auténtica “epistemología del observador”, se llevará a cabo gracias a un nuevo ejercicio de mediación integradora de la obra de investigadores diversos, entre los que van a despuntar, en este momento, Manuel A. Vázquez Medel y Edgar Morin. La noción de “emplazamiento”, debida al primero, y el “paradigma de la complejidad”, desarrollado por el segundo, se convertirán, de este modo -sin olvidar el pensamiento del “límite” y la “razón fronteriza” de Eugenio Trías-, en el sólido soporte gnoseológico sobre el que intentaré describir una nueva teoría del conocimiento basada en dos postulados elementales: la complementariedad de los puntos de vista y la reorganización transdisciplinar de la ciencia.

Los restantes capítulos, el cuarto y el quinto, se destinarán, de esta forma, a la exploración del potencial cognitivo de los tres principios metodológicos que subyacen en toda visión emplazada y compleja del conocimiento humano: los principios dialógico, recursivo y hologramático. En el primero de estos capítulos, el principio dialógico, cuyo significado ontológico ya descubrimos en la obra de Gadamer y Ricoeur, será enfocado desde la doble vertiente epistemológica y ético-política de la racionalidad hermenéutica, es decir, desde ese re-encuentro entre las esferas de la ciencia y de la política que, como ya adelanté, conecta con la “nueva alianza” postmetafísica y compleja entre naturaleza y sociedad. Para dar cuenta de ello, he seleccionado dos aspectos que, en mi opinión, deben estar en la raíz de cualquier intento auto-reflexivo sobre los límites y las funciones sociales del conocimiento: de una parte, el necesario equilibrio mítico-racional de toda



actividad cognoscente y, de otra, la constante tensión entre los aspectos normalizadores y transgresores que definen el universo cultural dinámico sobre el que se apoya dicho conocimiento. En lo que se refiere al segundo aspecto, he creído conveniente sondear tres cuestiones que, en esa fase de la tesis, apuntarán, de manera directa, hacia la constitución de la ciencia del cambio que pretendo hacer descansar sobre una racionalidad histórico-narrativa-interpretativa. La primera, con la ayuda de Foucault, será todo lo concerniente a las técnicas de control de la contingencia del discurso. La segunda corresponderá al problema conceptual de la ideología como fuente de legitimación del poder. Las aportaciones de Paul Ricoeur y Clifford Geertz, en diálogo con otras tradiciones como la marxista, conducirán, en este caso, a una perspectiva compleja del fenómeno entendido en una triple vertiente deformadora, orientadora y legitimadora. Por último, el cuarto capítulo se completará con un tema en el que cristalizarán, de forma muy especial, las posibilidades dinamizadoras y transgresoras del principio dialógico. Se trata de los primeros pasos que autores como Miquel Rodrigo Alsina están dando en la configuración de un nuevo programa de “comunicación intercultural”. Éste, como importante complemento para la investigación científica y la enseñanza, será analizado, en sus líneas principales, como precondición necesaria en la articulación de un nuevo marco de convivencia respetuosa y armonizadora de las diferencias en el contexto de la nueva globalidad informacional.

De acuerdo con lo que acabo de indicar, esta primera parte culminará en el capítulo quinto dedicado al estudio de los principios recursivo y holográfico que, junto con el dialógico, completan el método de la complejidad. La “teoría del emplazamiento” y el “paradigma de la complejidad”, coherentes con la concepción fronteriza de esa racionalidad histórico-narrativa-interpretativa, poseen una sólida base hermenéutica. Pero sus posibilidades epistemológicas, su aplicabilidad práctica en la esfera de un proyecto social comprometido con el cambio pasan por su necesaria integración dialógica con el enfoque sistémico-cibernético. El análisis de los principios recursivo y hologramático – guiándonos hacia la concepción relacional de lo social con la que concluiré mi tesis – servirá, pues, de enlace entre dicho prisma hermenéutico y ese enfoque sistémico-cibernético, que ya habré ido adelantado mediante sucesivas alusiones “constructivistas”.

En resumen, este último capítulo de la primera parte del trabajo, conectando holográfica y recursivamente con todo lo anterior, atenderá a la vertebración, en un sentido formal, de los elementos constituyentes del modelo de cambio socio-histórico, cuyas condiciones de posibilidad serán puestas a prueba en el resto de la tesis. Por consiguiente, tras una aproximación general a los conceptos básicos del enfoque

sistémico-cibernético –la “estructuras disipativas” de Ilya Prigogine serán muy relevantes en ese sentido-, el capítulo quinto se completará, primero, con un reconocimiento de la dimensión comunicacional del cambio. Aprovechando las aportaciones de investigadores como Paul Watzlawick o Alex Mucchielli, el estudio de los principios de la pragmática de la comunicación humana y de la naturaleza sistémica de la interacción social nos llevará a comprender los problemas comunicacionales que subyacen en el cambio socio-histórico, sobre todo, desde la definición de toda acción social como acto esencialmente comunicativo.

Por último, sumando a los puntos de vista introducidos con anterioridad la distinción metodológica entre “cambio de tipo” y “movimiento” sugerida por Robert Nisbet, las últimas reflexiones teóricas realizadas en esta primera dejarán definida la cuestión que, en relación con los problemas de la identidad, el poder y el conocimiento, representa el verdadero horizonte crítico de esta tesis. Aludo a la necesidad de determinar -dentro de la tensión homeodinámica entre orden y caos que da vida a los sistemas en estado de no-equilibrio- dónde habremos de situar el límite entre, de una parte, el mero reajuste estabilizador de la estructura interaccional del sistema, y, de otra, la verdadera transformación cualitativa de los patrones de interacción prevalecientes del sistema mediante la introducción morfogénica de retroalimentación positiva. Así pues, la cuestión será planteada en los siguientes términos: considerando que la estabilidad de un sistema procede de la propia energía autoorganizadora del desorden que lo constituye, hemos de preguntarnos -de cara a una estrategia eficaz de resistencia- hasta qué punto y de qué modo la propia resistencia, junto con las conductas de desviación que la representan, contribuye a fortalecer aquello contra lo que lucha, es decir, el Poder.

La segunda parte, respondiendo -a modo de segundo anillo teórico- a mi preocupación fundamental sobre el tiempo como sistema simbólico sobre el que radica la posibilidad de un cambio en la experiencia humana, se va a centrar en el intento de elaboración de una epistemología de la temporalidad como categoría central del análisis interpretativo-comprensivo. Teniendo en cuenta las dificultades de un proyecto de tal magnitud, el modelo que aquí se ofrece no pretende adoptar un carácter definitivo. Tan sólo quiere ser un punto de partida de una actividad teórica que seguirá desarrollándose en el futuro. En cualquier caso, será congruente con los utillajes conceptuales elaborados en la parte anterior y supondrá, en consecuencia, un esfuerzo superador de las distinciones “interdisciplinarias” entre “tiempo físico”, “tiempo social” y “tiempo histórico”.

El esfuerzo conceptual que realizaré quedará estructurado en tres capítulos. Para actuar de forma radical, en el primero trataré de precisar los términos en los que a lo largo de la historia de la filosofía se ha abordado el problema de la definición del tiempo. Este problema, desde sus primeras formulaciones en la Grecia Clásica, ha quedado planteado a partir de la oposición entre, de un lado, una óptica objetivista que hace del tiempo una realidad externa autosuficiente y, por tanto, ajena a la mente del sujeto, y, de otro, una perspectiva relacional que asume la temporalidad como una categoría fundamental del pensamiento humano. Proponiendo desde ahí las condiciones del debate, y siendo consecuente con la propia determinación histórico-temporal de la experiencia del tiempo histórico, terminaré centrando el asunto en la consideración dialógica de una doble vertiente racional y simbólica de la temporalidad. De esta forma, por una parte, examinaré aquellos aspectos que remiten a la experiencia universal del tiempo, esto es, el enfoque lingüístico-analítico de las relaciones –el antes, el durante y el después- y propiedades – el presente, pasado y futuro- temporales, así como el enfoque material que compete a la presencia universal de la duración y el cambio. Pero como quiera que ese armazón racional del tiempo no adquiriría una forma socialmente significativa, si no fuera a partir de su inserción en un esquema simbólico-cultural concreto, el capítulo sólo quedará concluido tras proceder al tránsito fenomenológico-hermenéutico del “tiempo” como entidad objetiva a la “temporalidad” como experiencia trans-subjetiva.

Esta labor conceptual me llevará a la definición anunciada de la temporalidad como construcción simbólica de la diferenciación entre el pasado y el futuro, y marco, pues, de la determinación de los ámbitos de la acción selectiva de un sistema social específico. Este será el momento para avanzar sugiriendo aquellas herramientas elementales con las que quizá pudiera cristalizar una especie de historia cultural de la temporalidad. Atendiendo a ese criterio fenomenológico de diferenciación/no diferenciación temporal -concebido en la obra de Niklas Luhmann desde la óptica de los niveles de futurización o desfuturización que pueden definir la experiencia social [Luhmann, 1992]-, optaré por proponer, en un principio, dos modelos básicos de articulación simbólica de la diferenciación temporal, en su correlación con las formaciones culturales de los períodos premoderno y moderno, respectivamente. En el segundo capítulo, y en deuda con las contribuciones al respecto de Antonio Campillo [Campillo, 1995], definiré, en primer lugar, un modelo de no-diferenciación y espacialización temporal, concretado en esquemas de pensamiento como los que corresponden al mito primitivo del “eterno retorno”, la negatividad temporal greco-romana y los antecedentes teológicos medievales de la idea moderna de Progreso.

Del mismo modo, en segundo lugar, aludiré a un modelo de diferenciación unidireccional temporal acorde con la linealidad moderna. Si el primer caso servirá para interpretar las implicaciones simbólico-temporales de la categoría mítica de la “repetición”, este segundo modelo será la oportunidad para completar una tarea primordial: el estudio crítico de las contradicciones esenciales que definen la idea de progreso como punto de partida de toda la reflexión realizada a lo largo de esta tesis doctoral.

En cualquier caso, y con el objeto de incidir en cuestiones que con posterioridad cobrarán relevancia, dentro de este modelo temporal moderno se distinguirán esas dos modalidades ligadas a las versiones ilustrado-liberal y romántico-marxista de la tradición ilustrada: el progreso unilineal y el progreso dialéctico, de manera respectiva. Sin ser éste el momento para anticipar las importantes conclusiones parciales que se extraerán de este capítulo, tan sólo querría insistir en el hecho de que, como posible aportación teórico-metodológica, el análisis de estos modelos simbólico-temporales se realizará desde el ángulo de su directa implicación en la conformación singular histórica de los factores estructuradores de la subjetividad –la identidad, el poder y el conocimiento. También mostraré cómo cada uno de estos esquemas de aprehensión simbólica de la temporalidad corresponde a un ámbito simbólico-espacial de socialidad determinado. Y, por último, intentaré precisar la estrecha vinculación de cada una de estas experiencias de la temporalidad con patrones narrativos predominantes en el universo cultural al que pertenecen; lo cual será perfectamente coherente con la premisa antes establecida de la configuración narrativa del tiempo.

Con los importantes avances realizados en ese segundo capítulo, el tercero, y último de la segunda parte, representará el momento culminante en este esbozo de una teoría fenomenológica del tiempo histórico. Me re-situaré en el contexto de la “sociedad de la información”, haciéndome cargo de la enorme complejidad que la define como una época histórica surgida del fracaso de la propia idea de Historia Universal moderna. Ello me permitirá terminar proponiendo una noción que, a mi entender, puede servir de marco general para el estudio comprensivo de nuestro mundo actual: “complejo temporal informacional”. He de advertir que, tal y como se observará, aquí parto de la hipótesis de que una época histórica no tiene por qué identificarse plenamente con un comportamiento temporal específico, sino que, por el contrario, puede estar asentada sobre el efecto dinámico de la colisión de actitudes temporales dispares. Como expresión del irreconciliable choque de las interpretaciones que marca nuestra época postmoderna, este concepto servirá, pues, para dar cuenta del complicado entrecruzamiento de experiencias

temporales construidas -en función de sus orígenes históricos distintos- sobre categorías simbólicas diferentes.

En síntesis, tres son los parámetros en los que se desenvuelve el dinamismo de este sistema integrado por imaginarios temporales diversos. Primero, el que atañe -en el ámbito de ese fenómeno sociológico que hoy se ha venido a denominar “vuelta a lo religioso”- a comportamientos proclives a la actualización contramodernizadora de la circularidad temporal mítica. Esta recuperación de la categoría mítica de la “repetición” constituye el soporte simbólico-temporal de la construcción reactiva de la identidad en que se apoyan hoy día los esencialismos fundamentalistas de cualquier tipo –nacional, religiosos, de género, etc.-, frente a los efectos homogeneizadores de la globalización neoliberal. Segundo, el referido al fenómeno tecnocrático de la consumación de la idea de progreso. Identificado tanto con la formulación del “fin de la historia” por Francis Fukuyama como con el discurso histórico subyacente en la teoría “posindustrialista-globalista” de la nueva “sociedad de la información” –Daniel Bell, Alvin Toffler, Taichi Sakaiya-, estaríamos ante el imaginario temporal de las prácticas especulativas del nuevo capitalismo global informacional. En el contexto del mismo fracaso del proyecto moderno, se trata de una estrategia ideológica basada en la anticipación desfuturizadora del Progreso como punto de llegada de un proceso histórico reconciliado finalmente consigo mismo: la afirmación del Mercado como autorrealización absoluta de la Historia. Y tercero, todo ese núcleo de pensamiento que, organizado a la nueva categoría temporal de la “variación”, representa la negación postmodernista de las pretensiones universalistas y deterministas vinculadas a la periclitada tesis del progreso. A diferencia del “fin de la historia” de Fukuyama, y en favor, al menos “a priori”, de una óptica plural y multidireccional de la historia, este modelo temporal supone en realidad la integración práctico-discursiva de otros “fines de la historia” de signo muy distinto al del mencionado Fukuyama. Apunto hacia el “fin de la ilusión teleológica” representado por el método “genealógico” foucaultiano y la proclamación del fin de los metarrelatos por parte de Lyotard; hacia la eterna “repetición de las diferencias” concretado en la “dispersión rizomática de lo múltiple” (Deleuze y Guattari); hacia la “différance”, la deconstrucción y el simulacro como “fin del logocentrismo metafísico de la presencia” (Derrida; Baudrillard); y, en suma, hacia la “micropolítica” y la “resistencia” como “fin del mito moderno revolucionario”, común a todas estas propuestas.

Partiendo de su definición desde una tensión máxima y extrema entre la recolección circular, de una parte, y la diseminación en espiral, de otra, afrontaré las consecuencias

más relevantes del funcionamiento dinámico de este complejo simbólico-temporal informacional, las cuales no señalarán sino al abandono global del referente de futuro en el marco de una sociedad temporalmente estancada y eternizada. Este hecho, que tiene mucho que ver con el papel que juegan los medios de comunicación de masas en el proceso de construcción social trans-subjetiva de la realidad, se materializa en una pérdida general de la conciencia del pasado, la cual cuestiona seriamente la viabilidad de un discurso histórico tendente al cambio en el seno de esta “sociedad de la información”.

El objetivo prioritario de la tercera y última parte de este trabajo lo representará, pues, el tratamiento crítico de esta problemática central. Aunque ya he hecho implícitamente uso de esa distinción, no he especificado todavía que esta tesis presupone, de acuerdo con actitudes como la del historiador Julio Aróstegui, una clara diferenciación entre tres conceptos complementarios: “conciencia histórica”, “discurso histórico”, “discurso historiográfico”. Frente a lo que representa, en forma de memoria colectiva, algún tipo de experiencia comprensiva del pasado –en ello consistiría tener una “conciencia histórica”-, el discurso histórico e historiográfico representan distintos niveles de elaboración imaginaria e intelectual de dicha experiencia de acuerdo con determinadas reglas del lenguaje. Como señala el citado autor, mientras el primero pertenece al orden general del simbolismo cultural, el segundo, el que atañe a la ciencia histórica, se corresponde con un producto científico sometido a las disposiciones normativas de una disciplina concreta [Aróstegui, 1995]. El acatamiento de dicha distinción determinará, por tanto, la estructura de la última parte de esta tesis, cuyo cometido fundamental, volviendo a mis motivaciones iniciales, es la valoración crítica de las condiciones de posibilidad en la “sociedad de la información” de una “conciencia histórica” desde la que pueda tener lugar un discurso tanto histórico como historiográfico, es decir, un discurso del cambio basado en una concepción abierta del futuro.

Su primer capítulo quedará así reservado al estudio de los caminos por los que discurre la actividad historiográfica en relación con su nuevo contexto socio-histórico. Será, pues, un modo de poner a prueba esa premisa de mi investigación referida al carácter trascendente del tiempo histórico en tanto condicionante de la propia escritura y enseñanza de la historia. La hipótesis de la que arrancará esta labor de puesta al día de los aspectos que mejor definen, en mi opinión, la situación actual de la disciplina es que la crisis paradigmática que está sufriendo no es más que la consecuencia directa de la propia crisis de la idea de Progreso, es decir, del motivo fundamental que justificó el nacimiento contemporáneo de esa ciencia. Desde esa óptica, admitiendo la enorme resistencia que el

“historiador de oficio” opone a cualquier tipo de especulación teórica –esto, en contraste con lo que ocurre en otras ciencias sociales-, trataré de precisar los síntomas de lo que interpretaré como un cierto movimiento de renovación contrario al conservadurismo que sigue marcando la disciplina.

Prestaré atención a dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, el nuevo debate, al interior de la disciplina, acerca de la naturaleza narrativa del discurso historiográfico; y, en segundo lugar, el fructífero diálogo que ciertos sectores de esta ciencia parecen estar entablando con otras disciplinas sociales, en el marco de esa nueva reintegración epistemológica por la que se apuesta en esta tesis doctoral. Dentro de la complejidad del problema, la discusión crítica de estos dos aspectos me conducirán, al fin, al trazado de una línea separadora entre, de una parte, lo que sigue siendo una predominante obediencia acrítica a los viejos paradigmas historiográficos positivistas y estructuralistas que han dado vida a esta ciencia en los siglos XIX y XX, y, de otra, el desarrollo, todavía incipiente, de nuevas formas de escritura de la historia, que revelan un interés creciente por las consecuencias epistemológicas renovadoras del principio de inteligibilidad hermenéutico. Por consiguiente, este capítulo se completará –insisto en que no se trata de un estudio pormenorizado de la producción historiográfica actual- con una rápida revisión de las tendencias que, bajo mi punto de vista, singularizan de manera especial este aliento renovador afín a las nuevas incitaciones del presente desde el que piensa, escribe y enseña el historiador: la “nueva historia cultural” y su interés por las prácticas de lectura como construcción trans-subjetiva del sentido, a la que se une el enfoque “microhistórico” y su exploración antifuncionalista -casi rizomática- de lo que se ha venido en llamar lo “excepcional-normal”.

Finalmente, actuando como descripción comprensiva de ese contexto socio-histórico en el que actualmente tiene lugar el quehacer historiográfico, en el segundo y último capítulo de esta parte final de mi tesis, me ocuparé de las condiciones de posibilidad de un discurso histórico del cambio en nuestro actual escenario histórico. Aquí es donde terminaré de poner de manifiesto la correlación transcendente entre concepciones concretas de la temporalidad y de la existencia histórica. Con el objeto de abrir el camino hacia una solución abierta y multidireccional de esa experiencia histórica informacionalmente bloqueada, intentaré ofrecer un cuadro general del modo en que el complejo temporal informacional aporta los cimientos simbólicos de nuevas formas de objetivación, determinación y disciplinamiento de la subjetividad. Por tanto, tratando de aplicar los frutos teórico-metodológicos del desarrollo anterior de esta tesis, las cuestiones

centrales de la identidad, el poder y el conocimiento serán enfocadas desde una nueva concepción sistémico-comunicacional-relacional de la “sociedad de la información”. Frente al esquema moderno estructural-funcional, el paradigma de red se convertirá aquí en el nuevo marco de inteligibilidad de una sociedad donde las relaciones trans-subjetivas, las interacciones, las mediaciones, priman sobre la presunta existencia objetiva de posiciones sociales no preexistentes a las relaciones de las que emergen.

Antes de llegar a las conclusiones finales -en ellas ofreceré mis respuestas provisionales a los problemas planteados-, procederé a la aplicación de este modelo de red en la descripción interpretativa de la “sociedad de la información”, prestando atención a las tres cuestiones siguientes. Primero, la dinámica global-local que caracteriza a esta compleja sociedad basada en procesos asimétricos de interacción entre tendencias homogeneizadoras y fragmentadoras. Deteniéndome en las importantes consecuencias que esto puede conllevar en lo que afecta a la difícil constitución de una identidad absolutamente dispersa, dessecuencializada y deslocalizada, trataré, en síntesis, de acometer –siempre desde un talante crítico y combativo- las condiciones generales de lo que Castells entiende como «una división fundamental entre el instrumentalismo abstracto y universal, y las identidades particularistas de raíces históricas» [Castells, 1997: 29]. Al hilo de estas reflexiones, el segundo punto competecerá a la concreción, en el ámbito del nuevo capitalismo global, de ese proceso de desmantelamiento relacional y reticular de las estructuras económico-sociales sobre las que se había sostenido el mundo contemporáneo. La flexibilidad, versatilidad, inmaterialidad de los nuevos flujos especulativos del capital, de una parte, y la superación atomizadora del principio de clases como fundamento del “fin de lo social”, de otra, serán los temas principales desde los que se afrontará el fenómeno. Y, para terminar, el tercer capítulo, allí donde concurrirán todas las conclusiones parciales a las que iré llegando progresivamente en esta tesis doctoral, tendrá como destino concreto el análisis de la acomodación de este modelo de red -acoplado estructuralmente a los efectos espacializadores del “complejo temporal informacional”- a la nueva naturaleza abstracta, relacional y disciplinaria del Poder. Del Poder como lógica isomórfica reguladora del desorden del que se nutre la estabilidad del sistema.

En ese sentido, tomando el riesgo de ciertas propuestas cuya plausibilidad dependerá de investigaciones empíricas posteriores, he decidido articular estos contenidos finales en torno a tres aspectos estrechamente imbricados. En primer lugar, lo que atañe a los nuevos procesos de desterritorialización del Estado nacional democrático en relación con una



nueva visión disciplinaria y “microfísica” del Poder. En segundo lugar, derivado de lo anterior, lo que comporta el establecimiento de un nuevo panoptismo multidireccional de base social consumista, que encuentra en la simulación y espectacularización mediática su auténtico espacio de realización. Y, en tercer lugar -como propuesta final que ha supuesto una acomodación de la evolución de esta tesis a la propia trayectoria de los acontecimientos históricos recientes más relevantes-, lo que, a mi entender, en relación recursiva con el mismo panóptico consumista, supone el principal factor normalizador de esta nueva sociedad. Se trata de lo que consideraré como estrategia ideológica del “enemigo necesario”.

En el apartado metodológico, el carácter particularmente teórico de esta tesis obliga a abordar la cuestión desde el doble punto de vista del material bibliográfico utilizado y de su ensamblaje en la estructura textual resultante. He de resaltar, para empezar, que, en coherencia con los postulados hermenéuticos defendidos, este trabajo supone un especial esfuerzo transdisciplinar. Como se puede comprobar en las referencias bibliográficas incluidas en las páginas finales, la materia prima de esta tesis está constituida por aportaciones de procedencia muy diversa: filosofía, sociología del conocimiento, antropología cultural, lingüística, teoría de la comunicación, psicología, ciencias políticas, historiografía, etc. Lo destacable, en este sentido, es la manera en que he tratado de integrar de manera dinámica y recurrente todo este material, buscando la lógica común subyacente de lo que -atendiendo a las reglamentaciones y prejuicios corporativos que describen el panorama fragmentado de la ciencia actual- se suele presentar como discursos, teorías o planteamientos inconciliables. Así pues, en todo momento he intentado convertir mi propio discurso en una plasmación textual polifónica de los mismos principios metodológicos de la complejidad que he ido desarrollando, precisamente, en diálogo con dichas contribuciones bibliográficas.

De esta forma, evitando en lo posible el probable efecto redundante que pudiera derivarse de esta estrategia, he utilizado la organización textual de mi tesis como representación, como manifestación viva de ese pensamiento complejo y en movimiento que la hermenéutica supone. Esa estructura circular progresiva, ese encadenamiento en cascada, esa integración paulatina en espiral de mis reflexiones ha pretendido ser, por un lado, un modesto ejemplo de productividad dialógica. Las argumentaciones que, en la multitud de desplazamientos, de idas y venidas de mi reflexión, se han ido añadiendo en este trabajo han procurado ser fruto de un uso positivo de los “prejuicios” gadamerianos.

En primer lugar, porque he perseguido en todo momento una apertura del mío propio al del Otro. El texto no ha hecho más que avanzar al abrigo de las novedades emergidas tras el encuentro con la alteridad. Y, en segundo lugar, por ese esfuerzo que he realizado al pretender establecer -como observador, no obstante, implicado- continuas mediaciones entre los “prejuicios” de uno y otro autor. Por otra parte, esa estructura textual polifónica y recurrente ha sido una concreción del principio recursivo en tanto he querido convertir cada momento de mi análisis en causa y efecto de los demás. Esto debe permitir una lectura abierta y multidireccional del texto, lejos de los determinismos discursivos afines al pensamiento lineal moderno. Así, sin afectar a su coherencia global, he querido con ello hacer de mi discurso un testimonio de la nueva experiencia temporal futurizadora que constituye el objetivo principal de esta tesis.

Finalmente, la integración sucesiva de los temas tratados en anillos teóricos concéntricos ha sido un intento de recalcar la naturaleza holográfica de mi discurso. Pretendo decir que, en la medida en que se auto-transciende, la totalidad de este texto, su efecto de sentido final resulta algo más que la simple suma de sus elementos integrantes. Como se comprobará, insertando continuos puntos de sutura que alertan sobre la estrecha interconexión que guardan las distintas partes, capítulos y puntos de este trabajo, me he empeñado en hacer de cada cuestión estudiada un reflejo de esa totalidad práctico-discursiva a la que pertenece. De ahí la “fractalidad” que, quizá, pueda definir la metodología por la que he me he decidido. En resumen, he tratado de ser fiel a la circularidad hermenéutico-constructivista entre una epistemología concreta, una experiencia y descripción del mundo derivada de aquélla, y la nueva epistemología -dinámicamente modificada- resultante de esa imagen de la realidad antes suscitada. La autorreferencialidad de mi trabajo estriba, pues, en el proceso adaptativo recurrente que he reproducido entre unos presupuestos teóricos de base y un contexto de observación determinado: esa situación socio-histórica actual que he problematizado desde el singular emplazamiento que me toca ocupar dentro de ella.

En cuanto al tipo de referencia bibliográfica, he elegido el sistema autor-fecha, consistente en la introducción entre corchetes del apellido del autor, seguido, tras una coma, de la fecha de publicación, y -en el caso de reproducción textual-, tras dos puntos, de la página o páginas correspondientes. En este aspecto bibliográfico, quisiera hacer una importante aclaración. Aprovechando las infinitas posibilidades de Internet, esta tesis, como un reflejo más de su talante dialógico abierto a la novedad, se ha realizado, en buena

medida, mediante la inclusión de información bibliográfica editada digitalmente. Ello ha supuesto la enorme ventaja de poder acceder a importantes publicaciones especializadas y a destacadas revistas universitarias que carecen de soporte impreso. Y no sólo de nuestro país. He de resaltar que este trabajo ha sido una gran oportunidad para entrar en contacto con la actividad investigadora que, en consonancia con mis inquietudes principales, viene llevándose a cabo en distintas instituciones y universidades latinoamericanas de países como Argentina, Uruguay, México, Chile, Perú, Colombia, etc. Una labor investigadora que, por razones diversas, no puede llegar hasta nosotros si no es desde estas conexiones electrónicas.

Por consiguiente, se planteaba la cuestión sobre el modelo de referencia que convendría en estos casos. Me he atenido, en lo posible, a las disposiciones que, para la cita de documentos electrónicos, constituye la norma ISO 690-2, preparada por el Comité Técnico de la ISO TC 46, Subcomité 9, órgano competente en el desarrollo de las normas internacionales para la presentación, identificación y descripción de documentos<sup>1</sup>. No obstante, respetando el resto de elementos, me he visto obligado a adaptar dichas instrucciones al propio sistema autor-fecha usado para el resto de ediciones impresas. En cualquier caso, queda otra cuestión pendiente. No todas las revistas digitales se estructuran periódicamente mediante la identificación de sus respectivos números con una fecha concreta. Por el contrario, y como reflejo de las “dislocaciones temporales” que la Red impone frente a la linealidad de la tradición impresa, en muchos casos las publicaciones se organizan a través de la incorporación continua -sin referencias temporales- de los trabajos editados. Para la alusión a artículos sin fecha concreta, utilizo la correspondiente a la del momento en que se produjo la consulta.

Siendo el más extendido, he optado por el sistema autor-fecha por el hecho de permitirme reservar las notas a pie de página para otras funciones. Éstas servirán para ampliar las referencias bibliográficas; para completar citas textuales ya iniciadas en el texto principal; para hacer aclaraciones y advertencias diversas; y para introducir determinadas informaciones o reflexiones que, sin ser menos importantes que las ofrecidas en el texto principal, serán sacadas de él con el fin de facilitar la fluidez expositiva. En ese sentido, la gran extensión que, en algunos casos, tienen estas notas ha de interpretarse como el desarrollo de un texto paralelo, cuya lectura, no obstante, es esencial para la mejor comprensión del resto de argumentos presentados en el texto principal.

---

<sup>1</sup> Puede encontrarse una reproducción completa de dicha norma en la página web de la revista digital *Gazeta de Antropología* de la Universidad de Granada: [www.ugr.es/~pwlac/G00\\_Referencias\\_electronicas.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G00_Referencias_electronicas.html).

Por último, en el capítulo de agradecimientos, me abstendré de la enumeración detallada de las distintas personas y entidades que han contribuido intelectual, material y emocionalmente en la realización de este trabajo, sobre todo, por el riesgo de incurrir en posibles olvidos. En todo caso, tengo que destacar que esta tesis doctoral ha sido finalmente concluida gracias al disfrute una de las “licencias por estudio para funcionarios y funcionarias de la Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía, pertenecientes a los Cuerpos Docentes de todos los niveles educativos, a excepción de los universitarios”, convocadas según Orden de 28 de junio de 2002 (BOJA de 23 de julio). Además, concretaré una mención especial en la persona del Dr. D. Manuel Ángel Vázquez Medel, el director de esta tesis doctoral. Y es que, además del magisterio que ha ejercido sobre mí, de sus importantísimas sugerencias bibliográficas, y de esas reflexiones que tanto han guiado las mías propias, quisiera agradecerle algo muy concreto. En este contexto universitario donde, por desgracia, predomina la disciplina del pensamiento y el control del azar del discurso, en el que prevalece la norma sobre la transgresión de los valores imperantes, en el que la investigación -lejos de oponerse a los poderes establecidos- es, en muchos casos, una excusa bajo la que se encubren intereses personales y corporativos muy concretos, el profesor Vázquez Medel, ejemplo admirable de honradez personal y profesional, me ha enseñado algo muy importante. Con su propio talante dialógico, me ha demostrado que las propuestas “emancipadoras” de este trabajo son realizables -o al menos deseables-, que todavía podemos esperar de la Universidad un lugar para el “encuentro” y el ejercicio de la libertad individual, y que ella, la institución universitaria, aún podría estar en condiciones para pronunciar con voz bien alta ese “No” que, en momentos históricos como éste, se hace tan urgente. Por todo ello, gracias.

BI  
LIBRERIA VIRTUAL

**PARTE I**

**HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA  
RACIONALIDAD HISTÓRICO-NARRATIVA-  
INTERPRETATIVA**

MIGUEL DE

CERVANTES

## **1. DIAGNÓSTICO INICIAL: LA CRISIS DE LA IDEA MODERNA DE PROGRESO**

El objetivo de esta primera parte de mi estudio consiste en fijar el horizonte teórico fundamental desde el que se afrontará el resto de la investigación. Ello requiere asumir radicalmente el problema de la relación entre una pretendida “racionalidad histórico-narrativa-interpretativa” y nuestra peculiar situación histórica actual<sup>2</sup>. La finitud histórica del sujeto interpretante, a la que alude el pensamiento hermenéutico, se revela hoy día como condición de posibilidad de una nueva conciencia, como el marco de una nueva forma de reflexividad, que facilite una reactivación del proceso de realización del ser en el tiempo. En este sentido, la comprensión -búsqueda incesante de lo real en la multiplicidad de sus significados- pretende convertirse en el fundamento de la elaboración de un nuevo proyecto histórico que permita establecer nuevas diferenciaciones del presente con respecto al pasado y al horizonte indeterminado del futuro. Gadamer señala que «la tarea constante de la comprensión reside en la elaboración de proyectos auténticos y proporcionados al objeto de la comprensión» [Gadamer, 2000: 101]. La interpretación entraña un nuevo existir y, por tanto, un nuevo conocer. Esto determina una profunda ruptura con el principio moderno de la objetividad. El propio objeto queda subordinado a la anticipación de un proyecto en tanto este mismo se va realizando. Así pues, la labor investigadora que propongo -incitada básicamente por la sensación general de crisis epistemológica y ético-política-social que parece definir nuestra época actual- debe partir de una autorreflexión sobre los presupuestos derivados de la propia situación interpretante del sujeto investigador. Éste, en consecuencia, ha de “legitimar” sus ideas preconcebidas, debe «preguntarse por su origen y valor» [Gadamer, 2000: 102]. Los primeros desarrollos

---

<sup>2</sup> Gianni Vattimo, al que debo la expresión que da título a esta primera parte de mi tesis, postula una «filosofía de la historia del final de la filosofía de la historia», que remite a la hermenéutica en tanto tesis anti-metafísica. Estamos, pues, ante una «racionalidad que afirma su propia validez no exhibiendo fundamentos, sino contando e interpretando de cierta manera los asuntos de la cultura que los interlocutores tienen en común y, por tanto, la historia de la modernidad» [Vattimo, 1996b: 59].

de este estudio tratarán de responder a esta exigencia hermenéutica primordial, desde el pretendido asentamiento de las bases de una nueva epistemología del observador.

El intento de sustitución del paradigma moderno que se persigue aquí radica en un diagnóstico de base. Éste debe revelar cómo la propia investigación va a quedar inscrita en el contexto histórico que la hará posible. Se registrarán aquí los síntomas de la pérdida de una ilusión esencial, de la disipación paulatina de la idea articuladora de la experiencia material y cultural de las sociedades modernas, la del progreso unilineal histórico. La deconstrucción crítica de dicha idea constituye uno de los objetivos principales de esta tesis. Pero, por el momento, sólo procuraré reunir sumariamente sus implicaciones principales tratando de demostrar, en una primera aproximación, el modo en que la misma experiencia histórica reciente la ha hecho in formulable. Como señala Alain Finkielkraut, este principio del progreso exaltaba «la supremacía ontológica de la vida de la humanidad por encima de los hombres» [Finkielkraut, 1998: 83]. Presumía la autodeterminación transcendental de la necesaria superación de la diversidad de las culturas humanas. Su vocación universalista apuntaba hacia una disolución final de las diferencias en torno a una identidad implantada progresivamente en el tiempo. Esta categoría, que representaba en sí un elemento mediador entre la tesis de la repetición de lo idéntico y de la sucesión de las diferencias [Campillo, 1995], suponía, por consiguiente, un «lento, gradual ascenso necesario e ininterrumpido del hombre hasta cierto fin» [Nisbet, 1996: 243]. Este fin llevaba al reencuentro definitivo con lo que el hombre realmente es en el plano de la consecución de la identificación hegeliana entre la realidad y la razón. En la medida en que operaba una estrecha correlación entre progreso tecno-económico, ético-político y cultural-científico, situaba a la humanidad en el plano de la promesa de la Libertad, la Igualdad, la Justicia, el Bienestar y el Conocimiento absolutos. De este modo, la idea de progreso -destino inexorable del ser humano- significaba una reafirmación de la comunidad presente no a través de lo que “es”, sino de lo que quiere “llegar a ser”. Como forma específica de aprehensión simbólica de la experiencia temporal, señalaba hacia el horizonte de un futuro anticipado en un presente que se legitimaba sólo por y a través de aquél [Lyotard, 1995]. Esta forma de organización narrativa del flujo constante de los acontecimientos es la que ha estado en la base de la conformación del sujeto moderno. Remitía, en resumen, a una modalidad histórica concreta y singular de elaboración colectiva de la “identidad”, de las “relaciones de poder” y de las formas de

“conocimiento” que toda comunidad se concede a sí misma<sup>3</sup>. Todo ello quedó englobado como justificación, a la vez diacrónica y sincrónica, de la superioridad antropológica de Occidente sobre las sociedades premodernas y no-occidentales, respectivamente, en torno a dos grandes ideales: «el ideal político de la *justicia* y el ideal científico de la *verdad* [Campillo, 2000: 149].

Como ya vengo indicando, más adelante procederé a un análisis más exhaustivo de estos aspectos señalados, dentro del contexto del estudio del potencial hermenéutico de la temporalidad como síntesis simbólica superior organizadora de la experiencia humana en su totalidad. Sin embargo, incidiré aquí en que esta idea es la que ha hecho posible por sí misma pensar y realizar las presuntas “conquistas” históricas de un proceso que ha abarcado, al menos, dos siglos: el Mercado, la Democracia y la Ciencia. Pero estas supuestas realizaciones se han tornado insostenibles cuando procedemos a una confrontación de los presupuestos básicos del proyecto y el recuento empírico de los acontecimientos históricos tal y como se han sucedido en la contemporaneidad [Lyotard, 1995]. La experiencia histórica parece volverse contra la idea que la inspiró. Ya, a mediados del siglo XX, Auschwitz, Hiroshima y Nagasaki se convirtieron en el auténtico símbolo de la refutación del progreso. Esto, como también recuerda Finkielkraut, llevó a Hannah Arendt a defender que «es contrario a la dignidad humana creer en el progreso» [Finkielkraut, 1998: 84].

No siendo mi objetivo el registro minucioso de los indicios históricos del fracaso de la idea de progreso acumulados hasta nuestros días, sí procuraré, al menos, agrupar de forma sintética las huellas de esta crisis en torno a un conjunto de síntomas de carácter socio-materiales, por un lado, y de naturaleza intelectual y cultural, por otro, siguiendo el procedimiento propuesto por autores como el citado Antonio Campillo. Para empezar, me referiré a esos signos sociales que aluden a las patentes transformaciones estructurales de orden político, económico-social y científico-técnico, que el mundo ha venido sufriendo desde mediados del siglo XX [Campillo, 1995]. Después, me detendré en aquellos aspectos de naturaleza cognitiva y epistemológica que, en tanto ponen en entredicho los principios metafísicos de la racionalidad y la objetividad, nos sitúan en la nueva incertidumbre en la que el conocimiento se debate hoy día en general.

---

<sup>3</sup> Como propone Jean-François Lyotard, la modernidad «no es una época sino más bien un modo (es el origen latino de la palabra) en el pensamiento, en la enunciación, en la sensibilidad» [Lyotard, 1995: 35].



### **1.1. Los síntomas materiales de la crisis**

En el plano político, hay que destacar las nefastas consecuencias que ha conllevado la cooperación moderna entre el conocimiento tecno-científico y el Estado. Las bombas que terminaron con la II Guerra Mundial pusieron en duda el principio de la “guerra justa”, principio que como se analizará al final de esta tesis, constituye paradójicamente uno de los argumentos centrales de la política internacional llevada a cabo por Estados Unidos desde la Guerra del Golfo (1991). Ello sirvió para desvelar la clara orientación del progreso tecno-científico, no hacia fines liberadores, sino hacia objetivos altamente destructivos. Y terminó arrastrando al planeta, desde la nueva bipolaridad impuesta por los nuevos herederos del proyecto en sus versiones liberal-capitalista y socialista, de forma respectiva, hacia las exigencias prescritas por la retórica de la “Guerra Fría”. Ésta, situada por Noam Chomsky entre la “realidad y la fantasía” y, por tanto, comprendida como una elaboración ideológica al servicio de dos lógicas contrapuestas de dominación, acabó por convertirse, por medio del discurso de la amenaza, en un potente instrumento de control del planeta al margen de las promesas esenciales de la idea<sup>4</sup>. Aquí se ponen ya en juego esas estrategias de persuasión y disuasión, esos instrumentos esenciales del poder y de la determinación de las relaciones internacionales que, tras el derrumbe soviético, han sido objeto de reformulación en las dos fases históricas que distinguiré dentro del ciclo histórico en el que encuadraré mi análisis posterior de la estrategia ideológica del “amigo necesario”. El primero, iniciado a partir del citado Conflicto del Golfo (1990-1991), será el presidido, como se sugerirá, por el mito del “fin de la historia” como fin de las alternativas ideológicas [Fukuyama, 1990; 1992]. El segundo, abierto tras los recientes acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, será el inspirado en un principio tan anti-moderno como el del “choque de civilizaciones”, una auténtica renuncia a la auténtica universalización de los valores ilustrados [Huntington, 1997]<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Noam Chomsky destaca: «la estructura básica de este argumento tiene la infantil simplicidad de un cuento de hadas. En el mundo hay dos fuerzas en “polos opuestos”. A un extremo, tenemos el mal absoluto. En el otro, la sublimidad. No puede haber compromiso entre ellos. La fuerza diabólica, por propia naturaleza, ha de pretender el total dominio del mundo. Por consiguiente, debe de ser vencida, erradicada y eliminada de modo que el virtuoso paladín de todo lo bueno pueda sobrevivir para llevar a cabo sus exaltadas obras» [Chomsky, 1997: 22]. Como se verá con posterioridad, este tipo de análisis simbólico centrado en el tema mítico de la “guerra cósmica”, y de la consecuente “amenaza necesaria”, jugará un papel primordial en el estudio de las estrategias de verosimilitud que definen el nuevo discurso político dominante en la “sociedad de la información”.

<sup>5</sup> No obstante, como también se pondrá de manifiesto, la identificación de cada uno de estos ciclos con los núcleos de ideas representados por las tesis aludidas no impedirá establecer una relación de

Básicamente, y en relación con lo anterior, el signo más decisivo del fracaso del proyecto moderno en lo concerniente a la esfera política es la crisis general que vienen sufriendo desde hace tiempo las instituciones y valores democráticos. Este hecho se produce en el nuevo contexto de la interconexión e interdependencia transfronteriza creciente que determinan los procesos económicos a escala planetaria. Se trata de un fenómeno que, recogido conceptualmente hoy bajo el epígrafe general de “globalización”, está principalmente estimulado por esa nueva revolución tecnológica concretada en la proliferación constante de las redes informáticas. Esto nos sitúa ante un proceso de usurpación gradual de los resortes del poder de los estados nacionales representativos por parte de los nuevos actores financieros transnacionales. Para Ulrich Beck, la nueva “subpolítica” entraña un conjunto de oportunidades de poder, decisión y acción reservadas extrapolíticamente a las grandes corporaciones multinacionales dominadoras de la economía mundial: «el equilibrio de poder de la primera modernidad de la sociedad industrial quedan así revocados y –*obviando* al gobierno y al parlamento, a la opinión pública y a los jueces- se traspasa a la autogestión de la actividad económica» [Beck, 1998: 19]. Todo queda resumido en un imbricado juego de relaciones muy complejas que, involucrando a actores muy diferentes –empresas internacionales y nacionales, estados, organismos supranacionales, organizaciones no-gubernamentales, etc.-, se materializa en una cadena de transmisión escalonada de los intereses básicos del mercado. En este estado de cosas, «la idea de la soberanía nacional, que fue fundamental para el pensamiento moderno, ha quedado hoy hecha añicos, y no pasa de ser un mero tópico, una mera figura de la retórica política» [Campillo, 1995: 76].

En mi opinión, en la misma medida en que los gobiernos van siendo despojados de los poderes que representaban, lo que convierte a aquéllos en auténticos gestores subsidiarios de esos intereses extra-nacionales, la ilusión del estado nacional que perdura en el imaginario colectivo es objeto de una re-utilización estratégica para la articulación desde “abajo” de las adhesiones necesarias en el seno del conjunto social. Más adelante abordaré en mayor profundidad esta cuestión. Pero, por ahora, merece destacarse que, como insiste Ignacio Ramonet, desde el ángulo de la aniquilación de lo colectivo, de la expoliación de lo público y lo social por parte del interés privado, del divorcio entre los intereses de las

---

complementariedad fundamental entre ambas en ese periodo global de política internacional que, inaugurado entre 1989 y 1991, llega hasta nuestros días.

grandes corporaciones multinacionales, por un lado, y el de las empresas y comunidades nacionales, por otro, la democracia no tiene cabida [Ramonet, 2001]<sup>6</sup>.

Más allá de las nuevas promesas por parte de los ideólogos del “globalismo” acerca de una “democracia electrónica” y, por tanto, más directa y participativa<sup>7</sup>, la imposición de la lógica financiera a la de la democracia, la desnaturalización de lo político tal y como fue preconizado por la Ilustración, nos sumerge en la encrucijada de nuevas formas de poder y dominación más efectivas por su propia opacidad. En primer lugar, la extensión de la nueva cultura digital, en la que el estímulo de las sensaciones del ver, oír y tocar predomina sobre el desarrollo del pensamiento reflexivo propiciado por el lenguaje verbal, constituye el peligro de lo que Rafael Argullol concibe como una democracia “afásica” y “amnésica”<sup>8</sup>. Se trata, pues, de una democracia que, en su propia simulación mediática, queda desprovista de cualquier posibilidad de enlace del presente con el pasado y el futuro a través de la memoria. De hecho, la descomposición de la cultura política moderna va ligada a un proceso de pérdida progresiva de la memoria como forma de relación del individuo consigo mismo, con los demás y con el mundo. Esto nos sitúa en una democracia sin historia y, en consecuencia, sin proyecto. En segundo lugar, a través de las posibilidades de vigilancia total que ofrecen las nuevas tecnologías de la información y del conocimiento, se va imponiendo un nuevo modelo de relaciones de poder donde prevalecen los disciplinamientos y las interiorizaciones sobre la mera coerción. Esta visión

---

<sup>6</sup> En el contexto de la alusión a una entrevista sostenida con el mismo Ignacio Ramonet seis meses antes de las manifestaciones que tuvieron lugar en Seattle en diciembre de 1999, la periodista y escritora Pepa Roma señalaba: «el descenso constante de la participación electoral en muchas democracias era ya interpretado por los sociólogos como un creciente “divorcio” entre la sociedad y los políticos. Mientras la media de participación electoral en Europa y Estados Unidos desciende del 70% hace dos décadas al 50%, centenares de referendos convocados por asociaciones cívicas revocan las decisiones de los políticos en el ámbito local en la democracia norteamericana y en Japón. Al mismo tiempo, los escándalos por corrupción en los que aparecen implicados líderes y gobernantes de los cinco continentes los hacen caer en los niveles más bajos de credibilidad. Un rechazo a los gobiernos y partidos de corte occidental que también en los países con mayoría musulmana –una quinta parte de la población mundial- lleva a los jóvenes a alistarse en masa en el islamismo militante [Roma, 2001: 17].

<sup>7</sup> Ello está representado, por ejemplo, en la obra de Alvin y Heidi Toffler de la que también me ocuparé [Toffler, 1996]. Por otra parte, la noción de “globalismo” es acuñada por Ulrich Beck para designar la construcción ideológica neoliberal que pretende convertir el proceso de mundialización del capital como necesidad histórica [Beck, 1998].

<sup>8</sup> En artículo recogido en el diario *El País* el autor argumentaba: «el cambio fundamental en la naturaleza de la democracia es evidente: si aceptamos la afasia en la vida pública, también aceptamos el triunfo de la amnesia. Una ‘democracia afásica’ implica también una ‘democracia amnésica’ en la que las necesidades del presente lo son todo. El progresivo abandono de la palabra-de la información mediante la palabra-por parte de la prensa escrita y su sujeción a la imagen es la otra cara, simétrica, del proceso acaecido en el terreno político. Lo que no está claro en el futuro es si podremos continuar llamando democracia a una ‘democracia sin palabra’» [Argullol, 1996: 13].

panóptica del poder, que tuvo en Michel Foucault a uno de sus más destacados definidores [Foucault, 1992c], nos introduce en el universo “real” de las pesadillas orwellianas [Orwell, 2001]. En un mundo en el que «ya no hay sucesos: solamente informaciones» [Campillo, 1995: 75], en el que la distinción entre lo real y lo ficticio ha quedado abolida en el plano del “simulacro” y la “hiperrealidad” [Baudrillard, 1984], las determinaciones cada vez más implacables de los sentimientos, el pensamiento y las acciones humanas por parte de los omnipresentes “mass-media” cuestionan el principio humanístico del sujeto como autoconciencia.

En estas condiciones, la libertad ha dejado de ser la cuestión principal de los nuevos proyectos políticos. Nuestras democracias formales, profundamente deslegitimadas al ser incapaces de atender a las auténticas necesidades de los individuos, se ven obligadas a reciclar nuevos objetivos, a crear nuevas necesidades. Y ahí es donde hay que localizar el nuevo tema que hoy preside en las tomas de decisión política fundamentales: la seguridad. La construcción de la “amenaza necesaria” concretada en los virtuales enemigos de nuestro “way of life” –expresión favorita de George Bush en el “Conflicto del Golfo” (1990-1991)-, encontrando en los mecanismos comunicacionales e informacionales sus instrumentos más válidos, constituye hoy la estrategia discursiva primordial desde las que se retroalimenta negativamente este nuevo sistema global de dominación. Me refiero a un fenómeno que, afectando sobre todo al llamado “terrorismo internacional islámico”, ha cobrado una especial vigencia tras los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001. Como se está comprobando, a tenor de las decisiones adoptadas al más alto nivel, se está procediendo a la destrucción masiva de las garantías constitucionales de las que aún gozaban las sociedades democráticas occidentales<sup>9</sup>. Ello arrastra a dichas comunidades al

---

<sup>9</sup> Ignacio Ramonet se hizo eco de esta situación con un artículo publicado en enero de 2002 en la primera página de *Le Monde Diplomatique*. Bajo su rotundo e ilustrativo título *Adiós libertades*, recogía las medidas políticas adoptadas por la administración Bush desde los días siguientes a los acontecimientos de ese simbólico 11 de septiembre. En resumen, la “ley patriótica” dictada por el secretario de Justicia John Ashcroft –ésta permite detenciones sin ningún tipo de garantías jurídicas propias de un estado de derecho-, la creación de “tribunales militares” para juzgar a los extranjeros acusados de terrorismo –en ellos la tortura se convierte en instrumento esencial de castigo e intimidación-, y las cortapisas impuestas a la formación del Tribunal Penal Internacional con el objeto de preservar a los militares norteamericanos de cualquier acusación derivada de las prácticas utilizadas en sus operaciones, constituyen, junto con las legislaciones represivas “antiterroristas” también impuestas en países europeos como Reino Unido, Alemania, Italia, España, ejemplos que permiten concluir al autor: «discretamente, valores hasta ayer aún calificados como “fundamentales” abandonan la escena política mientras que Estados democráticos se hunden, desde el punto de vista del derecho, en una regresión» [Ramonet, 2002a: 2]. En similar dirección, John Brown trata en las páginas de febrero de 2002 de este mismo periódico los peligros que encierra la creciente definición del terrorismo en términos específicamente policiales, y fuera de consideraciones políticas. Ello representa la posibilidad de englobar cualquier tipo de disidencia con respecto al sistema dominante dentro de la categoría de delito. Haciendo referencia a los acuerdos adoptados en este sentido por la Comisión Europea, recalca las negativas consecuencias que esto puede tener para la democracia: «personas o grupos que aspiren

“inevitable” sacrificio presupuestario, que relega sus necesidades fundamentales a un segundo plano, y estimula nuevas fuentes de acumulación global de capital gracias a la atención prioritaria sobre la inversión en material militar y en esos sistemas electrónicos de vigilancia que se van introduciendo en la cotidianidad de la población civil.

En definitiva, la escalada de violencia que el mundo viene padeciendo tras los cambios operados desde 1989-1991 en el plano de las relaciones internacionales, en la medida en que se produce al margen de cualquier legitimación a través de los principios de la convivencia armónica universal –léase “Naciones Unidas”–, parecen irnos retrotrayendo a los “viejos” fantasmas del imperio de la fuerza y de la violencia frente al supuesto predominio de la legalidad y de la racionalidad<sup>10</sup>. Valga como muestra de la desilusión que el dudoso papel del referido organismo internacional produce en un historiador la siguiente cita: «la ONU, tantas veces ineficaz y paralizada durante el enfrentamiento bipolar, se encuentra cada vez más perdida en el raíl de la transición hacia una independencia improbable. Mientras, sigue actuando de oropel universal para la mala conciencia de los vivos, que alguna vez prometieron a los muertos un ‘nunca más’ imposible» [García de Cortázar, 1999: 397]. Es posible, por tanto, acordar que esta nueva forma de gestión de las relaciones entre los países, enarbolada por una potencia como Estados Unidos, y basada en la “ley del más fuerte”, que no en el consenso real y la auténtica diplomacia, constituye uno de los signos más evidentes en este cambio de siglo de la aniquilación del proyecto moderno. No parece que sea necesario insistir en ello después de los acontecimientos “diplomáticos” que han precedido, con el beneplácito español, a la “ilegítima” y “brutal” invasión anglo-americana iniciada en la madrugada del pasado 20 de marzo sobre un ya de por sí castigado pueblo iraquí.

---

legítimamente a una transformación radical de las estructuras políticas, económicas o sociales de nuestros países son blanco de la legislación antiterrorista. No serán perseguidos por los actos que hayan realizado sino porque son susceptibles de haberlos cometido debido a su ideología» [Brown, 2002: 5]. Finalmente, para un acercamiento crítico a la “orden europea de detención y entrega” creada por el Consejo de ministros de la U. E. el 6 de diciembre de 2001, ver el artículo de Jean Claude Paye [Paye, 2002].

<sup>10</sup> Las obras de Noam Chomsky, como es el caso de *El nuevo orden mundial (y el viejo)*, están plagadas de comprobaciones empíricas del modelo de conducción de las relaciones internacionales por parte de la gran potencia “democrática” estadounidense. Dicho modelo se caracteriza, ante todo, por el bloque continuo de cualquier iniciativa diplomática, así como por la actitud de constante obstaculización de los foros internacionales, para lo cual la complaciente pasividad de sus socios occidentales es decisiva. Así, a mediados de los noventa, denunciaba que «los Estados Unidos han sido, con mucho, el país que durante los últimos veinticinco años ha vetado más resoluciones del Consejo de Seguridad relativas a la paz y a los derechos humanos, gran número de las cuales tenían que ver con Israel (otras con Suráfrica, o con las condenas de las Naciones Unidas a las propias acciones de los Estados Unidos)» [Chomsky, 1996: 281].

En el orden económico y social los síntomas del fracaso conectan directamente con los ya apuntados. El mundo bipolar surgido de la II Guerra Mundial quedó, a su vez, transversal y funcionalmente estructurado, según los patrones del “intercambio desigual”, entre un Norte desarrollado y opulento, y un Sur subdesarrollado y empobrecido. La ideología liberal imperante comenzó a valorar el problema del desarrollo económico como fruto de la evolución de las estructuras internas de los distintos países. Ello se concretó en modelos de estudio diacrónicos basados en las premisas de la acumulación y la expansión continua; esto es, en la presunción de que cada sociedad, dentro de sus condiciones y ritmos de evolución históricos concretos, está sometida, necesariamente, a un constante proceso de tránsito hacia etapas de desarrollo superior. Es ahí donde se emplaza discursivamente todo el campo semántico desplegado en torno a la metáfora del “desarrollo”, derivándose conceptos como el de países “en vía de desarrollo” para designar el retraso relativo de los pobres con respecto a los plenamente industrializados. Esta óptica, coherente con los postulados ilustrados del progreso tecno-científico y, por consiguiente, con una visión optimista sujeta al automatismo de las leyes naturales, se concretó en estudios como los representados por Walt Whitman Rostow<sup>11</sup>. En *Las etapas del crecimiento económico*, Rostow trató de explicar las expectativas de crecimiento económico del Tercer Mundo desde la consideración del subdesarrollo como etapa previa al desarrollo, la cual sería superada en el momento en que se dieran las condiciones históricas específicas para lo que denominó “despegue económico”. Esto derivó en un esquema lineal del desarrollo económico, condición necesaria de las sociedades humanas, según la sucesión de las siguientes etapas: “sociedad tradicional”, “condiciones previas para el despegue”, “despegue económico” “camino hacia la madurez tecnológica”, y “consumo masivo”. Más tarde, añadió una sexta etapa –“la búsqueda de la calidad de vida”- en la que, más allá del nivel de vida, se apuntaba hacia la mejora general de la calidad de los servicios públicos y privados imprescindibles para la satisfacción de las necesidades fundamentales de los individuos y de la sociedad. Este autor valoraba su esquema lineal del desarrollo económico no sólo en un sentido descriptivo. No consideraba sus etapas como mera generalización de las observaciones de algunos hechos sobre la sucesión del desarrollo en las sociedades modernas; atribuía a las mismas una lógica interna y una continuidad específica. Es decir, para W.W. Whitman, su modelo

---

<sup>11</sup> Para una acercamiento general a esta cuestión, en concreto, y al problema del desarrollo y subdesarrollo, en general, ver *Subdesarrollo y Tercer Mundo* [Arroyo, 1984].

constituía tanto una teoría sobre desarrollo económico como una teoría más general, aunque no concluida, de la historia moderna [Rostow, 1965].

Este modelo teórico comporta, desde su feroz mecanicismo, una concepción unilineal de la historia, que conduce irremediablemente a una meta de la que no se cuestiona su carácter deseable o no-deseable, la “moderna sociedad industrial”: «pero la actual crisis de la misma, el agotamiento de recursos, la preocupación ecológica, y, en fin, la misma toma de conciencia por los pueblos subdesarrollados de su propia identidad, plantean serias dudas a este respecto» [Arroyo, 1984: 36]. Como también alegan Armand y Michèle Mattelart, esto nos sitúa en el ángulo del «desarrollo del subdesarrollo» [Mattelart, 1996: 78]. Este último punto de vista entronca con la aludida teoría del “intercambio desigual”, que convierte el llamado “sistema-mundo” en la auténtica unidad de análisis del capitalismo más allá de las propias comunidades nacionales. Aunque hoy día disponemos de otros modelos de análisis superadores de la rigidez funcional-estructural de este enfoque, lo cual también será analizado, su importancia estriba en el carácter de síntoma que en sí mismo representa. En obras como la de Immanuel Wallerstein, a partir de la estructuración del mundo en torno a un polo central y áreas intermedias alrededor de ese núcleo dominador-organizador, desde las que se despliegan márgenes periféricos muy extensos, funcionalmente sometidos y subordinados a las necesidades de ese eje articulador altamente desarrollado, el capitalismo se convierte en un poderoso mecanismo de generación de la desigualdad en el planeta.

A pesar de las limitaciones técnicas e ideológicas que definen las fuentes estadísticas oficiales desde las que hoy hemos de acceder a la realidad empírica de los efectos del capitalismo, reflejaré, a modo de aproximación, algunas conclusiones extraídas del *Informe sobre el Desarrollo Humano* de 1999, realizado por el “Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas” (PNUD)<sup>12</sup>. Aquí, haciéndose un reconocimiento explícito de la generalización de la pobreza en el contexto actual de la “globalización”, se aportan datos muy significativos acerca del incremento paulatino de las disparidades en el reparto de la riqueza, tanto en el seno de la población de los distintos países, como entre unos y otros. En ese sentido, se admite explícitamente el mantenimiento de una trayectoria iniciada hace dos siglos. Así, el análisis de las tendencias a largo plazo de la distribución de los ingresos entre países muestra que la distancia entre los más ricos y los más pobres ha sido de 3 a 1

---

<sup>12</sup> Estas siglas en español traducen las que se corresponden en inglés con el “United Nations Development Programme”: UNDP.

en 1820, de 11 a 1 en 1913, de 35 a 1 en 1950, de 44 a 1 en 1973, y de 72 a 1 en 1992. De forma paralela, se reconoce que, si en 1960 el 20% de la población más rica del planeta disponía de unos ingresos 30 veces superiores a los del 20% más pobre, en 1997 esta proporción se eleva a 74. Todo ello queda plasmado, a su vez, en datos que estiman la concentración progresiva de la riqueza en pocas manos. El informe acepta el incremento paulatino de los ingresos de las 200 personas más ricas del planeta con respecto al resto de la población: el patrimonio de las tres personas más ricas es superior a la combinación del “Producto Nacional Bruto” de los 48 países menos desarrollados del globo; y el de las 200 personas más ricas es mayor que el disfrutado por el 41% de la población mundial [UNDP, 1999]<sup>13</sup>.

Esta creciente desigualdad, sobrevenida desde la imposición de la lógica de expansión del sistema capitalista como presunto instrumento de producción de la felicidad universal, nos habla de otro tipo de universalidad, la de la pobreza, la miseria y el sufrimiento humanos. Desigualdad progresiva que, como insiste Ramonet, es en sí misma incompatible con cualquier aspiración democrática [Ramonet, 2001]. El progreso ha impuesto su propio límite a la expansión al englobar jerárquica y diferencialmente la totalidad del planeta. Pero, a ese límite se añade, consecuentemente, otro: el de la innovación científico-tecnológica. Sus consecuencias no son menos graves desde las expectativas creadas por la idea de progreso: «no sólo ha provocado un grave deterioro del

---

<sup>13</sup> No obstante, Michel Chossudovsky, profesor de Economía de la Universidad de Ottawa, ha tratado de mostrar las falsedades que se ocultan tras los procedimientos de registro de los datos aportados anualmente desde 1990 por el PNUD, así como los ofrecidos por instituciones predominantes del “capitalismo global” como el “Banco Mundial”. En opinión del autor, la metodología del “Banco Mundial”, basada en la identificación de la pobreza a partir del umbral de un dólar por día, esconde la realidad de un importante porcentaje de población que, disponiendo de 2, 3 o, incluso 5 dólares por día, sigue sin poder satisfacer sus necesidades básicas en alimentación, vestimenta, vivienda, salud y educación. Los niveles de pobreza – índice de pobreza humana (IPH)- manejados por el PNUD arrojan aún más dudas, a pesar de remitir a dimensiones más elementales de privación: esperanza de vida, falta de educación básica, imposibilidad de accesos a recursos públicos y privados. Sus estimaciones de pobreza no se atienen a la realidad de los países estudiados, entrándose en claras contradicciones. Para el autor, el carácter deformador y engañoso de estos indicadores se traduce en la aplicación de una “doble moral” en la evaluación de la pobreza. El PNUD y el “Banco Mundial” evitan cualquier tipo de comparación de los niveles de pobreza entre los países “en vía de desarrollo” y los “desarrollados”, desestimando la existencia real de aquélla en estos últimos. Así, un país rico como Canadá, el cual aparece en el *Informe sobre el Desarrollo Humano* de 1997 en el primer lugar, tendría un 17,4% de población por debajo del umbral oficial de pobreza frente al 10,9% y 4,1 de México, y Trinidad y Tobago, respectivamente. Por otra parte, si los sistemas de medición empleados en los gobiernos occidentales, centrados en la evaluación de los niveles mínimos de gasto para alimento, vivienda, salud, educación, etc. –tal es el caso de la metodología del “Buró del Censo” de Estados Unidos-, fuesen aplicados a los países “en vía de desarrollo” la mayor parte de la población sería clasificada como pobre. En resumen, los métodos de medición de la pobreza desarrollados por dichas instituciones, en tanto se ponen al servicio de los intereses del mercado y del gran capital, camuflan ante la opinión pública la auténtica dimensión de este problema con el que se enfrenta la humanidad. Únicamente sirven al propósito de caracterizar a los pobres como una minoría que representa tan sólo al 20% de la población mundial [Chossudovsky, 2000].



medio ambiente, sino que además ha engendrado un excedente cada vez mayor de mano de obra, deterioro ambiental y excedente laboral que han pasado a ser crónicos, estructurales, y por tanto irrecuperables, ya que es la propia lógica innovadora del sistema económico la que los engendra» [Campillo, 1995: 73].

La revolución tecnológica puesta en marcha en las últimas décadas, ligada al desarrollo del hipersector de la comunicación y la información, parece reforzar el diagnóstico añadiendo nuevas perspectivas. Si la revolución industrial decimonónica implicó la sustitución del “músculo” por la “máquina”, este nuevo impulso tecnológico conlleva el reemplazo del “cerebro” por el “ordenador”: «esta “cerebralización general” de los útiles de producción (tanto en la industria como en los servicios) es además acelerada por la explosión de las nuevas redes de telecomunicaciones, y por la proliferación de los cibermundos» [Ramonet, 1997a: 61]. De este modo, los límites socio-económicos y ecológicos del progreso comienzan a verse agravados por un nuevo modelo de generación de la riqueza. La proliferación actual de los nuevos flujos de circulación en “tiempo real” de mercancías, tecnología, mensajes, imágenes, estilos de vida, y, sobre todo, capital financiero, constituye hoy día la razón de ser de una nueva economía que va dejando de ser productiva para reducirse a exigencias meramente especulativas. Las nuevas redes informáticas propician, pues, la difusión creciente de procesos de conversión de señales informativas en riqueza inmaterial. La creación de riqueza ya no pretende tanto satisfacer necesidades humanas en forma de bienes y servicios, como responder a los intereses particulares de las élites gestoras-tecnocráticas-financieras del nuevo “capitalismo global informacional” [Castells, 1997].

Marta Harnecker, en su análisis crítico de las nuevas formas de mundialización desregulada -es decir, ajena a cualquier tipo de control jurídico-político- de los capitales internacionales, insiste del mismo modo en las consecuencias globales que ello lleva consigo. Para esta autora, la propia multiplicación de los flujos de intercambio financiero se adecua a la nueva lógica adaptadora de un capitalismo incapaz de encontrar salida a sus excedentes en relación con la propia estructura de distribución desigual de la riqueza que tiende a reproducir [Harnecker, 2000]. Este diagnóstico es el que permite interpretar la nueva geografía de la desigualdad que se está imponiendo en el tránsito hacia el siglo XXI. El capitalismo, una vez ha llegado al límite de expansión ya indicado, sólo encuentra viabilidad, al margen de su marco social originario, en el “espacio inmaterial de los flujos”. Y, así, Castells nos habla de la desconexión creciente producida entre la dinámica global que opera al nivel de esos flujos, y los procesos que tienen lugar al

interior de los “lugares” definidos por una territorialidad y una historia propia [Castells, 1997]. El resultado es, en definitiva, no sólo un incremento aún mayor de los desequilibrios sociales y territoriales inherentes a todo capitalismo, sino una novedosa dispersión reticular, a la vez inclusiva y excluyente, de los intereses y prácticas dominantes. De la “economía-mundo” pasamos a la “comunicación-mundo” distribuidora diferencial de nodos activos y nodos superfluos al margen de las “fronteras” previamente establecidas entre los mundos desarrollado y subdesarrollado. Esta doble dinámica integradora y fragmentadora queda reflejada en una nueva localización de la riqueza y de la pobreza. En la era de la “globalización de la pobreza”<sup>14</sup> pasamos paulatinamente de la dominación y la explotación de vastos territorios, integrados funcional y jerárquicamente en una economía de dimensiones mundiales, a la pura exclusión. Esto adquiere una escala auténticamente global. Afecta por igual a la población de los países ricos y pobres<sup>15</sup>. Del mismo modo que en el Norte van extendiéndose crecientes áreas de pobreza y degradación ecológica en torno a unos núcleos de poder y riqueza cada vez más concentrados, en el Sur comienzan a consolidarse sus propios Nortes vinculados clientelariamente a la élites hegemónicas [Mattelart, 1998]<sup>16</sup>.

Esta revolución tecno-científica tan celebrada desde las instancias dominantes acarrea, en fin, no sólo consecuencias socio-políticas, sino también, específicamente ecológicas. La proliferación creciente de los nuevos sistemas de producción de riqueza inmaterial no es obstáculo para la destrucción masiva del ecosistema planetario. En conclusión, ya no cabe la consideración de la modernización como un proceso lineal y unilateral de sometimiento de la naturaleza por parte del desarrollo industrializador y de los conocimientos tecno-científicos. Ello se debe, en primer lugar, a la ambivalencia

---

<sup>14</sup> Referencia implícita a Chossudovsky, 1997.

<sup>15</sup> El mismo *Informe sobre el Desarrollo Humano* (1999), antes citado, recalca el incremento de las desigualdades en 18 de los 19 países industrializados que engloban la OCDE. Destacan, al respecto, países como Suecia, Reino Unido y Estados Unidos. En Reino Unido, por ejemplo, el número de familias situadas por debajo de la línea de pobreza se incrementó en un 60% en los ochenta. Y en Australia, Canadá, Estados Unidos, y el mismo Reino Unido, al menos la mitad de las familias monoparentales con hijos poseen unos ingresos por debajo de esa línea de pobreza.

<sup>16</sup> Como una muestra del alto grado de exclusión social que sufre en la actualidad buena parte de los ciudadanos del mundo opulento, los cuales carecen de garantías para la satisfacción de sus necesidades primarias, sirvan los siguientes datos con respecto a USA, la primera potencia económica mundial: el 16% de su población sufre de exclusión social; el número de niños sin cobertura médica adecuada es del 37%; 32 millones de personas poseen una esperanza de vida inferior a 60 años; y 44 millones de ciudadanos están privados de cualquier tipo de asistencia sanitaria. En el Reino Unido, por otra parte, un 25% de los niños “sobrevive” por debajo de los niveles de la pobreza; más de la mitad de las mujeres trabaja en condiciones de precariedad; finalmente, en cuanto a los niveles de cobertura médica, este país se encuentra en la última posición de la U. E., después de Irlanda, Grecia y Portugal [Ramonet, 2001].

tecnológica del que depende el supuesto dominio de la naturaleza, ya que cualquier innovación destinada a esa domesticación del mundo natural entraña «“efectos secundarios” incontrolados e imprevistos que lo hacen inseguro, provocando así una “incertidumbre fabricada”, un “riesgo” tecnológicamente inducido y políticamente conflictivo» [Campillo, 2000: 153] . Y, en segundo lugar, como este autor también resalta, a la incuestionable interactividad y reciprocidad que define cualquier relación histórica entre hombre y medio natural en el contexto global de un ecosistema terrestre integrador de los procesos que acontecen tanto en la biosfera como en la tecnosfera humana. La ruptura de ese equilibrio necesario para la supervivencia humana representa hoy día, en suma, un nuevo reto que ha de tener una doble respuesta política y científica.

### **1.2. Los signos epistemológicos y culturales del fracaso de la Idea**

Por razones metodológicas me detendré más en ellos. Como ya he advertido, de los aspectos antes tratados en referencia a la nueva morfología reticular de la “sociedad de la información” me encargaré, de manera más específica, en la tercera parte de este trabajo. En el ámbito cognitivo y epistemológico, la crisis de la idea moderna de progreso estriba en la quiebra paulatina de los principios metafísicos sobre los que se han desarrollado los esquemas elementales del conocimiento de la realidad a lo largo de toda la contemporaneidad. Ello se concreta, de entrada, en el patente descrédito que en amplios ámbitos académicos sufre el fundacionalismo científico. Las dudas que arroja el progreso en el ámbito material económico-social y político tienen su correspondiente epistemológico en el declive de los postulados ilustrados de la racionalidad, la objetividad y la jerarquía normativa del conocimiento.

Como asevera Vattimo, “el sujeto concebido humanísticamente como autoconciencia es sencillamente lo correlativo del ser metafísico caracterizado en términos de objetividad, esto es, como evidencia, estabilidad, certeza indudable» [Vattimo, 1986: 42]. Esta conformación moderna del sujeto como término correlativo del objeto entrañaba una noción del conocimiento asentada en la oposición estática entre lo idéntico y lo negativo, entre la esencia y la apariencia, entre lo verdadero y lo falso. La metafísica occidental quedaba, pues, sostenida por un doble principio de “verdad-correspondencia” y “verdad-copia” que permitía estructurar distintos niveles de adecuación de los “saberes” y de lo “existente” al núcleo de referencia de la identidad constituida por ese sujeto universal desplegado históricamente. En sí mismo, ello justificaba el predominio de una modalidad

superior del conocimiento científico racional frente a otras -como las representadas por la opinión, el sentimiento y la intuición-, del mismo modo que contribuía a legitimar las realizaciones colectivas derivadas de ese correcto conocimiento de la realidad. Esta es, por ejemplo, la actitud adoptada por Auguste Comte en su *Curso de filosofía positiva* desarrollado entre 1830 y 1842. En esta obra, el proyecto social basado en la armonización del orden natural preexistente y el progreso implicaba la necesidad de un conocimiento científico que permitiese una acción sobre la sociedad de acuerdo con las leyes generales que la rigen. De esta manera, la perspectiva del progreso social y científico que dio vida al pensamiento de este autor cristalizó en la conocida “ley de los tres estados”. Ésta hacía de la ciencia una auténtica conquista histórica alcanzada tras un largo proceso de evolución a través de diversas etapas de desarrollo de la inteligencia humana: el “estado teológico” –la explicación mítico-religiosa del mundo-, el “estado metafísico” –el uso dogmático y arbitrario de la razón como instrumento fundamental de la inteligencia humana- y, finalmente, el “estado positivo” –la forma de conocimiento superior asentada en los principios de la “experimentación” y la “matematicidad” [Comte, 1987].

Frente a ello, la deslegitimación normativa que sufre hoy el conocimiento científico está directamente unida a esa pérdida paulatina de credibilidad ético-política a la que he aludido con anterioridad, dentro de un circuito de retroalimentación entre el ser y el deber ser. Si las realizaciones económico-sociales y políticas modernas, cristalizadas en las ideas de la igualdad, el bienestar material y la libertad, esto es, la democracia, se consideraban aplicación directa de las propias leyes de la naturaleza “descubiertas” por dicho conocimiento, es, a la vez, ese destino social preconizado el que legitimaba realmente los saberes que lo guiaban<sup>17</sup>. Los derroteros por los que transcurren hoy día -en paralelo- la teoría científica y la praxis política ponen en duda esa supuesta alianza sellada en nombre de la “Razón”.

El breve balance empírico efectuado en el apartado anterior atestigua la no-sostenibilidad de ese ideal conciliador del progreso socio-político y del progreso científico, hecho que constituyó el argumento principal de obras como *La condición*

---

<sup>17</sup> Antonio Campillo ha tratado de mostrar la relación paradójica existente entre los dos grandes ideales estructuradores de la cultura moderna: el ideal político de la justicia y el ideal científico de la verdad. Por una parte, la tradición filosófica moderna intentó delimitar la autonomía, la neutralidad necesaria de los conocimientos empíricos con respecto a los juicios de valor universales de la esfera ético-política, y viceversa. Esto se produce en Hume y Kant, respectivamente. Pero, por otro lado, la ambigüedad consiste en la misma consolidación del dogma fundamental ilustrado a la que los mismos autores contribuyeron de manera decisiva: el del progreso conjunto e ininterrumpido de la verdad y de la justicia [Campillo, 2000].

*postmoderna* [Lyotard, 1989]<sup>18</sup>. Las realizaciones históricas contemporáneas, como se ha visto, ponen en entredicho el supuesto valor social de uso de los saberes que las impulsaron. Ello ha derivado en la irrupción en las últimas décadas de nuevos paradigmas relativizadores de los principios esenciales del realismo ontológico y epistemológico, así como del determinismo específicamente epistemológico sobre los que se ha sustentado la investigación científica desde hace, al menos, dos siglos. Para una comprensión mejor de lo que pueden representar las alternativas a dicha concepción del saber humano, me detendré algo más en lo que ésta ha venido significando.

### **1.2.1. Presupuestos fundamentales de la ciencia moderna: el ideal regulador de la Verdad**

La ciencia ha sido entendida hasta ahora como un “cuerpo de ideas”, como un “estilo de pensamiento y acción” conducente a una reproducción conceptual de las estructuras de los hechos tal y como se dan en la realidad. De esta manera, la ciencia, en tanto forma específica de conocimiento, se diferenciaba por su carácter fáctico, racional, verificable, objetivo, sistemático y explicativo [Bunge, 1979]<sup>19</sup>. Todo lo cual atendía, de manera simultánea, a un conjunto de procedimientos racionales y críticos, es decir, no dogmáticos, no opinativos, no arbitrarios, desde los que se obtenía ese conocimiento objetivo: el “método científico”.

Esta presunción del método ha sido objeto en el siglo XX de dos enfoques concretos: el inductivista-probabilístico y el hipotético-deductivo, respectivamente. El primero se basaba en el establecimiento de generalizaciones a partir de la observación de casos particulares de los fenómenos estudiados, con la consiguiente deducción de las consecuencias derivadas de las leyes así conseguidas. Esta es la perspectiva predominante de los llamados “empiristas o positivistas lógicos” englobados en escuelas filosóficas de la ciencia como la del “Círculo de Viena” (Rudolf Carnap, Otto Neurath, etc.), o la del afín

<sup>18</sup> En otro lugar, Lyotard hace también un diagnóstico del “desfallecimiento del sujeto moderno” que coincide plenamente con el análisis que vengo ofreciendo: «todo lo real es racional, todo lo racional es real: “Auschwitz” refuta la doctrina especulativa. Cuando menos, este crimen, que es real, no es racional.-Todo lo proletario es comunista, todo lo comunista es proletario: “Berlín 1953, Budapest 1956, Checoslovaquia 1968, Polonia 1980” (me quedo corto) refutan la doctrina materialista histórica: los trabajadores se rebelan contra el Partido. –Todo lo democrático es por el pueblo y para el pueblo, e inversamente: las “crisis de 1911, 1929” refutan la doctrina del liberalismo económico, y la “crisis de 1974-1979” refuta las enmiendas poskeinesianas a esta doctrina» [Lyotard, 1995: 40].

<sup>19</sup> Para una rápida aproximación a los problemas del “conocimiento científico”, en general, y del “método científico”, en concreto, especialmente en lo que respecta a sus implicaciones sociológicas e historiográficas, ver Cardoso, 1989.

“Círculo de Berlín” (Carl G. Hempel, Hans Reichenbach, etc.). La práctica científica tiene su punto de partida en la “observación”. Desde ésta, siempre que se realice en condiciones normales, se alcanzan “enunciados observacionales singulares”. A partir de ellos, mediante la “generalización”, se derivan “leyes y teorías”, las cuales, en tanto “enunciados observacionales generales”, constituyen el núcleo del saber científico. Tras esta fase de “razonamiento inductivo”, el ciclo inductivista se cierra con una nueva fase de “razonamiento deductivo” que supone extraer de las leyes y teorías consecuencias en forma de “explicaciones” y “predicciones”. Para los inductivistas, el avance científico, la contrastación, se realiza por confirmación, esto es, por la acumulación de experiencias idénticas que refuercen la validez de los enunciados generales<sup>20</sup>. Los problemas que presentaba esta práctica científica, en lo que atañe a las cuestiones centrales de la validez y justificabilidad, obligaron a autores como Hans Reichenbach a operar un deslizamiento hacia una noción probabilística de la verdad. El pragmatismo que éste introduce en su positivismo lógico contribuyó a otorgar un papel más activo a los procedimientos llevados a cabo por el propio investigador, pero todo de cara a garantizar la racionalidad del saber científico. De hecho, su noción de “postulado” como proposiciones tratadas como ciertas temporalmente, en virtud de un determinado margen de probabilidad, suponía, ante todo, un intento de reconstrucción racional de la ciencia.

En segundo lugar, el método hipotético-deductivo encuentra en el racionalismo crítico del “refutacionismo” popperiano su más clara expresión. En éste, a diferencia del inductivismo, la teoría determina el proceso de observación. Así, las teorías, consideradas como suposiciones provisionales, deben ser sometidas a una contrastación, a una corroboración continua a través de la propia observación y experimentación. El elemento crítico-pragmático de este enfoque se sitúa en el “principio de falsabilidad”. Popper parte de los “enunciados básicos” como conjunto de enunciados singulares de hechos conformados lógicamente, lo que implica que muchos de ellos puedan ser incompatibles

---

<sup>20</sup> Como ha puesto de manifiesto Alan F. Chalmers, el problema del inductivismo, sobre todo, en su versión ingenua, está en la posibilidad de poner en duda tanto la validez como la justificabilidad del principio de inducción. En lo que respecta a la primera, si las argumentaciones lógicas válidas se definen por el hecho de que, si la premisa es verdadera, la conclusión ha de ser verdadera, las argumentaciones inductivas carecen de esa condición por cuanto las conclusiones –las leyes generales- pueden ser falsas, siendo verdaderas las premisas –los hechos observados. En cuanto a la segunda, en la medida en que los inductivistas justifican circularmente la inducción a través de la misma, la justificación no responde a bases estrictamente lógicas. En definitiva, como recalca dicho autor, la auténtica debilidad del principio inductivo estriba en que, en contra de lo que éste establece, toda observación depende directamente de una teoría previa. Los dos supuestos falsos sobre los que se asienta esta práctica inductivista son, pues, la consideración de la observación como punto de partida de la ciencia, y la estimación de que dicha observación represente una base segura para derivar por sí misma el conocimiento [Chalmers, 1988].

entre sí al interior del sistema que integran<sup>21</sup>. Desde ahí, define la falsabilidad de este modo: «se llama “empírica” o “falsable” a una teoría cuando divide de modo inequívoco la clase de todos los posibles enunciados básicos en las dos subclases no vacías siguientes: primero, la clase de todos los enunciados básicos con los que es incompatible (o, a los que excluye o prohíbe), que llamaremos la clase de los *posibles falsadores* de la teoría; y, en segundo lugar, la clase de los enunciados básicos con los que no está en contradicción (o, que “permite”» [Popper, 1980: 82]. De esta manera, la subsunción bajo leyes generales establecidas, a modo de hipótesis, de los casos singulares investigados, y la comprobación posterior como medio de confrontación verificadora de los hechos y las teorías –esto es lo que define al método hipotético-deductivo–, sólo es adoptable en tanto las premisas generales sean falsables. Eso significa que, frente a cualquier hipótesis, puedan existir enunciados observacionales lógicamente posibles incompatibles con aquélla. De este modo, el mantenimiento de la hipótesis provisional dependerá de su resistencia a la refutación experimental a la que siempre debe estar abierta en cuanto a su adecuada formulación. No se trata tanto de demostrar la supuesta verdad de una teoría como de exponerla a su posible falsación<sup>22</sup>.

Popper, al distanciarse de la actitud dogmática inductivista, consistente en la tendencia a la verificación de las leyes y esquemas teóricos -intentando siempre su aplicación y confirmación obviando las refutaciones-, define su actitud crítica como una disposición a cambiar aquéllos, «a someterlos a prueba, a *refutarlos*, si es posible» [Popper, 1983: 77]. En el “falsacionismo” como criterio de demarcación de lo que corresponde y no corresponde a la ciencia, el avance está en el juego continuo de “conjeturas” y

---

<sup>21</sup> En tanto son imprescindibles para determinar la falsabilidad de una teoría y, por consiguiente, su carácter empírico, así como para la corroboración de las hipótesis falsadoras, es decir, para falsar teorías, «los “enunciados básicos” tienen que satisfacer las siguientes condiciones: a) no se podrá deducir enunciado básico alguno a partir de un enunciado universal no acompañado de condiciones iniciales; b) un enunciado universal y un enunciado básico han de poder contradecirse mutuamente. La condición b) puede satisfacerse únicamente si es posible deducir la negación de un enunciado básico de una teoría a la que éste contradiga; y a partir de esta condición y de la a) se sigue que todo enunciado básico debe tener una forma lógica tal que su negación no pueda ser, a su vez, un enunciado básico [Popper, 1980: 96-87].

<sup>22</sup> En su distinción entre “falsabilidad” y “falsación”, mientras la primera responde al criterio del carácter lógico-empírico de las teorías, la segunda atiende a las condiciones en las que se debe considerar falsado un sistema, es decir, al modo en que se establece su refutación experimental: «los enunciados básicos *aceptados* constituyen la base para la corroboración de las hipótesis; si contradicen a la teoría, admitimos que nos proporcionan motivo suficiente para la falsación de ésta únicamente en el caso de que corroboren a la vez una hipótesis falsadora» [Popper, 1980: 84].

“refutaciones”<sup>23</sup>. Para Popper, la ciencia sólo puede progresar, a través del riesgo y la novedad, por medio de hipótesis “audaces”, que, en la medida en que cumplan el requisito de refutabilidad y estén dispuestas a proyectar nuevas predicciones, puedan resistir la prueba experimental frente a las teorías rivales anteriores. Este pragmatismo anti-dogmático que parece valorar el papel activo del contexto histórico del descubrimiento no niega, sin embargo, el progreso hacia la verdad. Aun cuando confiere un elemento fundamental de creatividad a la actividad científica, la verdad sigue constituyendo en Popper un horizonte que debe guiar y estimular el conocimiento, horizonte hacia el que se avanza mediante la continua corrección del error<sup>24</sup>. Esto nos sitúa ante la perspectiva histórico-evolutiva que el autor trató de compatibilizar con la propia existencia y posibilidad de lo verdadero<sup>25</sup>.

Por consiguiente, a tenor de las características apuntadas hasta ahora acerca del positivismo lógico y del racionalismo crítico, se pueden extraer una serie de presupuestos desde los que se ha desenvuelto la ciencia moderna durante buena parte del siglo XX: 1. La existencia de un mundo objetivo autosuficiente e independiente del sujeto cognoscente. Esto enlaza con el planteamiento metafísico de origen filosófico griego, heredado por la Ilustración de que la verdad de una cosa es “lo que realmente es”: la verdad como correspondencia con los hechos<sup>26</sup>. 2. La determinación del objeto por una serie finita de leyes concretas. Estas se entienden como principios de regularidad entre los fenómenos siguiendo este esquema: “bajo unas condiciones determinadas, y en cuanto éstas se

---

<sup>23</sup> En este sentido, indica: «no hay procedimiento más racional que el método del ensayo y del error, de la conjetura y la refutación: de proponer teorías intrépidamente; de hacer todo lo posible por probar que son erróneas; y de aceptarlas tentativamente, si nuestros esfuerzos críticos fracasan» [Popper, 1983: 78].

<sup>24</sup> En su particular diatriba contra el “relativismo”, Popper defiende: «el relativismo es uno de los muchos delitos que cometen los intelectuales. Es una traición de la razón y de la humanidad. Supongo que la aducida relatividad de la verdad que defienden algunos filósofos resulta de la mezcla de las nociones de verdad y certeza; pues en el caso de la certeza sí podemos hablar de grados de certeza; es decir, de más o menos fiabilidad. La certeza también es relativa en el sentido de que siempre depende de lo que está en juego. Pienso así que lo que aquí sucede es una confusión de verdad y certeza, y esto en algunos casos puede mostrarse con bastante claridad» [Popper, 1994: 20].

<sup>25</sup> Chalmers ha estudiado que el “falsacionismo”, teniendo un carácter provisional las teorías científicas, presenta unas claras limitaciones derivadas de la falibilidad de los enunciados observacionales dependientes de la teoría. Ello impide la falsabilidad estricta de la teoría, puesto que no hay certeza de que la responsabilidad de una predicción errónea se corresponda con alguna parte de la comprobación y no con la misma teoría. En todo caso, el autor recuerda que existen diversas teorías científicas que no fueron específicamente descubiertas a partir de presupuestos inductivistas y falsacionistas, es decir, al margen de la observación experimental y de hipótesis audaces, respectivamente [Chalmers, 1988].

<sup>26</sup> Para ver una concepción semántica de este principio, ver *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica* [Tarski, 1972]. En esta obra se fundamenta la correlación metafísica entre los signos lingüísticos y las cosas mencionadas por ellos.



cumplan, siempre que se dé A, se dará B, y no C, D, E, o Z". 3. Existe la posibilidad de conocer dichas leyes tal y como se dan en la realidad extra-mental. Esto permite el descubrimiento de las propiedades del objeto con independencia de los rasgos singularizadores del sujeto cognoscente. El registro sistemático de las leyes a través de la contrastación experimental –sea por confirmación o por refutación- habilita la elaboración de teorías como niveles de integración superior de las relaciones de regularidad detectadas empíricamente. 4. La formulación de las leyes y de las teorías por medio del lenguaje como vehículo neutro de la verdad, de modo que cada uno de los enunciados se deduzcan unos de otros mediante las reglas del razonamiento lógico.

Todo ello constituye la base sobre la que se desarrollan las dos funciones primordiales de la ciencia moderna: la explicación y la predicción. De un lado, el conocimiento de la realidad extra-mental ha de basarse, fundamentalmente, en la reducción de los fenómenos a sus causas elementales: explicación. De otro, el conocimiento de las leyes que determinan los fenómenos permiten la anticipación en el presente del comportamiento futuro de los mismos: predicción. Esto, en tanto congruente con la perspectiva causal-lineal configurada temporalmente a través de la propia idea del progreso unidireccional, enlaza con una visión acumulativa del conocimiento: la presunción de que el progreso científico significa saber cada vez más de la misma cosa. Esta premisa acumulativa posibilita, así, la articulación, “en” una historia universal del progreso científico, de las dimensiones temporales diacrónica y sincrónica que conforman el conocimiento. La cuestión acerca de la validez y de la utilidad de ese saber sobre el mundo, surgido históricamente, impulsó a la filosofía a plantearse el problema de los “contextos del conocimiento científico”. Aunque esta cuestión, como también se tratará, ha sido objeto más recientemente de nuevas consideraciones, su punto de arranque se sitúa en el citado filósofo de la ciencia Hans Reichenbach, el cual acuñó en *Experience and prediction* (1937) las nociones de “contexto de descubrimiento” y “contexto de justificación”<sup>27</sup>. En primer lugar, se hace referencia al momento creativo de la producción de conocimiento científico, se señala hacia los factores socio-históricos y psicológicos desde los que se produce la formulación de hipótesis y teorías. El “contexto de descubrimiento” nos sitúa, por consiguiente, en el plano de las distintas modulaciones históricas de las formas de resolución del problema universal de la verdad, nos coloca en el ámbito del momento singular e irreplicable de la concepción de una teoría determinada.

---

<sup>27</sup> Citado, al ocuparse brevemente de este tema, por Humberto Fernández, 2001.

En segundo lugar, se alude a la vertiente atemporal de la unicidad y universalidad de las estructuras desde las que se alcanza el referido saber. El “contexto de justificación” obedece al ámbito de la validación, de la argumentación, de las reglas universales del conocimiento, de la demarcación de lo que puede ser acogido o no como verdad científica en cualquier época y en cualquier lugar. Constituye el armazón lógico-racional de la ciencia como ideal.

Lo que importa aquí destacar es que tanto para los “empiristas lógicos”, como para los “racionalistas críticos” o “falsacionistas”, existe una primordial supremacía del “contexto de justificación” sobre cualquier perspectiva socio-histórica que ponga el acento sobre ese encuentro singular con la cosa, con esa respuesta concreta a las incitaciones del instante vivido que es el “descubrimiento”. Así, de la misma manera que Reichenbach trataba de garantizar la racionalidad de su programa científico pragmático con ese predominio de la justificación lógica y empírica sobre el contexto histórico de la adopción de las teorías, Popper intentó armonizar su perspectiva epistemológica evolutiva con la subordinación de los problemas genético-históricos y psicológicos a las cuestiones lógicas de la justificación<sup>28</sup>. Su analogía del conocimiento científico con la evolución biológica, en tanto le acarreó importantes inconvenientes, como ha procurado demostrar Héctor A. Palma, le permitió delinear una imagen de la ciencia como sistema coherente de enunciados acerca de un mundo objetivo realizados por un sujeto biológico y no tanto histórico, el cual aparecerá ya en la obra de Kuhn [Palma, 2002]<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> En concreto, señaló: «la justificación de la preferencia de una teoría a otra ha de distinguirse tajantemente de todo problema genético, histórico y evolutivo (...) Hablo pues de epistemología evolucionista, aunque sostengo que las ideas fundamentales de la epistemología no son de carácter fáctico, sino lógico [Popper, 1988: 71]. Citado en Palma, 2002.

<sup>29</sup> Hector A. Palma, abordando este problema de la analogía de las epistemologías evolucionistas con la teoría biológica de la evolución, ha procurado desentrañar analíticamente las contradicciones que subyacen en dicha pretensión. En concreto, detecta dos importantes problemas. De una parte, el que nace de la explicación del proceso de la ciencia y de su racionalidad evitando las implicaciones de la historia, de la génesis y de la subjetividad. Popper basa su estrategia en asimilar el método de ensayo y eliminación de error a vertientes muy distintas como la evolución biológica, la conducta en general y el conocimiento mismo. Valiéndose de una cita de Thomas S. Kuhn en la que se desestima la posibilidad de tal analogía, el autor concluye que la confusión de Popper reside en operar inversamente haciendo uso de una concepción gnoseológica para explicar la evolución biológica. Esto enlaza con el segundo problema: explicar un proceso teleológico como el de la ciencia a través de un modelo no-teleológico como el de la evolución biológica. En este sentido, la analogía falla al no ser compatible la óptica correspondentista de lo verdadero y lo falso, propia de la ciencia, con el prisma instrumental-funcional de la evolución de la vida. El dilema entre abandonar la diferenciación entre génesis y validez -ello significaría renunciar a la misma verdad objetiva-, o prescindir de tal enfoque biologicista del progreso científico, fue resuelto por Popper adoptando, finalmente, una visión teleológica de la evolución biológica [Palma, 2002].

Karl Popper, al centrar su especulación epistemológica en problemas meramente metodológicos que eludiesen cuestiones metafísicas de fondo, terminó configurando unos “ideales regulativos” como modelos de interrogación -de planteamiento de problemas- en la búsqueda incesante de una verdad concebida tan inalcanzable como, por otro lado, existente. Estos principios metodológicos constitutivos de unas operaciones concretas, tal y como han sido estudiados por Gustavo Caponi, son, de una parte, el “principio de causalidad”, y por otra, el “principio de racionalidad” [Caponi, 2002]. El primero, identificado con el modo experimental de proceder la ciencia natural, remite a la explicación como forma adecuada de interrogación del mundo físico en términos nomológico-causales. Presupone, por tanto, la existencia de un universo regido por leyes y repeticiones. El segundo, relativo a la actitud básica de las ciencias sociales, se ajusta al “principio de racionalidad” como instrumento de indagación comprensiva de los comportamientos humanos. Este modelo, que trata de determinar la adecuación de las acciones, presuponiendo actitudes, medios y fines, y que, por tanto, responde al esquema ya mencionado del ensayo y el error, se asienta en una perspectiva no-determinista de las sociedades humanas. Es el que conviene a un objeto de estudio caracterizado por su irreversibilidad, por una singularidad que no se deja reducir a un marco teórico general y a una combinación de condiciones iniciales<sup>30</sup>. Sea como fuere, en ambos casos, se trata de garantizar algún modo de aproximación a la verdad, sea en sentido correspondentista o instrumental-funcional, y, de esa manera, alguna forma de predicción, en las ciencias naturales, y de anticipación de las consecuencias de las acciones humanas posibles, en las sociales.

Estos últimos intentos de preservación del progreso cognitivo, de la acumulación de saberes acerca de una misma cosa, y, en consecuencia, de la verdad, van a tener una clara respuesta en el fundamental giro epistemológico que protagonizarán teóricos de formación analítica inicial como Imre Lakatos, Thomas S. Kuhn o Paul Feyerabend. Todo ello, dentro de un nuevo contexto de incertidumbre creciente en la práctica científica entre los años 60 y 70, y en polémica abierta con el propio Karl Popper. La reflexión de estos autores va a colocar en primer término los condicionamientos socio-históricos y

---

<sup>30</sup> En un principio, Popper pareció verse tentado por una unificación metodológica de las ciencias naturales y sociales desde una óptica explicativa. Sin embargo, en obras posteriores, como resalta Caponi, realiza una revisión que le lleva a desplazarse del “análisis situacional”, como forma de aplicación de las explicaciones nomológico-deductivas a las acciones humanas, a lo que define como “comprensión objetiva”, esto es, la consideración de los comportamientos humanos como respuesta adaptada a ciertas situaciones problemáticas en la que la reconstrucción conjetural llevada a cabo pertenece al contexto de la comprensión [Caponi, 2002].

psicológicos de la actividad investigadora, lo que comportará, primero, una revalorización especial del contexto subjetivo del descubrimiento de las teorías; segundo, un cuestionamiento esencial de la dualidad sujeto-objeto; y, finalmente, una nueva dimensión al tema de la interpretación frente a la explicación, disolviendo la tradicional dualidad entre las ciencias por el lado de la irreversibilidad de todo hecho físico o humano. Inmediatamente profundizaré algo más en esto. Pero, siendo el racionalismo crítico una oportunidad para ello –su reformulación “anti-dogmática” del optimismo moderno podría crear ciertas expectativas–, con el objeto de ir adelantando aspectos que serán primordiales más tarde<sup>31</sup>, me detendré en algo que, a tenor de lo dicho hasta el momento, singulariza de forma muy especial esa cultura científica del progreso, hoy en retirada.

Ello tiene que ver con esa actitud descrita en Popper referente a la negación de un sujeto histórico para la ciencia, con la primacía del contexto de justificación que asume, es decir, con el modo en que este filósofo trata de hacer valer la premisa del progreso científico desde la falsabilidad y, con ello, resolver afanosamente el problema de la validez universal de los conocimientos científicos. El intento de conservar esa idea del progreso partiendo, a la vez, de una concepción de la historia como mera sucesión irrepitable de diferencias, nos sitúa en el auténtico trasfondo cultural de la ambigüedad temporal que conforma el pensamiento y la actividad científica moderna. Poner el acento en el recorrido indefinido hacia la meta última de la verdad absoluta –presupuesto básico del refutacionismo– significa presumir alguna dirección, admitir alguna suerte de necesidad histórica para la ciencia; acarrea aceptar el progreso unidireccional de la misma, con independencia de que el camino correcto no esté previamente señalado. Sin embargo, Popper, uno de los últimos herederos de la concepción tradicional basada en un discernimiento claro del potencial de verdad de las ciencias naturales, de un lado, y de las históricas y sociales, de otro, procede a proteger discursivamente ese progreso científico necesario de la presunta determinación del propio fluir de los acontecimientos históricos, abiertos, en su opinión, a las inexplicables e impredecibles decisiones de los agentes sociales que entran en juego.

En *La miseria del historicismo* todavía trata de mantener la unidad de la ciencia, a pesar de sostener las distancias metodológicas existentes entre las ciencias naturales y las humanas debido a la mayor dificultad de establecer en éstas leyes bien definidas e

---

<sup>31</sup> He de aclarar que, quedando todavía pendiente mi posterior análisis fenomenológico-hermenéutico de la temporalidad, mis siguientes reflexiones puedan mostrarse algo confusas. Sin embargo, espero que, tras ese estudio posterior, puedan valorarse de otra forma.

hipótesis estrictamente refutables. En la práctica, esto le lleva a arremeter directamente contra el prisma epistemológico del “historicismo”, basado en la posibilidad del descubrimiento de leyes generales que rijan globalmente el desarrollo de la historia. Es así como Popper contribuye a mitigar la supuesta científicidad de la historia atribuyéndole una libertad y apertura hacia el futuro no concebible en la naturaleza, lo que le permite, a su vez, profesar un ferviente optimismo ante el progreso futuro de las sociedades occidentales democráticas [Popper, 1995]<sup>32</sup>. Pero quiero incidir en que, aunque ese rechazo de la historia teórica pueda achacarse a su talante político liberal antimarxista –de ahí la necesidad de buscar una analogía con una pretendida evolución biológica teleológica para fundamentar “ahistóricamente” su ideal del progreso científico-, la distinción metodológica responde a la propia lógica cultural y de funcionamiento práctico de la modernidad.

Como se estudiará detenidamente, el progreso unilineal en el tiempo sólo tiene sentido en tanto anticipación de un absoluto existente fuera del mismo tiempo: la eternidad. Siendo ésta la justificación real de los procesos de conocimiento aproximativo realizados “en” la historia, la ciencia natural tuvo que situarse “fuera” del curso continuo de los hechos sociales como garantía de validez universal de sus enunciados. De este modo, reservó para el científico un espacio exclusivo desde el que sostener una objetividad y un determinismo respecto al inmutable mundo natural, imposibles en el plano de las acciones humanas. Temporalmente, esto asentó a la práctica científica en el marco de la circularidad, de la reversibilidad y regularidad de las leyes eternas del orden universal. Así, esta circularidad de las verdades absolutas, al margen de las distintos métodos de acceso a ellas –lo que implica en sí una relación vertical espacial, de corte platónico, entre la propia verdad atemporal y la copia histórica- quedó inscrita, en un orden de jerarquía superior, y de cara a una legitimación normativa en nombre de la Razón, en la unilinealidad del progresivo acercamiento histórico humano hacia la libertad prometida

---

<sup>32</sup> En realidad, esta posición, en contra de las teorías que procuran un destino inexorable para la historia, responde a un ajuste directo de cuentas contra el marxismo. Josep Fontana ha tratado de analizar críticamente los factores políticos e ideológicos de carácter liberal-capitalista e, incluso, biográficos que explican esta crítica de Popper a la historia teórica [Fontana, 1982]. En lo que respecta a su fe en el progreso de las sociedades democráticas capitalistas occidentales, arguye la abolición casi total de los peores males de la historia. La lista de conquistas que añade a continuación representa un auténtico paradigma de un optimismo moderno hoy día insostenible, como se está confirmando. Para Popper, los siguientes problemas tienen ya una solución asegurada en nuestro mundo: la miseria; la desocupación y la inseguridad social; las enfermedades y el dolor; la crueldad de las cárceles; la esclavitud y otros tipos de servidumbre; las discriminaciones religiosas y raciales; la falta de oportunidades educacionales; las rígidas diferencias de clase; y la guerra, en suma [Popper, 1983].

por esa verdad preexistente y anticipada paulatinamente por la ciencia<sup>33</sup>. Lo que está en juego, pues, a través de esa defensa del carácter universal y ahistórico del conocimiento, en compatibilidad con la propia historia como terreno de las realizaciones políticas humanas singulares, es un específico sistema de dominación social apoyado en la doble retórica de la “Verdad” y de la “Libertad”.

Esta división epistemológica y metodológica en la ciencia tuvo su primer gran momento de formulación en el seno de la tradición filosófica alemana de finales del siglo XIX a principios del XX, sobre todo, en autores como Heinrich Rickert, Wilhelm Windelband y Wilhelm Dilthey. En todos ellos ya se fija el delineamiento de la esfera de la generalización teórica, propia de las ciencias naturales, con respecto al ámbito del análisis individual afín a las ciencias humanas y sociales. Así, Dilthey estableció la distinción entre las “ciencias naturales”, cuyo método apropiado es la explicación, y las llamadas “ciencias del espíritu” que, apuntando a acciones intencionales y, por consiguiente, a una identidad entre sujeto y objeto, sólo son susceptibles de la comprensión, de la búsqueda del sentido peculiar de los comportamientos humanos<sup>34</sup>. Del mismo modo, Windelband discernió entre las “ciencias nomotéticas” –las explicativas- y las “ciencias idiográficas” –las comprensivas-, partiendo de la misma separación entre el estudio de los fenómenos sujetos a una uniforme repetición (los físico-naturales) y de los fenómenos irrepetibles e individuales (los humanos), respectivamente<sup>35</sup>. Al margen de otras consideraciones epistemológicas que, obviamente, serán objeto de un tratamiento

---

<sup>33</sup> Como resume Campillo, «se estableció una gran diferenciación entre el *movimiento histórico de las sociedades humanas*, irreversible y progresivo, regido por la luminosa razón, y el *movimiento natural de los fenómenos físicos*, reversible y cíclico, regido por la ciega inercia. Esta dicotomía entre el “reino de la libertad” y el “reino de la necesidad” sirvió de base a la contraposición entre *ciencias sociales* y *ciencias naturales*» [Campillo, 2000: 152]. Esta oposición entre la reversibilidad del mundo natural y la irreversibilidad de los acontecimientos humanos en el seno de la “moderna alianza” ha sido objeto de un tratamiento específico por parte de Ilya Prigogine y Belle Stenger en *La Nueva Alianza* [Prigogine y Stengers, 1983].

<sup>34</sup> En el momento en que me encargue de las bases de la hermenéutica gadameriana volveré sobre el punto de vista diltheyano para concluir que, todavía, esa primera “hermenéutica metódica” no acaba de desprenderse, en miras a una defensa de la cientificidad del método, de los prejuicios modernos de la objetividad.

<sup>35</sup> En el caso de Rickert, en tanto también distingue entre el método generalizador de las ciencias naturales y el método individualizador de las humanas, los “valores” humanos juegan un papel esencial en la selección de los hechos singulares con los que el historiador reconstruye la historia. Esto, en la medida en que reducía la labor historiográfica a mera construcción mental humana, sirvió al autor para relativizar antimetáfisicamente la idea del progreso histórico. Como señala Fontana, esto representa una clara reacción contra los intentos historicistas de convertir el presente del orden social liberal establecido en punto de llegada necesario de la evolución histórica humana [Fontana, 1982]. Pero esto significa entrar en una cuestión relevante que será uno de los núcleos centrales del análisis crítico de la idea de progreso que realizaré en otra parte de este trabajo.

más profundo a lo largo de mi investigación, quisiera insistir en este momento en que tal distinción metodológica de la ciencia moderna, que está sobre la base de ese doble juego temporal de la reversibilidad de lo físico y de la irreversibilidad de lo humano, corresponde a una estructura específica de funcionamiento y legitimación de las posiciones dominantes de las sociedades del capitalismo liberal moderno. Esta división social del trabajo científico coloca frente a frente, por un lado, a la dimensión teórica de las ciencias naturales, como generadora del desarrollo tecno-científico que hace avanzar a dichas sociedades, y, por otro, al aspecto pragmático de las ciencias humanas, como instrumento para la eficaz administración de las instituciones y la correcta aplicación de los códigos de convivencia social alcanzados a través del progreso humano. Pero, paralelamente, como ya sugerí con anterioridad, esto queda insertado dentro de un circuito cerrado de retroalimentación legitimadora de los sujetos sociales directamente implicados en las redes de intercambio de los beneficios de la “Verdad” y de la “Razón”: científicos, analistas sociales, políticos, profesionales de los medios de comunicación, gestores empresariales, etc.

A tenor de los efectos negativos del progreso recogidos más arriba, esta “alianza” individualizadora de la naturaleza y de la sociedad ya no parece defendible. Los retos económico-sociales y ecológicos a los que se enfrenta la humanidad requieren un nuevo tipo de asociación entre el científico y el político [Campillo, 2000]. Pero, esta nueva forma de diálogo entre la ciencia y la sociedad, que debe partir de una reflexión crítica sobre la función social de aquella y sobre la plausibilidad de los proyectos realizados por ésta, tiene claras repercusiones de orden epistemológico. En el seno de esa “nueva alianza”, el conocimiento científico, en general, adquiere un nuevo sentido. En la misma medida en que la física va asumiendo la nueva perspectiva de la indeterminación e irreversibilidad que caracteriza a los fenómenos naturales, al igual que a los humanos, el científico comienza a apreciar su pertenencia indisoluble al mundo que pretende describir y explicar. Desde esa nueva conciencia de la interacción entre cultura y ciencia, la ilusión de la objetividad va cediendo terreno a la historia y a la interpretación [Prigogine y Stengers, 1983].

### **1.2.2. La ruptura al interior de la tradición analítica: la irrupción de la historia en la filosofía de la ciencia**

*La estructura de las revoluciones científicas*, obra publicada por Thomas S. Kuhn en 1962 en el contexto de una polémica abierta con las propuestas popperianas<sup>36</sup>, constituye un punto fundamental de referencia en lo tocante al giro que comenzará a experimentar, desde dentro, la imagen que la ciencia contemporánea tenía de sí misma hacia mediados de los sesenta. Desde un cuestionamiento directo de la premisa acumulativa del conocimiento científico y, por tanto, de las ideas del progreso continuado y de la racionalidad de los cambios, Kuhn se sitúa en un relativismo cultural donde el acento puesto en las rupturas y las discontinuidades es correlativo a la insistencia en la historicidad fundamental del trabajo científico. De este modo, el papel determinante del contexto socio-histórico-cultural en el que se producen los “descubrimientos” constituye el eje de una auténtica revolución epistemológica que afecta gravemente al concepto mismo de verdad.

Kuhn concibe las teorías científicas de forma estructural, esto es, como totalidades que no remiten tanto a una realidad exterior necesaria, como a su propia lógica socio-cultural interna. Su uso analógico de la perspectiva evolucionista le lleva a proponer una estructura de la actividad científica basada en la secuencia “ciencia normal-anomalía-crisis-revolución científica-nueva ciencia normal”. Frente a esos periodos de inmadurez científica presididos por la inexistencia de acuerdos fundamentales acerca de métodos, leyes y teorías –la “preciencia” o “ciencia extraordinaria”- la “ciencia normal” entraña la estabilidad histórica de determinados presupuestos teóricos desde los que los científicos dan respuestas a los problemas concretos a los se enfrentan en su práctica investigadora cotidiana. Es en el seno de esta ciencia normal donde Kuhn inserta una de sus nociones esenciales, la de “paradigma”. Los paradigmas consisten en «realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones de una comunidad científica» [Kuhn, 1984: 13]. En tanto representan una visión histórica singular del mundo, en la medida en que se asientan en principios metafísicos generales, los paradigmas actúan como herramientas cognitivas que abarcan todo lo necesario para el desenvolvimiento de la labor investigadora en lo

---

<sup>36</sup> Este debate cristalizó especialmente con ocasión del Coloquio Internacional de Filosofía celebrado en Londres en 1965. Sus resultados más sobresalientes pueden consultarse en las actas publicadas en 1970 con el título *Criticism and the growth of knowledge*. Existe una versión castellana editada por Imre Lakatos y Alan Musgrave [Lakatos y Musgrave, 1976].



concerniente a la metodología, los presupuestos teóricos, los modelos de aplicación sistemática de las mismas, etc. Para incidir en la dimensión específicamente pragmática que, de esta manera, adopta la ciencia, el autor convierte los paradigmas en los instrumentos mediante los que el científico pone en marcha las operaciones de “limpieza” encaminadas a dar cumplimiento a esa promesa de éxito anunciada por el propio paradigma vigente: «esa empresa parece ser un intento de obligar a la naturaleza a que encaje dentro de los límites preestablecidos y relativamente inflexible que proporcionan el paradigma. Ninguna parte del objetivo de la ciencia normal está encaminada a provocar nuevos tipos de fenómenos; en realidad, a los fenómenos que no encajarían dentro de los límites mencionados frecuentemente ni siquiera se les ve» [Kuhn, 1984: 52-53].

Sin embargo, existen momentos históricos concretos en los que esos límites metodológicos y teóricos fijados por el paradigma entran en choque con la propia experiencia, lo que conduce a supuestas refutaciones. La imposibilidad de seguir estableciendo conexiones entre los fenómenos de acuerdo con el marco prescriptivo del paradigma hace entrar a la ciencia en una zona de “anomalía”. Es interesante destacar que, como el propio Kuhn sugiere, la aparente correlación entre los descubrimientos -las “novedades fácticas”- y los inventos -las “novedades teóricas”- es básicamente artificial; corresponde a la misma ilusión sobre la objetividad y racionalidad de la ciencia. En realidad, la adaptación en el tiempo que la anomalía implica significa un largo proceso de asimilación conceptual desde el que sólo será posible asumir el propio “descubrimiento”<sup>37</sup>. Por tanto, lo que entra en juego en la resolución de la anomalía es, precisamente, la necesidad de un cambio de los esquemas socio-cognitivos que impedían percibir la novedad como tal. Así, en esta tensión entre la teoría y la práctica investigadora, el resultado puede llegar -no siempre es así- a ser el cambio general de paradigma. Esto, siempre que el vigente se muestre incapaz de reciclar dicha asimilación conceptual dentro de un proceso de renovación científica que parte de una “crisis”<sup>38</sup>. Hay que destacar que

---

<sup>37</sup> Kuhn apoya sus propuestas en multitud de ejemplos de la historia de la ciencia. En este caso, alude al descubrimiento del oxígeno de esta forma: «está claro que necesitamos conceptos y un nuevo vocabulario para analizar sucesos tales como el descubrimiento del oxígeno. Aunque sea indudablemente correcta la frase “El oxígeno fue descubierto”, induce a error, debido a que sugiere que el descubrir algo es un acto único y simple, asimilable a nuestro concepto habitual de la vida (y tan discutible como él). (...) cualquier intento para ponerle fecha al descubrimiento debe ser, de manera inevitable, arbitrario, ya que el descubrimiento de un tipo nuevo de fenómeno es necesariamente un suceso complejo, que involucra el reconocimiento, tanto de *qué* algo existe como de *qué* es» [Kuhn, 1984: 96-97].

<sup>38</sup> Kuhn trató, en todo caso, de advertir de que no todas las teorías tienen por qué pertenecer a un paradigma. En los periodos pre-paradigmáticos como en los de crisis que conllevan cambio de paradigma, los científicos suelen desarrollar diversas teorías especulativas y no suficientemente articuladas, que podrían apuntar la

este concepto de “crisis” viene a corresponderse, de manera aproximada, con la idea de “corte” o “ruptura” adoptada por Gaston Bachelard para situar el avance de la ciencia en la discontinuidad con los hábitos mentales tradicionales experimentados por los científicos. Como ocurre en el caso de Kuhn, Bachelard coloca la evolución científica en la superación de las resistencias y prejuicios constitutivos del marco conceptual y de las ideas dominantes que forman parte de la “configuración epistemológica” que se pretende sustituir [Bachelard, 1987]<sup>39</sup>. En efecto, para Kuhn, una de las características primordiales de esta sustitución, tanto de los procedimientos, como de las expectativas, es que, en general, suele estar precedido por una fase de profunda incertidumbre e inseguridad en el seno de la comunidad científica. La tendencia a la resistencia al cambio, la insistencia en operar, por consiguiente, nuevas articulaciones y modificaciones en la teoría actual para eliminar cualquier conflicto aparente, suele ser la respuesta normal a la crisis<sup>40</sup>.

Sea como fuere, las crisis acaban culminando en “revoluciones científicas”: «episodios de desarrollo no acumulativo en que un antiguo paradigma es reemplazado, completamente o en parte, por otro nuevo e incompatible» [Kuhn, 1984: 149]. Es necesario detenerse en la forma en que Kuhn aborda las circunstancias que rodean en su génesis y resolución estas revoluciones científicas por cuanto ello será, con posterioridad, objeto de aplicación en mi análisis del panorama actual de las ciencias sociales e históricas. Siguiendo un símil con las propias revoluciones políticas, el autor define a aquéllas por una sensación creciente, en muchos casos limitado a un sector reducido de la comunidad científica, de ineficacia del paradigma prevaleciente. De igual manera, ese cambio se produce en el modo en que es, precisamente, prohibido por el anterior. Las revoluciones científicas suponen, de entrada, un enfrentamiento abierto entre partidarios de uno y otro modelo epistemológico; lo que entraña la obligada elección entre modelos incompatibles de experiencia de la vida<sup>41</sup>. Desde su enfoque cultural de la ciencia, Kuhn

---

trayectoria hacia los descubrimientos: «sin embargo, con frecuencia el descubrimiento que se produce, no corresponde absolutamente al anticipado por las hipótesis especulativas y de tanteo. Sólo cuando el experimento y la teoría de tanteo se articulan de tal modo que coincidan, surge el descubrimiento y la teoría se convierte en paradigma» [Kuhn, 1984: 106].

<sup>39</sup> Nótese, también, la identificación existente entre este último concepto de “configuración epistemológica” y la noción kuhniana de “paradigma”.

<sup>40</sup> Recuérdese que una de mis hipótesis fundamentales de trabajo presupone semejante panorama en el contexto actual de la ciencia actual, en general, y de las ciencias sociales e históricas, en particular.

<sup>41</sup> Ya en *La tensión esencial*, Kuhn anticipa algunas de las propuestas desarrolladas de manera más sistemática en esta obra. En aquélla comenzó a perfilar su rechazo a una visión acumulativa del progreso científico y su consecuente concepción revolucionaria de la ciencia: «una comunidad científica abandona

pone de relieve, en todo momento, la identificación de las teorías científicas con una forma concreta de percepción del mundo, con una “Gestalt”. Esto, congruente, pues, con una perspectiva fenomenológico-comprensiva del conocimiento, que encaja con nociones como la de “mundo de la vida” –espacios sociales constituidos por procesos de construcción significativa de la realidad a partir de los intercambios simbólicos establecidos entre sus miembros<sup>42</sup>–, enlaza con el tema de la “inconmensurabilidad” de las teorías científicas, es decir, con las diferencias irreconciliables -en un orden lógico- entre las mismas. La inexistencia de un punto de referencia exterior a los paradigmas desde el que dirimir la supuesta validez objetiva de unos y otros, a la vez que concede un nuevo papel intencional a un lenguaje exento de auténtica neutralidad, conduce al autor a plantear el problema de la resolución de las revoluciones científicas desde las estrategias de la persuasión que se ponen en marcha en el seno de dicho enfrentamiento.

Afloran aquí, de algún modo, el tema central hermenéutico del choque de interpretaciones y la óptica constructivista de la circularidad epistemología-experiencia-epistemología, en la medida en que el mismo Kuhn hace remitir la justificación y legitimidad de los distintos paradigmas a los presupuestos defendidos por ellos mismos. Siendo la “inconmensurabilidad” de las teorías científicas una de las cuestiones más controvertidas de las propuestas de este autor, en sí misma es reflejo de ese desplazamiento progresivo que experimentaría desde su interés inicial por la historia y la sociología de la ciencia hacia preocupaciones específicamente lingüísticas. En realidad, es a través de esta inquietud por esos problemas del lenguaje como va dando forma definitiva a su objetivo original. Una manifestación clara de ello parece serlo su artículo *Commensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad*, publicado veinte años después de la aparición de su primera gran obra de referencia [Kuhn, 1989]. En este trabajo, considerando la naturaleza metafórica del término “inconmensurabilidad” –la expresión “sin lenguaje común” representa una traslación de la idea matemática de “sin medida

---

una modalidad de mirar el mundo y de ejercitar la ciencia antes afirmada, a favor de algún otro, por lo general incompatible, acercamiento a su disciplina». Citado en Restaino, 1996: 808.

<sup>42</sup> Como primera aproximación a los presupuestos teóricos de la sociología comprensiva del conocimiento, consultar Schutz y Luckmann, 1977. Al respecto, Kuhn se expresa así: «pero, ¿es fija y neutra la experiencia sensorial? ¿Son las teorías simplemente interpretaciones hechas por el hombre de datos dados? El punto de vista epistemológico que con mucha frecuencia dirigió la filosofía occidental durante tres siglos, sugiere un sí inequívoco e inmediato. En ausencia de una alternativa desarrollada, creo imposible abandonar completamente ese punto de vista. Sin embargo, ya no funciona efectivamente y los intentos para que lo hagan, mediante la introducción de un lenguaje neutro para las observaciones, me parecen por ahora carentes de perspectivas» [Kuhn, 1984: 197].

común” al vocabulario conceptual teórico de la ciencia-, Kuhn trata de contestar a las dos líneas críticas fundamentales de las que venía siendo objeto en una parte importante de la literatura filosófica precedente. La primera hacía referencia a la incoherencia en la que parecen incurrir los defensores de ese concepto al sostener de forma paralela, por un lado, la intraducibilidad mutua de las teorías científicas, y, por otro, la posibilidad de establecer comparaciones entre las mismas. Esto último implicaría, pues, una existencia de puntos en común que es negada por aquéllos. La segunda alude al supuesto de la impracticabilidad de la traducción de las teorías del pasado al lenguaje científico moderno. En este caso, la contradicción estribaría en el hecho de que esos mismos argumentadores de la “incomensurabilidad” intentan la reconstrucción de enunciados científicos de otras épocas históricas valiéndose de un lenguaje actual<sup>43</sup>.

La respuesta de Kuhn se centra, de entrada, en la aclaración de una confusión conceptual sufrida por la tradición analítica. Se trata de la necesaria distinción entre “traducción” e “interpretación”<sup>44</sup>. Con independencia de los componentes interpretativos que conlleva, la primera, presuponiendo el conocimiento inicial de dos idiomas, consistiría en la sustitución, en un texto equiparable, de palabras y frases originales. La traducción, en tanto comportaría, así, la igualdad de significado y de referencia, se caracterizaría, pues, por una mera operación de reemplazamiento de los elementos gramaticales de un código por los pertenecientes a otro<sup>45</sup>. Frente a ello, la interpretación entraña el dominio inicial de una sola lengua. Por consiguiente, se enfrenta, de partida, a la ininteligibilidad de un universo peculiar de significados. De este modo, conlleva la imposibilidad de ese

---

<sup>43</sup> Kuhn hace referencia directa a la reelaboración de dicho discurso llevada a cabo por Hilary Putnam en una obra a la que, más tarde, aludiré en su versión castellana: *Razón, verdad e historia* [Putnam, 1988].

<sup>44</sup> En esa réplica a los críticos de la “incomensurabilidad”, Kuhn se muestra, no obstante, consciente del giro experimentado por él mismo en la consideración de dicho concepto. Así, recuerda el matiz moderado que había adoptado en sus primeros trabajos, aludiendo a una “incomensurabilidad” local para referirse a la imposibilidad de traducción, en un lenguaje neutro que diese lugar a un texto equivalente, de dos teorías diferentes sin que ello produjese alguna pérdida de significado, permitiéndose, a la vez, la preservación del significado de una parte importante de términos. De este modo, su uso restringido de la noción de “incomensurabilidad” no implicaba, de ningún modo, ningún problema de comparabilidad. Su nuevo punto de vista, que, como se verá, evoca el intento de superación de la lingüística del significado en favor de una nueva lingüística pragmática del contexto y del sentido, es el siguiente: «no es claro que la incomensurabilidad pueda restringirse a una región local. En el estado actual de la teoría del significado, la distinción entre términos que cambian de significado y aquellos que lo preservan es, en el mejor de los casos, difícil de explicar o aplicar. Los significados son productos históricos, y cambian inevitablemente en el transcurso del tiempo cuando cambian las demandas sobre los términos que los poseen. Es sencillamente poco plausible que algunos términos cambien sus significados cuando se transfieren a una nueva teoría sin infectar los términos transferidos con ellos» [Kuhn, 1989: 100-101].

<sup>45</sup> Kuhn elabora esta definición a partir de un diálogo crítico con *Word and Object* de Willard van Orman Quine. Tal y como se recoge en esta edición, existe una traducción castellana realizada por Manuel Sacristán [Quine, 1968].

reemplazamiento mecánico individual de palabras concretas o de un conjunto determinado de frases. Es aquí donde se proyectan las importantes repercusiones de un nuevo uso más global de la “incommensurabilidad” en la obra de Kuhn. La interpretación -la auténtica forma de proceder de los científicos al enfrentarse a las teorías de otras épocas históricas- nos sitúa en ese encuentro peculiar de dos formas sustancialmente diferentes de experiencia y estructuración del mundo, lo que, como se verá, puede concebirse a la luz de la fusión gadameriana de horizontes. Por tanto, para Kuhn, la interpretación significa, ante todo, el esfuerzo de familiarización con un universo cultural-lingüístico sólo aprehensible en su totalidad. En ese aprender a hablar otra lengua, en esa especie de transposición en el otro sugerida, la presunta traducibilidad de los textos queda, por consiguiente, desestimada, lo cual afecta directamente al supuesto valor de verdad universal de éstos<sup>46</sup>.

Una oportunidad que encuentra Kuhn para ahondar en sus intuiciones es la puesta en duda de uno de los presupuestos fundamentales de la tradición representada por Quine, esto es, la posibilidad de realización de la traducción en términos meramente referenciales. Esto es lo que le vale para insistir en el papel esencial que el contexto y los sentidos ligados a él juegan en la tarea interpretativa realizada por el científico. Mencionando el problema de los “invariantes de la traducción”, es decir, la cuestión relativa a qué es lo que debe conservar toda operación correcta de la traducción interpretativa, Kuhn termina por completar su réplica a las críticas anteriormente descritas. En conclusión, el problema de la identificación local de los referentes y sus significados es resuelto mediante esa identificación del rol activo del lenguaje con la estructuración singular del mundo al que está indisolublemente vinculado. Para Kuhn, la existencia de criterios diferentes para determinar los referentes de términos compartidos es explicada por la adecuación del

---

<sup>46</sup> Haciendo alusión al trabajo interpretativo de los términos intraducibles por parte de los historiadores, Kuhn reconoce su apertura a la tradición hermenéutica señalando que «la interpretación es el proceso mediante el que se descubre el uso de esos términos, y ha sido muy discutido recientemente bajo el título de hermenéutica. Una vez que el proceso ha terminado y las palabras se han aprendido, el historiador las usa en su trabajo y las enseña a otras personas. La cuestión de la traducción no se plantea» [Kuhn, 1989: 117-118]. En este descubrimiento de la hermenéutica, Kuhn se identifica con la tradición representada por autores como Charles Taylor y, más en especial, por Karl-Otto Apel, en tanto éste cuestiona el carácter fijo y neutral de que dota aquél a la tarea descriptiva de las ciencias naturales y sociales. Ello vuelve a remitirnos a un problema central que ya he mencionado en una nota correspondiente a la hermenéutica metódica diltheyana: la cuestión de la interpretación objetiva. Como ya adelanté en esa ocasión, habrá que esperar a mi estudio de la hermenéutica filosófica de Hans-George Gadamer para apreciar críticamente los inconvenientes que acarrea dicha perspectiva. Por el momento, sólo me interesa resaltar las búsquedas que en este sentido emprende Kuhn, al margen de no pertenecer a una tradición como ésta.

lenguaje, de las redes léxicas que lo constituyen, dentro de un universo socio-cultural determinado, a la estructura taxonómica y conformadora del mundo al que pertenece<sup>47</sup>.

En definitiva, condición esencial para la posibilidad de una auténtica traducción es la continuidad de esa estructura taxonómica del mundo que proporciona categorías comunes y relaciones, también compartidas, entre las mismas. Pero, cuando no son igualables las expresiones de una lengua con referente con las expresiones de otra con idéntico referente, cuando no existe esa comunidad léxica-taxonómica, la traducción es inviable, como han puesto de manifiesto muchos esfuerzos inútiles por acomodar enunciados y teorías científicas del pasado a los esquemas cognitivos modernos. Llegados a este punto, Kuhn concluye: «por supuesto, la traducción no es sólo el primer recurso de las personas que intentan comprenderse. La comunicación es posible en su ausencia. Pero cuando la traducción no es factible, se requieren dos procesos que son muy diferentes: interpretación y aprendizaje del lenguaje» [Kuhn, 1989: 132-133]. Por tanto, hay que volver a insistir en que, de esta respuesta al debate sobre la “incommensurabilidad” de las teorías científicas, se deduce un nuevo modo de formulación del problema del conocimiento que, al fin y al cabo, aunque nacida en el seno de una reflexión de origen analítico, desemboca en una franca sensibilidad hermenéutica, con independencia de representar ésta una tradición filosófica asentada en preocupaciones y presupuestos epistemológicos muy distintos. Ello conlleva consecuencias muy importantes.

«Una de las tesis más provocadoras de Kuhn –señala Eugenio Moya- fue considerar que las comunidades científicas pueden ser aisladas e identificadas simplemente estudiando la conducta de sus miembros y sus prácticas investigadoras, esto es, sin previo acceso a las teorías compartidas. Esas comunidades, que tradicionalmente habían sido consideradas intangibles, puras comunidades de intelecto, empezaban a tener manifestación física» [Moya, 2000: 174]. Esta visión específicamente pragmática de la legitimidad del conocimiento científico, la cual rompe con siglos de tradición metafísica, encuentra en este filósofo e historiador de la ciencia su concreción en el argumento de la “invisibilidad” de las revoluciones científicas. Esto coloca en el primer término de la

---

<sup>47</sup> «Imaginemos por un momento que para cada individuo un término que tiene referente es un nudo en una red léxica del cual irradian rótulos con los criterios que él o ella utiliza en la identificación de los referentes del término nodal. Esos criterios conectarán algunos términos y los distanciarán de otros, construyendo así una estructura multidimensional dentro del léxico. Esta estructura refleja los aspectos de la estructura del mundo que pueden ser descritos utilizando el léxico y, simultáneamente, limita los fenómenos que pueden describirse con ayuda del léxico» [Kuhn, 1989: 131]. Así, la utilización de conjuntos diferentes de conexiones que representan criterios puede conformar estructuras equivalentes que remiten a una misma experiencia del mundo, ya que éstas preservan dichas categorías taxonómicas y las relaciones de semejanza/diferencia entre ellas.

reflexión epistemológica los problemas relacionados con lo que, más tarde, será definido como “contexto de educación”, es decir, de enseñanza y difusión de la ciencia. El análisis crítico del funcionamiento de las distintas “fuentes de autoridad”, de las diversas categorías de exposición y difusión de los resultados del trabajo científico –libros de texto, divulgaciones y obras filosóficas-, arroja como resultado el bosquejo de los procedimientos discursivos utilizados para producir efectos de sentido como el del presunto carácter progresivo y acumulativo del conocimiento. La tendencia a insistir en un cuerpo ya constituido de problemas, datos y teorías, frente al grupo concreto de paradigmas vigentes en el momento de redacción de esos escritos; la recogida de los resultados estables de revoluciones del pasado, mostrándose así los fundamentos de la tradición ordinaria de la ciencia normal sin referencia a las condiciones sociológicas particulares de aceptación de las teorías; el desdibujamiento que se produce, en suma, del sentido histórico de la práctica científica, a partir de la alusión exclusiva a los fragmentos del trabajo científico del pasado reconocibles como contribuciones directas al enunciado y resolución de los problemas planteados en esos textos, etc., todas ellas constituyen actitudes conducentes a crear la ilusión de la acumulación y linealidad, y a ocultar, por consiguiente, la idea de las rupturas y las discontinuidades en el desenvolvimiento histórico del conocimiento científico, argumento central, en definitiva, de la reflexión teórica de Kuhn<sup>48</sup>.

En conclusión, una vez que pone en juego la revolucionaria idea de las rupturas y de las discontinuidades históricas en el desenvolvimiento no teleológico del conocimiento histórico, la labor desmitificadora de Kuhn realizada en oposición a la confianza popperiana en el progreso científico, y al pretendido papel fundamental de los aspectos lógicos y empíricos en la contrastación de las teorías –lo de menos, en este caso, es que esto se produzca por la vía de la refutación y no de la verificación inductivista-, representa el signo de una crisis de profundo alcance epistemológico. Fernández Buey, en su propuesta de un “racionalismo bien temperado, ha tratado de minimizar el supuesto alcance de esta superación radical de la “concepción heredada” de la ciencia moderna que,

---

<sup>48</sup> Para sostener este enfoque, Kuhn aporta algunos ejemplos históricos concretos como el que atañe a la recepción newtoniana del supuesto descubrimiento por parte de Galileo del movimiento proporcional al cuadrado del tiempo producida por la fuerza constante de gravedad. Así, el teorema cinemático de Galileo adquiere ese resultado una vez es insertado en el núcleo de los conceptos dinámicos de Newton. Es decir, es ese cambio de formulación de los problemas y sus resoluciones que subyace en la recepción newtoniana, lo que oculta una revolución, por pequeña que sea, «el que explica, mucho más que los descubrimientos empíricos nuevos, la transición de la dinámica de Aristóteles a la de Galileo y de la de éste a la de Newton» [Kuhn, 1984: 217-218].

representada por autores muy diversos como P. Feyerabend, I. Lakatos, N. N. Russell-Hanson, o el mismo Kuhn, entre otros, fue sostenida, entre los años sesenta y ochenta, por una parte importante de la filosofía de la ciencia<sup>49</sup>. En la línea de análisis que vengo manteniendo, Fernández Buey hace coincidir esta reconocida “rebelión” epistemológica con un nuevo ambiente cultural de cuestionamiento ético-político de las posibles consecuencias de la aplicación práctica de dicho conocimiento<sup>50</sup>. Pero, en todo caso, lo que impide, para Fernández Buey, interpretarla como un violento enfrentamiento entre “dogmáticos” y “escépticos”, entre “normativistas” y “relativistas”, es la pertinente diferenciación, en el orden epistemológico, de lo que él entiende como una mera operación de “deconstrucción” con respecto a lo que también define como “demolición”. Frente a lo que podría entenderse como una absoluta y rápida destrucción del modelo de racionalidad científica vigente –hecho reservado para el segundo término–, Fernández Buey cree detectar en la obra de estos autores una cuidadosa empresa de desmantelamiento rehabilitador, con fines conservadores, de los principios fundamentales de la racionalidad científica. Este trabajo de deconstrucción, fuera del contexto concreto del debate abierto entre filósofos como Popper y Kuhn, y con la perspectiva que permite el paso del tiempo, nos situaría, pues, en la continuidad histórica de una nueva tradición de “racionalismo moderado”, cimentada “cooperativamente” por unos y otros<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> En lo que respecta al concepto de “concepción heredada”, el autor remite a su elaboración en la obra *The Structure of Scientific Theories* de Frederick Suppe. Conectando con la caracterización que he desarrollado hasta ahora de los presupuestos de la ciencia moderna, la “concepción heredada” se corresponde con los principios normativos de la reconstrucción racional de la realidad; con los presupuestos empiristas; con la firme confianza en la teoría, el método y la objetividad; con la fuerte convicción en el progreso útil de las ciencias; y, en fin, con la restricción fundamental del conocimiento científico al contexto primordial de la justificación. Tal y como es recordado por el propio Fernández Buey, está disponible una traducción castellana de dicha obra [Suppe, 1979].

<sup>50</sup> «Hay que advertir que la reconstrucción epistemológica del edificio bien construido y tan sólidamente ubicado ha coincidido en el tiempo con las nuevas recriminaciones morales a la potencialidad destructiva de la ciencia misma en acto (o tal vez ha sido una consecuencia temporal de ellas: este es un punto que habrá que aclarar), aunque ambas cosas no se hicieran siempre con el mismo talante ni con los mismos objetivos» [Fernández Buey, 1991: 44]. Obviamente, en este sentido, la crítica a la “razón instrumental”, realizada por los autores de la “escuela de Frankfurt”, como Horkheimer y Adorno, parece ser una referencia obligada. En obras como *Dialéctica de la Ilustración*, estos autores hacen un análisis crítico de la cultura de masas de acuerdo con los patrones de serialización, estandarización y división del trabajo, que determinan su concepto de “industria cultural”. Así, el desarrollo tecno-económico no se considera regido por leyes de evolución natural, sino por una lógica de dominación que convierte la “racionalidad técnica” en la dimensión coercitiva de una sociedad de control absolutamente alienada [Horkheimer y Adorno, 1994]. Para un análisis crítico del concepto de “industria cultural y otros ligados a la llamada “teoría crítica”, ver Mattelart, 1997.

<sup>51</sup> «De manera que, ya en la década de los ochenta, no pocos historiadores, sociólogos y filósofos de la ciencia reconocen, por una parte, que no había motivo para tanto ruido acerca de las “revoluciones” en filosofía de la ciencia, y, por otra parte, que existen una cierta continuidad entre el nuevo escepticismo y la actitud precursora de algunos de los filósofos que contribuyeron a construir el viejo edificio. Continuidad por lo menos en punto: lejos de pensar el escepticismo moderno como lugar de paso y descanso de la razón



Evidentemente, el enfoque moderador de Fernández Buey revela por sí mismo los problemas que encarna la interpretación. ¿Dónde hemos de situar el límite preciso entre lo que se podría identificar a uno y otro lado como “racionalismo crítico” y “relativismo moderado”, una vez desechada toda postura dogmática como la neopositivista? En el segundo caso, aun reconociendo un carácter moderado al relativismo de autores como Kuhn, ¿qué es lo auténticamente relevante?, ¿lo primero o lo segundo?, ¿su relativismo o su moderación?<sup>52</sup> Si lo que está realmente en juego es la conservación de algún tipo de racionalidad, parece evidente que ésta afecta a su propia redefinición, y que esto supone un importante deslizamiento, por caminos distintos, hacia los planos de la historicidad y lingüística que determinan la situación interpretante del sujeto cognoscente. En esa situación, las ideas del progreso y de la objetividad experimentan un trastorno considerable. Creo que son, precisamente, los diversos juegos, no bien precisados, de la interpretación los que producen esos efectos de sentido distintos en el mismo análisis de la historia y filosofía de la ciencia.

Fernández Buey, al abordar la obra de Kuhn, ha tratado de buscar, en el fondo, no tanto los desacuerdos, como los puntos relevantes de contacto entre éste y su oponente Popper. Admite la novedad que entraña la diferencia entre una concepción del conocimiento científico como producto acabado -esto es lo que explica el predominio popperiano del “contexto de justificación” sobre el de descubrimiento- y la perspectiva kuhniana de la contextualización histórica de las teorías científicas, es decir, de la idea de la ciencia como proceso en marcha. Reconoce también el cuestionamiento del falsacionismo –sólo aceptado por Kuhn como procedimiento de contrastación excepcional. Y del mismo modo, acepta el distanciamiento de éste con respecto a Popper a la hora de caracterizar los periodos de “ciencia normal” desde la actitud conservadora del científico, en oposición a la afirmación popperiana del espíritu crítico de la ciencia. Pero, después del análisis realizado, la conclusión del autor es la ya apuntada, esto es, que, fuera del contexto polémico en el que se producen las propuestas, Kuhn no hace sino culminar la tarea, ya iniciada por Karl Popper, de depuración racionalista-crítica del optimismo neopositivista. Así, las diferencias no están en el resultado de la reconstrucción científica de la realidad –para el citado autor, apelando al lector atento de la obra de Kuhn, la

---

para recuperarse de su sueño dogmático, unos y otros niegan –con mayor o menor fuerza, eso sí- que la razón crítica tenga que seguir aspirando a la *völlinger gewissheit*, a la certeza completa, como pretendía Kant» [Fernández Buey, 1991: 47-49].

<sup>52</sup> Seguidamente, se comprobará que Fernández Buey practica el mismo análisis para el “anarquismo epistemológico” de Paul Feyerabend, lo cual parece complicar aún más la cuestión.

relación que éste establece entre la verdad y el consenso en las comunidades científicas es, más bien, un caso raro<sup>53</sup>-, sino, meramente, en la nueva consideración del proceso histórico de la ciencia: «la aportación principal, de Thomas S. Kuhn a la consideración teórica de la ciencia era, precisamente, un *cambio de tema*» [Fernández Buey, 1991: 87]. Un cambio de tema que, en suma, estaría en la base de la confusión interpretativa detectada.

Me detendré algo más en esta cuestión por lo que, en mi opinión, ilustra acerca de los problemas de la interpretación y la recepción de textos como estos. En concreto, me referiré a ese problema central de la “incommensurabilidad” anteriormente afrontado. Fernández Buey, para configurar el “relativismo moderado” que atribuye a Kuhn, parece menospreciar, en mi modesta consideración, el alcance que tiene dicho concepto, no ya en *La estructura de las revoluciones científicas*, sino, sobre todo, en el artículo analizado con anterioridad [Kuhn, 1989]. Fernández Buey insiste en el hecho de que la “incommensurabilidad” en Kuhn no implica una incomparabilidad de las teorías científicas, sino que tan sólo señala hacia la importancia de las creencias históricas concretas de las comunidades científicas situadas en el contexto cultural general del enfrentamiento entre teorías. Por tanto, reconoce el hincapié hecho en la importancia de otros aspectos de naturaleza muy distinta a los de la observación y la experiencia de la realidad objetiva. En resumen, lo que sugeriría dicha noción es «la inexistencia de criterios seguros para medir comparativamente conjuntos tan complejos como los compuestos por teorías científicas y creencias de las comunidades científicas en fases de discrepancias importantes entre partidarios de paradigmas distintos» [Fernández Buey, 1991: 77].

No insistiré en las conclusiones a las que llega al respecto Kuhn en el artículo mencionado. Pero me parece interesante tratar de recordar lo que, ya en *La estructura de las revoluciones científicas*, indicaba en relación con la “resolución” de dichas revoluciones. Antes me detuve en el papel primordial que Kuhn concede a la circularidad de las argumentaciones y a las estrategias de persuasión en la adopción paulatina de los nuevos paradigmas en el seno de las comunidades científicas. En la parte final de su obra, Kuhn vuelve al tema preguntándose sobre qué es lo que permite la sustitución en el interior de esas comunidades de científicos profesionales de una tradición de investigación normal por otra. Su doble rechazo, ya constatado, del verificacionismo inductivista y del

---

<sup>53</sup> Hay que señalar que las fuentes utilizadas principalmente por Fernández Buey son su célebre *La estructura de las revoluciones científicas* y el texto *Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación* recogido en Lakatos y Musgrave (eds.), 1976.

refutacionismo popperiano tiene una sola respuesta: la experiencia de la “conversión”<sup>54</sup>. Una conversión –me parece que aquí hay algo más que relativismo moderado- a la que se opone una resistencia científica que se encuentra en «la seguridad de que el paradigma de mayor antigüedad finalmente resolverá todos sus problemas, y de que la naturaleza puede compelerse dentro de los marcos proporcionados por el paradigma» [Kuhn, 1984: 235]. Por consiguiente, lo que está en juego, para Kuhn, es un auténtico acto de “fe”, una confianza en las “promesas futuras” ofrecidas por la nueva teoría<sup>55</sup>. De hecho, es necesario, de cara a la difusión general del nuevo paradigma, que algo lleve a sentir a algunos miembros de esa comunidad su viabilidad. En esto no participa tanto el correcto cálculo racional: «a veces, sólo consideraciones estéticas personales e inarticuladas pueden lograrlo» [Kuhn, 1984: 245]. Y, en definitiva, en ese juego de desarrollo de argumentos convincentes y persuasivos, que, arrancando de la conversión de un primer grupo de “adeptos” dispuestos a su audaz defensa, va calando progresivamente en los demás miembros de la comunidad, «lo que ocurre, más que la conversión de un solo grupo, es un cambio cada vez mayor de la fidelidad profesional» [Kuhn, 1984: 245-246].

Desde la continua insistencia en la falta de contacto lógico y de criterios objetivos en las argumentaciones científicas, así como en la circularidad y en las estrategias de persuasión que se colocan, a cambio, en primer término, el recurso metafórico a la “conversión”, a la “fe”, a las “promesas futuras”, a los “sentimientos” a las “consideraciones estéticas personales”, a los “adeptos” y a la “fidelidad”, etc., no parece inscribible en una visión racionalista de la ciencia, por muy crítica que ésta sea. Más bien, mediante una evocación religiosa que debería preocupar a cualquier partidario de la vigencia histórica de la racionalidad y objetividad modernas, Kuhn refuerza, quizás sin pretenderlo así -pero podemos confirmar que de forma hermenéutica, al fin y al cabo- el trasfondo, no sólo interpretativo-comprensivo que comienza a definir la actividad científica, sino también su anclaje “profundo” en el mito. Ya he indicado que, en diversos pasajes de su obra, el autor se muestra indeciso a la hora de ubicar sus intuiciones en un

---

<sup>54</sup> «Precisamente porque es una transición entre inconmensurables, la transición entre paradigmas en competencia no puede llevarse a cabo paso a paso, forzada por la lógica y la experiencia neutral. Como el cambio de forma (*Gestalt*), debe tener lugar de una sola vez (aunque no necesariamente en un instante) o no ocurrir en absoluto» [Kuhn, 1984: 233-234].

<sup>55</sup> Aludiendo al científico “convertido”, dice que «deberá tener fe en que el nuevo paradigma tendrá éxito al enfrentarse a los muchos problemas que se presenten en su camino, sabiendo sólo que el paradigma antiguo ha fallado en algunos casos. Una decisión de esta índole sólo puede tomarse con base en la fe» [Kuhn, 1984: 244].

nuevo marco teórico que personalmente desconoce. Es por eso que el aparato conceptual del que hace uso no acaba de desprenderse de la tradición racionalista de la que procede; pero sus esfuerzos para romper con ella son también palpables<sup>56</sup>. En definitiva, como recuerda Antonio Beltrán en su introducción de *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, la primera empresa de Kuhn fue denunciar algunos errores en el programa lógico tradicional. Ello, en segundo lugar, le permitió, advirtiéndolo de los peligros de dicho programa, la propuesta de un modelo alternativo de teoría de la ciencia: «pero fue el estudio inmediato de los “hechos de la vida científica” lo que le llevó no sólo a descubrir contradicciones con la filosofía de la ciencia, sino a otra filosofía de la ciencia» [Beltrán, 1989: 40].

Sin embargo, como ya he indicado, este proyecto de deconstrucción –aquí utilizo el término en un sentido más derridiano– de los presupuestos fundamentales de la concepción clásica de la ciencia moderna obedece a las aportaciones de otros autores también localizados inicialmente en la misma tradición a la que se enfrentan. Así, Norwood Russell Hanson ya trató de contribuir al desarrollo del debate oponiéndose al predominio del “contexto de justificación”, defendido tanto por el positivismo lógico como por el racionalismo crítico. De este modo, resalta la importancia decisiva de los aspectos socio-históricos y psicológicos de la práctica científica proponiendo una “lógica del descubrimiento”, lo que significa colocar en primer término –esto en clara coincidencia con Kuhn– esa concepción de la ciencia como proceso frente a la imagen prevaleciente de la misma como mero producto lógico-racional [Hanson, 1977]<sup>57</sup>. Por otro lado, Imre

---

<sup>56</sup> Recuérdese la cita perteneciente a la página 197 de *La estructura de las revoluciones científicas* antes recogida. Del mismo modo, interrogándose por el modo en que las estrategias de la persuasión invitan a la conversión, frente a la resistencia, a los científicos acomodados en la “ciencia normal”, reconoce también: «¿qué tipo de respuesta puede esperarse a esta pregunta? Tan sólo debido a que se refiere a técnicas de persuasión o a argumentos y contraargumentos en una situación en la que no puede haber pruebas, nuestra pregunta es nueva y exige un tipo de estudio que no ha sido emprendido antes. Debemos prepararnos para una inspección muy parcial e impresionante» [Kuhn, 1984: 236]. Posiblemente, si nuestro autor hubiera podido familiarizarse con las nuevas técnicas de análisis del discurso, habría sido capaz de sacar mucho más provecho al estudio meramente intuitivo de los niveles “nuclear” –propiedades internas del discurso–, “autónomo” –relación entre dichas propiedades y las de los que los pronuncian y/o reciben– y “sýnnomo” –relación dialéctica entre los discursos y relación de los mismos con el contexto socio-cultural del que forman parte– de los textos científicos que trata de realizar. Así, por ejemplo, habría podido aludir a los efectos de “verosimilitud referencial”, “verosimilitud lógica”, “verosimilitud poética”, y “verosimilitud tópica” que caracterizan los efectos de sentido de dichos textos. Para una consulta de estas categorías de análisis cualitativo del discurso ver Jociles, 2002. De la misma manera, sería conveniente tener en cuenta la aplicación de los procedimientos de control del discurso que Foucault propusiera en *El orden del discurso* [Foucault, 1999]. Me encargaré de ellos en otro lugar de este trabajo.

<sup>57</sup> Aunque ya me he ocupado de ello en lo que respecta a Popper, reseñar que esta propuesta de Hanson, en la línea de la preocupación de Kuhn por la “psicología de la investigación científica”, viene a incidir en la falta de interés por los aspectos del “descubrimiento” mostrada por el primero. Beltrán avisa del carácter

Lakatos en su revisión de la obra de Popper a partir de la crítica de Kuhn, situándose, por tanto, entre el refutacionismo del primero y la “irracionalidad” de las revoluciones científicas del segundo, se interesó también, aunque atenuándolos, por los aspectos pragmáticos, psicológicos y socio-históricos del quehacer científico. Ello se concreta en su definición de los progresos de la ciencia a través de los “programas de investigación”. Sobre la base de una concepción estructural de las teorías, Lakatos articula dichos programas en torno a dos aspectos como son, en primer lugar, el “núcleo central o duro”. Éste está constituido por las hipótesis teóricas generales desde las que se desarrolla el programa. Es, por consiguiente, la parte más fuertemente defendida por los partidarios de éste. Y en segundo lugar, el “cinturón protector”, el cual actúa como pantalla defensiva del propio núcleo en forma de supuestos complementarios e hipótesis auxiliares. Además, estos programas incorporan en relación con la defensa y uso progresivo de los mismos una doble “heurística” positiva y negativa. Mientras la primera acoge las operaciones convenientes para la correcta aplicación del programa de cara a la explicación y predicción de los hechos observados, la segunda prescribe la imposibilidad de alteración mínima de los presupuestos básicos del programa constituidos por el “núcleo central” [Lakatos, 1983].

Sin entrar en otras consideraciones, lo reseñable aquí es que Lakatos, aunque rechaza la mera validación de los programas a través del consenso científico y, por tanto, pone el acento en la capacidad de éstos a la hora de predecir y descubrir nuevos hechos, el tránsito de uno a otro compete, en última instancia, a las elecciones realizadas en el seno de la propia comunidad científica. El aspecto pragmático y creativo que Lakatos, más allá de su pretensión de garantizar una reconstrucción racional de la ciencia, admite en la investigación queda reflejado en el hecho de que la determinación de la superioridad relativa de un programa con respecto a otro es siempre retrospectiva, puesto que no existen elementos esenciales de reafirmación a priori. Todo depende de las posibilidades, siempre abiertas, de reforzamiento del programa mediante la introducción de

---

equivoco del título *Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación*, aportación de Karl Popper en el volumen *La crítica y el desarrollo del conocimiento* [Lakatos y Musgrave, 1976]. Como señala Antonio Beltrán en una nota a pie de página, «la ambigüedad procede de que aquí se ha traducido “Logic of discovery” por “Lógica del descubrimiento” [Beltrán, 1989: 28]. Por tanto, las matizaciones que, en este sentido, atribuye Fernández Buey a Popper, al distinguir éste una historia de la ciencia ocupada en la reconstrucción de los acontecimientos científicos en su singularidad frente a una filosofía o teoría de la ciencia interesada en detectar lo que de universal tienen dichos sucesos [Fernández Buey, 1991], no parece suficiente para alegar una auténtica preocupación por el contexto de descubrimiento. Quiero insistir en que, en torno a este tema, aunque no sea el caso de Hanson, en concreto, no está tanto en juego una mera alternativa a temas complementarios, sino un cambio fundamental en la concepción misma de la ciencia.

modificaciones en el cinturón protector que conduzcan a nuevos descubrimientos [Chalmers, 1988]. En resumen, como ha recogido Franco Restaino, la reconstrucción racional de la ciencia pretendida por Lakatos se identifica con la posibilidad de una historiografía de la ciencia estructurada en torno a dos ejes diferenciados: una historia externa empírica, de naturaleza socio-psicológica, y una historia interior de orden teórico-racional [Restaino, 1996]. Poseyendo una autonomía de la que está desprovista la externa, la historia interior presenta, a su vez, un carácter primario respecto a aquélla debido a que los problemas más importantes que se plantean en dicha historia externa son definidos de acuerdo con sus propios presupuestos. Mientras la historia externa aporta una reconstrucción no racional de los hechos que perfilan los progresos de la ciencia, la historia interna, identificada con la lógica del descubrimiento, «da plenamente cuenta del aspecto *racional* del crecimiento científico»<sup>58</sup>.

Este esfuerzo por articular racionalmente una filosofía de la ciencia con una historia de la ciencia, difícil en Kuhn, se mostrará, sin embargo, imposible en Paul Feyerabend, cuya obra, retomando los argumentos principales de la obra de aquél, representa la radicalización extrema de las posturas adoptadas en este debate de origen analítico acerca de la idea moderna del progreso unilineal científico. En *Contra el método*, hacia mediados de los años setenta, Feyerabend sienta las bases de su “anarquismo epistemológico”. Éste, en la medida en que implica la imposibilidad de una diferenciación de los contextos científicos de justificación y de descubrimiento, supone, de entrada, la plena articulación de la ciencia y de la historia, de los ámbitos de lo cierto e infalible, y de la incertidumbre y el error, respectivamente. Por tanto, el autor propone el desarrollo de una “teoría del error” que deriva en una especie de epistemología del observador, en contraste con las epistemologías del objeto observado propias de la concepción heredada de la ciencia moderna. En la medida en que atañe a las propiedades específicas del sujeto cognoscente, y depende, pues, de las circunstancias socio-históricas y culturales, así como de la particularidad de los fenómenos y presupuestos teóricos a los que remite dicha observación, el error se desenvuelve en la contingencia, constituye un fenómeno específicamente histórico: «una teoría del error habrá de contener por ello reglas basadas en la experiencia y la práctica, indicaciones útiles, sugerencias heurísticas mejor que leyes generales, y habrá de relacionar estas indicaciones y estas sugerencias con episodios

---

<sup>58</sup> Citado en Restaino, 1996: 830.

históricos para que se vea en detalle cómo algunas de ellas han llevado al éxito en algunas ocasiones» [Feyerabend, 1981: 9].

Esta visión pragmática y creativa del conocimiento, opuesta a la simplificación racionalista del trabajo científico convencional, lleva consigo una tarea sistemática de deconstrucción radical del modelo de disciplinamiento que define a las comunidades científicas modernas. Feyerabend, destapando así las estrategias políticas subyacentes conducentes a la construcción, en nombre de una falsa objetividad, de una esclavizadora conciencia e integridad profesional, se hace eco, desde su propia tradición intelectual, del enfoque foucaultiano de las relaciones entre poder, saber y verdad, concretado, como se verá, en nociones como las de “dispositivos de poder” [Foucault, 1984a]; así como de la “pragmática del saber científico” de Jean-François Lyotard [Lyotard, 1989]<sup>59</sup>. Podemos indicar que, en síntesis, su propuesta anarquista epistemológica, impugnadora de la existencia de un método científico único y de una teoría fija de la racionalidad, se articula en torno a las siguientes argumentaciones fundamentales: 1. La inconsistencia, tanto de cada teoría con las demás, como de éstas con los experimentos y hechos observados; 2. La inconmensurabilidad como fenómeno aplicable a cualquier tipo de conocimiento, científico o no científico; 3. La crítica a la supuesta superioridad de la ciencia con respecto a las restantes formas de conocimiento; 4. El trasfondo ético-político de la actividad científica, y la consiguiente revalorización de la historia como espacio abierto y plural de relación de los distintos saberes con los proyectos sociales a los que remiten.

Con respecto a lo primero, Feyerabend comienza sugiriendo el procedimiento “contrainductivo” basado en la libre propuesta de hipótesis inconsistentes con respecto a

---

<sup>59</sup> Insistiendo en el carácter complejo y caótico de la historia de la ciencia, donde la constatación de los hechos va ligada al irresoluble conflicto de interpretaciones que determinan los intereses puestos en juego en el trabajo científico, este autor perfila los pasos seguidos en dicho proceso de disciplinamiento profesional: «primeramente, se define un dominio de investigación. A continuación, el dominio se separa del resto de la historia (la física, por ejemplo, se separa de la metafísica y de la teología) y recibe una “lógica” propia. Después, un entrenamiento completo en esa lógica condiciona a aquellos que trabajan en el dominio en cuestión para que no puedan enturbiar involuntariamente la pureza (léase la esterilidad) que se ha conseguido. En el entrenamiento, una parte esencial es la inhibición de las intuiciones que pudieran llevar a hacer borrosas las fronteras» [Feyerabend, 1981: 12]. En otra parte de mi trabajo, esta perspectiva será retomada también en conexión con el análisis crítico de la pragmática del saber científico realizado por Jean-François Lyotard. En tanto los enunciados científicos presentan el problema de la demostrabilidad de las demostraciones propuestas por los sujetos investigadores, Lyotard recuerda que su solución parte de la aplicación de una doble regla de carácter dialéctico o retórico-judicial, por un lado, y de naturaleza metafísica, por otro. Este modelo autoritario de demostración verificacionista o falsacionista, que, primero, considera sólo como referente a todo aquello que el sujeto cognoscente puede demostrar, y que, por consiguiente, no admite pluralidad alguna de pruebas contradictorias o inconsistentes, se resuelve, en definitiva, en un juego lingüístico simplificador que reduce lo real a lo enseñable en cuanto sabido [Lyotard, 1989].

teorías firmemente establecidas. Como señala éste, «la evidencia relevante para la contrastación de una teoría T a menudo sólo puede ser sacada a la luz con la ayuda de otra teoría T' incompatible con T. Así que el consejo de posponer las alternativas hasta que haya ocurrido la primera refutación es lo mismo que poner el carro delante de los bueyes» [Feyerabend, 1981: 24]. Esta denuncia de la falta de continuidad lógica entre una teoría y otra, de la no-deducibilidad recíproca de las mismas, sirve de pretexto para el despliegue del pluralismo metodológico del “todo vale” en tanto potencial de “descubrimiento” no condicionado de nuevas experiencias del mundo. Ello, concretado en un principio dialéctico de proliferación volcado hacia la libre elaboración de teorías incoherentes con respecto a los postulados vigentes, comporta el ataque directo a la oposición metafísica tradicional entre lo idéntico y lo negativo. Conlleva la renuncia expresa a la estabilidad de todo concepto. Invita al despliegue abierto de la contingencia y de toda indeterminación de la existencia. Significa, en suma, asumir una concepción relacional de la realidad basada en la permanente interacción entre el sujeto y el objeto, entre la teoría y hecho observado<sup>60</sup>.

De esta forma, el principio conrainductivo también afecta a la inconsistencia de las teorías con respecto a los datos de la observación. Para Feyerabend, apoyándose en una suficiente erudición historiográfica científica, todas las teorías adolecen de una inadecuación fundamental al mundo supuestamente objetivo que pretenden describir. Más allá de las arbitrariedades que presiden las elecciones —el contacto con el análisis antes realizado de la obra de Kuhn es muy evidente aquí— y de los intereses personales que éstas canalizan, las teorías científicas sólo son capaces de acoger los enunciados observacionales conformados directamente por los supuestos metafísicos, epistemológicos, metodológicos e, incluso, religiosos, que las constituyen. Así, la imposibilidad de una observación neutra desde un espacio exclusivo aconseja, según el autor, la renuncia de este requisito primordial de la ciencia moderna: «el método correcto no seguirá consistiendo en reglas que nos permitan elegir entre teorías sobre la base de las falsaciones. Antes bien, debe modificarse con objeto de que no sea posible elegir entre teorías que hayamos contrastado y que están falsadas» [Feyerabend, 1981: 51]. Es aquí

---

<sup>60</sup> Basándose en una lectura abierta y no-terminal de la dialéctica hegeliana, Feyerabend resume así su propuesta inicial: «La lección para la epistemología es ésta: no trabajar con conceptos estables. No eliminar la conrainducción. No dejarse seducir pensando que por fin hemos encontrado la descripción correcta de “los hechos”, cuando todo lo que ha ocurrido es que algunas categorías nuevas han sido adaptadas a algunas formas viejas de pensamiento, las cuales son tan familiares que tomamos sus contornos por los contornos del mundo mismo» [Feyerabend, 1981: 40].



donde el autor actúa abiertamente en contra del “principio de separabilidad” en que se basa la concepción clásica de la ciencia, es decir, el supuesto de la existencia de un mundo real independiente del propio proceso de su “descubrimiento”. Este principio, que para Feyerabend presenta importantes dificultades tanto en el terreno de las tradiciones no científicas –religión y metafísica- como en la propiamente científica, había adoptado en ésta última la forma concreta del “supuesto de separabilidad modificado” en tanto justificado por el criterio de lo razonable. Este criterio, que en sí mismo sirvió históricamente para establecer la idea de la superioridad de la ciencia con respecto a las demás clases de conocimiento –léase, en este sentido, la ya mencionada teoría de los tres estadios de Auguste Comte-, implica que las cosas se adaptan a los criterios de existencia, y no al contrario [Feyerabend, 2002]<sup>61</sup>. La inseparabilidad con respecto a la historia de todo el material que el científico tiene a su disposición a modo de leyes, de resultados experimentales, de técnicas diversas, de prejuicios epistemológicos, etc., nos remite, como en el caso de la obra de Kuhn, a la circularidad del conocimiento. Así, «la consideración de todas estas circunstancias, términos de observación, núcleo sensorial, ciencias auxiliares, sustrato especulativo, sugiere que una teoría puede ser inconsistente con los hechos, no porque no sea correcta, *sino porque los hechos estén contaminados*» [Feyerabend, 1981: 53].

En suma, si los presupuestos teóricos fijan los términos en que es posible una observación concreta, el lenguaje observacional derivado contribuye a “revelar” un mundo que, así conformado, incide, a su vez, sobre dichos presupuestos, dentro de un círculo de retroalimentación continua. Esta crítica al principio de objetividad, en la medida en que inhabilita la posibilidad de una distinción entre los contextos de justificación y descubrimiento, sitúa en el escenario histórico de su concepción los mecanismos de proyección particulares que objetivan ontológicamente el mundo. Por eso, para Feyerabend, la abundancia no se da en éste, sino en la propia historia [Feyerabend, 2002]. La especificidad histórica de cualquier pretensión de conocimiento nos conduce, en definitiva, al tema de la “inconmensurabilidad”. La idea de la imposibilidad de la traducibilidad mutua de los enunciados de teorías distintas, cuestión muy relevante en la

---

<sup>61</sup> Su artículo *El realismo y el historicismo del conocimiento* fue publicado originalmente en *The Journal of Philosophy*, vol. 86, nº 8, agosto de 1989. Por tanto, la óptica ya referida de Fernández Buey, que sitúa las exageraciones retóricas de sus primeras obras en el contexto polémico de autocrítica con respecto a los excesos anteriores [Fernández Buey, 1991], no puede ser aplicada al momento tardío en que aparece este artículo del que extraeré consecuencia muy importantes.

obra de Kuhn, como se ha comprobado, llega aquí a sus últimas consecuencias<sup>62</sup>. Ulises Toledo ha abordado este argumento fundamental en la obra de Feyerabend desde la óptica de una “etnografía cognitiva”. Para ello se basa en la noción de “estilo cognitivo”, propuesta por el antropólogo E. S. Gleen para aludir a los métodos seguidos por los diversos grupos humanos en el procesamiento y organización de la información utilizada de cara a la satisfacción de sus necesidades, siempre en sintonía con las acciones que deben ejercer sobre su medio. Junto a los estilos cognitivos, los “paradigmas” representarían estructuras de conocimiento fijadas por la comunidad, es decir, productos elaborados a partir de los materiales aportados por aquéllos. Unos y otros conformarían la base cognitiva de una cultura completada, a su vez, con un conjunto de instituciones, ritos, normas de comportamiento individual y colectivo, modelos de relaciones interpersonales, sistemas de intercambios de mercancías, técnicas diversas, etc<sup>63</sup>. Así, esta dimensión cognitiva de la cultura descrita por Gleen, guardando también correspondencia con el concepto de epistemología de Gregory Bateson, enlazaría directamente con la noción de “paradigma epistemológico” de Kuhn y Feyerabend. En realidad, como recuerda Toledo, éste identifica cada estilo cognitivo, como base de sus respectivos paradigmas científicos o no científicos, con una racionalidad específica, ubicada en un contexto y constituida por un conjunto de supuestos elementales, unas nociones concretas de verdad y realidad, un

---

<sup>62</sup> De inicio, Feyerabend aplica el problema de la “incomensurabilidad” a la ontología “comprehensiva” que define a algunos modelos teóricos científicos predominantes en determinados periodos históricos. Estas “ideologías comprensivas” aparecen «cuando se piensa que sus elementos están presentes en cada proceso de un cierto dominio. En este caso cada descripción en el interior del dominio deber ser cambiada y reemplazada por un enunciado diferente (o por ningún enunciado en absoluto)» [Feyerabend, 1981: 119]. La física clásica constituiría un ejemplo preciso al desarrollar una terminología comprensiva con el objeto de describir las propiedades fundamentales de nuestro universo: formas, velocidades y masas. Su sistema conceptual de base presupone, pues, la atribución de propiedades inherentes a los objetos, al margen de las del propio sujeto investigador. Pero, frente a esta concepción tradicional mecanicista newtoniana, la teoría de la relatividad apunta, en algunas de sus interpretaciones, hacia la inexistencia de dichas propiedades, ni observables ni inobservables, generando «un sistema conceptual enteramente nuevo para la descripción en el interior del dominio de la mecánica. Este nuevo sistema no es que niegue la existencia de los estados de cosas clásicos, sino que ni siquiera nos permite formular enunciados que expresen tales estados de cosas (no hay ninguna disposición del diagrama de Minkowski que corresponda a una situación clásica). No comparte, y no puede compartir, ni un solo enunciado con su predecesor» [Feyerabend, 1981: 119-120].

<sup>63</sup> En relación con este enfoque fenomenológico-hermenéutico, Edgar Morin ha afirmado la existencia de universales antropológicos “cerebro/espirituales” del conocimiento, que, no sólo constituyen las condiciones fundamentales del mismo, sino que crean los condicionamientos para el desarrollo de las diversidades culturales. Así, es “en” y “por” esas expresiones socio-culturales singulares como se actualizan dichos universales sensoriales y cognitivos antropológicos. Pero, éstos no son entendidos como invariantes moduladas de forma diferente según las diversidades culturales, sociológicas e históricas: «el conocimiento humano nunca ha dependido del cerebro solamente; el espíritu se forma y emerge cerebro-culturalmente en y por el lenguaje que es necesariamente social y, vía el espíritu (aprendizaje, educación), la cultura de una sociedad se imprime literalmente en el cerebro, es decir, inscribe en él sus rutas, caminos, encrucijadas» [Morin, 1994: 252-253].

concepto de conocimiento posible, determinados criterios de validación, y mecanismos diversos de recogida y tratamiento de la información. Ahí es donde estriba la “incomensurabilidad”, en la inexistencia de un metacriterio “objetivo” externo a los estilos cognitivos en cuestión que permita evaluar unos con respecto a otros [Toledo, 1998]<sup>64</sup>.

Pero, esta concepción histórico-cultural del problema de la verdad, que desemboca en la “incomensurabilidad” como expresión de la exterioridad mutua de los discursos y de los desarrollos cognitivos unidos a ellos, desplaza, como también vengo sugiriendo, el problema de la legitimación y validación del conocimiento científico a un ámbito práctico extralógico. A partir de la obra de Feyerabend, Ulises Toledo toca una cuestión que seguirá cobrando una relevancia creciente en este trabajo, y que es exponente del malestar social actual causado por el fracaso del proyecto moderno. Me refiero al rol representado por la utilidad social en el sostenimiento del valor de “verdad” de la ciencia. Y es que la obra de Feyerabend aporta algunas claves acerca del modo de dirimir la “superioridad” relativa de un paradigma con respecto a otro, o, lo que es lo mismo, de la justificación socio-cultural de la sustitución de uno por otro. Este asunto, que, en mi opinión, sirve para colocar en sus justos términos el “todo vale”, apunta hacia la posibilidad de establecer hermenéuticamente algún criterio de determinación del “error epistemológico” desde la deducción de las contradicciones existentes entre los presupuestos fundamentales del paradigma en cuestión, y los resultados prácticos derivados de su aplicación en la resolución de los problemas humanos que tiene como horizonte. Como argumenta Ulises Toledo, si la racionalidad científica queda reducida a su lógica interna, las consecuencias sociales serían cuestiones puramente extracientíficas, de modo que su discusión no afectaría a la esencia de su racionalidad. No obstante, hemos visto antes cómo la idea del progreso constituye la base legitimadora de la ciencia moderna. Así pues, si concebimos la ciencia desde su conexión con una forma de vida y un proyecto social concreto, con una cultura, en suma, también debería ser evaluada de acuerdo con esos criterios extralógicos que enfocan el conocimiento hacia la vida y no hacia sí mismo. Analizado el conocimiento científico desde esta perspectiva, Auschwitz, la contaminación medioambiental y el

---

<sup>64</sup> En la misma línea que Kuhn, Feyerabend aborda el problema de la traducibilidad de las teorías de su lenguaje original a otro estableciendo una comparación con el aprendizaje del lenguaje por parte del niño, acudiendo en este caso a la psicología evolutiva de Piaget, así como con la actividad interpretativa desarrollada por los antropólogos y lingüistas a la hora de aprender el lenguaje desconocido de una cultura recién descubierta. En definitiva, la incomensurabilidad en Feyerabend, al prescribir la discontinuidad de los conceptos, pone seriamente en entredicho la noción de explicación : «hay *sólo una* tarea que podamos legítimamente pedir de una teoría, y es que nos dé una descripción correcta del mundo, es decir, de la totalidad de los hechos *vistos a través de sus propios conceptos* [Feyerabend, 1981: 132].

agujero de ozono habrían de ser considerados como serias objeciones que invitarían al respeto cuando se tratara de comparar la racionalidad científica con sus paradigmas rivales [Toledo, 1998]. Feyerabend señala que «las teorías inconmensurables pueden, pues, ser refutadas por referencia a sus respectivos tipos de experiencia, es decir, descubriendo las contradicciones internas que sufren (en ausencia de alternativas conmensurables, estas refutaciones son, sin embargo, bastante débiles)» [Feyerabend, 1981: 133]. Dicha debilidad nos deja solos frente a nuestros propios juicios estéticos y deseos subjetivos. La identificación entre ciencia y arte es tema recurrente en la obra de Feyerabend. Pero, ese enfoque estético del conocimiento científico posee, en realidad, un claro trasfondo ético-político: «a mí me parece que una empresa cuyo carácter humano puede verse por todos lados es preferible a una que se muestre “objetiva” e impermeable a los deseos y las acciones humana» [Feyerabend, 1981: 134]. De modo que, en estas condiciones, ¿por qué no renunciar, en miras a la construcción de un mundo diferente, a la ciencia, o, al menos, podríamos añadir, a una concepción metafísica y totalitaria de ésta?

Sea como fuere, el asunto de la “inconmensurabilidad”, proyectado hacia cualquier forma de conocimiento, nos lleva al tercer argumento apuntado: la imposibilidad de sostener objetivamente la superioridad de la ciencia. Según este autor, la inexistencia de una estructura estable del mundo describible mediante procedimientos lógico-rationales - al margen de las propiedades de un sujeto históricamente condicionado- impide la defensa de la supuesta primacía del conocimiento científico en el acercamiento progresivo a la verdad. En coherencia con sus presupuestos elementales, Feyerabend sitúa el “poder de la ciencia” en una situación histórica específica en la que factores de índole política y militar permitieron la renuncia, primero, a los dioses antropomorfos y, después, al racionalismo filosófico<sup>65</sup>. Señala hacia el éxito socio-cognitivo de las proyecciones realizadas por la

---

<sup>65</sup> En *El realismo y la historicidad del conocimiento* desarrolla una serie de objeciones fundamentales que sirven para reconstruir el modo en que las proyecciones de las entidades teóricas de la ciencia fueron desplazando las tradiciones epistemológicas anteriores. En primer lugar, el control por parte de la ciencia de ciertos dominios cognoscitivos no permite eliminar propuestas alternativas. En este caso, los vacíos existentes en el campo de la neurofisiología constituyen una ilustración patente, por cuanto hay científicos partidarios de mantener categorías psicológicas precientíficas relacionadas con la relación entre la mente y el cuerpo. En segundo lugar, la referencia a leyes fundamentales independientes del tiempo histórico sólo es posible si se reducen a estas leyes las explicaciones modernas de sucesos que antes se asignaban a causa divinas (catástrofes naturales, en general). Pero, no parecen existir reducciones aceptables de ese tipo. La derivabilidad de la física fundamental de los campos especiales que introducen modelos especiales sólo se impone, pero no se demuestra. Ejemplos de ello lo representan las dificultades de conexión entre la física cuántica y la clásica, así como las dificultades de unificación en terrenos tan diversos como la meteorología, la geología, la psicología, biología, ciencias sociales, etc. En tercer lugar, conectando con lo anterior, la no disponibilidad de un conjunto único y consistente de leyes fundamentales, como lo atestigua la división en el terreno de la física de los dominios de lo grande y de lo microscópico. Y, en definitiva, como con posterioridad trataré, la propia física cuántica, siendo hoy uno de las áreas de conocimiento científico que

ciencia a la hora de dar respuestas adecuadas, durante cierto tiempo, a los problemas humanos formulados desde su propio sistema conceptual. Por tanto, dicha superioridad se interpretaría, en términos pragmáticos, como consecuencia de las menores resistencias encontradas durante un cierto recorrido histórico, como el que ha permitido atrapar experimentalmente a la materia, y no a los dioses [Feyerabend, 2002]. Pero, esta limitación del objeto observable a los imperativos de la teoría y metodología seleccionada bajo ciertas circunstancias socio-históricas autoriza a preguntarse: *¿Por qué no Platón?* [Feyerabend, 1985].

En esta última obra, nuestro filósofo reacciona también en contra de los argumentos a favor de esa supuesta superioridad cognoscitiva de la ciencia: la utilización de un método universal correcto, por un lado, y la demostración, en forma de resultados satisfactorios, de la idoneidad de ese método, por otro. En lo que respecta a lo primero, insistiendo en aspectos ya indicados aquí, Feyerabend recuerda la arbitrariedad, sujeta a ciertas ideas preconcebidas, con la que los científicos optan, en la práctica, por sus métodos. En sintonía con el análisis de Kuhn, antes mostrado, acerca de los recursos discursivos estratégicos utilizados por los científicos en la exposición divulgativa de sus trabajos, aquél denuncia las contradicciones existentes entre los efectos de orden y organización en que se basan sus publicaciones y el desarrollo real de la investigación. Feyerabend habla de una especie de esquizofrenia resultante que, en tanto afecta a toda la ciencia moderna, debería ser objeto de atención especial. En conclusión esto evidencia que «las referencias al método, que aparecen en las publicaciones científicas, deben tomarse con cierta reserva y que no sirven como prueba de que la ciencia esté dirigida por conjuntos de reglas bien organizadas» [Feyerabend, 1985: 95].

Esta óptica que nos introduce en el problema del método como ideología, se completa, una vez se insiste en la identidad entre la ciencia y el arte, con una nueva andanada de argumentaciones en contra del presunto carácter satisfactorio de los resultados derivados de la aplicación de ese método imaginario. Ahí es donde Feyerabend vuelve a abordar la cuestión de las estructuras de poder subyacentes en las prácticas realizadas en el seno de las comunidades científicas. El reinado de la ciencia respondió, al fin y al cabo, a una lucha entre opciones rivales que permitió el triunfo de unos sobre otros. Éste se concretó en la introducción de medidas institucionales que, abarcando el terreno educativo, también afectaron al papel social predominante de los expertos y a la proliferación de determinados

---

gozan de mayor prestigio, hace depender la existencia de sus objetos de estudio de circunstancias específicas relacionadas con el propio proceso de investigación, históricamente determinadas [Feyerabend, 2002].

grupos de interés<sup>66</sup>. Es decir, la suplantación del mito, de la religión y de cualquier forma de saber precientífico obedeció en la modernidad a que «los apóstoles de la ciencia eran los conquistadores más decididos y oprimieron materialmente a los portadores de alternativas culturales» [Feyerabend, 1985: 113]. El problema central de la reducción de las diferencias al supuesto punto de referencia de la identidad, tesis conformadora de la idea de progreso, queda, de este modo, perfectamente ilustrado.

En ese alegato en contra de la superioridad del conocimiento científico, Feyerabend, en suma, va delineando una postura constructivista que supone una alternativa, no sólo al “dogmatismo”, sino también, a lo que el define como “instrumentalismo” y “relativismo”, de manera respectiva. En el primer caso, desestima la reacción consistente en el abandono parcial del supuesto, antes mencionado, de “separabilidad”, esto es, de la idea de la existencia independiente del objeto con respecto al sujeto. La búsqueda de ontologías alternativas, que caracteriza el instrumentalismo, representaría una simple reanimación del problema analizado. En lo que se refiere al relativismo, funcionaría lo que, en mi opinión, podríamos considerar como una especie de “dogmatismo invertido”. Como señala Feyerabend, la reafirmación del supuesto de la historicidad y especificidad cultural del conocimiento, unido a la renuncia de ese segundo principio de separabilidad, encierra el peligro de restricción arbitraria de la existencia a un único “sistema conceptual”, siendo éste susceptible de un aislamiento con respecto al resto de tradiciones, produciéndose el efecto artificioso de una supresión de la ambigüedades y de las tradiciones reales. La pretendida tolerancia para con las distintas maneras de vivir quedaría, así, en entredicho [Feyerabend, 2002]. La respuesta a estas objeciones apunta, pues, hacia una visión de los seres humanos como “escultores de la realidad”. Las resonancias del pensamiento de autores constructivistas, de los que más tarde me ocuparé, como von Foerster, Glasersferd, Watzlawick, etc., son aquí muy evidentes. Feyerabend, superando la dicotomía entre lo subjetivo y lo objetivo, y entre las descripciones y las construcciones, se hace eco expresamente del círculo constructivista epistemología-experiencia-mundo-epistemología. El “descubrimiento” por parte de los científicos de nuevas entidades, no sólo conlleva la acción causal de éstos sobre el mundo. También significa la creación de unas condiciones

---

<sup>66</sup> Tampoco elude, al respecto, una crítica directa al modelo educativo autoritario dimanado de esta institucionalización partidista del conocimiento: «el problema no es tanto el de cómo introducir ideas en una cabeza, sino el de cómo preservar a esta última de ser aplastada por las primeras» [Feyerabend, 1985: 120]. Esta apreciación, que hago mía, sobre los peligros de la disolución del potencial de diversidad y creatividad del educando, será también objeto en mi trabajo de una valoración crítica posterior a la luz de los nuevos condicionamientos impuestos por el capitalismo global.

semánticas, la cuales producen unas “interferencias fuertes”, que intervienen desde los efectos conocidos a las proyecciones novedosas y, en sentido contrario, desde esas proyecciones a los efectos verificables por medio de la experiencia [Feyerabend, 2002]<sup>67</sup>.

Ahora bien, esta búsqueda cultural incesante del equilibrio entre entidades postuladas y creencias proyectadas, en relación con una experiencia concreta de las necesidades y expectativas humanas, debe poseer sus propias limitaciones no metafísicas. El auténtico sentido que el “todo vale” adopta en esta obra queda, de este modo, determinado por una actitud crítica conducente a la valoración responsable del grado de coherencia entre, por un lado, las distinciones y conexiones establecidas acerca de la realidad, y, por otro, esa experiencia vital concreta de la que emergen. Esto, que en sí atañe al problema central de las limitaciones de la interpretación, supone, para Feyerabend, la desestimación de la viabilidad de cualquier combinación de acciones causales y semánticas a la hora de conducir a un mundo bien articulado en el que se pueda realmente vivir. Esta insistencia en la necesidad de una aproximación adecuada a la existencia real nos introduce, finalmente, en ese último gran tema que he seleccionado dentro de su pensamiento: el trasfondo ético-político del conocimiento humano.

La conclusión definitiva a la que lleva este giro epistemológico representado por Feyerabend es la idea fundamental de que todo conocer comporta un proyecto social. La consideración en toda su magnitud del carácter histórico del conocimiento implica, ante todo, una responsabilidad para con la sociedad en la que tiene lugar, una responsabilidad que apunta, en fin, hacia las posibilidades de un cambio histórico, que se articularán, de forma pertinente, en torno a la deconstrucción de los poderes vigentes. En *El realismo y la historicidad del conocimiento*, apuntando al entorno científico en que estamos atrapados en la actualidad, es consciente de la exigencia de pensar muy en serio, primero, esas condiciones de existencia insoslayables -no fundadas en una naturaleza “objetiva”, por otra parte-, segundo, el mundo acomodado a dichas condiciones, y, tercero, las formas de vida adaptadas a ese mundo científicamente construido. Ello debe ser la oportunidad para la elaboración de nuevas proyecciones estimuladoras de la continua transformación. La simple ojeada a la historia evidencia el carácter dinámico del ser, su natural propensión al cambio. Aludiendo a ese mundo inestable, termina indicando que, en un principio, se trató

---

<sup>67</sup> Como se puede comprobar, este deslizamiento constructivista de la obra de Feyerabend, sujeto, por consiguiente, a preocupaciones de tipo hermenéutico-fenomenológico, tampoco es ajeno a nociones, procedentes de la filosofía relacional de Foucault, como la de “discurso” como habilitador funcional de un objeto ligado a una práctica social concreta [Foucault, 1999].

de un mundo lleno de dioses; después, de un insulso mundo material; pero éste puede cambiarse de nuevo siempre que sus habitantes se muestren, desde su determinación, inteligencia y ánimo, dispuestos a dar los pasos que conduzcan a ello [Feyerabend, 2002]. Es, de este modo, como podemos llegar a comprender mejor el profundo sentido que encierra la parte final de sus conclusiones en *Contra el método*, en la que recupera esa cita hegeliana con la que también comenzaba la misma obra: «cuanto más sólido, bien definido y espléndido es el edificio erigido por el entendimiento, más imperioso es el deseo de la vida [...] por escapar de él hacia la libertad». Debemos procurar no perder nuestra capacidad de hacer tal elección» [Feyerabend, 1981: 137].

De lo deducido del análisis crítico que vengo realizando acerca del llamado “giro epistemológico” desarrollado entre los años sesenta y setenta, no parece que, frente a las versiones crítico-racionalistas de la concepción moderna de la ciencia, tan sólo se trate, como intenta demostrar Fernández Buey, de un simple deslizamiento temático de los problemas cognitivos a las valoraciones morales, y de un cambio de metáfora desde la disciplina y uniformidad a la intuición y pluralidad del conocimiento [Fernández Buey, 1991]. En síntesis, y a modo de conclusión provisional, las transformaciones de fondo que, en mi opinión, se estaban perfilando en este momento, siempre en relación con la crisis de esa idea nuclear del progreso, representaron los primeros pasos de ese viraje fundamental hacia la interpretación como nueva forma de experiencia del mundo, que hoy domina el panorama científico. Por tanto, las obras anteriormente analizadas conectan, a mi entender, con las inquietudes principales de otras corrientes que serán aquí objeto de estudio. La crítica al fundacionalismo científico que da vida a los trabajos de autores como Kuhn o Feyerabend traducen, desde una tradición intelectual analítica, un sentir generalizado, que abarca los distintos ámbitos de la neohermenéutica gadameriana; de la fenomenología, de base también hermenéutica, de Paul Ricoeur o Edgar Morin; del constructivismo de autores, ya citados, como von Foerster o Watzlawick; de la filosofía relacional, de corte post-estructuralista, de Michel Foucault; del mismo deconstruccionismo, del mismo modo post-estructuralista de Jacques Derrida, o de la crítica postmodernista de Gianni Vattimo, Jean-François Lyotard, o Gilles Deleuze, por extraer algunos ejemplos de entre los que serán tratados a lo largo de este trabajo. Franco Restaino, preguntándose -en relación con la obra de Feyerabend y su apertura, como en el caso de Kuhn u otros autores, desde la filosofía analítica a otros intereses filosóficos- por la disolución de la epistemología, señala que «él, aunque fuera en una forma más radical y con un estilo a menudo poco



“profesional”, atestiguó con su obra aquello que puede definirse como el *espíritu del tiempo*» [Restaino, 1996a: 843]<sup>68</sup>.

Por ahora, partiendo de esa concurrencia progresiva de distintas tendencias intelectuales, cuyos integrantes hablan un lenguaje “común” a un nivel subyacente sólo explorable mediante un análisis cualitativo, intentaré recoger las cuestiones consecuentes que, en mi consideración, ya estaban en proceso de formulación embrionaria dentro de ese contexto polémico al que me he referido:

a) Disolución del principio objetivo, racionalista y correspondentista de la verdad. La identificación de sujeto y objeto, dentro de un proceso de autoconocimiento y autoconstitución dinámica de aquél, supone la superación del paradigma causal-explicativo de la realidad por el de la interpretación como condición específica de ese sujeto. La epistemología tradicional del objeto observado es sustituida por una nueva epistemología del proceso de observación, es decir, del propio sujeto observador, donde la metáfora, la imaginación y, en resumen, la capacidad creativa del investigador juegan un papel primordial.

b) Naturaleza esencialmente histórica y cultural del conocimiento como actividad humana no desarrollada en la necesidad, sino en la contingencia. Ello es la base de una nueva preocupación radical por los problemas del lenguaje como mediador del sujeto y su propia experiencia. Lo histórico y lo lingüístico se convierten, así, en los ejes de conformación de la circularidad y reflexividad que define la relación entre el conocimiento y el mundo que éste “describe”. La epistemología, siguiendo el modo en que el citado Ulises Toledo describe las aportaciones principales de Feyerabend, cristaliza, globalmente, en una “etnografía cognitiva” [Toledo, 1998]. En este sentido, tal y como propone Bachelard, es conveniente “transcender” el ámbito de la mera irrupción histórica de los paradigmas científicos para alcanzar, de forma crítica, el universo imaginario de los valores inconscientes que subyacen en la práctica de los científicos [Bachelard, 1987]. La

---

<sup>68</sup> De ese modo, continúa: «esta ruptura y esta apertura han coincidido con la fuerte influencia ejercida sobre la filosofía angloamericana, iniciada sobre todo en la mitad de los años sesenta, por la filosofías, clásicas y recientes, de la cultura europeo-continental. Una influencia que ha puesto fin a decenios de aislamiento recíproco que había dejado incomunicada el área angloamericana, dominada por la tradición analítica en sus dos versiones más importantes (positivismo lógico y filosofía del lenguaje ordinario) y el área europeo-continental, dominada por las corrientes fenomenológicas, existencialistas, hegel-marxista, estructuralistas, hermenéuticas y post-estructuralistas, todas ellas unidas por un fuerte interés filosófico en la historia» [Restaino, 1996a: 843-844]. Y, aludiendo a la aparición de los nombres y las posiciones teóricas de autores como Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida, Gadamer, o Habermas, en las obras de los principales exponentes de este debate epistemológico -Kuhn, Lakatos y Feyerabend, junto a otros-, recuerda: «el filón hermenéutico, entre los demás importantes elementos teóricos europeos-continentales, es quizá el más presente: el mismo Kuhn comenzó en los años sesenta a utilizar términos y conceptos de dicho filón» [Restaino, 1996a: 844].

complementariedad dialógica entre saber empírico-racional y pensamiento mítico-simbólico, que se propondrá más tarde, habrá de servir, por tanto, para resaltar el papel que juega lo imaginario en la elaboración científica de los conceptos. Ello, desde el prisma de la búsqueda de sentido que determina cualquier presunto “descubrimiento” de la realidad.

c) Inconmensurabilidad de los enunciados establecidos por cualquier forma de conocimiento científico o no. El choque esencial de interpretaciones que esto lleva consigo desplaza el problema de la legitimidad hacia el terreno ético-político del “deber ser”. Se impone, por consiguiente, la necesidad de establecer un nuevo arbitraje basado en la acomodación de los postulados científicos al mundo en el que se pretende vivir, siempre de acuerdo con los valores asumidos por una comunidad dada en contacto con su singular experiencia.

d) Función socio-política del conocimiento. La labor deconstructiva que lleva consigo el despliegue de una epistemología de la observación, debe partir del análisis crítico de los intereses personales, socio-económicos y políticos que son canalizados a través de los saberes colectivamente reconocidos. Dicha epistemología habrá de situarse, por tanto, en la encrucijada de los distintos modelos de normativización y disciplinamiento del comportamiento social que el conocimiento expresa. La preocupación ético-política que deberá presidir cualquier reflexión acerca de la ciencia señalará, de esta forma, hacia nuevas estrategias de resistencia que, en dirección transversal a dichos diagramas organizadores de la experiencia social, incidan en una perspectiva auténticamente multicultural y dialógica de las relaciones humanas.

e) Esta nueva forma de valoración de la función social y política del conocimiento estará ligada, de manera inevitable, a una nueva concepción temporal que, superando el determinismo lineal del progreso, desobstruya el camino hacia la configuración abierta de sucesivos cambios socio-históricos futuros. A esa linealidad, necesidad, normativismo y continuismo del progreso, estas nuevas epistemologías anteponen la ruptura, el azar, el relativismo, la discontinuidad y la complejidad, en suma, como rasgos distintivos del proceso histórico.

f) Finalmente, la consideración conjunta de todos estos aspectos conduce hacia un nuevo modo de acatamiento del tema de los contextos de la ciencia. La imposibilidad de sostener la distinción, con predominio del primero sobre el segundo, entre los contextos de justificación y de descubrimiento, respectivamente, va unida, de entrada, a la consideración, tal y como ha sido propuesto por autores como Klimovsky, de un “contexto

de aplicación”. Éste, devolviéndonos a la cuestión antes apuntada de la relación entre ciencia y política, hace hincapié en la perspectiva transformadora de la realidad por parte de ese conocimiento científico socialmente institucionalizado [Klimovsky, 1994]<sup>69</sup>. Como recuerda Javier Echeverría, hay que distinguir entre la elaboración y presentación de una teoría científica bien construida, de un lado, y la forma de aplicarla en la resolución de cuestiones concretas, de otro. Esto último implica el uso de elementos tecnológicos que implementan a las teorías científicas, estando gobernada su construcción por valores distintos a los que prevalecen en la investigación puramente cognoscitiva. Pero esta ampliación de los contextos de la ciencia también afecta a la propuesta de un cuarto “contexto de educación”, el que compete a la enseñanza y difusión de la ciencia. Se trata, por tanto, de colocar al mismo nivel que los contextos de “innovación” –el descubrimiento-, de “evaluación o valoración” –la justificación- y de “aplicación”, todo lo concerniente al proceso de formación a través de los cuales los individuos acceden socialmente a ese conocimiento sobre el cual deberán decidir, con posterioridad, acerca de su validez o utilidad [Echeverría, 1995]. He indicado que, en otro momento, volveré sobre el tema, ya adelantado, de los mecanismos de poder y de autorreproducción social que actúan en dicho proceso de aprendizaje y difusión de los postulados comúnmente aceptados en el seno de la comunidad científica. Pero, por ahora, conviene destacar que el nuevo tratamiento que merece este tema de los contextos de la ciencia, a partir del debate abierto por los autores estudiados, viene a acentuar el carácter expresamente sociológico y pragmático que adopta el problema de la verdad en el marco de la crisis de la idea moderna de progreso. En ese sentido, se hace ciertamente problemática la diferenciación analítica de un contexto de justificación desligado del propio proceso de construcción social de la realidad al que corresponde la confección de las teorías científicas.

### **1.2.3. La experiencia científica de la ruptura: indeterminación e interpretación en la física cuántica**

Pero la auténtica quiebra del concepto metafísico de la ciencia procede de la práctica científica ejercida a lo largo del siglo XX, sobre todo, en lo concerniente al desarrollo, desde los años veinte, de la “teoría cuántica” por físicos como Niels Bohr, Erwin Schrödinger y Werner Heisenberg. Como advierte Ernst von Glasersfeld, las contradicciones en la búsqueda del conocimiento objetivo producidas por la teoría de la

---

<sup>69</sup> Citado en Fernández, 2001.

relatividad y la mecánica cuántica fueron objeto de difusión científica a lo largo de los años treinta, «pero pasó mucho tiempo antes de que este discernimiento comenzara a influir en la imagen convencional del mundo» [von Glasersfeld, 1998: 27]. En ese sentido, hace referencia a las reflexiones realizadas por Gotthard Günter hacia 1958 acerca de la falta de interés de la filosofía a la hora de asumir las consecuencias decisivas de dicha conmoción científica<sup>70</sup>. Un ejemplo histórico más de las enormes resistencias impuestas siempre por las comunidades científicas ante la aparición de “anomalías” amenazadoras de la estabilidad de los paradigmas vigentes. En todo caso, estos nuevos estudios sobre el comportamiento de la materia a nivel atómico sirvieron para cuestionar seriamente los presupuestos filosóficos básicos sobre los que había descansado la ciencia positiva. Y no sólo eso, representaron un importante trastocamiento de los principios de la teoría convencional de la percepción humana. En estas condiciones, la erosión del principio de la realidad, que estaba implícita en los principios de “complementariedad” de Niels Bohr y de “incertidumbre” de Heisenberg, coincide con la asunción por parte de los mismos científicos de una perspectiva pragmático-interpretativa de la actividad investigadora. Se estaban sentando las bases del “constructivismo” en su acepción actual, puesto que las conclusiones alcanzadas por estos científicos radicaban en el reconocimiento expreso del papel especialmente activo desempeñado por el sujeto observador en la consecución de los resultados finales de la investigación. Para aquéllos dejaba de tener sentido la atribución de cualidades estables al objeto con anterioridad al acto de observación realizado en condiciones concretas. Así, ese mismo enfoque interpretativo de la ciencia, que se colocaría en el centro del debate epistemológico antes analizado, ya había comenzado a ser operativo, precisamente, en una ciencia como la física, donde la independencia del objeto respecto del sujeto constituía una premisa incuestionable.

Como muestra reveladora de esa tensión fundamental que se iba produciendo en el edificio de la ciencia moderna, parece posible identificar una especie de “filosofía de la ciencia de los científicos”, la cual, bien diferenciada con respecto a la filosofía de la ciencia académica, representaría un testimonio de primera mano de dicha ruptura con el fundacionalismo científico. Sirva como ejemplo la obra del citado Niels Bohr. Éste expresaría esa nueva situación del modo siguiente: «no obstante el asombroso poder de la mecánica cuántica, el hecho de que nos obligue a separarnos radicalmente de nuestro

---

<sup>70</sup> En concreto, sus palabras fueron las siguientes: «la filosofía moderna hasta ahora no ha dado muestras de rendir cuenta exacta de las tremendas consecuencias de la situación científica actual». Este texto, perteneciente a su artículo *Die gebrochne Realität*, está recogido en von Glasersfeld, 1998: 27.

modo habitual de explicación física y nos lleve especialmente a renunciar a la idea misma de determinismo, ha conducido a muchos físicos y filósofos a preguntarse si sólo se trata de un recurso provisional o bien nos enfrentamos, en lo que concierne a la descripción objetiva, con un paso irrevocable. La dilucidación de este problema ha exigido una revisión radical de los fundamentos sobre los que se basa la descripción y comprensión de la experiencia física» [Bohr, 1964: 89]. De hecho, en discusión con Einstein, y en relación con el problema de la distinción sujeto-objeto, denunciaría «la esencial ambigüedad que nace de asignar atributos físicos a objetos implicados en fenómenos que no permiten distinción precisa entre el comportamiento propio de estos objetos y su interacción con los instrumentos de medida» [Bohr, 1964: 75]. Esta preocupación por los problemas de la objetividad y del determinismo científico, unida a la importancia que concede al carácter intuitivo de las teorías, así como al lenguaje como orientador de la experiencia en el mundo y organizador de las comunidades, será, en resumen, coherente con su equivalente inquietud por los problemas relacionados con la interacción entre espíritu y mundo, entre sujeto y objeto, entre cultura y naturaleza. En *El espíritu en el átomo*, obra donde se realiza una interesante aproximación al origen, descripción y problemática que encierra la física cuántica, la gran reveladora de la incidencia determinante de una visión particular del mundo en las descripciones realizadas por los científicos, P.C.W. Davies y J.R. Brown, en referencia a Bohr, recogen: «la física, declaró, no nos dice nada acerca de lo que *es*, sino de lo que podemos *comunicarnos* sobre el mundo» [Davies y Brown, 1989: 24].

En síntesis, la observación del comportamiento de los objetos cuánticos condujo a este Premio Nobel de física de 1922 al establecimiento, entre una de sus diversas aportaciones, de su conocido principio de la “complementariedad”<sup>71</sup>. Resumiendo, este principio, coherente con el de “incertidumbre” propuesto por Heisenberg, resolvía el problema de la naturaleza ondulatoria o corpuscular de la materia, considerando que ambos aspectos son complementarios del comportamiento de electrones, fotones y otros objetos cuánticos<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Para von Glasersfeld, la forma en que Bohr trata de responder a las contradicciones derivadas del doble comportamiento ondular y corpuscular de la luz y la materia, creando la imagen de la “complementariedad” de representaciones incompatibles entre sí, «es un artificio refinado que, considerado epistemológicamente, se revela como el reconocimiento de que la razón humana no puede hacerse una representación coherente de la consistencia del mundo óptico» [von Glasersfeld, 1998: 29]. Lo que aquí se estaba comenzando a poner en juego es el paso del paradigma clásico de la simplicidad al nuevo paradigma postmetafísico de la “complejidad”, que será estudiado con posterioridad.

<sup>72</sup> De este modo, precisó: «lejos de ser contradictorios, los diferentes aspectos de los fenómenos cuánticos revelados en condiciones experimentales que se excluyen mutuamente han de considerarse como complementarios, dando a esta palabra un nuevo sentido. Este punto de vista de la *complementariedad* no

La gran “revolución” que se estaba produciendo en el ámbito de la física estribaba, como se ha adelantado, en el hecho de que las pretendidas descripciones de la realidad microscópica cuántica quedaban estrechamente ligadas al propio contexto humano de la experimentación, es decir, a la organización del macromundo. Ahí reside ese factor de indeterminación tanto ontológica como epistemológica, y de limitación del conocimiento de la realidad como tal, que introdujo la ciencia cuántica. A pesar de los intentos de “objetivación” del azar a través de las leyes estocásticas ensayadas por estos investigadores, esta situación comportó una profunda transformación de la imagen de la naturaleza en su estrecha interacción con lo humano<sup>73</sup>. Como señalan Davies y Brown, esto supuso, ante todo, un cambio radical en la concepción occidental de las relaciones entre macro y micro, entre el todo y las partes. Ellos mismos concluyen: «el papel clave que desempeñan las observaciones en física cuántica lleva inevitablemente a cuestiones sobre la naturaleza de la mente y la conciencia y sus relaciones con la materia. El hecho de que, una vez se ha hecho una observación sobre un sistema cuántico, su estado (función de ondas) cambiará en general bruscamente, parece familiar a la idea de “la mente sobre la materia”. Es como si el estado mental alterado del experimentador, al ser consciente del resultado de la medida, de algún modo se reintrodujera en el aparato del laboratorio y, por lo tanto, en el sistema cuántico, alterando también su estado. Brevemente, el estado físico actúa alterando el estado mental y el estado mental retroactúa sobre el estado físico»

---

significa, en modo alguno, una renuncia arbitraria a un análisis detallado de los fenómenos atómicos, sino que, por el contrario, es la expresión de una síntesis racional de toda la experiencia acumulada en este campo, experiencia que sobrepasa los límites entre los cuales el ideal de causalidad encuentra sus posibilidades naturales de aplicación» [Bohr, 1964: 24]. Para un acercamiento a las aportaciones hechas en la misma línea por Werner Karl Heisenberg puede verse Heisenberg, 1993. Recogiendo sus propias contribuciones al desarrollo de la física, el autor expone la nueva concepción relativista y cuántica de la naturaleza derivada de las mismas. Su principio de “incertidumbre” (o “indeterminación”) implicaba la imposibilidad -en el micromundo de los electrones y fotones- de la medición simultánea de la posición y el movimiento. La creciente aproximación a una de estas variables representa, así, el alejamiento en la determinación precisa de la otra. En resumen, esta obra supone una reflexión acerca de la dimensión cultural del conocimiento científico.

<sup>73</sup> El referido Heisenberg resume de este modo la nueva conciencia científica que comenzaba a emerger en medio de la incertidumbre experimentada: «La realidad de la que podemos hablar nunca es la realidad a priori, sino una realidad conocida, a la cual le damos forma. Tomando en cuenta esta última formulación, puede objetarse que, después de todo existe un mundo objetivo e independiente de nosotros y de nuestro pensamiento, que funcione o pueda funcionar sin nuestra intervención, que es lo que efectivamente deseamos significar cuando investigamos; esta objeción tan convincente a primera vista, debe advertir que incluso la expresión *hay* se origina en el lenguaje humano, y no puede revelar algo que no se relacione con nuestra comprensión. Para nosotros *hay* sólo un mundo en donde la expresión *hay* tiene significado». Obsérvese el papel que aquí se otorga al lenguaje como medio en el que se desenvuelve la experiencia del mundo. La cita ha sido extraída de Ceberio y Watzlawick, 1998.

[Davies y Brown, 1989: 47-48]<sup>74</sup>. Haciéndose eco, pues, del nuevo talante constructivista que la nueva ciencia clásica comenzaba a adoptar, Schrödinger afirmaría en *Mente y materia* que «todo hombre dibuja una imagen del mundo, que es y siempre permanece como una construcción de su mente y no puede probar que tenga existencia alguna»<sup>75</sup>.

Por consiguiente, esta filosofía de la ciencia realizada por los propios científicos terminó cristalizando en inquietudes de índole específicamente ética, muriendo, así, cierta tradición moderna consistente en la presunta neutralidad de los juicios científicos de hecho con respecto a los juicios morales de valor<sup>76</sup>. Los físicos cuánticos anticipaban, de esta manera, esa “nueva alianza” entre naturaleza y sociedad que, haciéndose cargo de los nefastos resultados del progreso, comienza a consistir hoy, como he indicado y seguiré destacando, en la búsqueda de las directas consecuencias ético-políticas y socio-económicas del conocimiento. Esto empujó a Bohr al tratamiento especial del problema de la libertad frente a la necesidad natural aduciendo que «es claro que los conceptos sencillos de la física resultan cada vez menos aplicables, a medida que nos aproximamos a aspectos de los organismos vivos relacionados con la conciencia» [Bohr, 1964: 96]. Considerando que, desde un punto de vista estrictamente determinista, no es posible la libertad, y abordando las implicaciones epistemológicas que afectan –a tenor de los resultados experimentales de la mecánica cuántica- a nuestra posición como observadores, Bohr sitúa, pues, la cuestión del conocimiento –entendido éste como medio de ordenación de campos cada vez más amplios de experiencia- en el plano de las responsabilidades y de las esperanzas humanas, es decir, de las posibilidades abiertas a la hora de elegir la forma más adecuada de adaptación a las condiciones de existencia concretas. Se trata de lo que, en el “constructivismo radical”, cristaliza en una especie de principio de “adecuación”. Desestimando el concepto clásico del saber como reflejo pasivo de una realidad objetiva, para ese constructivismo «la adecuación nunca es igualación, sino el desarrollo de estructuras, ya sea del obrar o del pensar, que en el mundo de la experiencia prestan el servicio esperado. Y el mundo de la experiencia es siempre y exclusivamente un mundo

---

<sup>74</sup> Hay que resaltar que se trata de una descripción de la física cuántica que es perfectamente coherente con los principios recursivo y holográfico constitutivos del método hermenéutico de la complejidad, como se comprobará.

<sup>75</sup> Citado en Ceberio y Watzlawick, 1998, 65. La referencia pertenece a Schrödinger, 1985.

<sup>76</sup> Una reflexión sobre las relaciones entre la filosofía de la ciencia “licenciada”, es decir, la ejercida por los filósofos institucionalmente reconocidos, y esta filosofía de la ciencia practicada por los mismo científicos se encontrará en la introducción de Fernández Buey, 1991.

que construimos con conceptos que producimos “según el proyecto de nuestra razón”» [von Glasersfeld, 1998: 27]. Es cierto que, como puntualiza Paul Watzlawick, el “constructivismo radical” va más allá de la teoría de la relatividad de Einstein –de acuerdo con ella las observaciones son relativas al punto de referencia del observador- y del postulado de la “relación borrosa” de Heisenberg, que admite la influencia directa de la observación en lo observado. Pero, como él también admite –lo hemos visto concretado en una cita recogida con anterioridad-, que autores como Edwin Schrödinger dieron pasos muy decididos al respecto «en una época en que la expresión “constructivismo” todavía era desconocida en su sentido actual» [Watzlawick, 1998: 11].

Pero hay más. Esta nueva relación entre la parte y el todo, entre el micromundo físico y macromundo, representó una gran acogida del mundo místico oriental de las religiones hinduista, budista y taoísta por parte de los físicos cuánticos: ««realmente, en los primeros momentos de la teoría cuántica muchos físicos, incluyendo a Schrödinger, se apresuraron a trazar un paralelismo entre concepto cuántico del todo y la parte y el concepto oriental tradicional de la unidad armónica de la naturaleza» [Davies y Brown, 1989: 25]. En efecto, el grado creciente de incertidumbre y desasosiego producido por los “descubrimientos” cuánticos derivó, en muchos casos, en un auténtico rechazo de los más respetados principios de la racionalidad. *Mi concepción del mundo* de Edwin Schrödinger representa un claro reflejo del largo alcance de esta ruptura producida en el seno de la tradición científica moderna. La renuncia expresa a la hipótesis de un mundo real exterior al sujeto va acompañada, en el responsable de la aplicación, mediante su famosa “paradoja del gato”, de la superposición cuántica de estados al mundo macroscópico, de una reivindicación directa de lo metafísico y, más aún, del universo mítico de la eterna repetición de lo idéntico. En relación con ese fenómeno de “vuelta” de lo religioso, que más tarde afrontaré como una de las notas distintivas de la modernidad fracasada, Schrödinger resuelve el problema de la multiplicidad de la experiencia humana del mundo en una suerte de evasión mitológica que le emparenta, de modo directo, con el principio védico de la identidad, «la tesis (indemostrable) de que todos nosotros, lo seres vivos, somos únicamente diferentes lados o aspectos de un único ser» [Schrödinger, 1988: 118]<sup>77</sup>. Su defensa, por un lado, de motivos no racionales para el abandono del dualismo

---

<sup>77</sup> Sirvan como muestra de esa respuesta mítica a la decepción producida por los nefastos resultados de la modernidad las siguientes palabras del autor, las cuales representan un agrio y significativo balance histórico: «lenta e imperceptiblemente el destello de la sabiduría india casi se consumió, destello que el maravilloso Rabbi, a orillas del Jordán, atizó en brasas vivas que nos iluminaron durante la oscura noche del medioevo; palideció el brillo del *renacido* sol griego, bajo el cual maduraron los frutos de los que hoy



de la mente y de la materia, esto es, de la razón y el ser, y su ahondamiento, por otro, en el papel comprensivo del lenguaje como medio de interiorización colectiva de la coherencia del mundo, converge, así, siempre desde premisas expresamente místico-metafísicas, en una lectura positiva de las consecuencia éticas, que no escatológicas, de ese pensamiento hindú de la unicidad del ser. Esta reivindicación del restablecimiento de la unidad primordial, anterior históricamente a la separación moderna de la cultura y la naturaleza, culmina, pues, en la propuesta de una solución ética al problema del conocimiento humano, la “ética sustitutoria”: «la experiencia nos enseña que a causa de esta comunidad mundial nos podemos hacer mucho daño físicamente uno a otros –y también psíquicamente-, además que por otro lado nos podemos alegrar uno con otro, aunque sólo fuese escuchándonos unos a otros» [Schrödinger, 1988: 127].

#### 1.2.4. El fin del progreso científico como crisis de sentido

Con independencia de las objeciones que se pueden de hecho plantear a las explícitas reminiscencias mitológicas de esta última propuesta, parece claro que esta evocación de una nueva conciencia mundial centrada en la cooperación y el diálogo horizontal entre todos los seres humanos remite a una motivación analizable desde una hermenéutica simbólica. La reacción general que he tratado de condensar en lo que respecta a los físicos cuánticos es, para mí, un síntoma más de esa búsqueda actual creciente de una nueva síntesis superadora del desgarramiento moderno. Berger y Luckmann sitúan dicho desgarramiento en el pluralismo individualizador de la conciencia moderna. Este pluralismo opera una fundamental separación entre, por un lado, los sistemas de valores supraordinales y, por otro, los esquemas de acción institucionalizados, que -dentro de los ámbitos públicos de lo económico y de lo político- quedan reducidos a áreas especializadas respecto a fines y funciones específicas. Los primeros son los responsables de la transmisión de sentido a

---

gozamos. El pueblo ya no sabe nada de todo esto. La mayoría ha quedado sin apoyo ni guía. No cree en ningún dios ni dioses, conoce la Iglesia sólo como partido político, y la moral como una molesta limitación que ha perdido todo apoyo junto con el soporte que durante largo tiempo se le fue colocando por debajo, es decir la creencia en espantajos convertidos en imposibles. Resurgió, por así decirlo, un atavismo general y la humanidad occidental está hoy en peligro de descender de nuevo a un grado de desarrollo anterior y mal superado: el profundo e ilimitado egoísmo alza su sarcástica cabeza y dirige con su puño irresistible, formado por viejos trucos, hacia el timón de un buque que se ha quedado sin capitán» [Schrödinger, 1988: 22-23]. Siendo escrito en otoño de 1925, la referencia implícita a los primeros desarrollos de la cultura occidental tecnocrática, que se puede detectar en este texto, se corresponde con una alusión anterior a su rechazo de la técnica como el logro más importante del último siglo europeo. En ese sentido, argumenta: «considero probable que esta época, que gusta de llamarse técnica, en el futuro se conocerá, por sus luminosos reflejos y sus sombras oscuras, como la era de la teoría de la descendencia (o bien de la idea de la evolución) y la decadencia del arte. Sin embargo, esto sólo de forma colateral, se trata ahora de lo que *en este momento* actúa con mayor intensidad» [Schrödinger, 1988: 21-22].

toda la conducta de la vida dentro del espacio de la privacidad. Aportan, por consiguiente, reservas privadas de sentido que articulan las esferas de la existencia individual y de las comunidades de vida. Los segundos, por el contrario, sujetos a una racionalidad meramente instrumental no son, en principio, inteligibles en esos esquemas de sentido supraordinales -esos que dan sentido general a la vida-, del mismo modo que nos son transferibles al resto de los respectivos espacios funcionales. No obstante, cabe la posibilidad de una asociación “forzada”, podríamos decir, de sus sentidos específicos a ciertos valores generales, más allá de la racionalización de la organización de la acción al interior de ellas. Ello remite al principio del “interés general” como “desdibujado” intento legitimador de sus intereses y objetivos en el nivel superior de la experiencia general de la vida. Es, justamente ahí, donde radica una crisis general de sentido producida por la consecuente discordancia irreconciliable entre ambos planos de la acción social: la de los subsistemas de acción racional con respecto a fines y la de la experiencia global de la vida. El resultado es la creciente atomización del cuerpo social en torno a comunidades de sentido cada vez más cerradas al marco general de la sociedad de la que forman parte [Berger y Luckmann, 1997]. El resultado será, como se verá, una respuesta basada en la construcción cultural de fuertes “barreras de sentido” –hábese de los fundamentalismos reaccionarios de naturaleza religiosa, nacionalista o de cualquier clase- proclives a la constitución de identidades reactivas y esencialistas a contrapelo de las actuales tendencias globalizadoras que, en nombre de la universalidad de la razón del Mercado, atentan contra toda posibilidad de sentido de la pertenencia.

Tendremos que tener en cuenta a partir de ahora que el pensamiento hermenéutico ha de ser una alternativa, que, en pos del establecimiento de un nuevo plano de comunicación horizontal inter-cultural, propicie la recuperación dialógica y relacional de ese sentido de pertenencia perdido. Pero, por el momento, es necesario hacer una constatación de base: la crisis del progreso es, ante todo, una gran crisis global del sentido. Como señala Patxi Lanceros, recogiendo una referencia textual de André Ortiz-Osés, el sentido representa «una sutura simbólica de una fisura real» [Lanceros, 2001c: 746]. Hoy nos encontramos ante una nueva modulación histórica de esa experiencia múltiple de la operación de ruptura realizada sobre la totalidad originaria, sobre ese punto cero del tiempo mítico concretado en el “Uroboros” de E. Neumann<sup>78</sup>. El mundo de después del progreso es, ante

---

<sup>78</sup> «Esa totalidad indolente y callada que atesora toda forma de devenir, toda potencialidad, reposa en sí misma y se percibe como oscuridad y silencio [...] Se trata del todo potencial y –a la vez- de la nada actual

todo, una gran rebelión del símbolo ante el silencio impuesto por una modernidad tecnocrática incapaz de responder a las auténticas expectativas humanas. Como también argumenta Lanceros, «el sentido sólo puede construirse como *imagen* desbordando los límites de una razón que ha olvidado su traumático nacimiento y que progresivamente se ha vaciado de contenido simbólico» [Lanceros 2001c: 749]. Los nuevos niveles de desintegración globalizadora que afectan al planeta en la actualidad son, pues, el exponente espacio-temporal simbólico de una derrota, la del pensamiento, como correlato de una victoria, la del consumismo individualista, la de la banalización de las conquistas humanas. Para Heidegger, «la técnica como forma suprema de la conciencia racional [...] y la ausencia de reflexión como incapacidad organizada, impenetrable para acceder por sí misma a una relación con “lo que merece que se interroge”, son solidarias entre sí: son una sola y misma cosa»<sup>79</sup>. Y, como señala Emilio Lledó, «con máscara de progreso comenzamos a desviarnos otra vez por la ruta que conduce a la caverna, que por cierto, es más peligrosa que aquella de la que, al parecer, empezó a escaparse la humanidad hace miles de años, aunque a ratos presintamos todavía sus tinieblas» [Lledó, 1996: 27].

Estamos, pues, ante una destrucción tecnológica e informacional, no sólo de lo ecológico, sino también de lo cultural entendido como apertura al mundo, como incesante re-apropiación en el encuentro infinito con el otro. Finkielkraut habla del “principio del placer” como forma postmoderna del interés privado, como medio de neutralización de la autonomía del sujeto en pos de una satisfacción inmediata -nuca consumada del todo, por cierto- de los deseos mediáticamente estimulados. En esta “sociedad del divertimento”, en esta “sociedad del espectáculo”<sup>80</sup>, «el individuo posmoderno, conglomerado desenvuelto de necesidades pasajeras y aleatorias, ha olvidado que la libertad era otra cosa que la potestad de cambiar de cadenas, y la propia cultura algo más que una pulsión satisfecha» [Finkielkraut, 1990: 128]. Quizá, esa recuperación simbólica que permita desbloquear la proyección hacia el futuro como auténtico horizonte abierto de una existencia-proceso, probablemente, esa necesidad de un sentido volcado hacia la libertad, no en un significado

---

(tal vez la única forma concebible de la nada, que se insinúa como plenitud no actualizada y no como vacío)» [Lanceros, 2001c: 746].

<sup>79</sup> Citado en Finkielkraut, 1990: 124.

<sup>80</sup> «El espectáculo es el momento en el cual la mercancía alcanza la *ocupación total* de la vida social. No es únicamente que se haga patente la relación con la mercancía, sino que ya no hay otra cosa más que esa relación: el mundo visible es su mundo» [Debord, 2002: 55].

Diagnóstico inicial: la crisis de la idea moderna de Progreso

ideológico-político abstracto, sino ético concreto<sup>81</sup>, deba pasar por la reconstrucción de esa racionalidad fracasada desde nuevas bases. Me encargaré, pues, a partir de este momento, de ir perfilando los términos concretos de ese nuevo programa que, desde las nuevas posibilidades que pueda ofrecer al análisis social, haga de la contingencia, es decir, de nuestra radical finitud histórica, el instrumento básico del conocimiento, no como presencia real, sino como autocomprensión.



---

<sup>81</sup> Lledó afirma que «hablar hoy de libertad, construir una teoría de la libertad, sin pensar que la palabra libertad, la libertad teórica, sólo tiene sentido como reflejo de los múltiples y contradictorios ámbitos en los que la acción humana se proyecta, resulta, en el mejor de los casos, un juego sin sentido» [Lledó, 1996: 35].

## 2. LA FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA DEL PENSAMIENTO HERMENÉUTICO

«La tendencia intrínseca de la metafísica (desde su origen) a olvidar el ser y a hacer aparecer en primer plano sólo el ente como tal –tendencia fundada en la conexión esencial de verdad y no verdad-, se realiza pues de manera perfecta en el mundo de la técnica. Pero al realizar verdaderamente su propia esencia del olvido, la metafísica alcanza también a su fin en cuanto ya no hay ningún *metá*, ningún “más allá”» [Vattimo, 1987a: 89]. En ese contexto de “acabamiento de la metafísica”, descrito por Vattimo desde el análisis de las conclusiones alcanzadas por Martin Heidegger tras la realización de su obra sobre Nietzsche, es donde considero plausible la inscripción del proyecto hermenéutico como nueva condición de posibilidad de las ciencias sociales e historiográficas en la nueva “sociedad de la información”. Como trataré de mostrar a lo largo de este estudio, el paradigma comprensivo-interpretativo parece revelarse como el más adecuado a la hora de establecer las conexiones significativas que permitan la aprehensión del acontecer histórico post-moderno y post-metafísico como dotado de sentido. La proliferación reciente de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, asociada al nuevo modelo de universalización absoluta de la lógica del capitalismo, ha supuesto, ante todo, la consumación histórica, anticipada por Nietzsche, del “nihilismo europeo” resultante de «la autoaplicación de la exigencia científica de verdad a esta exigencia» [Lyotard, 1989: 75]<sup>82</sup>. Como percibió Heidegger, la historia de la metafísica, como historia de la búsqueda del ser del ente, es decir, de la realidad de lo que es, en tanto impulsada por la concepción nietzscheana de la *voluntad de poder*, está marcada por la creciente identificación del ser de las cosas con la certeza que el sujeto -el yo del hombre como fundamento- tiene de él [Heidegger, 2000b]. Vattimo aclara que «la noción de “objetividad”, de que tanto uso hace la filosofía moderna, es siempre correlativa a la de sujeto: la realidad objetiva es aquella que se muestra y se demuestra tal al sujeto; pero

---

<sup>82</sup> Ver Heidegger, 2000b.

entonces lo que la constituye es justamente la certeza que el sujeto tiene de ella» [Vattimo, 1987a: 84]. En ese sentido, el triunfo moderno de la técnica representa la realización absoluta de ese “ideal”, debido a que su propio modo de ser instrumental, esto es, la “sistematización general de la realidad,” la “organización total” del mundo, representa la culminación, a nivel práctico, del proceso de identificación absoluta de la realidad “empírica” y de la realidad “verdadera”. Este olvido de la diferencia ontológica, dicho de otra manera, del origen de revelación y ocultamiento que tiene la noción de verdad en la tradición metafísica, ya estaba presente en los grandes sistemas teóricos del siglo XIX como el representado por la dialéctica hegeliana, el despliegue histórico de una autoconciencia absoluta. La instrumentalización técnica del mundo, que, por otro lado, fue objeto de denuncia, desde parámetros racionalistas críticos, por parte de la “Escuela de Frankfurt”<sup>83</sup>, ha conllevado una efectiva disolución de cualquier perspectiva de las diferencias, lo cual entraña la doble difuminación de lo verdadero y de lo aparente en la simple simulación mediática.

Félix Duque resume todo esto de la siguiente manera: «y tras Nietzsche, “el desierto crece”. Un desierto en vano disimulado por la “tiranía” de la dialéctica (más hegeliana – “consumista”/liberal/“democrática”– que marxista, empero) [...] Y, luego, tras la guerra, el triunfo del *Amerikanismus*, de la muerte de la filosofía como *cosmovisión* y de su trasvase en la *cibernética* y la *logística*, que hacen –en la planetarización de la técnica- del antiguo *animal rationale* una “bestia de trabajo”, de lo ente una “existencia en plaza” y de la naturaleza un disponible “fondo de provisión” » [Duque, 2001: 215-216]. En conclusión, ya no es posible pensar metafísicamente, pues, hasta ahora, la propia metafísica, conservando latente ese olvido del ser, ese descuido de las diferencias ontológicas, todavía mantenía un margen de oposición entre lo idéntico y lo negativo, y una correlativa “distancia” entre el objeto y el propio sujeto. Pero la premisa tecnológica de la identidad absoluta es sobrepasar, es ir, de algún modo, a un más allá de la propia metafísica. Heidegger advierte de que, para Nietzsche, el nihilismo no se puede entender

---

<sup>83</sup> De todos modos, Herbert Marcuse, valorando las posibilidades del advenimiento de un Sujeto histórico esencialmente nuevo como base de una sociedad realmente libre y racional, señalaba en *El hombre unidimensional*: «el poder y la eficacia de este sistema, la total asimilación del espíritu con los hechos, del pensamiento con la conducta requerida, de las aspiraciones con la realidad, se oponen a la aparición de un nuevo Sujeto. También se oponen a la noción de que el reemplazo del control prevaleciente sobre el proceso productivo por un “control desde abajo” significaría el advenimiento de un cambio cualitativo [...] Y sin embargo, los hechos que dan validez a la teoría crítica de esta sociedad y su fatal desenvolvimiento están perfectamente presentes: la irracionalidad creciente de la totalidad, la necesidad de expansión agresiva, la constante amenaza de la guerra, la explotación intensificada, la deshumanización» [Marcuse, 1984: 219].

como la mera decadencia de unos valores absolutos preexistentes. Es tan sólo la destitución de unos valores realizados por un “nosotros” occidental que dispone sobre su propia constitución. Pero no son los mismos hombres los que establecen esos valores para suprimirlos después. Los que los introducen y más tarde los desechan son los hombres que, perteneciendo a “una” y a la “misma” historia -la historia occidental-, proceden desde su presente al dismantelamiento de unos valores construidos en una época histórica precedente. Por tanto, la destitución de los valores supremos aceptados hasta el momento no es fruto de un mero impulso de destrucción ciega y de estéril innovación, sino que surge de la necesidad de dotar al mundo de un sentido que lo salve de su propia degradación como simple pasaje a un más allá. En dicha destitución está en juego, pues, la conformación de un nuevo mundo en el que el hombre pueda desplegar su esencia desde su propia plenitud de valor. Ello sitúa a ese hombre en una inevitable transición en la que el mundo aparece como carente de sentido, exigiendo, a la vez, un nuevo significado. Esto requiere comprender, tomando plena conciencia de ello, el carácter de paso que dicha situación intermedia tiene como tal. El reconocimiento del origen de esa fase transitoria y la búsqueda de la causa primera del nihilismo constituyen, así, una condición necesaria para la resolución de esa crisis global de sentido, aflorando, en la misma medida, la firme voluntad de superarla [Heidegger, 2000b]<sup>84</sup>.

Mientras tanto, desde los núcleos de retroalimentación ideológica y propagandística de la vacía conciencia de la necesidad histórica de esa totalización tecnocrática –es ahí, por otro lado, donde alcanza su propio ser histórico el “fin de la historia” de Francis Fukuyama<sup>85</sup>-, se va consolidando la dictadura de la “publicidad”. Ésta, en su acepción heideggeriana, remite a un “ser público” como existencia “inauténtica”. En *Ser y tiempo*, el predominio de la opinión corriente está sobre la base de la realización del ente como

---

<sup>84</sup> En concreto, he parafraseado, así, un texto contenido en el segundo volumen de dicha referencia bibliográfica.

<sup>85</sup> Vattimo hace referencia a la pregunta que Heidegger se hace acerca de cómo fue posible llegar a esa situación de olvido total del ser en la que ahora estamos: «de aquí parte la reflexión sobre la metafísica como historia; en esa reflexión está ya implícito un “proyecto” del sentido del ser que ya no es metafísico. En efecto, resulta claro que darse cuenta del olvido implica ya asumir una posición que no se encuentra en este olvido» [Vattimo, 1987a: 90]. Esto, como se verá inmediatamente, es, en sí mismo, condición de posibilidad de un pensamiento post-metafísico de corte hermenéutico-existencialista. Pero, en lo que respecta al pensamiento dominante de “el fin de la historia” y de “el fin de la ideología”, como se comenzó a tratar y se seguirá analizando, la solución estriba, más bien, en tanto mera celebración del triunfo definitivo del proyecto histórico hegeliano, en el disfrazamiento mediático y consumista del “desierto”. Esto que lo hemos visto reflejado también en la cita anterior de Félix Duque, implica, a mi modo de ver, una especie de “retención” y “aplazamiento” temporal, en clave conceptual metafísica, de las posibles consecuencias positivas de ese fin de la metafísica.

público en tanto universal y absolutamente penetrable. El modo de ser inauténtico conlleva, pues, que «las opiniones comunes se comparten, no porque las hayamos verificado, sino tan sólo porque son comunes. En lugar de la apropiación originaria de la cosa, se verifica aquí la pura ampliación y la pura repetición de lo que ya se ha dicho» [Vattimo, 1987a: 42]. Esta forma inauténtica de darse el “Dasein”, este modo de aceptación no-problematizadora de las opiniones, se corresponde, en suma, con una forma de existencia exenta del compromiso y de la responsabilidad para consigo mismo. En el fondo, representa una forma de existir “sin existir”, por cuanto se rehúsa la adopción del atributo esencial del ser, es decir, el ser “proyecto”.

Por el contrario, el “Dasein” auténtico es el que se apropia de sí en la medida en que se proyecta sobre la base de la posibilidad que es. Para Heidegger, el encontrarse, que tiene en cada caso su comprensión, aunque sólo sea refrenándola, es una de las estructuras existenciales en el que se mantiene el ser del “ahí”. Que ese comprender sea siempre efectivo significa que lo que lo convierte en un “existencial” fundamental es el hecho de constituir un modo fundamental del ser del “ser ahí”. Por otra parte, la consideración del comprender como una forma posible de conocimiento, frente a otras como la explicación, partirá de convertirlo en un derivado existencial del comprender primario que colabora en la constitución del ser del “ahí”, en general [Heidegger, 2000a]. En consecuencia, ligado al desenvolvimiento de una existencia “auténtica”, el conocimiento después de la metafísica debe basarse en una nueva apropiación del ser. Esta apertura real a las cosas significará ante todo una adecuación vivencial con el hecho, una conformidad con las circunstancias, que sólo es posible en el desarrollo de un discurso comprensivo.

La óptica de un modo de pensar post-metafísico que nos reconstituya de los efectos “perversos” de la instrumentalidad tecnocrática, partiría, siguiendo a Heidegger, de un retroceder en el sentido de tomar distancia para percibir la metafísica como historia, como proceso en devenir. Como observa Vattimo, en Heidegger, «ver la metafísica como historia no significa adueñarse de la totalidad de la verdad, sino más bien significa ver la historia del pensamiento como un proceder de “origen” que permanece constitutivamente oscuro y que nunca se “resuelve” en la historia del pensamiento mismo» [Vattimo, 1987a: 91]. Se impone, en definitiva, como restablecimiento auto-comprensivo de ese ser inauténtico, la urgencia de un nuevo modo de pensamiento que conciba el ser «como aquello que se apropia del hombre entregándose a él» [Vattimo, 1987a: 100]. Ese pensamiento, que ya no significa una mera relación entre un objeto y un sujeto, nos sitúa, por tanto, en el “evento”, en el “acontecer” como relación de reciprocidad entre el hombre



y el ser como entidades no preexistentes a dicha relación. Hablar del evento, del “Ereignis”, es aludir a una doble expropiación-apropiación de la que surge el auténtico reconocimiento. En suma, el ser no pensado metafísicamente y que, en consecuencia, ya no se da como presencia, no remite a esencias estables universalmente válidas, tan sólo es ahora un modo concreto de ofrecerse a los hombres dentro de su contexto histórico específico, «quienes están determinados por este darse en su esencia misma, entendida como el proyecto que los constituye» [Vattimo, 1987a: 102]. Veamos las consecuencias epistemológicas y ético-políticas que este nuevo modo existencialista de darse y pensarse el ser puede entrañar en lo que respecta a la rehabilitación de una nueva racionalidad histórico-comprensiva. Para ello comenzaré con lo que, en mi opinión, puede representar uno de los más adecuados puntos de partida: la hermenéutica filosófica del más “aventajado” de los discípulos de Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer.

### **2.1. La historicidad de la experiencia humana: la textura dialógico-lingüística del «ser-en-la-tradición»**

Manuel Ángel Vázquez Medel, en consonancia con el análisis recientemente realizado, señala que hemos entrado en una nueva *fase interpretativa* que se incorpora, dentro de lo que ya podemos entender como la historia del Ser, primero, al prolongado periodo metafísico presidido por la pregunta sobre el Ser desde la perspectiva del ente; y, segundo, a la «agónica y efímera» aventura *existencialista*, en la que, podríamos añadir, el Ser experimenta, en toda su crudeza, las consecuencias de su patente y angustioso desprendimiento de ese ente. Esto nos sitúa en un tiempo de crisis de la modernidad marcada por un descubrimiento, el de que «nuestra única posibilidad de estar en el mundo es estar-interpretando» [Vázquez Medel, 1996: 9]. Convirtiéndose, así, en un componente radical de nuestra comprensión de lo humano, en un modo fundamental de experiencia, la hermenéutica nos desplaza al «desvelar y velar en la superficie de lo inmanente, al haber terminado el tiempo de la revelación trascendente» [Vázquez Medel, 1996: 10]. Del mismo modo, Andrés Ortiz-Osés, convierte la hermenéutica, en este tránsito al siglo XXI, en «la *actitud* fundamental/fundacional de la filosofía, así como el medio/mediación de nuestra gran tradición antropológico-cultural situada entre racionalismos e irracionalismos, ciencias y artes, lógicas y míticas» [Ortiz-Osés, 2001b: 11].

A continuación, el mismo Ortiz-Osés identifica la hermenéutica con una nueva “razón relacional” que conecta con una nueva temporalidad no-lineal de tipo circular y recurrente.

De ser así, la supuesta superación histórica que podría representar la propia hermenéutica, en forma de una especie de pensamiento de la decadencia, nos relegaría a la mera vuelta a la plenitud mitológica del sentido. Como se va a ir analizando a lo largo de este trabajo, la necesaria revalorización de lo mítico que nuestra situación hermenéutica comporta, puede -de hecho, está ocurriendo así- inspirar una radical huida hacia atrás centrada en el intento de revitalización histórica de los argumentos principales del pensamiento pre-moderno. Pero, en mi opinión esto no es sino un síntoma más de esa implosión del sentido que caracteriza la actual situación histórica marcada por el fin de la linealidad moderna. En realidad, la auto-constitución, históricamente determinada, de una nueva racionalidad hermenéutica-relacional puede y ha de enfocarse, una vez desechada la óptica de la continuidad lineal del progreso, no desde el marco de una re-actualización expresa de la premisa mítica de la a-histórica y, por consiguiente, eterna repetición de lo idéntico –eso implicaría la renuncia expresa al ser como proyecto-, sino desde una nueva temporalidad abierta, plural y multidireccional, que sepa reintegrar de manera positiva los beneficios del mito. Siendo el análisis de las posibilidades reales de esa nueva experiencia del tiempo, y, por tanto, del ser, el tema central de este trabajo, me parece que, junto con las aportaciones postmodernistas que se considerarán más adelante, el modo en que Gadamer supo entender el comprender como condición fundamental del ser puede contribuir de forma decisiva a dicha pretensión.

### **2.1.1. La crítica gadameriana de la tradición hermenéutica decimonónica**

El proyecto filosófico de este autor arranca, en el conjunto de conferencias impartidas en Lovaina hacia 1957, y recogidas en *El problema de la conciencia histórica*, de un intento de superación, en el plano de desarrollo de las ciencias sociales e históricas, de los límites y contradicciones internas de la hermenéutica metódica de Dilthey. Por tanto, pudiera parecer, sobre todo, a tenor del propio título de su obra principal, *Verdad y método* –ésta constituye, en la práctica, el desarrollo de las intuiciones ya esbozadas en la anterior-, que las inquietudes primordiales de Gadamer atendían a los problemas metodológicos y epistemológicos de las ciencias humanas. Es cierto que su pensamiento entraña importantes consecuencias para las mismas, como se va a comprobar. Pero, en realidad, su programa, más allá de ese punto de partida epistemológico, tiene un alcance mayor de tipo ontológico, que se corresponde con las directrices marcadas por su maestro Heidegger acerca de la comprensión, no sólo como mero ideal del conocimiento, sino como «la forma original de realización del *estar-ahí* humano, en tanto que ser-en-el-mundo»

[Gadamer, 2000: 72]. Para Gadamer, el comprender, más allá de la distinción entre su esfera teórica de las ciencias humanas y su ámbito práctico de lo ético, es, sobre todo –ya lo hemos concretado en lo que respecta a esa fuente heideggeriana-, «este modo de ser del estar-ahí que constituye a aquél en “saber-posibilidad” y “posibilidad”» [Gadamer, 2000: 72]. Su interés por la obra de Heidegger se explica, pues, por el modo en que éste convierte al ser en tiempo, rompiéndose, así, todo el horizonte de problemas de la metafísica. El que el “estar-ahí” se haga la pregunta por su ser, y que esto le permita distinguirse de todo otro ente por su comprensión del ser, no representa, en opinión de Gadamer, el auténtico fundamento último del que habría de partir el planteamiento trascendental requerido tras la consumación metafísica del olvido del ser. El fundamento que parece estar en la base de toda comprensión del ser es el hecho de que exista un “ahí”, es decir, un claro en el ser, una diferencia entre ente y ser. Es esta orientación del preguntar hacia el “ahí” la que dirige el propio preguntar hacia el ser olvidado por la tradición metafísica. Gadamer se sitúa, pues, en el nuevo punto de partida que representa la posibilidad de preguntarse por la nada a través de la misma pregunta por el ser, se asienta en ese pensamiento de la nada ante el que se había mostrado incapaz la metafísica. Esto convierte a Nietzsche en el auténtico precursor del proyecto heideggeriano de una fenomenología hermenéutica contenido en *Ser y tiempo*, más allá de las presuntas implicaciones en ello de Dilthey y de Husserl [Gadamer, 1988].

Reinhart Koselleck puntualiza que «la hermenéutica, antes de todas las diferenciaciones y aplicaciones metódicas, es primordialmente la doctrina de la inserción existencial en lo que se puede denominar historia (*Geschichte*), posibilitada y transmitida lingüísticamente» [Koselleck, 1997: 86]. Esto le lleva a señalar que la auténtica preocupación de Gadamer es la “verdad”, y, en un segundo plano, el “método”<sup>86</sup>. El objetivo esencial de su obra será, en definitiva, la búsqueda de las condiciones de posibilidad de la comprensión, el análisis de las estructuras transcendentales del comprender como experiencia no reducible a un método científico moderno que, como conjunto estable de reglas de conocimiento universal, se apoya en un concepto metafísico de la verdad como presencia inmutable. En todo caso, las reflexiones gadamerianas circulan en torno a una primera constatación, a saber, la existencia en el mundo

---

<sup>86</sup> En esa línea, Cesáreo Villoria recoge una cita del propio Gadamer donde se aclara el carácter específicamente filosófico y no metodológico de su obra. Su hermenéutica filosófica «no se limita a dar razón de los procedimientos que aplica la ciencia sino de las cuestiones previas a la aplicación de cualquier ciencia...» [Villoria, 1996: 182].

contemporáneo de una relación con el pasado radicalmente diferente a la que experimentaron las culturas de las épocas anteriores: «entendemos por conciencia histórica el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones» [Gadamer, 2000: 41]. La identificación de la conciencia moderna con una conciencia específicamente histórica determina una posición reflexiva en la valoración de la tradición legada por el pasado. Esto, que se corresponde con la posesión de un sentido histórico, es decir, de un pensar en ese horizonte histórico coextensivo con la experiencia presente y pasada, implica de por sí interpretación. La información que nos llega del pasado no es objeto de la mera contemplación, sino de un proceso de reimplantación significativa en ese contexto del presente desde el que se liberan los sentidos adecuados a su propia experiencia. Como señala Hayden White, para Gadamer, al igual que para Ricoeur, el método apropiado para las ciencias históricas es la hermenéutica entendida menos como desciframiento que como “inter-pretación”, esto es como “traslación” de significados de una comunidad discursiva a otra. En este sentido, «es la tradición lo que une al intérprete con el *interpretandum*, aprehendiendo en toda la extrañeza que lo caracteriza como algo que viene del pasado, en una actividad que produce tanto la individualidad como la comunidad de ambas» [White, 1992: 66].

La esencia dialógica de ese encuentro con la tradición –acción del pasado en el presente- se sitúa, por consiguiente, en el marco de interacción entre, por un lado, la historia como efecto determinante de la existencia social y, por otro, la verdad, como cristalización discursiva de esa experiencia histórica, siempre de acuerdo con un acceso limitado y nunca definitivo a esa tradición. En consecuencia, el modo en que la “vieja” hermenéutica metódica de Dilthey había adoptado el paradigma interpretativo-comprensivo cara al desarrollo de una metodología apropiada para las “ciencias del espíritu”, frente al modelo explicativo de las ciencias de la naturaleza, encontró su límite de posibilidades en el modo en que renunció a considerar en toda su magnitud la historicidad esencial del propio conocimiento de las ciencias humanas. Ello, por cuanto, sin ser capaz de desprenderse de los prejuicios metafísicos ilustrados, Dilthey tan sólo pretendía recuperar para dichas disciplinas humanas el ideal de objetividad de las ciencias de la naturaleza, las cuales, en realidad, le sirven de modelo. Este autor confiaba, en efecto, en la viabilidad de un acercamiento interpretativo progresivo al conocimiento histórico universal, operando una suerte de psicologismo objetivista que se resuelve en la mera transposición, es decir, en un “ponerse en el lugar del otro” desde un centro exclusivo de observación objetiva del

significado de las acciones intencionales de los sujetos estudiados. Pero esta perspectiva, consistente en la idea de que todo momento histórico es susceptible de ser comprendido a partir de él mismo sin contaminación alguna de las mediciones efectuadas desde un presente exterior a aquél, presupone la liberación por parte del historiador del peso de su propia situación histórica. Entendiendo, así, la posesión de un sentido histórico como la capacidad de desentendimiento de los propios prejuicios de la época vivida, «Dilthey estaba convencido de haber acometido un examen verdaderamente histórico del mundo; y, en el fondo, lo que su reflexión epistemológica quería justificar no era más que el grandioso y épico olvido de sí practicado por Ranke» [Gadamer, 2000: 58-59]<sup>87</sup>. Gadamer, por tanto, profundiza en la contradicción fundamental existente entre la finitud e historicidad de la conciencia, y la presunta identidad absoluta de la conciencia y del objeto. Empapada siempre de las propias influencias históricas, esa conciencia absoluta es un imposible existencial.

En relación con la perspectiva gadameriana, Koselleck convierte el tiempo histórico en una estructura trascendental de la existencia histórica, así como de la propia escritura de la historia. La determinación de la diferencia entre el pasado y el futuro, entre experiencia y expectativa –esto es en sí el tiempo histórico– es el marco insoslayable desde el que se hacen posible el tratamiento historiográfico de las fuentes y nuestra misma forma de actuar. De semejante modo, esta dimensión trascendental de la ciencia histórica y de la historicidad constituida por el tiempo histórico condiciona la existencia histórica, por cuanto la diferenciación entre pasado y futuro da su peculiar forma de ser al presente; condiciona, pues, el modo de existir en el tiempo como paciente y agente. En esto se basa la configuración de la finitud humana [Koselleck, 1993]<sup>88</sup>. Sin embargo, Dilthey coloca la presunción de la objetividad del conocimiento científico en el desarrollo de las propias tendencias naturales de la vida. Su concepto reflexivo de ésta, base de un conocimiento de sí, le permite, como señala Gadamer, descubrir algo común a los métodos de las ciencias

---

<sup>87</sup> Aquí, Gadamer alude a uno de los padres fundadores de la tradición historiográfica positivista alemana del siglo XIX. Esta primera forma de institucionalización de la historiografía, alentada por los ideales cientifistas imperantes en la época, apuntaba hacia la posibilidad de la reconstrucción objetiva de los hechos históricos tal y como se dieron en realidad. Ello, a través del simple tratamiento riguroso y metódico de las fuentes del pasado. Edward H. Carr, en su crítica al doble fetichismo de los hechos y de los documentos protagonizado por historiadores como éste, expresaba a comienzos de los años sesenta su talante post-analítico hermenéutico del siguiente modo: «sólo podemos captar el pasado y lograr comprenderlo a través del cristal del presente. El historiador pertenece a su época y está vinculado a ella por las condiciones de la existencia humana» [Carr, 1987: 79].

<sup>88</sup> El hilo de esta argumentación y, en general, el esquema fundamental de la semántica histórica de Koselleck se encontrará en Villacañas y Oncina, 1997.

humanas y naturales. Su intento de superación del relativismo histórico, tratando de garantizar objetividad al interior de las relatividades, desemboca en la presumible disolución de lo finito en lo absoluto. Dilthey pretende, de este modo, la exploración autorreflexiva del alcance absoluto de los valores relativos de cada época histórica. Esta búsqueda, antiidealista, de la conciencia absoluta del condicionamiento histórico del ser, es decir, de la propia finitud de esa conciencia, no alcanza, sin embargo, los resultados apuntados. Gadamer presiente aquí la raíz de una importante contradicción. Desde la constatación de su cartesianismo latente, señala que «sus reflexiones histórico-filosóficas en orden a fundamentar las ciencias humanas no pueden ser ciertamente conciliadas con el punto de partida de su filosofía de la vida» [Gadamer, 2000: 64]. Este apego a los ideales racionalistas ilustrados, incompatible con su concepción inmanente de la vida, la cual hace de la reflexión y de la duda el camino hacia el conocimiento verdadero, es para Gadamer un reflejo de la influencia ejercida sobre Dilthey por la hermenéutica romántica. Esto explica, en definitiva, lo ya adelantado, esto es, que Dilthey, desechando la historicidad que determina tanto la investigación en las ciencias humanas como la misma experiencia que está en la base de aquéllas, trate de homologarlas con el ideal de objetividad de las ciencias de la naturaleza<sup>89</sup>.

La atribución, en suma, de un sentido transparente a la realidad histórica que puede ser descifrado como un texto, sólo es válida para un intérprete que identifica la historia con la historia del espíritu. Por tanto, el proyecto hermenéutico de Dilthey se debate entre la hermenéutica como “reconstrucción” defendida por Schleiermacher y la hermenéutica como “integración” incluida en la filosofía hegeliana. Maurizio Ferraris ha destacado cómo en *Verdad y método* se procede al análisis crítico de la insuficiencia de ambas perspectivas hermenéuticas. Para Gadamer, la relación con los textos del pasado no conlleva ni la reconstrucción del mundo original en el que aparecieron ni, meramente, según el sistema hegeliano, la inscripción de esos textos en un movimiento teleológico de la historia que los enlazaría, desde una mediación efectuada por el pensamiento, con el presente [Ferraris, 2000]<sup>90</sup>. El estudio del pasado constituye en sí una experiencia

---

<sup>89</sup> En este sentido, Gadamer analiza el modo en que la hermenéutica filosófica de autores como Schleiermacher se basa en la identificación del objeto de la comprensión con el desciframiento interpretativo de los textos. Esto, siguiendo el modelo de la comprensión recíproca establecida en la relación entre un yo y un tú absolutamente contemporáneos, lo que significa, salvando radicalmente la extrañeza del texto, hacer del mismo un objeto presente del que podemos arrancar todas sus respuestas, toda su verdad original [Gadamer, 2000].

<sup>90</sup> En *El problema de la conciencia histórica*, Gadamer resolvía esto, en lo tocante a la obra de Dilthey, aduciendo: «y mientras que la hermenéutica romántica de Schleiermacher ambicionaba ser un instrumento

histórica. No podemos esperar una “objetividad” distinta de la referida a la propia experiencia. Ello obliga, en conclusión, a considerar de un modo radicalmente nuevo el papel auténticamente mediador que juega la tradición como determinante tanto de nuestro peculiar encuentro con la extrañeza del pasado, como de nuestra específica experiencia de un presente volcado como proyecto. Este papel mediador de la tradición nos sitúa en una relación hermenéutica donde esa tradición -transmisión y traducción, también- opera una integración de naturaleza muy distinta. En esa integración, lo transmitido pierde y gana algo a la vez. Pierde el mundo histórico y cultural donde emergió de forma original. Pero gana la historia -no entendida en un sentido necesario y teleológico- de sus interpretaciones, la historia del nuevo sentido adquirido en el plano de la contingencia en la que se produce el encuentro, la historia que, debido a ello mismo, se incorpora al mismo objeto que ha de ser interpretado como tal [Ferraris, 2000].

### **2.1.2. La experiencia radical del «estar-ahí»**

Para profundizar algo más en este enfoque, quizá sea conveniente abordar, tal y como propone Pablo Rodríguez-Grandjean, el tratamiento específico al que somete Gadamer la experiencia en su *Verdad y método*. Es el análisis de la estructura de la experiencia el punto desde el que se despliega el carácter ontológico que atribuye a la comprensión. Dicho de otro modo, es en esa experiencia hermenéutica donde se concreta la estructura de toda experiencia como apertura a la cosa. De hecho, al preguntarse por la posibilidad de la comprensión, y destacando la aportación de Heidegger en el sentido de convertir la comprensión no en uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino en el modo de ser del propio “Dasein”, Gadamer adopta el concepto de hermenéutica para designar el carácter esencialmente móvil de ese “Dasein”, que, constituyendo su finitud y su historicidad, abarca el conjunto de su experiencia del mundo [Gadamer, 1988]. Como destaca Rodríguez-Grandjean, en la obra de este autor, «la experiencia auténtica está caracterizada negativamente, ya que adquirimos experiencia sobre algo cuando nos damos cuenta de que no es como habíamos pensando y de que después de la experiencia conocemos mejor ese objeto. La negatividad de la experiencia no es un mero desengaño, sino que el carácter negativo es productivo, ya que transforma nuestro saber acerca del

---

universal del espíritu, pero se acercaba con la ayuda de este utensilio a expresar la fuerza salvadora de la fe cristiana, para la *Fundamentación* diltheyana de las ciencias humanas en compensación, la hermenéutica es el *telos* de la conciencia histórica. Sólo existe para ella una única especie de conocimiento de la verdad: el que *comprende la expresión* y, en la expresión, la vida: En la Historia nada es incomprensible. Todo se comprende ya que todo se asemeja a un texto» [Gadamer, 2000: 69].

objeto» [Rodríguez-Grandjean, 2002: 3]. Siendo el camino por el que la conciencia se reconoce en lo extraño asumiéndolo dentro de sí, la experiencia, en tanto única e irrepetible, no proporciona, al modo hegeliano, un saber teórico definitivo, debido, precisamente, a que se sabe proyecto. La experiencia como tal siempre remite a otra experiencia, es plena apertura: «en la experiencia real se alcanza un momento cognoscitivo, de comprensión, que no es mera negatividad, sino que es conciencia de la limitación propia. Esta conciencia del límite no es definitiva, puesto que no puede fijarse, sino que es una comprensión cada vez mayor de la finitud propia, en definitiva es la conciencia de encontrarse sobre lo abierto» [Rodríguez-Grandjean, 2002: 4]. De esta forma, Gadamer termina concluyendo su redefinición de este concepto resaltando que la dialéctica de la experiencia encuentra su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia incitada por la experiencia misma [Gadamer, 1988].

Precisamente, en esa experiencia de la elemental apertura que constituye nuestra propia finitud es donde Gadamer inserta la comprensión de la propia finitud histórica del ser. Comprender la historicidad es comprender que la historia no es algo frente a lo que nos situamos, sino que siempre estamos ya en ella. Emilio Lledó apunta, en relación con esto, que en el conocimiento histórico no es posible ejercer una abstracción del objeto que le es propio, por cuanto esto representaría la dilución de su verdadero ser. Desde el punto de vista de que la abstracción referida a una experiencia es imposible, el problema de la historia como saber consiste, precisamente, en el hecho de que no puede abstraerse de la realidad porque ésta es la que verdaderamente le interesa, y no su mera abstracción: «la temporalidad no es, por tanto, independiente de los fenómenos ni constituye el paisaje sobre el que éstos se proyectan, sino que es, sencillamente, la posibilidad de una constante evolución en el transcurso de la realidad. Estos fenómenos, en el caso aquí estudiado, son el hombre y sus obras, y la temporalidad referida a esto no es más que la aceptación de la realidad en su esencial mutabilidad» [Lledó, 1996: 77]<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> Por el contrario, más arriba, en referencia a las ciencias naturales, aclara que «cuando el físico “abstrae” de la experiencia “temporal” de un fenómeno determinadas consecuencias no es lo importante la experiencia, sino su “abstracción”. Precisamente porque esa abstracción es posible, es posible la ciencia» [Lledó, 1996: 77]. Sólo que, como ya se ha comprobado, podemos añadir que esa operación realizada por el científico está supeditada a la propia experiencia temporal del mismo. El propio Gadamer señala que el objetivo de la ciencia es la objetivación de la experiencia hasta dejar a ésta libre de cualquier momento histórico, lo cual se logra a través de la organización metodológica. Esto que, como hemos visto, también afecta al método histórico y crítico de las ciencias humanas, aleja a la ciencia de la historicidad de la experiencia [Gadamer, 1988].



La comprensión, desde este enfoque, remite a un proceso de anticipación de sentido por parte de un sujeto que, en su propia historicidad, se construye en el encuentro con la alteridad “revelada” por la tradición. En su capacidad de interpelante, de algo que nos habla, la tradición no constituye un problema de conocimiento. Tan sólo es «fenómeno de apropiación espontánea y productivo de contenidos transmitidos» [Gadamer, 2000: 79]. El papel que juega la tradición en el interior del comportamiento histórico y su productividad hermenéutica es estudiado por Gadamer a través de una pregunta fundamental: «¿qué sentido es preciso dar al hecho de que un solo y mismo mensaje transmitido por la tradición se aprehenda siempre como nuevo de forma diferente, a saber, relativo a la situación histórica concreta de aquél que lo recibe?» [Gadamer, 2000: 81]. La respuesta está en la circularidad existente en ese doble juego, ya aludido antes, de individualización e integración de lo transmitido y de su intérprete. Gadamer alude al *círculo hermenéutico* para describir la comprensión como la interpretación del doble movimiento de la tradición y del intérprete: «la anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación»<sup>92</sup>. Es en este doble diálogo presente-pasado y pasado-presente donde el ejercicio de la “pre-comprensión” y los “prejuicios” ligados a ello desempeñan una función primordial.

Estamos viendo que la comprensión no significa la mera reconstrucción de la realidad y la opinión del otro como tal, sino en una re-integración de lo ajeno del “interpretandum” en lo propio del interpretante históricamente determinado por el modo en que le es transmitida dicha tradición. Los prejuicios, en relación con el modo no ilustrado en que aparece el concepto de “autoridad” en la obra de Gadamer, actúan positivamente como anticipaciones de la apertura al mundo, como condiciones para que nos hable eso que nos sale al encuentro<sup>93</sup>. En ese sentido, los prejuicios son los que permiten esa apertura auténtica que va ligada a una conciencia de la propia finitud, son la base de nuestra

---

<sup>92</sup> Este texto perteneciente a *Verdad y método* forma parte de la selección realizada por Luis E. de Santiago Guervós en *Gadamer (1900- )* [de Santiago, 1997: 64]. En alusión al círculo hermenéutico, el mismo Gadamer afirmaba ya en *El problema de la conciencia histórica* que «este círculo no tiene en su totalidad una naturaleza puramente formal, ni desde un punto de vista subjetivo, ni desde un punto de vista objetivo. Juega, por el contrario, en el interior del espacio que se establece entre el texto y quien comprende» [Gadamer, 2000: 98].

<sup>93</sup> Refiriéndose al sentido que en el pensamiento gadameriano poseen los conceptos de “autoridad” y “tradición”, ligados al de “prejuicios”, Villoria extrae: «la autoridad no es ya entonces una guía ciega de nuestra razón, como supuso la Ilustración, sino sabia. Por eso al concepto de autoridad se vincula el de tradición» [Villoria, 1996: 180].

predisposición a la autocomprensión. La cuestión de los prejuicios en relación con el problema de las limitaciones “objetivas” de la interpretación será un tema recurrente en esta tesis. Por ahora, tan sólo me gustaría destacar que, en el plano de la naturaleza dialógica que posee esencialmente la hermenéutica filosófica gadameriana, esas ideas previas a la comprensión que son los prejuicios actúan como auténtico revulsivo de la continua transformación a la que está sometido el sujeto como “proyecto arrojado”. Son los que nos impulsan, como expresión de la particular experiencia de nuestras limitaciones, a comprender, a esperar que alguien nos enseñe algo. Son los que marcan el auténtico talante receptivo de la hermenéutica. Por tanto, no es necesaria una neutralidad objetivista en ese encuentro con el otro estimulado por los prejuicios como manifestación de nuestro ser-en-la-historia, de nuestro ser-en-la-tradición. Como señala Gadamer, «la actitud hermenéutica supone tan sólo una toma de conciencia que, cuando designa nuestras opiniones y prejuicios, los califica como tales quitándoles de golpe su carácter exagerado. Y es al realizar esta actitud cuando surge en el texto la posibilidad de aparecer en su diferenciación y en la manifestación de su verdad propia, frente a las ideas preconcebidas que le oponemos primariamente» [Gadamer, 2000: 104-105].

Esto que, en mi opinión es susceptible de aplicación en el marco de un proyecto actual de comunicación intercultural, habrá de servir para considerar que la comunidad que une al intérprete con el otro, dentro de la irreductible individualidad que los define, estriba en el propio dinamismo establecido al interior de uno y otro. La pre-comprensión desde la que actúan los prejuicios, como momento del mismo comprender que va quedando atrás en el mismo proceso comprensivo, debe dar paso, en la medida en que dichos prejuicios se desplieguen como tales, a una modificación dinámica, a un enriquecimiento mutuo, al fin y al cabo, de los dos polos de la relación comprensiva. Gadamer alude, de esta forma a una relación dialéctica entre lo “antiguo” y lo “nuevo”, entre el prejuicio que forma parte de nuestro sistema actual de convicciones –el “prejuicio implícito”-, y el nuevo elemento que le cuestiona, que “solivianta” ese sistema actual del interpretante. Este es el verdadero sentido de la apertura que constituye el modo comprensivo de ser del “ser-ahí”. La existencia “auténtica” del ser partirá siempre, pues, de la predisposición al replanteamiento indefinido del propio prejuicio. Tomar conciencia de los prejuicios actuales

es, por tanto, una de las tareas fundamentales que Gadamer nos inspira, a mi entender, para la nueva agenda de la “sociedad de la información” como proyecto histórico<sup>94</sup>.

### **2.1.3. La comprensión como fusión dinámica de horizontes temporales**

Gadamer refiere la comprensión a una “anticipación de la perfección”. Ello significa que sólo es comprensible aquello que representa una perfecta unidad de sentido, aquello que se nos muestra en su propia verdad. Estas expectativas de sentido trascendentes que conducen la comprensión son las que confirman el hecho, ya apuntado, de que ésta significa, antes que nada, el «conocerse allí en algo», es decir, «comprender la pretensión del otro en tanto que una opinión personal» [Gadamer, 2000: 109]. Por tanto, la conciencia del papel que juegan nuestros prejuicios y anticipaciones permite desentrañar la función que juega la tradición como factor de enlace. La relación hermenéutica establece una tensión entre la familiaridad y la extrañeza de lo transmitido por la tradición, entre la cosa misma que se manifiesta por la tradición y la tradición desde la que esta cosa puede interpelarme. Esta es la oportunidad para tratar uno de los conceptos de la hermenéutica gadameriana, el de “historia efectual”: «cuando encontramos en la tradición algo que comprendemos, se trata siempre de un acontecer. Cuando alguien recoge una palabra de la tradición, cuando hace hablar a esa palabra, también a ese alguien le sucede algo. No se trata entonces de una comprensión de la historia como un transcurso, sino de una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia interpelándonos y concerniéndonos» [Gadamer, 2002: 141]. Así pues, este concepto condensa esa idea fundamental en la filosofía de Gadamer consistente en el carácter envolvente del acontecer representado por la tradición. Luis E. de Santiago, proponiendo el más que plausible paralelismo lingüístico entre un gadameriano “somos-en-la-tradición” y un heideggeriano “ser-en-el-mundo”, recuerda la afinidad que dicho concepto guarda con la perspectiva de Heidegger acerca de la acción del ser. Por tanto, se refiere, principalmente, al modo de actuar de la tradición en general, y, en consonancia, refleja el carácter de producto de la historia que poseemos nosotros [de Santiago, 1997]. La noción de “historia efectual”, base de nuestra propia conciencia de la determinación histórica, es, en resumen, la que mejor expresa la imposibilidad de objetivación del pasado, debido a que, como ya se ha indicado, no podemos abstraernos del devenir histórico desde el que experimentamos el

---

<sup>94</sup> «Es indispensable que la conciencia rinda cuenta de sus prejuicios seculares y de sus anticipaciones actuales. Sin esta purificación, la luz que recibimos de la conciencia histórica no es más que una luz velada, inoperante» [Gadamer, 2000: 106].

encuentro con ese pasado. Como sintetiza Villoria, con este concepto no sólo se trata de la mera comprensión de los hechos históricos, «sino de los efectos de los mismos en la historia porque ellos mismos son el mecanismo de enlace entre presente y pasado; ellos mismos salvan la *distancia histórica*. Se supera así el supuesto del objetivismo histórico» [Villoria, 1996: 180-181].

Esta determinación histórica de la finitud de nuestra autoconciencia por el “efecto” del acontecer real de la historia dota a la “distancia temporal” entre pasado y presente de un sentido claramente productivo. Para Gadamer, la distancia temporal no es una distancia que haya que franquear en virtud de un objetivismo imposible, «sino una continuidad viva de elementos que se acumulan para llegar a ser una tradición que, ella misma, es la luz donde todo lo que nos es transmitido hace su aparición» [Gadamer, 2000: 110]. Esta misma distancia temporal, como flujo incesante de la tradición en la que estamos, es la que puede permitir, dentro de un proceso indefinido, la propia depuración autocrítica de los prejuicios a la que antes aludía. La depuración de un prejuicio, su denuncia como tal, significa poner entre paréntesis su supuesta validez. Pero, para nuestro autor, esto no es algo que se pueda realizar en tanto que éste esté actuando. Se requiere que algo provoque esa conciencia del prejuicio como tal. Es, en definitiva, la tradición, a través de los enlaces temporales que establece, coordinando extrañeza y afinidad a la vez, propiciando, de forma simultánea, singularidad y comunidad entre lo transmitido y el sujeto interpretante, la que cumple esa función. La provocación de nuestros prejuicios se convierte, de esta manera, en la consecuencia primera de ese encuentro siempre novedoso con una tradición desde la que sólo es posible el despliegue de dichos prejuicios como tales. Asumir la propia determinación histórica, nuestra radical finitud, ajena a la posibilidad de cualquier conocimiento objetivo de la realidad como presencia estable, comporta, ante todo, aceptar nuestros propios prejuicios, reconocer la relatividad intrínseca del conocimiento como “auto-revelación” limitada.

Luis E. de Santiago nos recuerda que un análisis fenomenológico de esa conciencia de la finitud histórica facilita a Gadamer la fijación precisa de los límites de dicha conciencia frente a los propósitos del subjetivismo. Ciertamente, para Gadamer, la comprensión, al estar bajo la acción de la historia, no es tanto el simple ejercicio de la subjetividad como el efecto de ese acontecer en el que cristaliza una realidad histórica envolvente. Ello, de por sí, implica que, en cuanto comprendemos ya estamos insertados en una “situación” determinada, o, como propondré con posterioridad, ya estamos “emplazados”. La imposibilidad de un saber total por parte del sujeto históricamente condicionado responde,

por tanto, al irrenunciable posicionamiento con respecto a un punto de vista particular, a una situación precisa como expresión del límite temporal del presente desde el que afrontamos la propia comprensión. Así pues, la situación, como correlato temporal de nuestra pertenencia a una tradición concreta, no puede ser abordada como un objeto “situado” ante nosotros, sino como algo al interior del cual nos desenvolvemos. Podemos decir, de forma redundante, que la tradición nos determina determinando la situación desde la que la recibimos. «Y ese ámbito de visión –concluye de Santiago- que encierra todo lo que es visible desde ese punto de vista determinado es lo que Gadamer llama *horizonte*» [de Santiago, 1997: 30]. Estando cada pensamiento históricamente ligado a los límites situacionales que constituyen los horizontes, y estando éstos sujetos a la propia movilidad histórica con la que nos desplazamos en él, Gadamer plantea el problema de la relación entre los horizontes móviles del pasado y del presente desde la perspectiva dinámica de la “fusión de horizontes”. Considerando que el propio movimiento del horizonte del pasado conforma el horizonte del presente desde la acción de la tradición sobre éste, no es posible, tal como pretendía la tradición hermenéutica anterior, la simple re-situación en ese pasado. Tomar en serio el particular condicionamiento histórico del presente es asumir el desplazamiento continuo de ambos horizontes en un proceso de formación y redefinición incesante. Cada acto de comprensión consiste, así, en una fusión específica de horizontes no pre-existentes a ese acto. Como reflejo de la circularidad de la actividad hermenéutica, como expresión de dinamismo entre el intérprete y el “interpretandum”, la fusión de horizontes no remite, en consecuencia, a una mera identidad, sino a una tensión dialéctica entre los polos del acto comprensivo.

Es ésta otra oportunidad para insistir en la naturaleza dialógica que atribuye Gadamer a esta perspectiva dinámica de la fusión de horizontes. Seguidamente, me encargaré de otros de los ejes fundamentales de la filosofía relacional de este autor, la esencial lingüisticidad del ser históricamente determinado. Sirva como introducción a ello el papel que juega en esta obra el concepto de “interrogación” en relación con la especial integración que produce entre pasado y presente al interior de la experiencia hermenéutica. La radical apertura del sujeto interpretante se basa en el papel mediador que desempeña la interrogación como horizonte de posibilidades que siempre son. La denuncia de un prejuicio propiciada por el encuentro con el pasado transmitido nunca será la victoria definitiva de la verdad. Ésta sólo es eso, interrogación, proyección, desde el dinamismo entre lo “viejo” y lo “nuevo”. Como él mismo indica: «hay relaciones dialécticas entre el “mío” inauténtico y el “mío” auténtico, es decir, entre lo prejuzgado implícito que está a

punto de denunciarse como prejuicio (o todavía entre lo mío a punto de llegar a ser auténtico por la nueva aportación hermenéutica que lo había provocado) y la aportación hermenéutica misma (la aportación a punto de entrar en mi sistema de opiniones y de convicciones –de llegar a ser “mía”-), es decir, la aportación que entra allí por la oposición que manifiesta en el prejuicio denunciado y se desvela por esta oposición *como extrañamente “otro”*» [Gadamer, 2000: 113]<sup>95</sup>. Esto le lleva a definir el objeto histórico, no como tal objeto, sino como “unidad” del uno y del otro. De ahí que, cuestionando, como se ha constatado, la aparente oposición entre sujeto cognoscente y objeto, nuestro autor termine ubicando la viabilidad de la ciencia en la necesaria toma de conciencia de sus propias limitaciones históricas. Ello, en el plano de una “hermenéutica de la facticidad” que nos proyecte indefinidamente hacia el futuro. Otra de las grandes contribuciones de Gadamer está, por tanto, en la idea de que la ciencia no debe perderse en su institucionalización como espacio de dominación de un campo de objetos, sino que ha de servir, ante todo, como mediadora de nuestras propias posibilidades en el marco de una infinita realización de nuestro modo histórico e inestable de ser [Gadamer, 1981]<sup>96</sup>. Ya se ha dicho, el conocimiento, la comprensión es, más que nada, auto-conocimiento, auto-comprensión, proyecto que nunca se agota.

#### **2.1.4. El lenguaje como apertura dialógica al Otro**

No voy a consumir aquí toda la riqueza del pensamiento gadameriano. Esto, de hecho, es imposible porque también éste está insertado en el horizonte móvil de una tradición determinada. Pero, en la medida en que avance este estudio, retomaré muchas de las conclusiones parciales alcanzadas hasta ahora, del mismo modo que introduciré nuevas referencias. Ahora, como he adelantado más arriba, trataré del papel específico que juega el lenguaje en la hermenéutica filosófica de Gadamer, lo cual servirá para adelantar algunos aspectos que, más tarde, ocuparán un lugar de preferencia en el intento de estructurar una nueva teoría pragmática, contextual y relacional del fenómeno lingüístico. En 1985, Reinhart Koselleck, en acto académico celebrado con motivo del octogésimoquinto cumpleaños de Gadamer, proponía un proyecto teórico de la historia basado en la presunción del carácter pre-lingüístico y extra-lingüístico de las condiciones

<sup>95</sup> Nótese aquí la referencia implícita a los conceptos de “autenticidad” e “inautenticidad” del ser a los que aludí en la introducción de esta parte de mi estudio en relación con el pensamiento heideggeriano.

<sup>96</sup> Mi alusión a esta obra se corresponde con uno de los textos seleccionados en de Santiago, 1997: 79-81.

de posibilidad de historias factuales. Este proyecto pretendía ser una ampliación de las determinaciones de la finitud del “Dasein” heideggeriano, las referidas al par antitético “estar arrojado” y el “precursores la muerte”, cara a una definición más precisa del horizonte temporal de esa finitud del ser. El autor se centraba, pues, en una serie de categorías que, en forma de nuevos pares antitéticos, habrían de servir para formalizar la estructura fundamental temporal de posibles historias: “tener que morir-poder matar”; “amigo-enemigo”; “interior-exterior”, y, en relación con ello, “publicidad-secreto”; el referido a la categoría de “generatividad”; y, finalmente, “amo-esclavo”. Sin poder abarcar la diversidad de historias concretas que realmente acontecen, estas categorías, según el autor, tienen la capacidad de acoger esas estructuras de la finitud que, al excluirse mutuamente, remiten a las tensiones temporales necesarias entre las unidades de acción, así como al interior de ellas mismas<sup>97</sup>. Lo definitorio aquí es que Koselleck pretende la atribución a la teoría histórica de nexos de acciones, de categorías de naturaleza extra-lingüística –a los que se le unen las categorías pre-lingüísticas universales de “dentro” y “fuera”, “arriba” y “abajo”, y “antes” o “después”- que, siendo mediadas por el lenguaje, no se disuelven objetivamente en esa mediación, sino que disfrutan de autonomía propia. Por tanto, el papel que reserva a la hermenéutica es la comprensión de estas determinaciones no-lingüísticas de la finitud histórica.

La réplica de Gadamer –publicada bajo el título de *Histórica y lenguaje: una respuesta*- constituye una importante oportunidad para comprobar el sentido que el lenguaje tiene en su proyecto hermenéutico. Recordando que su hermenéutica se identifica con la óptica de la aproximación a las cosas a través del diálogo, nuestro autor comienza insistiendo en esa perspectiva, ya analizada con anterioridad, relacionada con el modo en que la interrogación, como mediadora de posibilidades, genera unidad de lo uno y lo otro: «toda tentativa de respuesta, aun cuando no sea la réplica, introduce en el horizonte abierto de la pregunta algo, una determinación de sentido que crea comunión» [Gadamer, 1997a: 99]. A partir de aquí, Gadamer trata de condensar el significado que el lenguaje tiene en su pensamiento como medio en el que tiene lugar el mundo, en el que se desenvuelve el mismo acto comprensivo. En todo conocimiento histórico, acogiendo éste las categorías

---

<sup>97</sup> «Las historias acontecen sólo porque las posibilidades inscritas en ellas superan con creces las que después se pueden cumplir (*eingelöst werden können*). Este excedente de posibilidades debe ser consumido para poder realizar (*verwirklichen*) algo “en el tiempo”. Por tanto, son necesarias determinaciones antitéticas que expresen aquella finitud temporal en cuyo horizonte surgen tensiones, conflictos, fracturas, inconsistencias que, en su calidad de situaciones, siempre son insolubles, pero en cuya solución diacrónica deben participar y activarse todas las unidades de acción, sea para continuar viviendo, sea para irse a pique» [Koselleck, 1997: 85].

antropológicas hacia las que su interlocutor apunta, reside esencialmente un comprender. Pero la comprensión, desde la universalidad de la hermenéutica filosófica, no sólo queda referida al mero encuentro, conformado metodológicamente, con los textos como testimonio de una vivencia pasada. También señala, y sobre todo, hacia el emplazamiento en el centro de la lingüisticidad como «la condición del ser fundamental de todo actuar y crear humanos» [Gadamer, 1997a: 104]. Es, precisamente, en esta lingüisticidad central donde anidan las posibilidades de una racionalidad humana de naturaleza práctica y, fundamentalmente, dialógica<sup>98</sup>.

La auténtica capacidad de concreción factual de la historia en multiplicidad de historias responde, por tanto, a la posibilidad de ser narrada. Seguidamente, me referiré a cómo Paul Ricoeur ilustra el modo en el que la narración, como facultad humana universal, articula los acontecimientos transmitidos por la tradición dentro de unidades de acción dotadas de sentido, a partir de los propios enlaces temporales que contribuye a establecer indefinidamente la propia trama. Por eso, Gadamer responde a Koselleck recordándole que lo que, en definitiva, caracteriza y hace posible nuestras historias es el hecho de poder contarlas en el flujo incesante del narrar. Ello hace que ese reconocerse en lo otro, que es la comprensión como condición fundamental de nuestra finitud histórica, signifique, ante todo, el encuentro con una realidad cuyo sentido, o más bien, su exceso de sentido potencial, supera a la propia situación hermenéutica. El comprender, desde la centralidad del lenguaje, es, primordialmente, preparación de acción futura, es posibilidad histórica.

Es, en ese sentido, que el lenguaje, como apertura, represente en Gadamer el modo fundamental de acceso a la totalidad del mundo, lo cual había sido ampliamente desarrollado en *Verdad y método*. En resumen, el status especial que adquiere el lenguaje en esa fundamentación de la hermenéutica filosófica estriba en que constituye, no un mero instrumento, sino el propio espacio en el que se desenvuelve la comprensión y la experiencia del mundo: «el lenguaje no es un medio más que la conciencia utiliza para comunicarse con el mundo. No es un tercer instrumento al lado del signo y la herramienta que pertenecen también a la definición esencial del hombre [...] El conocimiento de

---

<sup>98</sup> Como señalaba en *Verdad y método II*, la comprensión y el acuerdo «son la forma efectiva de realización de la vida social, que en una última formalización es una comunidad de diálogo. Nada queda excluido de esta comunidad de diálogo, ninguna experiencia del mundo. Ni la especialización de las ciencias modernas con su creciente esoterismo ni las instituciones de poder y administración políticas que conforman la sociedad se encuentran fuera de este medio universal de la razón (y la sinrazón) práctica» [Gadamer, 2002: 247]. Nótese que este texto aparece en el contexto de un diálogo con la tradición de la crítica de la ideología representada en este caso por Habermas.



nosotros mismos y del mundo implica siempre el lenguaje, el nuestro propio. Crecemos, vamos conociendo el mundo, vamos conociendo a las personas y en definitiva a nosotros mismos a medida que aprendemos a hablar» [Gadamer, 2002: 147-148]. Es a través del lenguaje como conformamos la estructura de la realidad tal y como se nos muestra en toda su finitud.

Según esto, se podría decir que el lenguaje se revela como un mapa del mundo y de nosotros mismos, como un orientador vital. Desde este prisma, Gadamer defiende el carácter absoluto de la experiencia lingüística del mundo. Al rodear todo ser en sí mismo, esa lingüisticidad de la experiencia del mundo es anterior a todo lo que es reconocido e interpretado como real. Esa relación englobadora del lenguaje con el mundo impide la realización de éste como objeto de aquél. Los objetos del entendimiento y de sus enunciados están ya, de por sí, inscritos en el horizonte del mundo del lenguaje. Para Gadamer, en fin, la posesión del lenguaje determina la posesión del mundo [Gadamer, 1988]. Siendo la auténtica huella de nuestra finitud, sobrepasándonos siempre en la medida en que la conciencia del individuo no constituye el criterio para estimar su ser, la existencia del lenguaje atiende a tres factores principales. El primero es el “auto-olvido” fundamental al que va unido. Su estructura, gramática, sintaxis, etc., es decir, todo lo tematizado por la ciencia es inconsciente para el lenguaje vivo. Por tanto, «el lenguaje real y efectivo desaparece detrás de lo que se dice en él» [Gadamer, 2002: 149]. En conexión con ello, la segunda propiedad del lenguaje es la “ausencia del yo”. En virtud del proceso comunicativo en el que aflora la estructura fundamental del diálogo, el uso del lenguaje implica un dirigirse a alguien. Que la palabra sea pertinente, implica no sólo que me represente a mí mismo lo dicho, sino que se lo haga ver del mismo modo al interlocutor: «el habla no pertenece a la esfera del yo, sino a la esfera del nosotros» [Gadamer, 2002: 150]. Finalmente, hay que destacar la universalidad del lenguaje de acuerdo con su carácter envolvente. Esto entraña que nada es separable de la propia acción de “decir”, ya que la simple alusión alude a algo: «el diálogo posee siempre una finitud interna y no acaba nunca. El diálogo se interrumpe, bien sea porque los interlocutores han dicho bastante o porque no hay nada más que decir. Pero esta interrupción guarda una referencia interna a la reanudación del diálogo» [Gadamer, 2002: 151]<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> El problema de la traducción representa un buen ejemplo de ello. La imposibilidad por parte del traductor de un trasvase de lo dicho en otra lengua a la propia sin que él mismo se convierta en un sujeto dicente comporta la necesidad, siempre difícil, de alcanzar para sí el espacio infinito del decir que pertenece a lo dicho en otro idioma. El gran déficit que acarrea toda traducción estriba, pues, en la ausencia de ese espacio original que dotó de sentido lo dicho originariamente en esa otra lengua. Es esa incapacidad de desentrañar

Gadamer se hace eco de esta forma de las relaciones que Heidegger ya estableciera entre el “evento” y el lenguaje. Fue en *Carta sobre el humanismo* donde éste convirtió el lenguaje en la “casa del ser”, en “morada” del hombre, en modo de darse el acontecer que somos como posibilidad [Heidegger, 2001]. Pero, como ha estudiado Vattimo, la estructura dialógica que adopta el lenguaje en la obra de Heidegger acaba de perfilarse en los ensayos recogidos bajo el título de *En camino hacia el lenguaje*. Aquí, como hemos visto en Gadamer, las cosas únicamente se nos muestran en el lenguaje, y sólo de la manera que éste les permite manifestarse. El lenguaje abre el mundo y nos coloca en él. Ahora bien, que sea el lenguaje el que habla dirigiéndose a nosotros no ha de interpretarse desde el punto de vista de una supuesta pasividad humana. Vattimo aclara que esto sólo puede ocurrir cuando ello es referido a una historia del ser en la que éste es todavía concebido, en un sentido metafísico, como un “objeto” frente a un “sujeto”. La cuestión reside, por tanto, en no objetivizar ese lenguaje que nos habla: «el lenguaje no se da sino en el habla del *Dasein*; y sin embargo es cierto que ese hablar encuentra ya definidas sus posibilidades y sus contornos en el lenguaje mismo, aunque no como una estructura rígida que lo constriña, sino como un llamado al cual responde. A la luz del carácter lingüístico que corresponde a la apertura de la verdad, el evento del ser se manifiesta como unidad de llamado y respuesta» [Vattimo, 1987a: 115].

Es, por consiguiente, en la estrecha relación entre lenguaje y pensamiento donde hay que centrar el problema. Pensar es pensarse algo, puesto que pensar es pensar con palabras, es decirse algo. Esto nos lleva a la idea esencial de que el pensamiento remite a un diálogo incesante con nosotros mismos que nunca conduce a nada definitivo. Así que, «es nuestra experiencia lingüística, la inserción en este diálogo interno con nosotros mismos, que es a la vez el diálogo anticipado con otros y la entrada de otros en diálogo con nosotros, la que abre y ordena el mundo en todos los ámbitos de experiencia» [Gadamer, 2002: 196]. Esto quizá sirva para comprender mejor el alcance dialógico que tiene el lenguaje en Gadamer. El “ser-en-el-lenguaje” como correlato del “ser-en-el-mundo” remite, en conclusión –quizá haya insistido demasiado en ello-, a las posibilidades de auto-realización continua que tenemos como sujetos lingüísticos en el necesario y fructífero encuentro con el otro a través del diálogo. Como indicaba Gadamer en su conferencia *La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo* (1990), es

---

el trasfondo contextual del texto, es decir, es esa carencia de las referencias pragmáticas desde las que leer entre líneas, es, en definitiva, ese imposible acogimiento de todo lo que dice ese texto, lo que hace completa y superficial cualquier traducción [Gadamer, 2002]. Recuérdese, en este sentido, el análisis ya realizado en torno a Kuhn, 1989.

necesario desarrollar las posibilidades creativas del lenguaje en el contexto actual de la uniformización informática. Eso significará «*estar presente en el diálogo*» [Gadamer, 1997b: 124]. Es decir, saber responder, sabiendo escuchar. El diálogo, en suma, siempre ajeno a la mera confrontación y a la disputa polémica –la cual, podríamos añadir, sólo pretende la supresión de la alteridad como novedad que molesta-, debe explotar sus posibilidades internas de verdad permitiendo aprender a través del otro.

En conclusión, los aspectos fundamentales del pensamiento de Hans-Georg Gadamer que guiarán en adelante la elaboración del proyecto hermenéutico que está en marcha se concretan en los siguientes puntos:

1. La universalidad de la comprensión como modo esencial del “ser-ahí”. La hermenéutica filosófica no se reduce a la mera preparación metodológica de las técnicas conducentes a la interpretación de los textos. Se trata, más bien, de la reflexión profunda acerca de la base existencial sobre la que descansa dicha actividad interpretativa.

2. Una concepción no-metafísica de la verdad como apertura radicada en la búsqueda siempre provisional del sentido de la experiencia humana. La verdad se sitúa, por tanto, en el permanente juego de la construcción y desconstrucción de unos saberes que, en su finitud e historicidad, remiten a la continuidad mediada de lo diferente, a la integración dinámica del uno y del otro. Como señala Patxi Lanceros, el enfoque del problema de la verdad desde una óptica hermenéutica tiene que contar con tres “topoi” que apuntan, de forma respectiva, a un estímulo, una indicación y un soporte. El primero, procedente de la obra de Nietzsche, y partiendo del descubrimiento del carácter metafórico de las palabras que expresan nuestras verdades, se corresponde con la superación del esquema de adecuación entre un sujeto y un objeto. La segunda, hallada en Heidegger, supone la vinculación de la finitud, el ser, el tiempo y el lenguaje. Pero, el tercero, en coherencia con lo anterior, ya corresponde a la originalidad del pensamiento gadameriano. Gadamer, permitiendo pensar la verdad en el contexto de un lenguaje ontológicamente cualificado, trasciende la alternativa entre la metafísica, cuyo fin se adelanta en el autor de *Ser y tiempo*, y el relativismo indiferentista: «el problema de la verdad no es, por lo tanto, el que se intuye en el ingenuo dilema que opone el dogmatismo al escepticismo. Es un problema hermenéutico que consiste en comprender la profundidad que sustenta cada palabra, la historia que se oculta en el lenguaje, las batallas que se han librado –que se siguen librando en ese elemento (el lenguaje) que simultáneamente se sustrae de la conciencia y la constituye» [Lanceros, 2001d: 797].

3. En conexión con la centralidad del lenguaje como medio en el que se desarrolla la experiencia finita y temporal del ser, el carácter dialógico y relacional de una racionalidad infinitamente constituyente. Ésta surge «como exigencia de una época caracterizada no sólo por su hostilidad tecnológica hacia lo histórico, sino por la autolimitación metódica del conocimiento» [Domingo Moratalla, 2000: 29]. Esta racionalidad convierte el pensar en una colisión creadora de diferencias de la que emana una nueva identidad que no disuelve dichas diferencias, sino que las coloca, una vez redefinidas, en otro “ahí”. La ciencia, en este sentido, más allá de los aspectos reglamentados del método, adquiere, así, la dimensión mediadora de una apertura a la experiencia puesta en funcionamiento por la propia experiencia.

4. Por último, y en relación con todo lo demás, una re-valorización, sobre nuevas bases, del papel de la tradición y de la historia en la conformación abierta de un sujeto que, como posibilidad, se inserta en una nueva experiencia temporal plural y multidireccional. La fusión dinámica de horizontes, en la medida en que no representa la mera disolución dialéctica de ambos, no responde a la circularidad improductiva y recurrencia auto-referencial del tiempo mítico pre-moderno. Pero, tampoco a la linealidad moderna anticipadora de un fin irrevocable. Se trata, más bien, de la inspiración de una nueva temporalidad que, a modo de una especie de circularidad progresiva altamente productiva y creativa, nos ubica en el centro móvil de la contingente conciliación de lo único y de lo diferente. Este modelo de auto-conocimiento histórico debe enlazar, en suma, con el nuevo horizonte de responsabilidad ético-política desde el que la ciencia debe actuar como catalizador de proyectos sociales siempre situados en la perspectiva de la mejor adecuación a las incitaciones de la experiencia presente contingente. La obra de Gadamer, en pos de una nueva conciencia histórica, es, en resumidas cuentas, una invitación a salir del actual presentismo sociologista que atenta con la paralización de cualquier alternativa deseable a ese presente “eternizante” que vivimos.

## **2.2. La configuración narrativa de la experiencia temporal: la estructuración-en-trama de la comprensión del sí-mismo**

Llegados a este momento, parece pertinente valorar el modo en que Paul Ricoeur - quien llegó a definir su trayectoria intelectual como “una filosofía sobre el sentido del sentido”- ha tratado de profundizar de forma productiva en la relaciones existentes entre el lenguaje y la temporalidad como condiciones fundamentales de la naturaleza comprensiva

del ser. Como señala Hayden White, la propuesta principal de ese gran proyecto final que es *Tiempo y narración* consiste en convertir la temporalidad en la estructura de la existencia aprehendida lingüísticamente en la narración, y ésta en la estructura del lenguaje que tiene en la temporalidad su referente último. Ello permite identificar en la obra de este autor una auténtica “metafísica de la narratividad” [White, 1992], que otorgará importantes matices a los argumentos que he desarrollado con anterioridad. Pero para llegar hasta aquí, de acuerdo con Manuel Maceiras, la obra de Ricoeur, más allá de la simple interpretación neutra de los textos, se había ido conduciendo progresivamente hacia el lenguaje, los signos y los textos como el polo objetivo sobre el que se centrará su indagación acerca de la realidad de la conciencia intencional. La filosofía de Paul Ricoeur, vinculada a la fenomenología husserliana, vendrá a representar la subversión de ésta por procurar su plena realización; es decir, por intentar hacer posible una fenomenología real que soslayase esa huida hacia un fundamento inalcanzable, de la que adolecería Husserl [Maceiras, 2000]. En realidad, la obra de Ricoeur, en tanto supone un encuentro mediador con las tendencias predominantes del pensamiento contemporáneo, va a significar una síntesis original que pasa por diversas etapas<sup>100</sup>. Esta fructífera trayectoria intelectual desembocará en un definitivo giro hermenéutico desde el que la fenomenología, el existencialismo y el estructuralismo adoptarán un significado peculiar en la línea que voy a marcar.

Esa forma peculiar de ejercer la filosofía, en el contexto de la situación postmetafísica que he descrito, cristaliza, como sugiere Mariano Peñalver, en una especie de “pensamiento de la intersección” que, tratando de afirmar la realidad plural de lo diferente, posee como aspectos característicos, por un lado, una forma dialógica de posicionamiento “entre” otros discursos, y, por otro, un «estilo de constitución discursiva como pensar ontológico de *la actualidad en proceso*» [Peñalver, 1991: 334]. Esta dialéctica de la continuidad de lo discontinuo, que él enclavó en el carácter mediador de los textos, tiene como horizonte final la irreducible narratividad de la “comprensión de sí”. Su referencia a una “identidad narrativa” es congruente con la perspectiva de que «comprenderse es apropiarse de la historia de la propia vida de uno. Ahora bien, comprender esta historia es hacer el relato de ella, conducida por los relatos, tanto históricos como ficticios, que

---

<sup>100</sup> Para un rápido acercamiento al itinerario intelectual de Paul Ricoeur, ver Agís, 2001. La *Presentación de la edición española de Tiempo y Narración* realizada por Manuel Maceiras constituye una buena oportunidad para una revisión general de esta obra [Maceiras, 2000]. Finalmente, un amplio examen retrospectivo del significado del pensamiento de Paul Ricoeur se hallará en el volumen colectivo *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación* [Calvo y Ávila, 1991].

hemos comprendido y amado» [Ricoeur, 1991a: 42]. Por tanto, su interés específico por el fenómeno narrativo, en tanto se enfoca desde la óptica de la resolución del problema de la representatividad auto-comprensiva de la temporalidad, obedece a un nuevo modo de considerar el tema nuclear de la identidad. Dicho de otro modo, esa realización dinámica del sí-mismo posee, ante todo, una base temporal que sólo es aprehensible narrativamente<sup>101</sup>.

En efecto, partiendo de la universalidad del acto de contar, Ricoeur va a convertir la capacidad humana narrativa en el soporte esencial desde el que toma cuerpo el proceso de auto-constitución comprensiva de la finitud histórica del ser. Pero, junto al alcance ontológico que indudablemente posee su obra, el modo en que este autor afronta el papel primordial que tiene el relato en la configuración de la experiencia temporal acarrea unas especiales consecuencias metodológicas. Éstas, como se irá comprobando, permitirán avanzar, de manera progresiva, en el análisis hermenéutico de las pretensiones de verdad que encierran los textos como aparatos productores de sentido. Pero, además, como sugiere White, dichos procedimientos hermenéuticos podrán ser objeto de aplicación en el desarrollo de una teoría simbólica de la acción histórica, por cuanto «según Ricoeur la “lectura” de una acción se parece a la lectura de un texto; para la comprensión de ambos se precisa del mismo tipo de principios hermenéuticos» [White, 1992: 67]<sup>102</sup>.

De acuerdo con lo dicho hasta ahora, las mediaciones que Ricoeur va a establecer entre los elementos contenidos en el propio título de *Tiempo y narración* van a tratar de ser una respuesta a un problema esencial, el de las aporías del tiempo derivadas del intento de captación conceptual de una experiencia fundamental sólo alcanzable comprensivamente. Para ello, procederá a una particular articulación de tres disciplinas a las que, hasta ese momento, se había dado la espalda: la epistemología historiográfica, la crítica literaria y la fenomenología del tiempo. Siendo esta última el objetivo principal, a lo largo de los tres tomos de la obra, en consonancia con la circularidad progresiva que caracteriza su forma de pensar, se verá obligado a dar un extenso rodeo, el cual apuntará hacia la valoración de la contribución específica del relato histórico y el relato de ficción a

---

<sup>101</sup> Como señala Manuel Cruz, «la razón última de nuestro contar somos nosotros mismos, la configuración de nuestra propia identidad. Intentamos saber, por fin, quiénes somos. Y lo que vale para el agente individual, piensa Ricoeur, vale igualmente para el agente colectivo. También las sociedades se crean a sí mismas contándose. De ahí que sea lícito afirmar que la historia de un pueblo constituye su autobiografía» [Cruz, 1991: 157].

<sup>102</sup> Como afirma también White, al final obtendremos una teoría global de la relación entre lenguaje, discurso narrativo y temporalidad que permitirá apreciar el grado de verdad atribuible a cualquier representación narrativa del mundo [White, 1992]

la resolución del problema irresoluble del “ser-en-el tiempo”. Para Ricoeur, en tanto comparten una misma operación configurante, que remite a la construcción de la trama como “síntesis de lo heterogéneo”, la diferencia existente entre ambos tipos de relato estriba en sus distintas pretensiones de verdad, en sus particulares dimensiones referenciales. Pero, tras examinar en los dos primeros volúmenes las respectivas configuraciones temporales que operan uno y otro, acabará proponiendo, ya en el tercero, una referencia cruzada de los mismos.

Ricoeur, omitiendo así la oposición entre verdadero y falso, a cambio de la referencia de lo “real” y lo “imaginario”, en la definición respectiva de estos dos tipos de relato, reivindicará para la historiografía una dimensión referencial inscrita «en la *empiria* en la medida en que la intencionalidad histórica se centra en acontecimientos que han tenido lugar *efectivamente*» [Ricoeur, 2000: 155]. Esa intencionalidad del “haber sido” introduce, pues, un factor restrictivo en la configuración narrativa del mundo de la acción sobre el que actúa la trama como disposición de los acontecimientos singulares en la totalidad temporal de la historia. Por otra parte, el relato de ficción, ajeno a las constricciones de lo realmente ocurrido en el pasado, y basándose en esa capacidad de redescrición poética del mundo que la emparenta con la metáfora como tensión del doble sentido, encuentra su valor referencial en las variaciones imaginativas que proyecta en el futuro como posibilidad abierta. En este caso, la intensificación de la experiencia temporal parece mayor en el sentido de que la ficción ha de entenderse desde una exploración de mundos posibles, esto es, como «*laboratorio de experiencias temporales*, las cuales, a pesar de no haber ocurrido, nos proporcionan ricas informaciones sobre el tiempo vivido» [Cruz, 1991: 157]. Como señala el mismo Ricoeur, el texto literario, en general, y el narrativo, en particular, proyecta un mundo posible delante de él como su “fuera-de-texto”, que, sin ser real, en su calidad de objeto intencional, actúa como una primera mediación en tanto la apropiación potencial por parte del receptor apunta hacia el mundo del texto ante el texto. La experiencia de la ficción, por tanto, se cifra en la habitabilidad virtual de un mundo que, acogido por el lector para llevar a cabo sus posibles más propios, es proyectado por la obra literaria en función de ese trascenderse a sí misma [Ricoeur, 1995].

Sin embargo, Ricoeur considera necesario establecer un criterio único de valoración que permita comprender el modo en que la conjunción de los valores referenciales del relato histórico y de ficción está en la raíz de la auténtica experiencia del tiempo como fundamento de la identidad. En realidad, la recomposición narrativa de la experiencia cotidiana del tiempo –de los problemas de base me ocuparé seguidamente- procede de la

articulación de las pretensiones de verdad de los dos modelos de refiguración de la temporalidad que representan la historia y la ficción. Se trata, de un lado, de la “ficcionalización de la historia”, esto es, de la incorporación de lo imaginario a la intencionalidad histórica del “haber sido”, sin que ello signifique atenuar su pretensión “realista”. Y, de otro, de la “historización de la ficción” que hace del “como si hubiera pasado” realmente un requisito esencial de la significación del relato de ficción. De la misma manera que el relato histórico se vale de las variaciones imaginativas del “como si” de la ficción, cara a la consecución de una totalidad significativa de la mera secuencia de acontecimientos singulares inaprensibles como tales, el relato de ficción basa su fortaleza proyectiva de mundos posibles, de realidades alternativas a la existente, en la “imitación” de esa intencionalidad histórica del “haber sido” [Ricoeur, 1996]<sup>103</sup>.

Esta estructura fundamental de naturaleza tanto ontológica como epistemológica, a la que remite dicho entrelazamiento de la representación histórica del pasado y de las variaciones imaginativas de la ficción, es el punto final de un largo recorrido tras el que la aporética del tiempo es resuelta narrativamente. Pero, sería conveniente realizar una breve retrospectiva del modo en que, desde el planteamiento inicial de la cuestión, Ricoeur va desplegando su discurso hasta adoptar esta constitución final. Siendo uno de los objetivos principales de mi trabajo la propuesta de un esquema teórico del tiempo histórico desde un enfoque cultural de índole hermenéutico-fenomenológica, quiero detenerme algo más en los términos concretos de esa circularidad entre poética de la narración y aporética del tiempo, que Ricoeur desarrolla en *Tiempo y narración I* en referencia directa al mismo círculo hermenéutico constituido por los tres estadios de la “mimesis” aristotélica.

Ricoeur realiza su *Tiempo y narración* en convergencia con *La metáfora viva* [Ricoeur, 1980]. Ello significa la asignación por parte del autor de similares funciones estructuradoras de la experiencia humana a la referencia metafórica, de un lado, y a la actividad mimética de la narración, de otro. Como él mismo reconoce, la dificultad mayor a la que se enfrenta en ambas obras gemelas estriba en una lucha entre dos tendencias divergentes dentro del lenguaje. De una parte, el aislamiento de éste con respecto al mundo, su encerramiento estructural. De otra, la tendencia centrífuga consistente en el poder del lenguaje literario para descubrir y transformar la realidad en la misma medida en

---

<sup>103</sup> Esta referencia cruzada de la historia y de la ficción con la que culmina Ricoeur su proyecto acerca de la solución poética de la aporética del tiempo constituye, según Mariano Peñalver, uno de los ejemplos en los que mejor se aprecia esa configuración dialógica del “entre-ambos”, que, junto a la configuración dianoética del “desde-hacia”- constituye la formación discursiva propia de ese “pensamiento de la intersección” con el que define la filosofía de este autor [Peñalver, 1991].



que se aleja del rol descriptivo del lenguaje corriente en la conversación. Esto lo explica más tarde del siguiente modo: «a decir verdad, esta doble pulsación podía ser percibida por medio de una reflexión simple sobre la relación entre *signo* y cosa; por lo mismo que el signo no es la cosa, está en potencia de exilio; y sin embargo no hay nada parecido a un mundo de signos; el signo existe más bien por relación al mundo» [Ricoeur, 1991a: 39]. Pero, si mientras en el lenguaje ordinario, en tanto discurso descriptivo, esta tensión no resulta problemática, puesto que la referencia siempre viene a compensar la toma de distancia del sentido, en el lenguaje literario se da un fenómeno distinto. El repliegue inicial que permite gozar al discurso poético de una existencia autónoma en el mismo acto de composición es respondido, después, por un inverso impulso hacia el mundo: «es este problema de vuelta del signo hacia la cosa en el nivel del enunciado metafórico el que causa dificultad en la *Métaphore vive*» [Ricoeur, 1991a: 40]. En consecuencia, refiriéndose a la metáfora, Ricoeur define el discurso poético por su capacidad de transformación en el lenguaje de los aspectos de la realidad que no son accesibles a través del lenguaje meramente descriptivo. Éstos «sólo pueden decirse gracias al juego complejo entre la enunciación metafórica y la transgresión regulada de las significaciones corrientes de nuestras palabras» [Ricoeur, 2000: 33]. En *La metáfora viva*, el efecto metafórico del lenguaje había quedado inscrito en la tensión entre lo literal y lo figurado condensada en el “ser como”. Este “ser como” radica en la suspensión que se produce de la “referencia de primer grado”, propia del discurso descriptivo, en favor de esa “referencia de segundo grado” que, por comparación con los modelos científicos, significa una redescipción del mundo. Este “ser como” presupone, a la vez, el ser y no ser. Por tanto, la metáfora, significando el acto, esto es, percibiendo la potencia como acto y éste como potencia, coloca al pensamiento reflexivo en la encrucijada de lo continuo y lo discontinuo. La metáfora es dejar ver lo semejante “en” y “a pesar” de lo diferente [Peñalver, 1991].

Pero, para este momento, Ricoeur ya ha superando una primera hermenéutica centrada exclusivamente en el mero desciframiento de las estructuras del doble sentido del lenguaje. Tiene asumida, pues, la integración en su pensamiento de una doble hermenéutica de la “sospecha” y de la “escucha”, es decir, de los ocultamientos y de la producción infinita del sentido<sup>104</sup>. Eso es lo que, en este momento, le lleva a defender que

---

<sup>104</sup> Una reflexión sobre esta articulación dinámica de los estilos hermenéuticos que Ricoeur extraería, por un lado, de los que él identifica como “escuela de la sospecha”, concretada en la tríada Marx-Nietzsche-Freud, y, por otro, de la fenomenología husserliana, enclavada en la búsqueda de la novedad que encierra todo símbolo, se encontrará en el texto introductorio ya citado de Manuel Maceiras. Enfocándose, en consecuencia, el problema de la conciencia humana desde una perspectiva dinámica que concibe ésta no

puede hablarse no ya sólo de sentido metafórico, sino de “referencia metafórica” para aludir a una “re-descripción” de la realidad inaccesible a la descripción directa, con las implicaciones ontológicas que ello conlleva, como se acaba de constatar<sup>105</sup>. Pues bien, la función mimética de la narración responde, en opinión de Ricoeur, a una similar operación configuradora y reconfiguradora de la experiencia y de la realidad, que, a diferencia de la metafórica –situada en el campo de los valores sensoriales pasivos, estéticos y axiológicos que señalan hacia la habitabilidad del mundo-, abarca, de forma específica, el dominio de la acción humana y de los valores temporales subyacentes a la misma. Es a partir de aquí cuando la “trama”-disposición narrativa de los hechos singulares dentro de una totalidad temporal en la que adoptan la categoría de historia dotada de sentido- se convierte en el mecanismo mediador de la poética del propio relato como experiencia de la continuidad, y la aporética del tiempo como experiencia de la discontinuidad. Como ya se ha señalado, la actividad narrativa, poniendo en juego ese “ser-en-el tiempo”, que hemos remitido antes al papel esencial de la tradición como eje de la experiencia humana, y ese “ser-en-el-lenguaje”, que alude a la lingüisticidad del ser como condición desde la que es captada esa experiencia histórica fundamental, acaba conformándose en el pensamiento de Ricoeur como el centro de referencia en el que converge dinámicamente esa experiencia lingüística de la historicidad. Por tanto, a mi entender, parece posible afirmar que, considerando el compromiso ontológico contraído así por Ricoeur, su filosofía radica en un elemental “ser-contándose-a-través-de-la-trama”.

Una de las grandes preocupaciones de Ricoeur a lo largo de esta obra es que la relación entre narrativa y temporalidad a la que apunta no se resuelva en un simple círculo vicioso. Se trata, más bien, de un círculo productivo donde las dos partes experimentan un

---

como un punto de partida, no como un dato inicial, sino como lugar de llegada, como tarea para realizar, la filosofía antropológica, que surge de esta manera, se traduce en «una “ontología militante” que no se configura como sustancialismo ni se empequeñece en la fenomenología de la cosa, sino que se caracteriza por un análisis del ser entendido como *acto* más que como *forma*, como existencia viva, del que no podremos dar razón si no es por medio de la dialéctica de su naturaleza condicionante y sus posibilidades creativas y espirituales. El ego no es sólo lo que es, sino lo que puede llegar a ser por su relación con el mundo» [Maceiras, 2000: 19]. No obstante, como ya he sugerido, dicha pretensión está muy presente en la obra de Gadamer. Para una reflexión acerca del modo en que Foucault y Derrida abordan los límites del “desenmascaramiento” vinculado a la “hermenéutica de la sospecha” puede consultarse el trabajo ya citado de Maurizio Ferraris [Ferraris, 2000]. Sobre dicho trabajo ya volveré en el momento en que intente articular las aportaciones de autores como Foucault, Derrida y Deleuze con el enfoque dialógico de Gadamer y del propio Ricoeur.

<sup>105</sup> Así, recuerda: «incluso he sugerido hacer del “ver-como”, en el que se compendia el poder de la metáfora, el revelador de un “ser-como”, en el plano ontológico más radical» [Ricoeur, 2000: 33].

reforzamiento mutuo a diversos niveles<sup>106</sup>. Esto es lo que, precisamente, hace difícil, en mi modesta opinión, la descomposición analítica de los elementos que conforman el complejo entramado del proceso discursivo desplegado en *Tiempo y narración*. Intentaré, no obstante, establecer, con fines meramente aclarativos, un delineamiento descriptivo de los dos polos de esta relación. El filósofo francés tratará de resolver la relación dinámica entre la narración y el tiempo introduciendo una “mediación” entre el análisis aristotélico de la construcción de la trama y la reflexión agustiniana acerca del tiempo. Esta mediación se corresponderá con la propia articulación, deducida de la interpretación de la *Poética* de Aristóteles, entre los tres momentos de la “mimesis” que el mismo Ricoeur llama “mimesis I”, “mimesis II” y “mimesis III”. Estando en juego un paso de la configuración dentro de los límites del texto narrativo a la refiguración al mundo real del lector exterior a ese texto del relato, la “mimesis” se corresponde en la obra de Aristóteles con la función específica que atribuye al “mythos” –la fábula, la intriga- como elemento reorganizador del mundo de la acción y de la experiencia. Las mediaciones múltiples que permiten la transición entre la configuración en el propio texto y la reconfiguración fuera del mismo del mundo de la praxis siguen, por tanto, la secuencia que va de la prefiguración del campo práctico –“mimesis I” como “antes” del texto- a la refiguración de ese campo de la acción por parte del receptor –“mimesis III” como “después” del texto- pasando por esa configuración textual intermedia representada por la “mimesis II”, esto es, la propia construcción mediadora de la trama.

El carácter hermenéutico de dicho análisis está, por tanto, en el intento de «reconstruir el conjunto de las operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del

---

<sup>106</sup> En *Tiempo y narración I* dirá: «no se puede negar que el análisis sea circular. Pero puede refutarse que el círculo sea vicioso. A este respecto, preferiría hablar más bien de una espiral sin fin que hace pasar la meditación varias veces por el mismo punto, pero a una altura diferente» [Ricoeur, 2000: 141]. Seguidamente se dedicará a tratar de defender dicha circularidad productiva intentando anticiparse a dos objeciones posibles: la “violencia” y la “redundancia” del proceso interpretativo puesto en marcha. En el primer caso, el carácter de concordancia discordante con que se identifica la relación entre tiempo y narración requiere una consideración de elementos de consonancia y disonancia para ambos extremos, con independencia de que presuponga la atribución de la primera a la narración y de la segunda a la temporalidad. Con respecto a la posible redundancia de este círculo hermenéutico, lo que comportaría que la “mimesis I” fuese desde siempre un efecto de sentido de “mimesis III”, responde aludiendo a una estructura pre-narrativa de la experiencia configurada y reconfigurada narrativamente en la segunda y tercera fase del proceso mimético, respectivamente. En todo caso, parece ser éste un buen ejemplo de lo que Mariano Peñalver identifica en el pensamiento de Ricoeur como configuración dianoética del “desde-hacia”, a la que antes me referí: «por eso, la figura que conviene a este discurso en proceso no es la del círculo concéntrico de lo dialéctico sino la de la *curva helicoidal*, es decir, “la de un movimiento que progresa sin discontinuidades, cuyo único motor no es la pura contradicción dialéctica de dos sucesividades sino la diferencia que se ofrece a un pensamiento actual entre la anterioridad y la posterioridad de una presencia» [Peñalver, 1991: 343].

vivir, del obrar y del sufrir, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obrar» [Ricoeur: 2000: 114]. Esto entraña una preocupación muy especial por el papel activo desempeñado por el lector en la co-creación del mismo texto, en la liberación y actualización dialógicamente mediatizada de sus significados potenciales. Este rasgo que, como se verá, constituye una importante novedad en el desarrollo de la nueva teoría postestructuralista del discurso, de la nueva lingüística pragmática y contextual del sentido, hace, pues, del texto un auténtico mediador del pensamiento y de la experiencia de un sujeto siempre abierto a las posibilidades del proceso de realización discursiva infinita en el que está insertado<sup>107</sup>.

### **2.2.1. El problema de la irrepresentabilidad conceptual del tiempo**

Las reflexiones que Ricoeur realiza en torno al problema de la definición de la experiencia humana del tiempo son la base sobre las que asienta su preocupación primordial acerca de la constitución de la identidad del yo, como ya se ha referido. Ricoeur trata de identificar el yo más allá de los límites de un yo entendido como sujeto cognoscente. Esto le lleva a una crítica de la tradición filosófica, que, arrancando del racionalismo cartesiano, culmina en la fenomenología husserliana, pasando por el idealismo trascendental de Kant. Más allá de las verdades vacías del “yo pienso” y de la intuición fenomenológica del yo, Ricoeur encuentra la auténtica reflexividad en las objetivizaciones de ese yo a través de sus actos, objetos y producciones. Es ahí donde reside la necesidad de una hermenéutica que, en los bordes de ese sujeto, permita desentrañar su verdadera realidad como ser en el mundo, dado que ese sujeto no puede aprehenderse directamente así como pretendido sujeto cognoscente. Sólo el análisis interpretativo permite realizar la reflexión como interpretación de los signos y símbolos por medio de los cuales se objetiva ese yo en el ámbito de la libertad y las posibilidades que le constituyen. Pero, si comprender ese yo significa la consideración de sus mediatizaciones simbólicas, ello vale también para la aprehensión de esa condición esencial del ser en el mundo que es la temporalidad. Tampoco ésta es derivable de una intuición o comprensión directa. Requiere una mediación lingüística que dé cuenta de esa pertenencia al mundo del sujeto reflexivo. El tiempo se hace, en este sentido, auténticamente humano en el momento en que es atrapado por algún aparato simbólico

---

<sup>107</sup> Ya me he referido a ello al hablar de los mundos posibles proyectados por el relato de ficción, pero, para insistir más, «el texto es en Ricoeur algo más que expresión de una interioridad que pugna por manifestarse, algo más que significación calculable y calculada de una máquina de producción semántica. El texto es aquello que apunta a lo que ya no es sólo texto sino mundo visible» [Peñalver, 1991: 335].

que lo habilite como esa experiencia fundamental sobre la que se organizan el resto de experiencias. Ahí se localiza el papel primordial que Ricoeur concede a la narratividad en la raíz ontológica del ser: la posibilidad de ser contándose lo que le acontece en el tiempo.

Este es el punto de partida desde el que Ricoeur desarrolla su análisis de las aporías del tiempo haciendo uso de la mencionada articulación de la fenomenología del tiempo con la teoría historiográfica y la crítica literaria. La culminación de esta reflexión la constituye el tercer volumen de *Tiempo y narración*. Aquí, nuestro autor, en diálogo con filósofos como Aristóteles, San Agustín, Kant, Hegel, Husserl y Heidegger, centra el problema en la polarización que, tradicionalmente, se ha establecido entre una concepción objetiva-cósmica y subjetiva-humana del tiempo [Ricoeur, 1996]. Mientras en la tradición metafísica, racionalista e idealista, la cuestión del tiempo queda reducida a la cuestión sobre “qué es el tiempo”, la fenomenología la constriñe, en la esfera de la conciencia, a un “lo que sentimos en el tiempo”. La aporética del tiempo consiste, precisamente, en esa falta de enlace entre una y otra perspectiva temporal, en la ausencia de un vínculo – vínculo que sólo puede ser lingüístico, es decir, simbólico- que haga realmente productiva una reflexión que, en pos de una confirmación comprensiva de la existencia humana como proceso y posibilidad, se resuelva en un auténtico “lo que nos pasa en el tiempo”. Situando la respuesta que Paul Ricoeur aporta a este debate en el contexto de un pensamiento postmetafísico, Manuel Cruz alude a la solución fenomenológica señalando que «una particular modulación de esta opción mayor sería la aporía, que la fenomenología en cuanto “experiencia profunda del” tiempo permite plantear, entre tiempo vivido, en tanto que tiempo mortal, y el tiempo cósmico, cuya inmensidad nos ignora» [Cruz, 1991: 158]<sup>108</sup>. Como se verá, Ricoeur, al tratar de articular narrativamente su propuesta fenomenológica del tiempo, encontrará en las reflexiones de Heidegger un anclaje fundamental constituido por uno de los tres niveles con los que éste pluraliza jerárquicamente la temporalidad. Se trata de la “intratemporalidad” como estructura existencial fundamental del “ser-en-el-tiempo”. Pero ello es tan sólo una fase más de ese proceso discursivo que, alcanzando finalmente el buscado enlace narrativo entre el tiempo subjetivo y el tiempo objetivo, arranca de una reflexión previa, la referida a la

---

<sup>108</sup> Seguidamente añade: «(Digo “una particular modulación” porque el punto de vista fenomenológico tampoco agota la perspectiva subjetiva. Así, el interés por nuestro “hablar sobre” el tiempo, que anima a la filosofía analítica, aceptando los confines del sujeto, se instala en el territorio de la economía conceptual, nítidamente diferenciable del de la intensidad espiritual en que habita la fenomenología.)» [Cruz, 1991: 158].

especulación agustiniana sobre las aporías de la experiencia del tiempo. Intentaré recoger brevemente sus aspectos más destacados.

Centrándose, principalmente, en el libro XI de las *Confesiones* de San Agustín, Ricoeur tratará de definir la aporía de la totalización del tiempo unida a la aporía de su irrepresentabilidad a partir de la pregunta ontológica acerca de qué es el tiempo. Naciendo en el centro de dicha pregunta la propia fenomenología del tiempo, la primera aporía que surge inmediatamente es la que se refiere al ser y no-ser del tiempo<sup>109</sup>. Esto significa que, de entrada, el tiempo no parece tener “ser” debido a que el futuro aún no es, el pasado ya no es y el presente no permanece. Sin embargo, nos referimos al tiempo como si dispusiese de ser. Es el lenguaje el que impone resistencia a esa tesis del no-ser del tiempo por cuanto permite hablar del futuro que será, del pasado que fue y del presente que pasa, aunque se pueda afirmar que ese pasar no es nada. Pero, a esta contradicción inicial se le une una paradoja central. Esta es la relativa a la medida del tiempo: ¿cómo podemos calcular lo que no es? También, en este caso, es sólo el lenguaje el que proporciona una limitada respuesta al aludir a la duración del tiempo en términos de un futuro o un pasado más o menos extenso. Así, la búsqueda por parte de San Agustín de una solución a esta aporía central acabará centrándose en el presente.

Aunque en una fase posterior de su especulación el futuro y el pasado queden identificados, a través de la espera y la memoria, como modalidades del propio presente, ello, todavía, pasará por un rodeo anterior por el que San Agustín mantiene la oposición de éste con respecto a aquellos. El presente será definido, de esta manera, no sólo por su no permanencia, sino por su carencia de extensión. Así, la reflexión de San Agustín circulará en torno a la idea de un presente puntual, lo que le lleva a una noción de éste como paso, como transición. Es esto lo que, por sí mismo, conduce a un nuevo replanteamiento sobre el ser del futuro y del pasado que, finalmente, desemboca en una primera solución basada en la “tesis del triple presente”, la de un presente futuro, un presente pasado y un presente presente. No pudiendo otorgarse existencia alguna a uno y otro, si no es desde la perspectiva de lo que hacemos y decimos en referencia a ellos, siendo el lenguaje, por

---

<sup>109</sup> Tratando de relacionar el problema de la continuidad de la historia con el de la experiencia del fluir incesante del tiempo, Gadamer también se hace eco de la imposibilidad de captación ontológica de la temporalidad desde los parámetros conceptuales de la filosofía del ser desarrollada desde la antigüedad. El dilema con el que se enfrentará San Agustín es resumido así: ¿Qué es esa realidad que en ningún momento se puede identificar realmente consigo misma como aquello que existe? Porque incluso el ahora ya no es ahora en el momento en que lo identifico como ahora. El decurso de los ahora en un pasado finito, su llegada desde un futuro infinito, deja en el aire la pregunta de lo que es el ahora y lo que es propiamente ese río de tiempo transitorio que llega y que pasa [Gadamer, 2002: 135].

tanto, el medio desde el que la experiencia del tiempo toma cuerpo, la consideración del ser del futuro y del pasado se resuelve mediante la conversión de estos en cualidades temporales existentes en el mismo presente. Ello, aunque de lo que hablamos cuando lo predecimos o lo narramos no haya existido aún o no exista ya. En definitiva, se trata, en este momento, de la búsqueda de un emplazamiento para los acontecimientos futuros y pasados, en la medida en que son objeto de una predicción y de un relato: «todo el resto de la argumentación se mantendrá en el marco de esta cuestión, para llegar a situar “dentro” del alma las cualidades temporales implicadas en la narración y en la previsión» [Ricoeur, 2000: 49].

Si seguimos las sucesivas transiciones que efectúa San Agustín, las cuales son reproducidas por Ricoeur en el capítulo primero de la primera parte de *Tiempo y narración I*, veremos que el nuevo enfoque del problema no desde un “cómo”, sino desde un “dónde” obliga a un replanteamiento de las preguntas iniciales, sobre todo, la que afecta a la medida del tiempo<sup>110</sup>. Desde este momento, el futuro se identificará, definitivamente, con espera, del mismo modo que el pasado será concebido como memoria. Se comienzan a asentar así las bases de una fenomenología del tiempo como doble extensión y distensión temporal del propio presente, la cual culminará en una articulación de esta tesis del triple presente, que resuelve el enigma del ser de un no-ser, con la teoría de la “*distentio animi*”, que soluciona el problema de la extensión de algo que no tiene extensión. Es en el paso mismo del tiempo donde habrá que buscar simultáneamente la multiplicidad y el desgarramiento del presente, de modo que éste ya no es entendido como un punto, ni siquiera como un mero lugar de paso. La atención que presta el presente al pasar las cosas se hace activa en tanto provoca ese tránsito de las cosas. En tanto la medida del tiempo no responde a un movimiento exterior, pudiendo ser ésta remitida a la huella, a la impresión que dejan las cosas a su paso, el presente, se convierte, a la vez, en una “intención presente”: «si la atención merece así llamarse intención, es en la medida en que el tránsito por el presente se ha hecho transición activa: ya no sólo es atravesado el presente, sino que “la intención presente traslada (*traicit*) el

---

<sup>110</sup> Ricoeur indica al respecto: «el paso por la pregunta *dónde* es esencial para comprender bien la primera respuesta: “Dondequiera que estén, son allí presente, ni pasado ni futuro. Parece que volvemos la espalda a la anterior afirmación de que lo que medimos es sólo el pasado y el futuro; más aún parece que volvemos a negar la afirmación de que el presente no tiene espacio. Pero se trata de un presente bien distinto, también él convertido en adjetivo plural (*praesentia*), colocado junto a *praeterita* y *futura* y dispuesto a recibir una multiplicidad interna» [Ricoeur, 2000: 49].

futuro al pasado, mermando el futuro y aumentando el pasado, hasta que, consumido el futuro todo se convierte en pasado» [Ricoeur, 2000: 62]<sup>111</sup>.

La teoría de la distensión se constituye, así, como un doble juego de acciones y afecciones desde el punto de vista de que, si el futuro y el pasado poseen una extensión en el espíritu, es decir, que son mensurables en tanto dejan una impresión en él, esa impresión sólo queda en el espíritu en la medida en que él mismo actúa, esperando, prestando atención y recordando. La teoría de la distensión adquiere, así, un carácter dinámico al correlacionar dialécticamente, desde esa referencia fundamental que es el presente, las tres acciones de la expectación, la atención y la memoria. La “distentio”, apuntando a esa acción del presente que va empujando el futuro hacia el pasado, como expresión -ya se ha indicado- del ansia de eternidad de la que es objeto el propio espíritu, no es otra cosa, en definitiva, «que el desfase, la no-coincidencia de las tres modalidades de la acción» [Ricoeur, 2000: 63]. Por tanto, Ricoeur, preguntándose por la compatibilidad de la distensión con la pasividad de la impresión, concluye que la disociación entre estos tres objetivos temporales acontece en la medida en que la acción intencional tiene como reverso la pasividad derivada de dicha actividad, lo que se designa como “imagen-huella”<sup>112</sup>.

Básicamente, con este análisis de la distentio agustiniana, podríamos comenzar a perfilar una definición fenomenológica del tiempo que, más allá de la experiencia

---

<sup>111</sup> Más tarde, retomaré la teoría agustiniana del tiempo como marco de análisis de la concepción lineal de la temporalidad cristiana, concebida por diversos autores como preconización mítica del progreso unilineal moderno. Ahí comprenderemos que la afirmación proyectiva del tiempo como tiempo de salvación está sometida a una atracción esencial ejercida por la eternidad como negación del propio tiempo. Es por ello que San Agustín, como analiza Ricoeur, aplique su teoría de la distensión a una reducción progresiva del horizonte del futuro en favor de una ampliación máxima del pasado. Esto ha de entenderse como “anticipación” temporal de una circularidad espacialmente subyacente en la tensión entre la “ciudad de Dios” y la “ciudad terrenal”. Por tanto, las reflexiones acerca del “contraste de la eternidad” con la que Ricoeur termina su estudio de las aporías de la experiencia temporal no serán consideradas hasta ese momento de mi propio análisis. No obstante, en relación con la idea de que el tema de la distensión y de la intención adquiere una especial intensificación en su inscripción en la reflexión sobre la eternidad como idea límite del tiempo, he de recordar que Ricoeur destaca las posibilidades de profundización de la experiencia temporal, ligadas a los recursos de jerarquización interna que se puede extraer de dicha intensificación. Estas posibilidades apuntarían, pues, no a una mera abolición de la experiencia temporal, sino a su propio desarrollo «según planos de temporalización cada vez menos “distendidos” y más “extendidos”, *non secundum distentionem, sed secundum intentionem*» [Ricoeur, 2000: 79]. Me interesa resaltar esto ya que Ricoeur responde a los intentos por parte de la teoría actual de la narración –en sus versiones historiográficas como literarias- de “descronologizar” la narración en su lucha contra la concepción lineal predominante en la modernidad. Nuestro autor, en sintonía con los presupuestos que defiende en este trabajo, señala que la “logicización” del tiempo no tiene por qué ser la única salida a ese intento de superación de la linealidad.

<sup>112</sup> Y añade: «no son sólo tres actos que no coinciden, sino la actividad y la pasividad que se contraponen, por no decir nada de la discordancia entre las dos pasividades, una de ellas vinculada a la expectación y la otra a la memoria. Por lo mismo, cuanto más se convierte el espíritu en *intentio* más sufre de *distentio*» [Ricoeur, 2000: 64].



universal del cambio, nos permita delinear los distintos modelos culturales de «interpretación de la realidad con respecto a la diferencia entre el pasado y el futuro [Luhmann, 1992: 166]. Como también analizaría Ricoeur en otro lugar, el armazón racional del tiempo derivado tanto por vía analítica como material, necesita de estructuras simbólicas desde las que pueda perfilarse culturalmente una experiencia real de la temporalidad. Esta experiencia cultural del tiempo requiere, por tanto, de una mediación que se corresponde con la universalidad de un género narrativo a través del cual los hombres de las distintas culturas dan forma, ponen en orden y dotan de sentido a la realidad. Aludiendo a tradiciones narrativas muy diversas, relacionadas con el mito, con las crónicas históricas, con los relatos de ficción, etc., manifestaba que «todas estas modalidades del género narrativo demuestran que el hombre sólo toma conciencia de esto que nosotros llamamos precisamente las propiedades temporales o las potencialidades del desarrollo natural, interpretándolas por vía narrativa» [Ricoeur, 1979a: 18]. Pero, antes de llegar a proponer un esquema general histórico de los distintos modelos de aprehensión simbólica del tiempo, los cuales identificaré con el predominio de algún tipo de relato concreto, parece necesario profundizar, con la ayuda de este autor, en esta idea fundamental de la estructuración narrativa de la temporalidad.

### **2.2.2. La circularidad productiva del proceso mimético**

En *Tiempo y narración I*, Ricoeur acaba remitiendo el enigma con el que San Agustín resuelve la aporía central de la medida del tiempo -la reducción de su extensión a la distensión del espíritu- al acto poético de la construcción de la trama. Para nuestro autor, la unión de esta distensión, de esta concordancia, al desfase, a la discordancia continuamente mantenida en el centro del triple presente entre el del futuro, el del pasado y el del presente, no puede ser objeto de una auténtica resolución especulativa por vía poética. Pero, la poética del relato lo hace actuar, revitaliza el enigma provocando la inversión de la discordancia y la concordancia<sup>113</sup>. Veamos, pues, de qué modo la narratividad opera el referido juego de composición y recomposición de esa escurridiza experiencia temporal.

---

<sup>113</sup> «No se trata de que el relato al narrar resuelva las paradojas del tiempo, pero al menos las hace productivas: de ahí el término de *poética del relato* colocado por relación a la aporética del tiempo. Es en esto donde el relato “imita” a la acción, ofreciendo una articulación narrativa, una experiencia del tiempo, que, sin ella, quedaría entregada a paradojas sin fin, que pueden causar el riesgo de llevar la filosofía a la sofística» [Ricoeur, 1991a: 41-42].

Como ya destacué más arriba, la composición de la trama radica en la precomprensión del mundo de la acción que aquella “imita”. Por tanto, el proceso mimético de construcción de la trama partirá de un conocimiento previo de los rasgos que caracterizan ese universo de la praxis que será objeto de una configuración y una reconfiguración final. El sentido de la “mimesis I” estará, pues, ligado a la comprensión previa del actuar humano. Dichos rasgos, se corresponden, en primer lugar, con los elementos estructurales de la praxis enmarcados en una semántica de la acción; en segundo lugar, con los aspectos articuladores de la significación simbólica de la acción; y en tercer y último lugar, con los caracteres temporales, que, implícitos en dichas articulaciones simbólicas, están en la base de la posibilidad del propio relato.

Con respecto a los rasgos estructurales de la acción, Ricoeur utiliza la noción de “red conceptual” para designar al conjunto dinámico de términos básicos con los que es posible la identificación de una acción: “fines”, “motivos”, “agentes”, “circunstancias” y “resultados”. En resumen, todas estas categorías prácticas son las que surgen como respuesta a las preguntas acerca del “qué”, el “por qué”, el “quién”, el “cómo”, el “con” o el “contra quién” de la acción. Insistiendo en el hecho de que cada uno de los integrantes del conjunto guarda estrechas relaciones de intersignificación con todos los demás, Ricoeur indica que el dominio global de la red conceptual y de cada uno de los términos como miembros del referido conjunto supone una “comprensión práctica”. La relación de la propia “comprensión narrativa” con esta comprensión práctica, encuadrable en la relación entre la teoría narrativa y la teoría de la acción, posee el doble enfoque de la “presuposición” y de la “transformación”. De entrada, la narración presupone la familiaridad con la “frase de acción” como frase narrativa mínima, es decir, la que señala que alguien hace algo en determinadas circunstancias. Se trataría de un nivel sincrónico que ilustra la reversibilidad de las relaciones de intersignificación entre las categorías prácticas que componen la citada red conceptual de la semántica de la acción. La presuposición se identifica, pues, con lo que la semiótica define como “orden paradigmático” de la acción. Pero, por otra parte, las reglas de la composición narrativa introducen rasgos discursivos que producen diferenciaciones con respecto a una simple secuencia de frases de acción. Esto pertenece ya al nivel sintáctico que, generando los modelos de discursos propiamente narrativos, nos sitúa en el carácter diacrónico de la historia relatada. Coincide, pues, con el “orden sintagmático” de la narración. Así, la doble relación entre comprensión narrativa y comprensión práctica se traduce, a través del tránsito del orden paradigmático de la acción al orden sintagmático de la narración, en una

obtención integración y actualidad por parte de los términos de la semántica de la acción: «actualidad: términos que sólo tenían una significación virtual en el orden paradigmático – simple capacidad de uso- reciben una significación efectiva gracias al encadenamiento a modo de secuencia que la intriga confiere a los agentes, a su hacer y a su sufrir. Integración: términos tan heterogéneos como agentes, motivos y circunstancias se vuelven compatibles y operan conjuntamente dentro de totalidades temporales efectivas» [Ricoeur, 2000: 119]. En resumen, la comprensión de un relato, con independencia de la categoría histórica o de ficción a la que corresponda, pasa por la comprensión del lenguaje de la acción y de la tradición cultural en la que se inscribe la tipología de las tramas.

Pero, Ricoeur también señala hacia las mediaciones simbólicas desde las que es posible la integración significativa de los términos de la trama. Apoyándose principalmente en la antropología interpretativa de Clifford Geertz y en la “Filosofía de las formas simbólicas” de Cassirer, optará por una concepción de los símbolos como organizaciones instauradoras de la experiencia de lo real<sup>114</sup>. Por consiguiente, Ricoeur se hace eco de esa “pregnancia simbólica” con la que Cassirer ilustra la imposibilidad de una aprehensión objetiva de la realidad sin que ésta no quede integrada de manera inmediata en un sentido concreto: «la comprensión lo *es* siempre en el modo de la representación y no de la mera presentación» [Estoquera, 2001: 756]<sup>115</sup>. Y, del mismo modo, se introduce en las redes de significado con las que Geertz identifica el objeto propio del análisis cultural: «la lógica informal de la vida real» [Geertz, 2001: 30]<sup>116</sup>. Siguiendo a este autor, Ricoeur esboza una caracterización del símbolo en función, primeramente, de su modo de

---

<sup>114</sup> «Si hablo más concretamente de *mediación simbólica*, es para distinguir, entre los símbolos de naturaleza cultural, aquellos que sirven de base a la acción, hasta el punto de constituir su primera significación, antes de desprenderse del plano práctico de los conjuntos simbólicos autónomos que se refieren a la palabra o a la escritura. En este sentido se podría hablar de un simbolismo implícito o inmanente, por oposición a otro explícito o autónomo» [Ricoeur, 2000: 120].

<sup>115</sup> En el tercer tomo de *La filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer, en referencia a Husserl, destaca que la característica primordial de la conciencia es su inevitable dirección hacia uno o varios sentidos. Esto impide la reducción de la percepción a un puro dato, toda vez que siempre está remitida a un más allá de su aquí y ahora [Cassirer, 1998]. Para una aproximación a los contenidos principales de los tres tomos que componen esta obra ver Huisman, 1997.

<sup>116</sup> Más tarde seguiré recogiendo las contribuciones que me parecen más importantes de *La interpretación de las culturas* de Geertz, de cara a la construcción de una racionalidad hermenéutica. Pero, por ahora, en relación con las intenciones de Ricoeur, me parece apropiado reproducir algunos textos como el que sigue a la frase que acabo de citar: «hay que atender a la conducta y hacerlo con cierto rigor porque es en el fluir de la conducta –o, más precisamente, de la acción social- donde las formas culturales encuentran su articulación. La encuentran también, por supuesto, en diversas clases de artefactos y en diversos estados de conciencia, pero estos cobran su significación del papel que desempeñan (Wittgenstein diría de su “uso”) en una estructura operante de vida, y no de las relaciones intrínsecas que puedan guardar entre sí» [Geertz, 2001: 30].

ser “público”. Esto es congruente con el reconocimiento de la conducta humana como “acción simbólica”, lo que comporta la superación de los enfoques “objetivista” –la cultura como conducta estructurada- y “subjetivista” –la cultura como estructura de la mente- del fenómeno cultural [Geertz, 2000]. La cultura queda entendida, de este modo, como proceso de atribución de significados a una acción, cuya interpretación a partir de ésta corre a cargo de los actores involucrados en el juego social. Por ello mismo, también, este concepto de símbolo apunta hacia su integración en conjuntos bien estructurados, que remiten a contextos concretos en los que se hace posible su inteligibilidad en virtud de la relativa estabilidad de las relaciones de intersignificación que los distinguen<sup>117</sup>. Esto es lo que permite a Ricoeur establecer ese paralelismo entre la lectura de un texto y la “lectura” de una acción, del que di cuenta con anterioridad. La posibilidad de considerar ésta como un “cuasi-texto” está en la cualidad de interpretantes internos de la acción que poseen los propios símbolos.

Pero, junto con la significación inmanente a la acción y la vinculación de los signos a las reglas de descripción en contextos determinados de interacción, esta concepción de lo cultural incorpora un rasgo más al símbolo. Se trata de la idea de norma. Una de las funciones principales de la cultura es la implementación de pautas de comportamiento humano reglamentado<sup>118</sup>. Por tanto, será necesario estar muy atento -dentro del proceso de configuración y reconfiguración del mundo de la acción a través de la trama- a los distintos niveles diferenciales de reproducción/transgresión de los sistemas ético-políticos pre-existentes a su reorganización textual. Y, en consecuencia, como se pondrá de manifiesto en mi trabajo, en relación con los comportamientos temporales conformados narrativamente, habrá que tratar de determinar, por vía interpretativa, las relaciones de poder que los propios relatos canalizan. Hayden White, partiendo del hecho de que toda narración dota a los acontecimientos, sean reales o imaginarios, de alguna significación que no poseen como mera secuencia, señala que la narrativa, tanto en la narración histórica como en la de ficción, está estrechamente relacionada con un impulso

---

<sup>117</sup> Geertz lo define así: «entendida como sistemas en interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa» [Geertz, 2001 27].

<sup>118</sup> Al hilo de esto, Geertz dice que «los esquemas culturales –religiosos, filosóficos, estéticos, científicos, ideológicos- son “programas”; suministran un patrón o modelo para organizar procesos sociales y psicológicos, así como los sistemas genéticos proveen un correspondiente modelo de la organización de la organización de procesos orgánicos» [Geertz, 2001 189].

moralizador de la realidad, es decir, con el intento de «identificarla con el sistema social que está en la base de cualquier moralidad imaginable» [White, 1992: 29]. Para Ricoeur, en definitiva, esto entraña la valoración de las acciones de acuerdo con algún tipo de escala moral, valoración también extensible al ámbito de los agentes que realizan estas acciones. Estableciendo, así, la concordancia de los presupuestos éticos de la *Poética* de Aristóteles con el plano de la “mimesis I”, concluye: «la *Poética* no supone sólo “agentes”, sino caracteres dotados de cualidades éticas que los hacen nobles o viles. Si la tragedia puede representarlos “mejores” y la “comedia” peores que los hombres actuales, es que la comprensión práctica que los autores comparten con su auditorio implica necesariamente una evaluación de los caracteres y de su acción en términos de bien y mal» [Ricoeur, 2000: 122]<sup>119</sup>.

El tercer y último rasgo de la comprensión previa de la acción humana se corresponde, como se ha anunciado, con esos caracteres “temporales” sobre los cuales el tiempo narrativo operará sus configuraciones. Implícitos en las mediaciones simbólicas antes tratadas, canalizan de por sí las interrelaciones efectuadas al interior de la red conceptual de la acción. Por tanto, son los que exigen su narración<sup>120</sup>. Según Ricoeur, una de las correlaciones más importantes que se producen entre algunas de las categorías de la acción y las dimensiones temporales del presente, pasado y futuro es el “intercambio” puesto de manifiesto por la acción efectiva entre dichas dimensiones temporales. Para ilustrar esto intentará adecuar la reflexión agustiniana sobre el tiempo —ésta discurre, como se acaba de comprobar, a través del juego discordante-concordante representado por la tensión entre distensión e intención— a una fenomenología de la acción, considerando la posibilidad de

---

<sup>119</sup> Por mi parte, la imposibilidad de una interpretación de los textos al margen de consideraciones éticas, y, por tanto, políticas, por la que se pregunta el mismo Ricoeur, no parece cuestionable desde el punto de vista del carácter performativo que posee cualquier narración. En otro momento, se comprobará la pertinencia metodológica de esto, sobre todo, en lo concerniente a la discusión acerca de los contenidos ideológicos de los modelos temporales, narrativamente mediados, que se estudiarán. Será precisamente, Ricoeur quién aportará una de las claves principales al buscar una mediación más dentro de su “pensamiento de la intersección”. Esta vez entre una noción crítica de la ideología como enmascaramiento y un concepto más neutro de la misma entendiendo como un organizador de la experiencia social. Este elemento de enlace lo constituirá el principio de la legitimidad del poder [Ricoeur, 1999].

<sup>120</sup> Como ya he señalado, al introducir el carácter productivo de esta circularidad establecida entre los distintos estadios de la “mimesis”, Ricoeur habla de una estructura pre-narrativa de la experiencia. Por eso, esta exigencia de narración por parte de la acción está inscrita en la propia mediatización simbólica y, en consecuencia, narrativa, de toda experiencia. Lejos de constituir un mero artificio creado por el escritor, la historia narrada está «en “continuidad” con la implicación pasiva de los sujetos dentro de historias que se pierden en un horizonte brumoso. Sin embargo, la prioridad dada a la historia todavía no narrada puede servir de instancia crítica frente a cualquier énfasis sobre el carácter artificial del arte de narrar. Contamos historias porque, al fin y al cabo, las vidas humanas necesitan y merecen contarse» [Ricoeur, 2000: 145].

extrapolar la tesis del triple presente a la estructura más primitiva de la acción. Cada acción quedaría así referida a su proyección en algunas de las modalidades del presente extensivo: presente futuro, presente pasado o presente presente. Queriendo ir más lejos de esta correlación término a término, también plantea la manera en que, de acuerdo con la teoría de la distensión, la práctica cotidiana articula los tres presentes dentro de esa totalidad requerida por la narración. Pero esto es, sobre todo, la oportunidad para tratar de sacar el máximo partido a cierta lectura antropológica de la hermenéutica existencial de Heidegger. Como ya he anticipado, en *Ser y tiempo* éste profundiza la experiencia temporal a tres niveles: la “temporalidad” originaria del “ser-para-la-muerte”, la “historicidad” y la “intratemporalidad”.

La primera responde a una dialéctica entre “ser-por-venir”, “habiendo-sido” y “hacer-presente”, que desustancializando completamente el tiempo, convierte a éste en la unidad rota de los tres éxtasis –el estar fuera de sí– de las dimensiones temporales del futuro, el pasado y presente. Poniendo el ser-para-la-muerte un fundamental énfasis en el futuro con respecto al presente, esta temporalidad determina el cierre de ese futuro en el límite interno desde el que se hace imposible cualquier proyecto [Ricoeur, 2000]<sup>121</sup>. La historicidad, por otro lado, se sitúa en una relación de contigüidad inmediata con esta temporalidad profunda. Esta constitución histórica del “Dasein” reenvía a la extensión del tiempo entre el nacimiento y la muerte, operando un deslizamiento del acento puesto en el futuro hacia el pasado. Recuérdese que Koselleck colocaba esta determinación básica de la finitud del *Dasein* en la raíz de las categorías trascendentales de la posibilidad de historias factuales enumeradas en un momento anterior de mi trabajo. En ese sentido, Ricoeur recuerda que, en este nivel temporal, Heidegger propone agrupar las disciplinas históricas en relación con el rasgo de “repetición” que señala la derivación de esta historicidad con respecto al anterior plano temporal. Más adelante veremos qué significa esto.

Por último, la estructura temporal de la intratemporalidad se corresponde con el tiempo fenomenológico, con el tiempo humano vivido. Este es el tiempo que realmente le interesa a Ricoeur en su análisis de los caracteres temporales del mundo de la acción cotidiana, el cual será objeto de la configuración narrativa. Estamos, en este caso, ante las

---

<sup>121</sup> Ahondando en su carácter insuperable, Heidegger, tal y como recalca Vattimo, hace de la muerte la posibilidad más propia y auténtica del “Dasein”. Más allá de ésta, no le cabe otra posibilidad como ser en el mundo. La constatación empírica de la universalidad del acto de morir está tiene su raíz en «la circunstancia de que la muerte es la posibilidad más propia del *Dasein* en cuanto lo afecta en su mismo ser, en su esencia misma de proyecto, mientras que cualquier otra posibilidad se sitúa en el interior del proyecto mismo como su modo de determinarse» [Vattimo, 1987a: 48].

representaciones ordinarias del tiempo fechable y público en el que tienen lugar los acontecimientos. Este nivel inferior de la experiencia temporal que manifiesta ese ser-en-el-tiempo, en tanto está determinado por el “cuidado” (“Sorge”), significa, ante todo, la posibilidad de poder contar con el tiempo más allá de la medida de intervalos entre instantes-límite. La medida del tiempo está, pues, sujeta a la preocupación presente, la cual conduce a esa representación cotidiana que toma el medio natural como referencia fundamental –el día y las estaciones. Pero estas magnitudes sólo remiten a nuestro cuidado, a ese tener que hacer, a esa intención presente. Por tanto, el “ahora” de este tiempo de la preocupación no es el “ahora” del instante abstracto. En alusión a la obra de Heidegger, indica: «el “ahora” existencial se determina por el presente de la preocupación, que es un “hacer-presente”, inseparable de “esperar” y de “retener” [Ricoeur, 2000: 128]. Las posibilidades de que ese “decir-ahora” puedan derivarse hacia una representación lineal, a una mera sucesión de instantes, estriban en su identificación con la lectura de la hora del reloj. Pero, mientras esa medida del tiempo siga remitiendo al día, lo que vincula la preocupación con la luz del mundo, ese “decir-ahora” conservará su sentido existencial. En conclusión, el interés por el estudio de la intratemporalidad está «en la ruptura que opera este análisis con la representación lineal del tiempo, entendida como simple sucesión de “ahoras”. Con la primacía dada al “cuidado” se franquea el primer umbral de temporalidad» [Ricoeur, 2000: 129].

Con esta aproximación a los rasgos temporales de la precomprensión de ese mundo de la acción -organizado y reorganizado narrativamente a través de las siguientes fases del proceso mimético- ya han quedado perfilados los aspectos primordiales de esas aporías del tiempo sobre las que actuará dinámicamente la actividad configuradora de la trama, imponiendo continuidad allí donde “sólo” se percibe discontinuidad, otorgando comprensión simbólica a una experiencia irrepresentable conceptualmente, nivel en el que se desenvuelven esos autores hacia los que Ricoeur enfoca su discusión. Sigamos, pues, el hilo conductor de la articulación narrativa de este mundo prefigurado con el objeto de entrelazar ambos aspectos en la fase final de la refiguración del “tiempo narrado”. La fase segunda del proceso mimético –la “mimesis II”- se corresponde con el universo del “como si”. De acuerdo con su paralelismo con la referencia metafórica, la actividad narrativa supone un ejercicio de redescrición de la realidad que afecta a la configuración del mundo de la acción y a sus aspectos temporales. Esto se completa a partir de la intersección definitiva que se establece entre ese mundo “posible” del texto y el mundo “real” de sus receptores, dentro de un círculo continuo de interpretación y reinterpretación,

que puede conllevar desde «la confirmación ideológica del orden establecido, como en el arte oficial o la crónica del poder, hasta la crítica social e incluso la burla de todo “real”» [Ricoeur, 2000: 151].

Es, por tanto, esta aproximación previa a las operaciones configurantes del relato en general la que permite incidir -cara a la aludida referencia cruzada de la narración histórica y de la narración de ficción- en las diferencias, ya explicitadas, que existen entre ambas en lo que atañe a sus diferentes dimensiones referenciales, es decir, en lo relativo a las distintas pretensiones de verdad que las definen. Como se viene afirmando, la “mimesis II” actúa como factor principal de mediación debido al carácter dinámico de esas operaciones desde la que la trama se proyecta más allá del campo textual en el que actúa. De esta manera, permite diversas integraciones al nivel de ese “fuera-del-texto” que nos reenvía a la precomprensión y poscomprensión del mundo de la acción y de sus características temporales. La trama contribuye, de entrada, a la integración de acontecimientos individuales y de factores heterogéneos, como los que forman parte de la red conceptual del mundo de la acción –agentes, circunstancias, fines, etc.- dentro del todo significativo de la narración. Ello implica concebir cualquier hecho singular sólo y exclusivamente desde su contribución al propio desarrollo de la trama. La construcción de la trama se pone, pues, al servicio de la representación de los acontecimientos humanos de manera que se manifiesten en su calidad de elementos parciales de una totalidad dotada de sentido. Lo que pone en juego la trama no es, en consecuencia, la mera explicación de un suceso particular dentro de una secuencia determinada. Ello sólo es posible con posterioridad a su integración narrativa, a su incorporación a un aparato simbólico desde el que dichos acontecimientos puedan decirnos algo. Identificando la construcción de la trama con un “procedimiento de producción de sentido”, Manuel Cruz sitúa el proceso narrativo en la base del proceso según el cual el potencial de sentido que encierra lo real es liberado en una dirección concreta: «en este momento lo real, más que *mostrar su sentido*, *obtiene una determinada cualificación*. Con las palabras de Weber: “Los hechos no sólo están allí y suceden, sino que tienen un significado y suceden a causa de ese significado”» [Cruz, 1991: 162]<sup>122</sup>.

---

<sup>122</sup> Hayden White, en alusión directa a Ricoeur, argumenta que, del mismo modo que los textos adquieren un significado no reducible a sus partes constitutivas, «las acciones producen significados en virtud de sus consecuencias -tanto previstas e intencionadas como no previstas y no intencionadas- que se encarnan en las instituciones y convenciones de determinadas formaciones sociales. Comprender las acciones históricas, pues, es “captar conjuntamente”, como partes de todos “significativos”, las intenciones que motivan las acciones, las propias acciones y sus consecuencias reflejadas en los contextos sociales y culturales» [White, 1992: 68].



La trama, por consiguiente, al actuar también sobre los aspectos temporales de este mundo de la acción, es una «síntesis de lo heterogéneo» [Ricoeur, 2000: 132]. Ello tiene su reflejo, ante todo, en el hecho de que la composición narrativa comporta dos dimensiones temporales. La primera es esa dimensión cronológica o episódica en la que la historia aparece como constituida por acontecimientos, conduciendo el tiempo narrativo del lado de la representación lineal. La segunda, es esa dimensión no cronológica, propiamente configurante, según la cual la trama convierte dichos acontecimientos, una vez dispuestos conjuntamente, “en” historia. La trama, ante todo, representa los aspectos temporales en los que los finales conectan con los inicios formando una continuidad diferencial. Que la trama revele al lector la capacidad de la historia para ser continuada, bajo las determinaciones de una espera, hasta una conclusión significa que aquélla «da a la historia un “punto final”, que, a su vez, proporciona la perspectiva desde la que puede percibirse la historia como formando un todo. Comprender la historia es comprender cómo y por qué los sucesivos episodios han llevado a esta conclusión, la cual lejos de ser previsible, debe ser, en último análisis, aceptable, como congruente con los episodios reunidos» [Ricoeur, 2000: 134].

Ese extraer la configuración de la propia sucesión es el que representa para Ricoeur la base de esa resolución “poética” de la aporética temporal, cuyos principales elementos ya se han analizado. Antes habíamos comenzado a ver que, en la fenomenología hermenéutica de Heidegger, la aporética está ligada a una conceptualización del tiempo que pretende reflejar de modo especulativo su consustancial pluralidad. Como resume Margarita Vega, esta contradicción lógica deriva, de un lado, en la irreductibilidad y ocultación recíproca del tiempo subjetivo-fenomenológico y del tiempo objetivo-cósmico, y, de otro, en la imposibilidad de conceptualización unitaria de los tres éxtasis del tiempo si estos son concebidos como lo “estatikón”, como lo fuera de sí. No cabe, así, la unificación en una totalidad de las dimensiones temporales del pasado, presente y futuro. El tiempo, de esta manera, es inescrutable [Vega, 2001]. En resumidas cuentas, la no disposición de un lenguaje adecuado para dar cuenta de la comprensión del ser desde el análisis del “ser-ahí” constituye el obstáculo elemental, puesto que esa comprensión es en sí misma temporal<sup>123</sup>.

---

<sup>123</sup> Del mismo modo que Margarita Vega, Vattimo se hace eco de ese “déficit” lingüístico conceptual del que adolece *Ser y tiempo*, debido a la imposibilidad de desarrollar plenamente la reflexión sobre el ser a partir de la tradición metafísica heredada: «en esta dificultad –que constituye el núcleo, aun positivo, de todo el ulterior desarrollo del pensamiento heideggeriano- los dos problemas indicados en la parte final de *Ser y*

La narratividad actúa de sutura de este inevitable distanciamiento conceptual con respecto a la experiencia temporal, tratando de “descubrir”, a través de la trama, un tiempo a medio camino entre el tiempo vivido y el tiempo cosmológico. Ese tiempo intermedio es el “tiempo histórico”, que ofrece a la comprensión esa experiencia auténtica de la temporalidad muy resistente a la mera especulación filosófica. Se produce, así, esa superación de la oposición sujeto-objeto, que vengo rastreando desde el comienzo de mi trabajo. Ricoeur destaca que el enfrentamiento, por un lado, de la historiografía estructural-funcional, como la de la escuela de los “Annales”, con la tradición narrativa episódica del XIX, y el interés, por otro, de la narratología por descronologizar la narración, parecerían reducir el problema a la alternativa entre la cronología y las relaciones sistémicas acrónicas [Ricoeur, 2000]. Pero, el “tiempo narrado”, que acaba cobrando toda su fuerza significativa en la *mimesis III*, una vez que se produzca ese encuentro co-creador con el receptor del texto, representa una clara alternativa a la cronología llevando la temporalidad a su máximo grado de tensión. Se trata, al fin, de ese “tiempo calendario” que propicia la reinscripción del tiempo vivido en el tiempo cósmico; de un tiempo que el mismo Ricoeur correlaciona con la noción de un “presente histórico” en el que se unen el presente puntual y el presente vivo de las intenciones [Ricoeur, 1996]. Ese “tiempo calendario” constituye una auténtica invención que participa autónomamente de las otras dos temporalidades. Siguiendo a Benveniste, que lo denomina “tiempo crónico”, este “tercer tiempo” coge del tiempo cósmico su continuidad y uniformidad, su carácter infinito y lineal, el ser segmentable a voluntad. Pero también toma del tiempo vivido esa noción de un “presente” distinto al mero instante del tiempo físico indiferenciado. Esta determinación del instante como “ahora”, como hoy, es la que permite experimentar fenomenológicamente la existencia de un mañana y de un ayer, de un futuro y de un pasado, de un horizonte dinámico de expectativas y de un horizonte móvil de experiencias acumuladas en ese tránsito activo de las intenciones presentes<sup>124</sup>.

---

*tiempo* se revelan radicalmente unidos: la metafísica como herencia de un lenguaje y de un conjunto de esquemas mentales aparece como el principal impedimento para pasar de la comprensión implícita del ser (que el *Dasein* siempre tiene) a una comprensión filosófica» [Vattimo, 1987a: 57].

<sup>124</sup> «La reconsideración de la historia narrada, regida como totalidad por su manera de acabar, constituye una alternativa a la representación del tiempo como transcurriendo del pasado al futuro, según la metáfora bien conocida de la “flecha del tiempo”. Es como si la *recolección* invirtiese el llamado orden “natural” del tiempo. Al leer el final en el comienzo y el comienzo en el final, prendemos también a leer el tiempo mismo al revés, como la recapitulación de las condiciones iniciales de un curso de acción en sus consecuencias finales» [Ricoeur, 2000: 135].

### 2.2.3. La conformación temporal-narrativa del «sí-mismo»

Por consiguiente, lo que este “tiempo narrado” pone en juego es un proyecto y una memoria individual y colectiva en el marco de la “fusión de horizontes” gadamerina. Es aquí donde cabe retomar esa idea inicial de mi exposición: la referencia cruzada del relato historiográfico y del relato de ficción. La auténtica conciencia de la historicidad del ser surge de esa mediación entre un pasado y un futuro propiciada conjuntamente por ambos tipos al compartir, precisamente, la misma operación configurante. El relato histórico, desde su específica intencionalidad, apunta hacia el pasado. Constituye, pues, una labor de recolección dialógica de la tradición<sup>125</sup>. Revela la existencia como el producto de un “haber sido”. Como recoge White, el “sentido final”, que establece un vínculo significativo retrospectivo entre la culminación de un proceso y su origen, sólo es posible mediante la específica capacidad humana definida por Heidegger como “repetición”: «esta repetición es la modalidad específica de la existencia “en el tiempo”. En la historicidad concebida como repetición, aprehendemos la posibilidad de “la recuperación de nuestras potencialidades más básicas heredadas de nuestro pasado en la forma del destino personal y el destino colectivo» [White, 1992: 69]<sup>126</sup>. Por tanto, esta revelación por parte del

---

<sup>125</sup> No voy a entrar aquí en el debate que, en *Tiempo y narración I*, entabla Ricoeur con la tradición historiográfica, de corte estructural-fenomenológico, representada por la escuela francesa de los “Annales”. Más adelante habrá ocasión para ello. Sin embargo, me gustaría anticipar algo, partiendo de que sus “alegatos a favor de la narración” no suponen ningún obstáculo para el desarrollo del paradigma explicativo que defiende esta corriente historiográfica. Tan sólo pretende demostrar que la explicación, inscrita en los distintos ritmos de velocidad temporal singularizados en el tiempo de corta, media y larga duración, presupone enlazamiento narrativo. Así, para él, los acontecimientos históricos no difieren significativamente de los acontecimientos enmarcados por la trama. Partiendo de que la construcción de la trama responde a un doble proceso de sedimentación e innovación de los paradigmas legados por la propia tradición narrativa, Ricoeur incide en que los acontecimientos están supeditados a la propia trama, siguiendo y rompiendo la regla, oscilando su origen entre ambos extremos de la “deformación regulada” a la que remiten esa conformación y esa desviación con respecto a la tradición recibida: «así, por el hecho de ser contados, los acontecimientos son singulares y típicos, contingentes y esperados, desviadores y tributarios de paradigmas, aunque sea de forma irónica» [Ricoeur, 2000: 337]. Es la trama, en definitiva, la que “regula” los distintos niveles de permanencia y cambio histórico a los que aluden las distintas duraciones temporales braudelianas: el tiempo corto de los hechos individuales, el tiempo de media duración coyuntural y el tiempo largo de las estructuras que definen a las distintas época históricas [Braudel, 1968].

<sup>126</sup> Koselleck, en relación con ello, ha tratado de profundizar en las estructuras de repetición sobre las que descansa la historia como sucesión de acontecimientos singulares. Dichas estructuras de repetición – posibilitando la unicidad- también adquieren dicha condición de unicidad, puesto que también están sujetas a cambio. El desarrollo de una teoría de los “estratos del tiempo” permitiría, percibir, así, distintos ritmos temporales que harían visibles diferentes modos de cambio histórico dentro de una considerable complejidad temporal. Un primer y segundo nivel lo constituirían, en forma de tiempo de corta y media duración, la experiencia de la repetición y el registro de la unicidad entre las generaciones contemporáneas, cuyo enriquecimiento mutuo se hace posible de forma comunicativa. Ello se corresponde con una fundamentación biológica que, en la medida en que produce una limitación de las experiencias históricas de dichas generaciones, remite a un estrato temporal de más larga duración en el que operan estructuras de repetición a mayor escala. La continua reproducción biológica actúa como un círculo de recurrencia que abarca la totalidad de la historia del género humano, formando ciclos generacionales sucesivos de extensión entre el

historiador de la naturaleza-trama de unos acontecimientos históricos, que, sin ningún tipo de mediación simbólica, permanecerían en la absoluta oscuridad del sin-sentido, quiero decir, esta conciencia de la historicidad que emerge narrativamente, está directamente enclavada no en un simple “haber sido” -tampoco en un vacío “ser presente”-, sino en un “querer llegar a ser”: en la abierta apelación a lo posible. Esto, según Manuel Cruz, en referencia a *Futuro pasado* de Koselleck [Koselleck, 1993], sólo es factible en una historia que abarque la dimensión del futuro, en una historia como mediación entre el “espacio de la experiencia” y el “horizonte de las expectativas”. Esto implica que los hombres no se hayan únicamente instalados en una determinada temporalidad, sino que también generan su propia temporalidad. Se impone, pues, un concepto cualitativo del tiempo sujeto a las distintas conformaciones y modulaciones históricas de esa temporalidad como reflejo de la propia complejidad de la acción humana<sup>127</sup>.

Pues bien, la aprehensión simbólica de este tiempo-proyecto requiere la participación mediada de las propiedades inherentes al relato de ficción como experimentación anticipada del futuro, como ensayo -libre de las determinaciones de la intencionalidad histórica de lo realmente pasado- de la verosimilitud de una existencia renovada y distinta; verosimilitud “tomada”, a la vez, de la pretensión de verdad del mismo relato histórico. Es por eso que la historia no habrá nunca de abordar la interpretación de las huellas del pasado desde la óptica de lo “Mismo”. La historia, en virtud de ese movimiento conjunto de los horizontes del pasado y del propio presente –dinamismo que tuvimos ocasión de reconocer ya en la obra de Gadamer-, no deberá reducirse, en virtud de un imposible objetivismo, a la estéril “re-presentación” del pasado por el presente. Pero, tampoco deberá ser un mero estar frente a una alteridad irreconocible. Ver en el pasado el “Otro” absoluto equivale a la imposibilidad de conocimiento, de conocimiento de sí-mismo. La

---

nacimiento y la muerte. Más allá de este plano biológico, en el ámbito cultural dichos procesos recursivos van disminuyendo. Pero, ahí se insertan nuevas posibilidades de repetición, que, rebasando la cotidianidad de las generaciones comunicadas entre sí, adoptan la forma de la “trascendencia”, esto es, el conjunto de verdades religiosas y metafísicas cambiantes en el tiempo. Dichos esquemas humanos del mundo se repiten en ritmos más lentos que los cambios experimentables dentro de los límites de determinadas generaciones: «en esta medida, los presupuestos fundamentales de las explicaciones posibles –de larga duración, que se repiten y sólo cambian de manera latente- se podrían caracterizar como trascendentes respecto de todos los datos empíricos. Trascendentes no en el sentido del más allá, sino en el sentido de que rebasan los límites de las generaciones presentes. Todas las unidades de la experiencia contienen un mínimo de necesidades de trascendencia: sin ella no habría ninguna explicación última –todo lo provisional que pueda ser esto último- y sin ella no podrá convertirse ninguna experiencia en ciencia» [Koselleck, 2001: 41-42].

<sup>127</sup> En consonancia con *Ideología y utopía* de Mannheim, termina proponiendo una definición de las distintas corrientes históricas del pensamiento político en función de los comportamientos temporales que las conforman: «tiempo de las ilustraciones y de la razón, tiempo industrial del positivismo, tiempo revolucionario de las grandes transformaciones sociales...» [Cruz, 1991: 161].

memoria histórica habrá de venir dada por la intersección en un momento dado de contemporaneidades distintas, deberá asentarse en la óptica proyectiva de la mediación no dialéctica entre la “identidad” y la “alteridad”. Por eso, la relación del presente con el pasado tendrá que adoptar la forma de lo “Análogo”. El “haber sido” sólo es presentible desde una relación metafórica de recíproca asimilación de lo único y de lo diferente [Ricoeur, 1996].

De ahí que, aludiendo a una perspectiva topológica de la experiencia temporal, Ricoeur nos reenvíe al final de su obra a ese inicio consistente en la definición de la dialéctica entre tiempo y narración a partir del paralelismo establecido con la metáfora como redescipción del mundo. Pero, en esta ocasión dando ese paso más, ausente, por otro lado, en *La metáfora viva* [Ricoeur, 1980], constituido por ese estadio final de la refiguración del campo de la acción y de la experiencia del tiempo habilitada por el relato: el “acto de lectura” en la “mimesis III”. Esa referencia metafórica pertenece, en última instancia, al lector, poniéndose en intersección, de esta manera, el mundo “posible” del texto con el mundo “real” del lector. Este es el lugar donde Ricoeur sitúa esa teoría de la lectura definida por la confrontación dinámica de las dos estrategias del autor - enmascarado como narrador- y el propio lector: «la primera es una estrategia de persuasión ejercida desde el narrador al lector, a favor de la *wilful suspension of disbelief* (Coleridge) que caracteriza la entrada en lectura. La segunda es una estrategia de juego, incluso de combate, de sospecha y de rechazo, que permite al lector practicar la distancia en la apropiación» [Ricoeur, 1991a: 42].

Articulando, pues el “ser-como”, derivado del “ver-como” del proceso metafórico, y el “ser en acto”, canalizado por la configuración mimética del mundo de la acción humana y de sus presupuestos temporales, podemos entender mejor, así, el anclaje temporal narrativo que da Ricoeur a la identidad como comprensión de sí, como intrusión enriquecedora de las figuras de la alteridad en el sí-mismo. La historia narrada no da cuenta tan sólo del “qué” de la acción, sino del “quién” de la narración en su interacción con el “quién” de la lectura, dentro de un juego infinito de identificaciones subjetivas mediadas por esa acción narrada y aprehendida diferencialmente<sup>128</sup>. Esta filosofía de las

---

<sup>128</sup> «Que la narración sea, de entre todos los niveles pertenecientes a la cuestión ¿quién?, el nivel apropiado a la investigación de la dialéctica entre identidad-*idem* y la identidad-*ipse*, resulta del hecho de que el relato aprehende los discursos y su locutor, las acciones y sus agente, *sub especie temporis*. La unidad móvil de la trama (*intrigue*) da a la historia contada la identidad puramente narrativa de que son capaces las acciones; mientras que la identidad narrativa se comunica de la historia contada a los personajes, de los que puede decirse que son puestos en la trama (*mise en intrigue*) al mismo tiempo que la historia en la que participan» [Ricoeur, 2001: 326].

mediaciones, de las relaciones, de la continuidad de la discontinuidad, nos devuelve, pues, a esa circularidad dialógica -de claras reminiscencias gadamerianas- entre la parte y el todo, entre el texto y el contexto, entre la obra y la biografía, entre el intérprete y la tradición, entre el autor y el lector: «se trata siempre de una correlación o co-dependencia recíprocas en cuya virtud la comprensión se autorregula; y se autorregula porque la pre-comprensión o anticipación del sentido del todo está *ya siempre* implicada en la comprensión de sus partes; y viceversa, sólo desde los detalles puede articularse y precisarse el sentido de la totalidad» [Pérez de Tudela, 1991: 370]. Mariano Peñalver, ubica, así, el “pensamiento de la intersección” de Paul Ricoeur entre el “pensamiento de la recolección” de Gadamer y el “pensamiento de la diseminación” de Derrida. Ello para describir sus configuraciones discursivas dialógicas y dinámicas del “entre-ambos” y del “desde-hacia” aludiendo a una oposición y diferencia de discursos, que no se resuelve ni en la superación ni en la supresión de los mismos, sino en la continua reinención multiplicadora y prolongadora de sus efectos «más allá de su fugaz o contingente intersección» [Peñalver, 1991: 347].

Sin querer entrar en una larga discusión, en mi opinión, a tenor del análisis efectuado anteriormente de la obra gadamerina –dejando de un lado, por el momento, lo que compete al deconstruccionismo derridiano- no hay razón para desligar a Gadamer de la misma pretensión de apertura futura, de continua renovación relacional de la verdad como auto-comprensión en la contingencia. De hecho, hemos visto que la apertura gadameriana del sujeto interpretante, en cuanto activada por ese encuentro con el pasado como tradición, también se asienta en esa necesaria comunidad diferencial entre lo “viejo” y lo “nuevo”, dentro de una incesante proyección hacia la posibilidad. La “unidad” dinámica del uno y del otro, la continua denuncia de los propios prejuicios del “mismo” inauténtico, que el encuentro con lo transmitido permite al ir introduciendo en ese “sí-mismo”, siempre abierto, una aportación hermenéutica desvelada –por la misma oposición que revela en ese prejuicio denunciado- como lo extrañamente “otro” de un nuevo “mismo” más auténtico, coloca a la tradición en los mismos parámetros discursivizadores del “desde-hacia” reservados, por parte de Peñalver, para la filosofía de Ricoeur. Es interesante reseñar que, no obstante, el propio Paul Ricoeur admite la cristalización en un pensamiento de la intersección del “entre-dos”, en conformidad con la dialógica, y del “desde-hacia”, de acuerdo con la dianoética, «a distancia igual del pensamiento de la “cosecha” (Gadamer) que del de la “siembra” (Derrida)» [Ricoeur, 1991b: 365].

Recordaré, en este sentido, que uno de los objetivos de mi trabajo es abordar críticamente el problema derivado del encerramiento de la comunidad científica en el universo discursivo propio, lo que responde, a mi entender, a las determinaciones psicológicas, biográficas, socio-culturales y políticas del conocimiento. En realidad, como quiero ir poniendo de manifiesto, la búsqueda de una legitimación del trabajo personal, a través de la apropiación de una supuesta “originalidad”, oculta, en muchos casos –ello, en virtud de ciertas diferencias en el lenguaje, por otro lado, dialógicamente mediables-, la efectiva o potencial comunidad de pensamiento existente entre autores diversos. Pienso que una cosa es afrontar fructíferamente las diferencias, y otra, el crear “artificialmente” los efectos de esa diferencia entre “escuelas” y tradiciones de pensamiento, que, en innumerables circunstancias, radican en la defensa de culturas nacionales concretas: anglosajona, francesa, alemana, etc. Estos “olvidos”, que, para mí, suelen tener una intencionalidad entre consciente e inconsciente, traducen, pues, las dificultades con las que siempre nos enfrentaremos a la hora de hacer productivo, incluso al interior del propio ámbito cultural occidental, un auténtico programa hermenéutico, esto es, dialógico, relacional, histórico-narrativo y proyectivo. Así, una lectura atenta de la obra de Gadamer puede llevarnos a resultados distintos de los expresados más arriba. Abundando en lo que ya he dicho, el propio concepto de “historia efectual” ya lleva impresa esa idea de la continuidad de la discontinuidad, de ese pensamiento de la unidad de la dispersión que, por otro lado, estamos viendo cristalizar en la filosofía de Paul Ricoeur. En efecto, para Gadamer la “cosecha” de ese encuentro con la tradición no tiene sentido si no es desde el ángulo de la nueva “siembra” que ello implica necesariamente. Cómo entender si no la manera en que este último trata de articular la continuidad de la historia con la experiencia discontinua del “instante” como momento en el que se vive la radical historicidad de la existencia humana, siempre desde la premisa de la lingüisticidad de toda comprensión. Gadamer en ningún momento intentó dibujar una imagen pasiva en la recepción de lo transmitido por la tradición<sup>129</sup>. Él descarta, en este sentido, cualquier pretensión de actualización cognitiva de un pasado muerto y concluso. La auténtica verdad de la “tradición viva” está en ese ámbito que toma forma precisamente cuando afrontamos el futuro y proyectamos lo nuevo. Considerando que el pasado existe originalmente en el

---

<sup>129</sup> Dice así: «la transmisión y la tradición no gozan de la inocencia de la vida orgánica. También pueden ser combatidas con pasión revolucionaria si aparecen inertes y rígidas. La transmisión y la tradición no conservan su verdadero sentido cuando se aferran a lo heredado, sino cuando se presentan como interlocutor experimentado y permanente en el diálogo que somos nosotros mismos. Al respondernos y al suscitar así nuevas preguntas demuestran su propia realidad y su vigencia» [Gadamer, 2002: 143].

olvido y, que, en virtud de ello es posible ese recordar y retener algo desde el que se pone en marcha la tarea de dar continuidad a la historia, Gadamer, en fin, señala con rotundidad: «para el hombre que vive en la historia el recuerdo que conserva algo cuando todo parece constantemente no es un comportamiento actualizante de un sujeto cognitivo, sino que es la realización vital de la tradición misma. Su misión no consiste en ampliar indefinida y arbitrariamente el horizonte del pasado, sino en formular preguntas y encontrar las respuestas que descubrimos, partiendo de lo que hemos llegado a ser, como posibilidades de nuestro futuro» [Gadamer, 2002: 143].

A modo de conclusión, propongo valorar, por tanto, las auténticas repercusiones de las aportaciones de Paul Ricoeur desde el mismo horizonte discursivo en el que se desenvuelve ese equivalente pensamiento de la continuidad de la discontinuidad, que también es identificable en la filosofía hermenéutica gadameriana. Y también en el caso de Ricoeur, más allá de las directas implicaciones epistemológicas y ético-políticas que iré extrayendo en adelante, subyace, en resumen, una preocupación ontológica fundamental. Como señala Juan Manuel Navarro, quizá sea en ella donde haya que encontrar no sólo el hilo conductor que guiando la evolución de su pensamiento, sino, también, la clave última de la complejidad y diversidad de la temática que completa su obra filosófica. Ello parece estar en consonancia con la misma necesidad experimentada por Gadamer acerca de la búsqueda de un fundamento para la hermenéutica no en el mero nivel epistemológico, sino, antes que todo, en el ontológico, lo cual inevitablemente pasa por la esencial lingüística del ser como auto-comprensión finita. Pero –creo que algo similar le ocurre a Gadamer- Ricoeur no se contenta con retener lo hermenéutico en el plano lingüístico. Esta aspiración es la que realmente refleja ese deseo de ontología que late en todas sus investigaciones parciales. De modo que “existencia y libertad” parecen representar el eje de esa ontología -que el autor citado más arriba convierte en la matriz del pensamiento de Paul Ricoeur- como máxima expresión de una filosofía del primado del ser y del existir. Ésta permite enlazar su propia obra con la gran tradición filosófica dentro de una “relación hermenéutica” donde la apropiación significa «que “la interpretación de un texto se concluye en la interpretación de sí de un sujeto que en adelante se comprende mejor, se comprende de otra manera, o incluso empieza a comprenderse”» [Navarro, 1991: 150]<sup>130</sup>.

---

<sup>130</sup> Como recalca Navarro, en esa “relación hermenéutica”, “hermenéutica” entraña una forma específica de concebir un pensamiento, que, en cuanto pensar como leer, «consiste en “encadenar un discurso nuevo al discurso del texto”, encadenamiento que es posible en la medida en que el texto/tradición filosófica “denuncia una capacidad general de repetición (*reprise*) que es su carácter abierto”» [Navarro, 1991: 150].



Esta apropiación es, así también, una lucha contra la distancia desde la que lo extraño y lo no-contemporáneo se me comienza a hacer familiar y contemporáneo. Y del mismo modo, es una “venida al acto” de una posibilidad, que, podríamos añadir, sólo es tal posibilidad en su misma actualización. Ello implica la «victoria sobre la distancia cultural, fusión de la interpretación del texto a la interpretación de sí-mismo» [Navarro, 1991: 151].

Pero como añade Juan Manuel Navarro, junto a este momento “subjetivo” – “subjetivista”- de la interpretación hay que considerar ese momento “objetivo” que se revela en ese conducirse por el camino de pensamiento abierto por el texto, es decir, la interpretación entendida no como simple acción “sobre” el texto tradición, sino como el acto mismo “del” texto. Esto, como ya se ha adelantado, convirtiendo la relación dinámica entre tradición e interpretación en una relación interna al texto, hace de la comprensión no una preocupación por la mera intencionalidad del autor perdida en el propio texto, sino un abrirse a ese mundo posible que pertenece a las referencias no ostensivas del texto. La fundamentación ontológica del pensamiento de Paul Ricoeur se encuentra, por consiguiente, en el carácter radical del despliegue de la posibilidad del ser como posibilidad. Esto conectando, después de lo analizado hasta el momento, con esa secuencia dialógica de pensamiento postmetáfisico que va de Nietzsche a Heidegger y de éste a Gadamer, y derivándose a su vez, como se tratará, hacia otros enfoques relacionales de la realidad como los de Michel Foucault, nos sitúa en el punto de arranque desde el que pretendo proceder, de forma inmediata, a un examen de las implicaciones teórico-prácticas de la hermenéutica en los planos epistemológico y ético-político. Me refiero a la noción de “trans-subjetividad” deducible del modo en que es tratado el problema de la identidad como forma de intrusión de la alteridad en el continuo proceso de auto-conocimiento lingüísticamente mediado “en” el tiempo. Podemos resumirlo así: somos comprendiéndonos como posibilidad de ser y no-ser a través del otro de la palabra. De este modo, el sujeto adopta la forma de la trans-subjetividad porque él mismo sólo emerge como un “quién” -con capacidad de autorreconocimiento- a través de las propias mediaciones simbólicas y culturales que lo constituyen interactiva y abiertamente en las continuas relaciones trans-subjetivas –que no, por tanto, intersubjetivas- en las que entra en juego con otras trans-subjetividades. Esta doble trans-subjetividad dinámica en sí misma, que señala tanto a la diferenciación interna de ese “soy-yo-mismo”, como a la apertura de éste hacia el “otro-yo-mismo”, estriba, pues, en el hecho de que el sujeto nunca es anterior a las relaciones internas y externas que lo conforman dinámicamente como tal.

Ya veremos cómo esta primacía de la relación sobre los polos de la misma relación será uno de los presupuestos elementales de una teoría relacional-comunicacional como base de la exploración interpretativa de la acción humana. Pero, por ahora, sólo quiero destacar que ese rótulo de “existencia y libertad”, que el citado Juan Manuel Navarro selecciona para recoger la perspectiva nuclear de la filosofía de este autor francés, me sirve para esclarecer, bajo una nueva luz, esa tríada constitutiva del sujeto que he reflejado en el título de este trabajo. Primeramente, la “identidad” como hermenéutica del sí-mismo. Esto significa la acción de la meta-categoría del otro, de una parte, desde la distinción interna del mismo en tanto mismo –el “idem” de la “mismidad” frente al “ipse” de la “ipseidad”–, y, de otra, en referencia «al mismo en tanto que precisamente *otro que él mismo*» [Ricoeur, 2001: 326-327]. En segundo lugar, el “poder” como expresión del deseo y el esfuerzo por existir de la existencia, y, en consecuencia, como reflejo del poder y no-poder ser al que apunta la libertad, precisamente, como modo de ser de la existencia<sup>131</sup>. Finalmente, el “conocimiento” entendido como esa posibilidad de auto-comprensión del sí-mismo en el contexto finito de una experiencia histórica concreta. Un auto-conocimiento en la contingencia que, en definitiva, se basa en la posibilidad de aprehendernos narrativamente en esa experiencia abarcadora del resto de experiencias posibles: el tiempo.

En conclusión, el proyecto epistemológico y ético-político, que seguidamente abordaré a partir de los fundamentos ontológicos proporcionados por Gadamer y Ricoeur, tendrá en consideración primordial, en conexión con la perspectiva final en la que he situado su obra, las siguientes aportaciones de este último, deducidas, por otra parte, de forma más directa o indirecta:

1. El carácter universal de la narratividad como forma fundamental del comprender en tanto condición básica de la finitud histórica del ser humano. La concreción que, mediante esta concepción de la identidad narrativa como identidad comprendida, adopta el carácter envolvente de la experiencia lingüística de nuestra experiencia del mundo, enlaza con la premisa de la mediación simbólica y cultural de cualquier acceso a la realidad, incluida la del sí-mismo. En este sentido, en el marco de una noción interpretativa de la cultura como

---

<sup>131</sup> En la obra de Paul Ricoeur, «“existencia” designa la estructura de ser del “existente” que es el hombre. “Libertad”, muy formalmente dicho, mienta el esenciante poder de ser y afirmar (afirmar o negar) que constituye además “el sentido de la existencia”» [Navarro, 1991: 170]. Hay que aclarar que ésta forma de entender la libertad como modo del ser hace posible otros aspectos de la libertad, y, por tanto, del poder, como los referidos al rasgo distintivo de las acciones intencionales, en un nivel psicológico-antropológico, y a la libertad como «realización en una tarea moral y política, en la historia y en el seno y plano de las instituciones (habla Ricoeur a éste propósito de de “liberté sensée”)» [Navarro, 1991: 175].

red de inter-significaciones, la identificación de la acción humana con un texto legible es coherente con la valoración del símbolo como descriptor interno de la conciencia que los individuos tienen de lo que son y de lo que quieren llegar a ser.

2. La base para la resolución del problema de la definición del tiempo histórico desde una perspectiva fenomenológica que privilegie el presente existencial como base para la diferenciación, en forma de horizontes de la experiencia y de las expectativas, del pasado y del futuro, respectivamente. En ese sentido, el cruce de la intencionalidad histórica del “haber sido” y de la intencionalidad imaginaria del relato de ficción –éste, como laboratorio de experiencias posibles- permitirá enfrentar el estudio del pasado, a través de los enlaces temporales propiciadas por la puesta-en-trama de los hechos singulares, desde la perspectiva de un proyecto social constituyente abocado hacia una superación de lo existente. A partir de ello, el necesario debate en torno a la plausibilidad de una nueva conciencia histórica ni circular ni lineal, es decir, ajena a toda suerte de esencialismos y determinismos, en el acuciante contexto histórico de la “sociedad de la información”, adquirirá una nueva modulación integradora de esa nueva experiencia histórica no asumible, por otro lado, desde los paradigmas modernos todavía prevalecientes en los medios académicos.

3. En virtud de la superación de la oposición sujeto-objeto, un enfoque esencialmente dialógico y relacional del nuevo principio de inteligibilidad, de la nueva racionalidad desde la que la nueva ciencia social habrá de abandonar la estéril pretensión objetiva de la Verdad en favor de la perspectiva de un auto-conocimiento que comprometa, dentro de la propia circularidad hermenéutica, al propio sujeto cognoscente. En ese sentido, el nuevo objeto de las ciencias sociales, con independencia, de las parcelaciones metodológicas y pragmáticas a las que sometan sus investigaciones, deberá estar siempre inspirado en un sentido de responsabilidad ético-política para consigo mismo y para con las comunidades sociales a cuyos problemas reales debe responder. Por otra parte, las fructíferas mediaciones que Ricoeur establece, en general, entre tradiciones filosóficas diversas como la fenomenología, el psicoanálisis, el estructuralismo y la hermenéutica, entre otras, así como la intersección que opera, en particular, entre la teoría historiográfica, la crítica literaria y la fenomenología del tiempo, debe ser un estímulo para los nuevos esfuerzos interdisciplinarios a los que se verá obligada la nueva ciencia cara a ese compromiso social al que aludo, y de espaldas a los parcelamientos corporativos que tanto obstaculizan, en mi opinión, dicho propósito.

### 3. DE LA «VERDAD» COMO CERTEZA AL «CONOCIMIENTO VERDADERO» COMO AUTOCOMPRESIÓN

Como se deduce de lo analizado hasta el momento, la hermenéutica constituye hoy día una nueva “koiné”. Encarna, pues, un nuevo lenguaje común que Gianni Vattimo sitúa en una época concreta de la historia de la metafísica como historia del ser, esto es, en la centralidad de la experiencia de la disolución de la propia metafísica. La hermenéutica acaece históricamente, siguiendo a Heidegger, «bajo el signo de la «tendencia constitutiva del ser a velarse mientras se desvela; esto es, a acaecer como metafísica hasta el momento en que, culminando en el *Ge-Stell* (la universal organización tecnocientífica del mundo), la metafísica culmina, y se torna posible ultrapasarla» [Vattimo, 1991: 69]. Por eso, la relación que guarda con respecto a la misma tradición moderna de la que emana, no es de mera superación. Ello significaría la presunción de un modelo alternativo de aprehensión de una estructura auténtica y verdadera de las cosas. Representaría la suposición de una localización en un lugar más adecuado del curso de la historia. Implicaría, en suma, recaer en la propia metafísica, es decir, en el presupuesto de la existencia de alguna normativa para el pensamiento acorde con la realidad tal como se da. Su posicionamiento en contra de la pretensión objetivista del cientifismo positivista y estructuralista moderno representa la reivindicación de la pertenencia del “sujeto” al juego de la comprensión y al acaecer de la verdad del ser que no-es, «pero en vez de encuadrar este evento, como ocurriría con Hegel, en un proceso regido por el *telos* de la autotransparencia, considera la pertenencia, el jugar siendo jugado, como una fase definitiva que no es superable en un momento final de apropiación y de consumación de lo propuesto, por parte del sujeto» [Vattimo, 1991: 63]. Por eso, la hermenéutica, como defiende el autor, no debe limitarse a una “teoría del diálogo”, a una liberación del conflicto de las interpretaciones con fines específicamente epistemológicos, sino que debe constituirse “como” diálogo, en virtud de un directo compromiso emancipador con la tradición de la que forma parte. Un compromiso, por tanto, con la historia, pero con una historia arrancada de la determinación universalista de la unilinealidad.

La hermenéutica, en su calidad de pensamiento “rememorante”, “distorsionante”, “rehabilitador, “piadoso” con respecto a la tradición a la que pertenece, posee, así -me atrevería a señalar-, su propio “telos”, pero un “telos” débil, no auto-fundamentado, que deber ir a un más allá de la necesaria renuncia a la objetividad, haciendo realizable ética y políticamente un nuevo proyecto histórico abierto y plural, el cual tenga que ver con la interpretación plausible de lo que tenemos en común culturalmente. Ese proyecto lo identifica Vattimo con una nueva “filosofía de la historia del fin de la historia”, cuyos términos esenciales se pueden resumir de esta manera: «reconociéndose inseparable de una filosofía de la historia de cuño nihilista, la hermenéutica ya no se limita a teorizar, un tanto vaciamente, el mundo como conflicto de interpretaciones libre de cualquier metafísica (salvo una: aquella que precisamente describe el mundo como conflicto de interpretaciones), sino que propone sus *tesis* como interpretación argumentada del resultado de un proceso en el cual se halla inmersa y en el que, justamente por ello, no puede no tomar postura, descubriendo en el curso del proceso mismo un hilo conductor que le inspira opciones, proyectos, juicios» [Vattimo, 1996b: 57]. Por tanto, como voy a tratar de ir manifestando, la hermenéutica, a través de la profunda tarea deconstructora del edificio institucionalizado de la ciencia que tiene inicialmente encomendada, deberá ser, ante todo, expresión de un nuevo espíritu de lucha con respecto a los mecanismos de dominación que definen el presente en el que se inserta. Y a esos fines emancipadores, ahora sí realizables una vez desprovistos de la mordaza absolutista metafísica, les podrá corresponder sus propias utopías. Pero, no como “utopías abstractas” centradas esencialista y deterministamente en la asunción de totalidades sociales terminales, sino como “utopías concretas” abordadas desde un sentido indefinidamente constituyente de esas comunidades sociales que siempre están por hacerse<sup>132</sup>.

En resumen, el proceso de incorporación de este nuevo proyecto hermenéutico pasará por las siguientes etapas. De entrada, será necesario esbozar las líneas principales de lo que habrá de ser, a efectos epistemológicos, una nueva teoría no objetivista de la verdad basada en el principio fundamental de la circularidad dialógica de la construcción auto-compresiva del mundo. La “recuperación” de la pretensión metafísica de la verdad absoluta partirá, por tanto, de la toma de conciencia de una doble ilusión: la ilusión de la objetividad, la ilusión del método. La ilusión de la objetividad se basa en la creencia de

---

<sup>132</sup> Esta oposición entre una “utopía abstracta” enclavada en los grandes proyectos políticos de la historia y una “utopía concreta”, cuyo carácter moral remite a su apegamiento a la vida real, puede encontrarse, en referencia a la obra de Ernst Bloch, en Fernández Buey y Riechmann, 1997.

que «las propiedades del observador no deben entrar en la descripción de sus observaciones» [von Foerster, 1996: 209]. Ello, como ya se ha visto, presupone la supuesta existencia de un mundo autónomo exterior a la mente del “sujeto” cognoscente, así, como la consecuente adopción del ideal regulativo del “punto de vista absoluto”. Es ahí donde reside la ilusión del método como creencia en un conjunto de procedimientos objetivos orientadores del «proceso asintótico de aproximación a un lugar fundamental de explicación y de observación» [Ceruti, 1998: 41]. A esto se opondrá una nueva perspectiva de la verdad, o por decirlo de esta manera, un acercamiento autorreferencial a la verdad en su perspectiva socio-cultural e históricamente condicionada. Lo cual implicará una sustitución radical del Método por una multiplicidad de métodos correlativa a la propia multiplicidad del “objeto” de estudio y de la circunstancialidad específica de los observadores. El “punto de vista absoluto” dará paso, pues, a la diversidad complementaria y co-operante de los puntos de vista. La explicación reductiva de los fenómenos será relevada por la interpretación comprensiva como búsqueda incesante del sentido. Ese “tener sentido” como horizonte de la explicación significará «“tener sentido de algo que tiene sentido”, o al menos “tener sentido de ciertos aspectos que ‘también’ tienen sentido en el objeto-contexto de esta investigación concreta”» [Heller, 1991: 33]. Esto despejará cualquier duda acerca del supuesto subjetivismo que la hermenéutica puede representar como alternativa al “objetivismo”. Este nuevo principio de objetividad interpretativa, en virtud de su propio talante dialógico, impone también sus propios límites a la interpretación, estando estos referidos en sí mismos a las características concretas del contexto en que se desarrolle la mediación auto-compresiva; dicho de otro modo, a la capacidad de respuesta significativa a la propia posición relativa en la que se encuentre el observador en forma de problemas, objetivos, medios y fines argumentados conforme a ciertas “reglas” de la plausibilidad, que se irán detallando. Y, en conclusión, la noción universalista de la Razón quedará absorbida por «la idea de la pluralidad de razones, de las razones de los contextos, de las contextualizaciones» [Villoria, 1996: 176].

Con todo, como he sugerido siguiendo a Vattimo, el proyecto hermenéutico no debe reducir sus propósitos al plano meramente epistemológico de la defensa de la interpretación como nuevo principio de inteligibilidad. Ello ha de ponerse al servicio de un auténtico compromiso con su propio tiempo histórico. Esta vertiente ético-política, que afecta a la definición misma de nuevos proyectos emancipadores de la sociedad, constituirá el verdadero punto de “llegada” de la reflexión que aquí se está haciendo. En mi opinión, esto debe atender fundamentalmente a la deconstrucción crítica de la función

social del conocimiento en el horizonte de nuestras perspectivas actuales. Desde una epistemología del observador se impone, en definitiva, la necesidad de una auto-reflexión profunda acerca de los intereses individuales y colectivos, de las relaciones de poder, en suma, que circulan a través de los saberes institucionalizados a modo de mecanismos de producción, distribución, restricción y control de los discursos. Por ello, creo que el enfoque final que habrá de darse a la cuestión tendrá que ser acorde con lo que Michel Foucault definió como “ontología crítica del presente”, lo cual, anejo a su interés primordial por el proceso de objetivación discursiva de la subjetividad, constituye el auténtico hilo conductor de su pensamiento.

Hay que aclarar que en esta teoría crítica de la sociedad que Foucault propone en su trabajo *¿Qué es la Ilustración?* –el título remite al escrito kantiano en el que centra su reflexión– ambos conceptos de “teoría” y “crítica” adoptan un sentido muy distinto al de la tradición filosófica moderna. En ese sentido, señala hacia un «*ethos* filosófico consistente en una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros-mismos» [Foucault, 1994: 13-14]. Ello representa una “actitud-límite”, que no debe entenderse como rechazo entre el “afuera” y el “adentro”. Se trata, así, de una especie de racionalidad “fronteriza”, que debe preguntarse abierta y positivamente por sus posibilidades: «¿en lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, qué lugar ocupa aquello que es singular, contingente y ocasionado por restricciones arbitrarias? Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria, en una crítica práctica que toma la forma de una transgresión posible [de limitaciones]» [Foucault, 1994: 14]. Esta crítica, pues, no-transcendental, no metafísica, en la medida en que no tiende hacia las estructuras formales de la realidad con valor universal, y en virtud de su finalidad “genealógica” y su metodología “arqueológica”, tiene como objetivo fundamental la lucha siempre inacabada por la libertad<sup>133</sup>. Estudiar, desde este ángulo, el estatuto ontológico del presente significa, sobre todo, interrogarse por el papel jugado por la verdad en la legitimación de las prácticas discursivas que nos realizan como sujetos. Hecho que, apuntando a la contingencia histórica de las estrategias de poder que están en

---

<sup>133</sup> Para explicarlo mejor: «en este sentido, tal crítica no es transcendental, y no tiene como su fin hacer posible una metafísica: es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Arqueológica -y no transcendental- en el sentido de que no buscará identificar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible, sino que tratará a los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como eventos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos, aquello que nos sea imposible hacer o conocer, sino que desprenderá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no seguir siendo, pensando o haciendo lo que somos, hacemos o pensamos» [Foucault, 1994: 14].

la base del proceso –en la propia contingencia estriba la posibilidad de resistir a éstas-, sitúa el problema de la verdad no sólo en los planos ontológico y epistemológico, sino también -esto es lo definitorio- en el ámbito práctico de los dispositivos sociales, de las esferas institucionales que la producen, administran, distribuyen, la suman a objetivos culturales y morales, o la someten al juego de la escenificación mediante los “rituales académicos”.

Como explica Olabuenaga, lo que recorre los textos foucaultianos es una «genealogía de lo problemático a través de la cual se pone de manifiesto el análisis de las condiciones de posibilidad de la experiencia de la conciencia moderna: imposibilidad de una razón totalizadora capaz de elaborar el discurso de todos los discursos, imposibilidad de decir yo y de conciliación con el otro –ya que éste es sólo la figura última de la escisión-, imposibilidad, por último, de pensar la historia en función de un *telos* sino, más bien, pensar la historia como algo discontinuo instalado en el devenir» [Olabuenaga, 1996: 7-8]. En resumen, la preocupación de Foucault por el conocimiento se centra en sus modos de circulación y funcionamiento a través de las relaciones de poder que refleja, lo que se concreta en su concepto de “régimen de saber”. Y, como puntualiza Santiago Castro, siguiendo esta argumentación, si la “verdad es de este mundo”, la filosofía -y la ciencia, en general, deberíamos añadir- habrá de plantearse como objetivo principal el análisis de las redes institucionales generadas para que los agentes sociales puedan “apropiarse” normativamente de la misma [Castro, 2002]<sup>134</sup>. Comenzaré, por consiguiente, terminando de delimitar ese carácter relacional, dialógico, contextual, fronterizo, “emplazado” y “emplazante”, en resumidas cuentas, de la verdad como evento histórico.

Lo primero que hay que hacer es, obviamente, desprender la verdad de la violencia moderna sobre las cosas, sobre el objeto. Quizá, el problema principal –ya se ha adelantado- esté en no disponer todavía hoy de un lenguaje que permita sustituir en términos teórico-metodológicos el aparato conceptual heredado de la tradición metafísica. Estamos encerrados en nuestro propio lenguaje metafísico y sólo “desde ahí” será posible “transcenderlo” en un sentido no-metafísico. Por tanto, con independencia de que el enfoque de la intersección dialógica dote a las nociones de “sujeto” y “objeto” de un nuevo sentido, su presencia en el debate será, en cierto sentido inevitable. Por eso, ya señalé la necesidad de anteponer en todo momento -aunque sea implícitamente- la idea

---

<sup>134</sup> El artículo del autor citado representa, precisamente, un intento de aplicación de semejante “ethos” filosófico al estudio reconstructivo de la conformación de la sociedad latinoamericana desde el ángulo de la globalización.



contenida en el prefijo “trans” a toda relación que podamos establecer entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento. Ese “trans” revela por sí mismo las configuraciones discursivas hermenéuticas de la transición permanente, del continuo ir y venir “de uno a otro lado”, y de la recíproca mediación del “a través de”. Los intentos en ese sentido empiezan a ser abundantes.

Hilary Putnam, aludiendo a la relación entre *Razón, verdad e historia*, propone una especie de “realismo interno” habilitador de una perspectiva no-enajenada de la verdad que vaya más allá de la dicotomía entre “realismo” y “relativismo”. No olvidemos que ambos conceptos reflejan una radical violencia que procede del acento primordial puesto sobre algunos de los dos polos de la relación entre ese “adentro” del sujeto y ese “afuera” del objeto. Violencia que en sí reside en el estatismo del sufijo “ismo” frente al carácter menos estable, más dinámico, más accidental, en una palabra, de la “idad”. Sostengamos, por tanto, la idea -interior a las condiciones contingentes del contexto espacio-temporal de la auto-comprensión- de la “realidad” como posibilidad “entre” el ser y el no-ser frente a la de “realismo” como correlato de unas presuntas estructuras universales de lo “real”. Y del mismo modo, aceptemos la imagen de la “subjetividad” en tanto despliegue azaroso del “sí-mismo”, de la “ipseidad”, frente al “subjetivismo” como teoría fuerte de la arbitrariedad, de la autoridad impune de un “yo” auto-suficiente y auto-sostenido en la totalidad de su propia imposibilidad.

Retomando, Putnam alude a una estrecha relación entre verdad y aceptabilidad racional, que admite el carácter histórico, hermenéutico, y variable de la propia racionalidad: «un enunciado puede ser racionalmente aceptable *en un tiempo* y no ser *verdadero*» [Putnam, 1988: 12]. Esta aceptabilidad racional hacia la que apunta el autor ilustra con claridad el carácter de construcción conjunta de la mente y el mundo por la mente y el mundo, remite a la circularidad productiva epistemología-experiencia-mundo-epistemología: «lo que hace que un enunciado, o un sistema completo de enunciados –una teoría o esquema conceptual –sea racionalmente aceptable es, en buena parte, su coherencia y ajuste; la coherencia de las creencias “teóricas” –o menos experienciales- entre sí y con las creencias más experienciales ; y también la coherencia de las creencias experienciales con las teóricas» [Putnam, 1988: 64]<sup>135</sup>. En la misma dirección, von

---

<sup>135</sup> Hay que resaltar que esta concepción epistemológica es fruto de la recepción personal que Putnam hace del idealismo trascendental de Kant: «la única respuesta que se puede extraer de los escritos de Kant, es como he dicho, ésta: un fragmento de conocimiento (es decir, un “enunciado verdadero”) es un enunciado que aceptaría un ser racional, a partir de una cantidad suficiente de experiencia de la clase que los seres con

Foerster, apoyándose en Jean Piaget, trata de establecer un enlace del conocimiento con la experiencia por medio de la acción. La “teoría del conocer” como sinónimo de epistemología se convierte, de esta manera, en “teoría del experimentar” en cuanto es, a su vez, una “teoría del comprender”, una teoría, en suma, del conocer el conocer. La recursividad que de aquí surge queda expresada esquemáticamente en la siguiente secuencia: «la experiencia es la causa. El mundo es la consecuencia. La epistemología es la regla de transformación» [von Foerster, 1996: 98].

Esta concepción de la epistemología como un “poder dar cuenta de sí misma” abre las puertas a un pluralismo basado en la plausibilidad de esquemas conceptuales igualmente coherentes, ajustados de similar manera a nuestras experiencias compartidas histórica y espacialmente con el objeto –el plano de la perspectiva-, aunque incompatibles entre sí –el plano del conflicto de las interpretaciones. Dicho de otro modo, hace hincapié en la posibilidad, no fácilmente discernible, por otro lado, de “delimitar”, en función de una adecuabilidad a la experiencia “real”, que no a la realidad como estructura normativizadora del pensamiento, los límites contingentes de la interpretación. Appleby, Hunt y Jacob, en su particular oferta de una nueva “teoría de la objetividad”, parten de la idea de que, mientras la objetividad sólo pertenece al objeto, la subjetividad es asunto específico del sujeto. De este modo, proponen un “realismo pragmático” que establezca una relación de reciprocidad entre uno y otro, al margen del concepto heroico y universal del conocimiento científico moderno. La imposibilidad de un conocimiento neutral, la incidencia inevitable del conjunto de normas y valores impuestos históricamente por el medio cultural en que se inserta el “sujeto” marcan, pues, su condición esencialmente interpretante, «pero aceptar esto no vulnera la viabilidad de sistemas estables de conocimiento –que pueden ser comunicados, completados y probados-; sólo requiere de un nuevo entendimiento de la objetividad» [Appleby, Hunt y Jacob, 1998: 237]. Esto conduce a una distinción entre las diversas perspectivas, de una parte, y las diferentes interpretaciones, de otra: «las interpretaciones pueden excluirse mutuamente. No así las perspectivas. La perspectiva del esclavo, por ejemplo, no suprime el punto de vista del amo; sólo complica la tarea interpretativa» [Appleby, Hunt y Jacob, 1998: 239]. En resumen, para estas historiadoras, la perspectiva no es equivalente a opinión, afecta al

---

nuestra naturaleza pueden obtener efectivamente. Ni tenemos acceso ni podemos concebir la “verdad” en cualquier otro sentido. *La verdad es bondad última de ajuste*» [Putnam, 1988: 73].

punto de vista, incumbe, de forma literal, al lugar –al emplazamiento podemos matizar– desde el que alguna cosa, un objeto ajeno a la mente del sujeto, es percibido.

También me parece consecuente con esta óptica del problema el modo en que Ágnes Heller aborda, en el plano de la ciencia hermenéutica -como creación de significado y producción de auto-conocimiento- la distinción entre la “Verdad” -con mayúscula- y el “conocimiento verdadero” con las minúsculas de su propia eventualidad. Para esta autora, la “Verdad”, en ese sentido metafísico que rechaza, es subjetiva y absoluta. Supone certeza, se siente como tal “verdad” en tanto hace impacto sobre la vida de los sujetos. Es, así, la firme convicción de que la verdad de una cosa es sólo lo que es para mí porque es lo que realmente es, y, por tanto, no admite otra respuesta. Podríamos decir que, en una réplica vattimiana, por cuanto impone una total identificación del ser con el ente, es violencia en estado puro. Desde una óptica constructivista, esto tiene su mejor reflejo en la elaboración de reglas de evidencia autocerradas, que, en tanto contribuyen a la creación de realidades rígidas, son la base de lo que Watzlawick llama “profecías autocumplidas”. La ilusión de la objetividad procede, pues, del propio carácter ilusorio de esa ilusión, es decir, de la capacidad que el lenguaje tiene generar efectos de “realidad” ocultando, a su vez, los rastros de la propia construcción. Partiendo de la existencia de un mundo que pertenece no tanto al dominio de la “realidad real” como al lenguaje, Watzlawick argumenta en esa dirección que «las proposiciones que pertenecen al dominio lingüístico no son meramente de una naturaleza ilusoria, poseen un fascinante potencial de crear una *realidad*, que durante el proceso de recursión prueban su propia verdad. En el sentido de Karl Popper son “autocerradas e infalsificables”» [Ceberio y Watzlawick, 1998: 68]<sup>136</sup>. Por el contrario, el “conocimiento verdadero”, que ofrece como alternativa, es objetivo y relativo. Objetivo en tanto remite a la múltiple perspectiva de la cosa. Relativo porque corresponde a la contingencia de la interpretación, a la exploración de lo posible, a la

---

<sup>136</sup> Haciéndose eco de la *Filosofía del como sí* de Hans Vaihinger, Watzlawick recoge diversos ejemplos ilustrativos de ese fenómeno. Por mi parte, el peligro que encierra esa elaboración “subjetivista” de la objetividad reside en el poder normalizador de la acción y del pensamiento que ayuda a canalizar. La “Verdad” como certeza de una presencia incuestionable es, ante todo, poder, poder neutralizador de cualquier posibilidad de un pensamiento original. Es necesario, por tanto, tomar conciencia de la ilusión. El referido Vaihinger, aludiendo a la idea de ficción en el periodo medio de la obra de Friederich Nietzsche, recoge el siguiente planteamiento nietzscheano: «el pensamiento depende del lenguaje, y el lenguaje ya está lleno de presupuestos falsos: “no obstante, continuamente nos vemos seducidos por las palabras y los conceptos a imaginar cosas más simples de lo que realmente son, imaginándolas separadas unas de otras, indivisibles y existiendo en y por sí mismas. Yace escondida en el lenguaje una mitología filosófica que se abre camino a cada momento, por mucho cuidado que pongamos”: así pues, estos constituyentes míticos y ficticios del lenguaje deben ser empleados con la consciencia de su falsedad [Vaihinger, 1994: 58]. Veremos, más tarde, cómo ese ejercicio de reflexión está conectado a un nuevo pensamiento de la “complejidad”».

apertura “trans-subjetiva” a la cosa, es decir, al despliegue interactivo de nuestros propios “prejuicios”. En este sentido, la noción de “conocimiento verdadero” me parece compatible con la propia “objetividad” de las prácticas objetivantes foucaultianas, con la objetividad histórica y contingente de las condiciones en las que se establecen las relaciones singulares y concretas con el objeto habilitado discursivamente, esa existencia sin rostro en “espera” de ser objetivado. Para Heller, el conocimiento verdadero es verosimilitud, búsqueda de significado, introduciéndonos en la “espiral hermenéutica” de la apertura a la interpretación y a la reinterpretación. Esa verosimilitud, que, en todo caso debe corresponderse con cierto tipo de plausibilidad que “reglamente” de alguna manera la interpretación, entraña, «la identidad de la identidad y la no identidad» [Heller, 1991: 29].

Asumiendo la implicación directa del observante en el propio contexto de la observación, aceptando la naturaleza relacional de la comprensión en el sentido de que siempre está referida a un proyecto concreto que involucra de algún modo tanto a los actores sociales que constituyen el objeto de estudio como al sujeto interesado en su interpretación, Heller sitúa los límites de la interpretación en la complementariedad de dos aspectos de la investigación. Su definición secuencial no debe ocultar la relación lógica y, por tanto, sincrónica que guardan uno con respecto al otro. De un lado, habla de un “conocimiento nuclear” para señalar el conjunto de conocimientos que, tras un exhaustivo y riguroso tratamiento de las fuentes, serían accesibles desde cualquier punto de vista. Ello marcaría en sí la presencia de un “objeto” al que podría dirigirse la atención de sujetos emplazados en perspectivas distintas del mismo, con independencia del proceso de interpretación diferencial al que lo puedan someter. Es lo que, a mi entender, propiciaría comunidad en la discontinuidad, posibilidad de una “fusión de horizontes” desde la base de ese “tener que ver algo con la cosa”. Al respecto, Appleby, Hunt y Jacob defenderían que «es difícil negar la existencia de los objetos. Existen. Su misma objetividad, esto es, su incapacidad para acomodar todas las interpretaciones, justifica las controversias entre académicos» [Appleby, Hunt y Jacob, 1998: 242]. Junto a ello, el “conocimiento anular” concerniría, pues, al conocimiento como discernimiento, como interpretación comprensiva. Sería «aquél al que uno llega desde un particular punto de vista, perspectiva o interés cultural no compartido por los demás, ante el telón de fondo de ciertas experiencias vitales, individuales o colectivas [Heller, 1991: 30]. En la medida en que impide que los distintos interpretantes puedan alcanzar los mismos resultados en su encuentro socio-cognitiva, cultural e históricamente condicionado, este aspecto anular es el que revela los elementos de originalidad, sorpresa, novedad, creatividad e imaginación

de una actividad auto-comprensiva realizada en la contingencia. Manifiesta, en definitiva, la auténtica vocación de las ciencias sociales ligada a la atracción por el “misterio” y la “interrogación”. Éstas «prometen la iluminación de lo incomprensible, y de lo opaco, prometen dotar de autoconocimiento a la sociedad moderna, aunque entran exactamente en el mismo camino en espiral en el que entran los autores cotidianos al cuestionarse sus formas de comprensión tradicionales» [Heller, 1991: 35].

### **3.1. El «emplazamiento» espacio-temporal de los puntos de vista**

Para poder seguir comprendiendo las exigencias de “reciprocidad simétrica”, de reciprocidad mutua, que Heller propone como criterio-guía de la aceptabilidad de la interpretación, quizá sea conveniente echar mano de dos nociones complementarias que, en mi opinión, deben constituir un marco de referencia en el desarrollo de una epistemología del observador, para la que este trabajo pretende ser tan sólo una modesta contribución. Me refiero a las de “emplazamiento” y “complejidad”. En lo que respecta a la primera, hemos visto que la experiencia humana está sujeta a la configuración narrativa de la temporalidad que la “sostiene” como proyecto. Vázquez Medel trata de reivindicar, a través de su “teoría del emplazamiento”, el papel primordial que el espacio también juega en ese proceso de discursivización narrativa de la comprensión del sí-mismo<sup>137</sup>. En ese trayecto siempre inacabable del “ser” al “estar” –el “ser” como potencialidad sólo es hasta que al comenzar a existir deja de ser dejando su lugar al mero “estar” como evento del ser<sup>138</sup>–, el autor convierte el “emplazamiento” en estructura fundamental no tanto de un

---

<sup>137</sup> «El principio básico de nuestra reflexión es que nuestra concepción del mundo y de la realidad es esencialmente topológica; que topológicos son los fundamentos del lenguaje y que incluso el tiempo es captado desde dicha topología ontológica. Analizar la realidad humana es, de alguna manera, realizar una cartografía del ser y de sus acciones (y pasiones), a través del lenguaje» [Vázquez Medel, 2000: 120]. Ya veremos más tarde cómo esta “teoría del emplazamiento” es coherente con la propia noción de “transdiscursividad” del propio autor [Vázquez Medel, 1998]. Son muy diversas las fuentes teóricas de las que depende esta noción de “emplazamiento”, lo cual refleja con claridad la actitud dialógica que la inspira. Aparte de las conexiones que personalmente voy a realizar en mi esfuerzo interpretativo de la misma, dichas fuentes teóricas, que, en mayor o menor grado, también están en la base de mi trabajo, son, en resumen, las siguientes: la narratología postestructural; la teoría crítica de la “escuela de Frankfurt”, especialmente la teoría habermasiana de la “acción comunicativa” y la “ética dialógica” de K. O. Appel; la “neohermenéutica gadameriana”; la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann; la psicología cognitiva y evolutiva de Piaget y Vigotsky; la “Lógica del Límite” y la “Razón Fronteriza” de Eugenio Triás, el paradigma de la complejidad de Edgar Morin; determinados modelos de interpretación de la obra nietzscheana como el representado por Heidegger y Foucault; el postestructuralismo de Derrida, Deleuze y Guattari; la “poética del imaginario” de Jung, Bachelard y Durand, etc.

<sup>138</sup> Hay que observar que la postura anti-metafísica que aquí se defiende entronca directamente con el ciclo de pensamiento sobre el “Ser” iniciado por Heidegger, y continuado por autores como Gadamer, en la línea que he venido desarrollando: «el ente, lo ente, ex-siste desde el ser. Es su punto de partida. Pero no sólo

ser-ahí como de un “estar-ahí”. El emplazamiento, como concepto límite de una posibilidad que por ello tiene abiertas otras posibilidades, significa, por tanto, no ya un “ser-en-el-mundo”, sino un “estar-en-el-mundo”, que es lo que en sí refleja esa circunstancialidad espacial –estar en un espacio, en una “plaza”- y temporal –estar en un tiempo, en un “plazo”- de lo que pensamos, hacemos o decimos: «estar emplazados (de plaza, lugar y de plazo, tiempo) es estar citados en determinado tiempo y lugar para que demos razón de algo» [Vázquez Medel, 2002-2003: 8]. Es decir, el “emplazamiento”, del que no podemos escapar sino mediante sucesivos re-emplazamientos, no representa una exterioridad con respecto al sujeto “emplazado”, sino que constituye el propio horizonte interior desde el que nos sentimos “inter-esados”, desde el que nos vemos obligados en cada instante, en cada momento, a dar una respuesta, y, por consiguiente, a proponer una “verdad”, nuestra verdad<sup>139</sup>. Pero, también, por ello mismo, a defender esa posición, esa “plaza”, desde la que “sitiarnos” siendo “sitiados” en el marco complejo de las relaciones de poder que entrecruzan cada emplazamiento.

Es necesario comprender el modo en que esta teoría sitúa las posibilidades de la libertad humana en el dinamismo de las propias limitaciones que representan ese emplazamiento. Seizo Ohe, en su búsqueda de una nueva complementariedad entre la tradición científico-racionalista occidental y el saber oriental representado por la versión budista del zen, argumenta: «la actividad espiritual del hombre, sea científico-intelectual o moral-emocional, se encuentra tan estrechamente limitada, en primer lugar por la herencia, después por el ambiente natural y el entormno socio-cultural, que la libertad humana no parece, después de todo, más que una ilusión. Pese a ello, el hombre es libre de todo condicionamiento dentro de estrechos límites. Si no fuera así, no tendríamos ninguna de las grandes creaciones del arte y de la ciencia que jalonan la historia de la humanidad. Éstas son un testimonio irrefutable de la libertad humana» [Ohe, 1979: 106]. Por tanto, el “emplazamiento” como límite, no sólo tiene que ver con lo que podemos “ver”, es decir,

---

genéticamente: el ser fundamenta lo ente en cada instante. Pero ya hemos dicho que el ser circunstanciado se desvanece, desaparece, se oculta. El ser no ‘está’ en lo ente como puede estar cualquier otro elemento de su estructura de emplazamiento. El ser no emplaza lo ente. Todo lo contrario: lo des-plaza. Lo sitúa fuera de sí. Y ese afuera es el punto de intersección entre el ser y lo ente» [Vázquez Medel, 2000: 129].

<sup>139</sup> En relación con ello, el autor argumenta: «nuestra noción de emplazamiento quiere constituirse más allá de la dicotomía dentro/fuera: lo-que-nos-emplaza no es algo que esté /sólo) fuera de nosotros –aunque en algún momento, operativamente, nos refiramos fundamentalmente a ello-, puesto que también implica, co-implica todo lo que somos y pensamos, sentimos, podemos, queremos, etc. Es el entramado en el que nos resolvemos (y hasta cierto punto en el que nos disolvemos: una verdadera retícula de emplazamientos» [Vázquez Medel, 2000: 127].

con lo que nos es dado conocer desde la perspectiva a la que no podemos renunciar en ese instante emplazado, sino, también, con la acción, con el deseo y la libertad de existir, con el poder mismo como entramado de acciones conducentes a la orientación o modificación de otras acciones, dentro del dinamismo de una reciprocidad asimétrica<sup>140</sup>. La relación que Vázquez Medel establece entre “emplazamiento” y “voluntad de poder” adquiere, así, una esencial ambigüedad. Por un lado, el poder implica “per se” la ocupación de un lugar en el espacio y el tiempo, es condición por tanto para situarse en algún nodo de la red que conforma la estructura global del “emplazamiento”. En ese sentido, es derecho y libertad de existir. Pero, por lo mismo, el poder, en la misma energía totalizadora de su instante, tiende a su propia perpetuación, es decir, a existir no dejando existir. El poder se torna, de esta manera, en absurda compulsión dominadora, en aniquilación, en destrucción total. En ese caso, como señalaría Foucault, ya no se trataría del poder —éste implica libertad, dinamismo diferencial-, sino de la simple confrontación [Foucault, 1998]. Por eso, Vázquez Medel antepone a ese paroxismo de la destrucción total, de la que, por otra parte, hace hoy día plena ostentación la organización tecnológica de la realidad, una «ética (y estética) de la desaparición» [Vázquez Medel, 2000: 132]. Se trata de una ética y una estética de la comprensión necesitada, en mi opinión, de una verdadera “ética del mal” afín a «una ética que buscar una posibles raíces universales, no etnocéntricas ni impositivas, como única esperanza para con-vivir en esta civilización planetaria respetando a la vez la peculiaridad y la multiplicidad de respuestas en el marco de esas mínimas coordenadas. Una ética de la *responsabilidad*» [Vázquez Medel, 2002-2003: 13].

La solución, en este sentido, no puede ser sino dialógica, relacional. La teoría del emplazamiento también pone en juego la constitución de una identidad necesitada del otro, insertado éste tanto en el “mismo” como uno mismo —el sí-mismo-, como en el “mismo” como diferente del uno mismo —los otros [Ricoeur, 2001]. Así, esa ocupación espacio-temporal a la que remite el emplazamiento tiene en la imagen del “plexo” su mejor representación: «un plexo que hacia el interior deberíamos vivir en radical simplicidad, hacia el exterior en inevitable complicación (recordemos que simplex y complexus derivan, precisamente de plexus)» [Vázquez Medel, 2000: 126]<sup>141</sup>. Resulta

<sup>140</sup> Aludo al sentido en el que el poder es tratado por Michel Foucault en conexión con el proceso de conformación discursiva de la subjetividad [Foucault, 1998].

<sup>141</sup> «La Teoría del Emplazamiento articula una nueva *pléctica*, un conocimiento *de* y *desde* los plexos, lugares dinámicos cruzados por líneas de agenciamiento y relaciones múltiples. Cada uno de nosotros tiene su propio plexo: desde él nos desplegamos o nos replegamos. Hay, por tanto, una ética y una estética del despliegue —que tiene que ver con las interpretaciones más feroces de la *voluntad de poder* (Nietzsche) y una

interesante destacar el sentido “rizomático” que adopta este concepto. La circularidad, a la vez mediadora y reproductora de nuevas diferencias, que resultan de la concepción multidireccional del tiempo consecuente con la noción de “emplazamiento”, habilita la posibilidad siempre abierta de afrontar un mismo acontecimiento desde perspectivas muy diferentes, lo cual diversifica ilimitadamente la múltiples trayectorias del devenir del sujeto emplazado. La idea del “plexo” enlaza, pues, con el modo en que Gilles Deleuze articula la objetividad en torno a un triple proceso de “impresión-pliegue-expresión”: «impresión de un acontecimiento exterior sobre una superficie de subjetivación, que pliega ese exterior y lo expresa» [Aragüés, 1996: 20]. Estamos, así, ante un proceso selectivo, diferencial e intersubjetivo. Selectivo, por cuanto no supone el pliegue de todos los acontecimientos. Diferencial, porque cada subjetividad pliega acontecimientos distintos con respecto a las otras, o pliega los mismos de manera diferente. E intersubjetivo, puesto que «el pliegue de la realidad que realiza la subjetividad es un pliegue-en-el-mundo, un pliegue en contacto con los otros, un ‘otro’ en deriva, en transformación y cambio, que no es igual a sí mismo por efecto de una multiplicidad de factores –internos, externos- que le moldean. Porque, ciertamente, la subjetividad pliega, pero, también, en parte, es sometida a la potencia del exterior» [Aragüés, 1996: 22].

La teoría del emplazamiento, remitiendo al descentramiento contextual del conocimiento, constituye una solución al problema de la integración de la subjetividad y la objetividad del punto de vista propio. Como resalta Mauro Ceruti, «cualquier criterio, cualquier ordenamiento son una cuestión de *elección*. Y sin embargo, elección se efectúa con el fin de comprender mejor una realidad de otra manera furtiva. El *observador* sabe que lleva siempre consigo el “pecado original” de su *limitación*. Pero sumergirse en ella es el único instrumento para alcanzar la intersubjetividad» [Ceruti, 1998: 48]. En conclusión, la operatividad epistemológica del concepto de “emplazamiento”, consecuente con la idea límite de “selectividad perceptiva”, está en su capacidad para englobar, dentro de un nuevo principio de inteligibilidad más acorde con la nueva experiencia histórica de la “sociedad de la información”, todas esas nociones, que, habiendo ido apareciendo a través de las reflexiones ya desarrolladas en este trabajo, constituirán la base terminológica del análisis hermenéutico que se seguirá en adelante: dialogía, relación, intersección, interacción, mediación, contexto, horizonte, punto de vista, red, etc. De entrada, es perfectamente compatible con la óptica constructora de autores como los citados

---

ética y una estética del repliegue, que se aproximan a los procesos de *desemplazamiento* descritos por la mística o por radicales experiencias poéticas» [Vázquez Medel, 2002-2003: 11].



Marcelo R. Ceberio y Paul Watzlawick, los cuales señalan: «la cosa *es*, como confirmación de su existencia, para el sujeto que la *captura* en el acto perceptivo, y ese dato o *capto* que se obtiene en el proceso forma parte no de una característica específica del objeto, sino de la atribución de sentido que el observante delimita y otorga» [Ceberio y Watzlawick, 1998: 76]. En ese sentido, el carácter emplazante de la “selectividad perceptiva” se constituye como “mirada” que sólo admite aquellas particularidades del objeto que son relevantes para el observador, o para ese grupo de personas que comparten códigos comunes desde los que se actualizan “selectivamente” algunos de los significados potenciales de ese objeto<sup>142</sup>. Semejante superación de la diferenciación entre sujeto y objeto, que todo emplazamiento implica, supone, pues, que, como también ha defendido Gregory Bateson, «el mundo ya no está ‘allí afuera’ de la misma manera en que parecía estar. Sin estar totalmente consciente de ello todo el tiempo, sin embargo sé, todo el tiempo, que mis imágenes –especialmente las visuales, pero también las auditivas, gestatorias, dolor, y fatiga- sé que las imágenes son ‘mías’ y que yo soy responsable de estas imágenes de manera muy peculiar...»<sup>143</sup>.

El nuevo programa de “objetividad” que subyace en la “teoría del emplazamiento”, en tanto basado en la disolución mediada –en favor de la pluralidad de los puntos de vista- de la diferencia metafísica entre sujeto y objeto, tiene una deuda contraída, por consiguiente, con la doctrina orteguiana del “punto de vista”, hecho que Vázquez Medel reconoce explícitamente. En *El tema de nuestro tiempo*, Ortega y Gasset sentó las bases de su

---

<sup>142</sup> Así, la propia posibilidad de conocer la “realidad” anula cualquier pretensión de ultimidad, lo cual, no obstante, introduce unos niveles de incertidumbre cognitiva con la cual, creo, habremos de con-vivir en adelante: «la incertidumbre inunda la mirada observante, hundiendo en el caos al sujeto, incrementando la inseguridad, ya que eso que propongo que *es*, *es* para mí y no necesariamente *es* para el otro, sólo existen parámetros y códigos compartidos, de los cuales es factible que emerjan construcciones similares, pero no iguales» [Ceberio y Watzlawick, 1998: 76]. Estos autores tratan de ir más lejos de la frase acuñada por Alfred Korzybski en el sentido de que “el mapa no es el territorio”. Este último reduce, de esta manera, el conocimiento a las conceptualizaciones derivadas de las percepciones limitadas por nuestra propia estructura humana. Una referencia a ello se encontrará en Jutorán, 1994. Pero la insoslayable recursividad que determina todo conocimiento limitado del objeto lleva a aquéllos a decir: «este mismo esquema de pensamiento nos lleva a relativizar la frase que señala “el mapa no es el territorio” puesto que ¿de acuerdo con qué óptica se realiza dicha afirmación? Para el observador el mapa es, desde su captación, el territorio, es la confirmación de la verdad de una realidad única (la de su propia construcción)» [Ceberio y Watzlawick, 1998: 83].

<sup>143</sup> En consecuencia, Bateson propone una combinación entre una objetividad pasiva hacia el mundo exterior y una subjetividad creativa, que descarta tanto el puro solipsismo como su opuesto: «en el solipsismo uno está definitivamente aislado y sólo, aislado por la premisa ‘Yo lo hago todo’. Pero en el extremo, el opuesto al solipsismo, uno dejaría de existir, convertido en una metafórica pluma llevada por los vientos de la ‘realidad’ externa. (En esa región sin embargo ¡no hay metáforas!). En algún lugar entre estas dos hay una región donde uno es en parte llevado por los vientos de la realidad y en parte un artista creando un compuesto de los acontecimientos internos y externos». Los textos citados han sido recogidos de Jutorán, 1994.

“doctrina del punto de vista”. Tratando de superar la oposición moderna entre cultura y vida, y, por tanto, poniendo el acento en la peculiar situación histórica que determina al sujeto, Ortega convierte la perspectiva en un componente de la misma realidad, en el principio de su organización. Yendo más allá de esa alternativa entre racionalismo objetivista y relativismo, el autor, de un lado, desestima la identidad e invariabilidad del sujeto como un “yo puro”. Pero, del mismo modo, considera que la recepción de la realidad por parte de éste no impone deformación alguna de aquélla. Es la experiencia vital, encuadrada espacio-temporalmente, la que actúa, como síntesis peculiar entre sujeto y objeto. Así, atribuye al sujeto una función esencialmente selectiva. Su particular experiencia opera, por tanto, como una especie de “malla reticular” a través de la cual, de la infinidad de aspectos que integran la realidad, el individuo -aparato receptor- sólo deja pasar aquellos fenómenos, hechos, cualidades y verdades –quedando el resto fuera de su ángulo de visión- que se adecuan a la propia estructura de esa retícula sensible. Haciéndose eco del complejo biológico-antropológico-social-cultural que constituye el conocimiento humano –veremos esto concretado en la obra de Edgar Morín-, Ortega se sitúa, de entrada, como modo de argumentación, en el nivel puramente psíquico-fisiológico, aludiendo a los límites perceptivos a los que están sometidos los sentidos de la vista y el oído [Ortega, 1984]. Resulta interesante resaltar esto por cuanto esta referencia a los niveles de frecuencia de las ondas vibratorias, desde las que sólo es posible la percepción de ciertos colores o determinados sentidos, es congruente con la idea de “intervalo”, que también forma parte de la “teoría del emplazamiento”. La dinámica básica del vivir, que representa la ubicación mental y simbólica en su mundo de conciencia del sujeto emplazado, hace de la noción de “intervalo” una expresión de la limitación esencial del Universo. Siendo el límite un factor constitutivo, y podríamos añadir, constituyente, de la propia realidad, ésta siempre queda contenida en la compleja red de intervalos térmicos, biológicos, simbólicos, etc., que nos conforman. Para resumirlo, toda realidad experimenta su existencia desde el inicio de un intervalo y concluye en el límite mismo de ese intervalo en el que desaparece o se transforma.

Ello, coherente, con la idea móvil de los horizontes gadamerianos, nos conduce al corolario final de la defensa, por parte de Ortega, de que todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado. Por consiguiente, será conveniente tener en cuenta dos cuestiones primordiales. La primera es que la identificación del mundo con un horizonte no resta realidad alguna a aquél. Quiero insistir en ello, el enfoque hermenéutico que propongo en mi trabajo se encomienda a la doble tarea de re-emplazar el “objetivismo”

moderno, re-emplazando, a su vez, la opción “subjetivista”. No olvidemos que dicha alternativa nos relega a los juegos de poder que se pretenden de-construir desde esa “ontología del presente”. Como recalca Ortega, dicha conversión del mundo a horizonte tan sólo lo refiere al sujeto viviente, dotando a su propio mundo de una dimensión auténticamente vital, localizándolo en la corriente vital de la vida que atraviesa pueblos, generaciones e individuos distintos [Ortega, 1984]. La segunda es relativa a lo que yo plantearía, a modo de criterio de delimitación del valor o plausibilidad de la interpretación emplazada, como un principio –metafísicamente débil- de “complementariedad” epistemológica, fiel al prisma dialógico que preside toda la reflexión. El conflicto hermenéutico de las interpretaciones encontraría aquí una salida positiva. Me refiero al hecho de que, como también sugiere Ortega, la peculiaridad histórica y espacial de cada situación interpretante, lejos de ser un obstáculo para la captación de la realidad, podría constituir un insustituible aparato de conocimiento. Claro, siempre que seamos capaces de arbitrar –ello implica la apertura gadameriana del “prejuicio” propio al del otro- espacios de co-operación en la búsqueda de una verdad, si no más absoluta, sí más rica, más llena de matices, con la que nos podamos sentir todos implicados. La articulación integradora de los distintos puntos de vista –es decir, la “yuxtaposición” de lo que yo veo porque tú o vosotros no lo veis, y viceversa- funcionaría, así, como una especie de mecanismo infinitamente “re-configurador” de esa realidad global que escapa a cada “emplazamiento”. Sólo de esta forma podríamos hacer efectiva, aunque desde premisas muy diferentes, el ideal moderno de una aproximación asintótica a la verdad; esta vez, no presumiendo la conquista del punto de vista absoluto –eso entrañaría seguir jugando a ser Dios-, sino asumiendo la necesidad del otro en la búsqueda incesante de lo que somos y de lo que pretendemos llegar a ser.

Más tarde, considerando que la viabilidad histórica de este proyecto depende de la toma de conciencia crítica de esas actualizaciones que, hoy día, lo hacen “imposible”, retomaré esta propuesta enlazándola con ese programa de “comunicación intercultural”, sin el cual no podríamos comenzar a establecer su formulación. Pero, avanzando cuestiones que serán objeto de estudio en las restantes partes de mi investigación, quisiera recoger en este momento todos aquellos aspectos para los que el concepto de “emplazamiento” puede representar un medio útil de interpretación comprensiva de nuestra realidad actual:

1. En función de su talante híbrido y mestizo, el “emplazamiento” es, de partida, el lugar de un sujeto “trans-cendido” en tanto continuamente “tras-pasado”, atravesado por

múltiples líneas de integración y dispersión diferencial. Ayudaría, por tanto, a comprender el sentido no-metafísico que vengo atribuyendo al prefijo “trans” en la definición de un sujeto sometido a su propio proceso de discursivización narrativa. Por tanto, el “emplazamiento”, lugar de la mediación de lo ausente y de lo presente, del ser y del no-ser, de lo verdadero y lo falso, de lo auténtico y lo inauténtico<sup>144</sup>, es también el lugar de la doble formación discursiva del “entre-ambos” dialógico y del dianoético “desde-hacia”, que he encontrado en la obra de Ricoeur. Y, de la misma manera, en una perspectiva gadameriana, el lugar de un “logos-conciencia común”, entendiéndose ese “logos”, «siempre y sólo como horizonte de referencia, como razón en acto de la lengua, que únicamente constituye una idea límite; la del ideal regulativo de una comunidad de vida siempre en vías de hacerse; lo cual excluye que pudiera ser identificado con ninguna factual sociedad histórica cuyos valores estables debieran ser aceptados y asumidos a título de cánones» [Vattimo, 1991: 208-209].

2. Por lo mismo, el “emplazamiento” es el lugar de la desenvolvura dinámica de la identidad “ipse” frente a la identidad “idem”. Y, en consecuencia, de la constitución plural interna de la identidad en relación con los otros. Así, esta idea, que también he entroncado con la noción deleuziana del “pliegue”, podría ser un instrumento articulador de esa doble experiencia espacial que Marc Augé, en el contexto actual de la “sobremodernidad”, identifica con las nociones de los “lugares” y de los “no-lugares”, como expresión de la tensión entre las fuerzas homogeneizadoras y fragmentadoras que definen nuestro mundo informacional. Los primeros, afines a un sentido territorial del espacio, son los que permiten la conformación de identidades, más o menos estables, vinculadas a la construcción del sentido, del sentido de pertenencia de un “yo” integrado en una comunidad con historia propia. Los segundos, vinculados a las tendencias des-territorializadoras de los espacios de circulación (autopistas, aeropuertos, etc.), los espacios de consumo (hipermercados, centros comerciales, etc.), y los espacios de comunicación (flujos de información, mercancías, capital, imágenes, etc., que circulan a través de las redes informáticas y de los medios como la radio o la televisión), son los lugares del continuo tránsito, del ininterrumpido desplazamiento de unos sujetos incapaces de definir su propia identidad: la dispersión absoluta de una existencia sin sentido, sin

---

<sup>144</sup> Recuérdese el sentido heideggeriano que le doy al par dialéctico “auténtico-inauténtico”. Me refiero a la oposición entre el carácter “público” y homogéneo de la opinión común, y la posibilidad de adopción de un pensamiento original, disidente. El término “auténtico” se correspondería, así, con la idea no elitista de “minoría”, que en la obra de Deleuze aparece como expresión de las líneas de fuga con respecto a los diagramas normalizadores de los poderes dominantes.

historia [Augé, 1995]. El “emplazamiento” podría ser el lugar desde el que mediar la dialéctica entre lo global y lo local; desde el que gestionar significativamente los trastornos destopificadores y destemporalizadores que sufrimos hoy en el marco del “fin de la geografía” correlativa al triunfo de la velocidad absoluta del “tiempo real” [Virilio, 1997]. Podría convertirse, pues, en ese espacio propio desde el que poner en marcha un doble proceso de re-territorialización desterritorializada y de des-territorialización territorializada, dentro del cual podamos “recuperarnos” de una experiencia vital completamente diluida<sup>145</sup>.

3. La teoría del emplazamiento, asumiendo el tiempo y el espacio como constituyentes internos de la realidad, permitiría apuntar hacia una aprehensión integradora de uno y otro como síntesis simbólicas de la experiencia total. En otro momento, intentaré articular dicha noción con una perspectiva sistémico-comunicacional-relacional del cambio histórico. Desde una concepción abierta y multidireccional del tiempo, esta “teoría del cambio” se basará en una diferenciación entre cambio continuo-cuantitativo, asimilable a la idea de movimiento espacial al interior de un sistema dado, y de cambio discontinuo-cualitativo, como expresión de una transformación profunda de la estructura global del sistema, más allá de la simple modificación de las posiciones relativas de sus elementos en el contexto auto-regulado del propio sistema<sup>146</sup>. La misma noción de “emplazamiento” servirá, como se verá, como indicador de esos distintos niveles de alteración dinámica del sistema social informacional, de acuerdo con la naturaleza entrópica o neguentrópica de las interacciones establecidas en el entramado que lo constituye.

4. Subyaciendo en todo esto una perspectiva constituyente de la sociedad como realidad en continuo proceso de realización, el “emplazamiento”, en definitiva, será el lugar de la responsabilidad, el lugar desde el que proyectar esa “racionalidad fronteriza” que nos permita distinguir críticamente esos regímenes del saber conformadores de una subjetividad atrapada más acá de sus otras posibilidades. El “emplazamiento” como concepto-límite debe ser, también, el lugar de despliegue de las “líneas de resistencia” foucaultinas y de las “líneas de fuga” deleuzianas; el lugar de valoración de las

---

<sup>145</sup> Creo que en esa dirección van los desafíos que, en el nuevo contexto de la virtualidad y la simulación informacionales, Víctor Silva lanza a la “teoría del emplazamiento”. Éste se muestra consciente de que la noción de “emplazamiento” deber ser una respuesta plausible a la imposibilidad actual de una experiencia absolutamente encerrada en los límites estables del territorio con fronteras bien definidas, y con una historia y una temporalidad propia [Silva, 2002].

<sup>146</sup> La distinción realizada por Robert Nisbet entre “movimiento” o “reajuste, por un lado, y “cambio de tipo”, de otro, será una de las bases conceptuales de dicho enfoque del cambio social [Nisbet, 1993].

De la «Verdad» como certeza al «conocimiento verdadero» como autocomprensión

posibilidades “reales” –posibilidades al fin y al cabo emplazadas- de la transgresión efectiva de los propios límites que impone el “emplazamiento”. Éste habrá de definirse, ante todo, por la búsqueda incesante de nuevos emplazamientos más acorde con los compromisos adoptados en una situación determinada. Debe ser el espacio desde el que experimentar de un nuevo modo la libertad, desde el que practicar una auténtica “ontología crítica del presente”<sup>147</sup>.

### **3.2. El nuevo paradigma de la «complejidad»: la re-integración multidimensional del conocimiento**

Puesto que se opone radicalmente a la desimplificación moderna de la realidad y de la experiencia, a la reducción del mundo a un número finito de conexiones de causalidad necesaria entre los fenómenos que lo constituyen, problematizando a la vez las relaciones ambiguas y complejas entre autonomía y dependencia, podemos proponer una directa vinculación de la “teoría del emplazamiento” a la idea de una “epistemología compleja”, y, más aún, de un “pensamiento (o una ética) de la complejidad”. Si la noción de “emplazamiento” ha de servir para englobar todo el conjunto de reflexiones de corte hermenéutico que vengo desarrollando, la “complejidad” aportará, al fin, la estructura básica de ese “emplazamiento”. Siendo la idea del “plexus” el elemento mediador de uno y otro concepto, ambos se entenderán en adelante de forma complementaria. En la práctica serán el punto de partida de una nueva teoría de la comunicación colocada en la raíz del doble enfoque sistémico-relacional del poder y del cambio como horizonte final de este trabajo. Asociada a los planteamientos de naturaleza constructivista y sistémica, que ya se han empezado a perfilar, y enlazando, a su vez, con las propuestas fundamentales de esa “cibernética de 2º orden” definida por autores como von Foerster, la idea de “complejidad” ha encontrado en el también citado Edgar Morin su mejor exponente.

En el marco de una teoría del observador centrada en las recursiones infinitas y en la autorreferencia que caracterizan todo conocimiento, von Foerster distingue entre una

---

<sup>147</sup> En relación con esto último, el mismo Vázquez Medel dice: «los seres humanos, en su mayor parte, quedan de tal manera constituidos por su emplazamiento, inter-esados en su circunstancia, que no se distinguen de sus condiciones: están condicionados, determinados en última instancia. Se despliegan desde el plexo de sus condicionamientos. Tal vez el no-condicionamiento sea una suerte de repliegue, de aminoración de las circunstancias, de no-adherencia a todo lo que nos rodea. Esto no quiere decir –ni mucho menos- que no estemos comprometidos con el universo de realidad del que formamos parte, sino que ese compromiso, que esa misión entre los hombres esté regida por un principio inalienable; no regulada por una existencia mecánica» [Vázquez Medel, 2000: 133].

primera cibernética y una segunda cibernética. La primera, concretada en los estudios de Norbert Wiener, en tanto constituye una cibernética de los sistemas observados, pone su acento en los mecanismos de corrección auto-regulada de las desviaciones –feedback negativo- producidas en dichos sistemas. La segunda, acorde con los principios de la segunda ley de la termodinámica y coherente con la idea de los “sistemas dinámicos inestables” de Ilya Prigogine –estos se definen por la imprevisibilidad de los cambios operados en los mismos como consecuencia de las mínimas alteraciones que pueda sufrir al margen de sus condiciones iniciales-, es en sí misma una cibernética de los sistemas observantes: «esto está de acuerdo con otra formulación hecha por Gordon Pask, quien distingue también dos órdenes de análisis. Uno en el cual el observador entra en el sistema estipulando el propósito *del sistema*. Podemos llamar a esto una “estipulación de primer orden”. En una “estipulación de segundo orden” el observador entra en el sistema estipulando *su propio* propósito» [von Foerster, 1996: 92]. En este último sentido, el autor propone una “cibernética social de segundo grado”, que, en conformidad con el compromiso ético-político que debe inspirar todo conocimiento, pivote en torno a la idea de la autonomía y de la responsabilidad social de los sujetos cognoscentes. También, al respecto, es posible identificar el pensamiento de este autor con esa “antropología de la libertad” que encontraremos en Edgar Morin. Esta “cibernética de la cibernética” se convierte en una exigencia social: «si no lo hacemos así, algún otro determinará un propósito para nosotros. Más aun, si no lo hacemos así, les daríamos excusas a aquellos que quieren transferir la responsabilidad de sus propias acciones a algún otro: “Yo no soy responsable de mis acciones, yo sólo cumplo órdenes”. Finalmente, si no reconocemos la autonomía de cada uno, podríamos transformarnos en una sociedad que procura honrar las realizaciones y olvidarse de sus responsabilidades» [von Foerster, 1996: 92].

La epistemología compleja de Edgar Morin, como conocimiento del conocimiento, es, primordialmente, una respuesta a esa visión unidimensional y simplificadora del hombre y del mundo, de la realidad, en suma, vigente en los paradigmas de la ciencia moderna. En la línea de todas las aportaciones hermenéuticas recogidas en este estudio, constituye, pues, una auténtica alternativa al principio separador de los sujetos y los objetos, y a la lógica explicativo-deductivo-identitaria, que piensa de forma fragmentada y reduccionista la existencia humana. Haciéndose eco del concepto de “pluralismo coherente” acuñado por Bachelard, Gilbert Durand alude a una nueva lógica común para la ciencia y lo imaginario que ya no responde al principio moderno del dualismo “exclusivo”, de la exclusión de un tercer elemento. En coherencia con los planteamientos sistémicos, se trata

de una nueva colaboración entre los contrarios, de una complementariedad en virtud de la cual cada elemento es a través del otro: «cualquier “pluralismo” es –según un título de Bachelard- “coherente”, y el dualismo mismo, cuando se hace consciente, se transforma en “dualitud”, en donde cada término antagónico necesita del otro para existir, para definirse» [Durand, 2000: 103]. A esa ley aristotélica del “medio excluido”<sup>148</sup>, Morin también opone un pensamiento dialógico, creativo, circular-productivo, un “pensamiento en movimiento” de «aquello que la lógica clásica (conjuntista-identitaria) piensa en forma estática: la identidad; la unidad; el ser, el objeto; la estructura; la sociedad; el hombre (con todos sus “apellidos” nunca conjugados: homo sapiens sapiens; animal racional; mono desnudo; homo ludens; homo demens; homo patines; homo ridens...)» [Ciurana, 2001: 4]<sup>149</sup>. Al nivel epistemológico, Morin impone, pues, un “método de la complejidad” unido a un “paradigma de la complejidad”, que, como destaca Emilio Roger Ciurana, en virtud de su talante dialógico y mediador, trata de “superar” esa lógica clásica, esa simplificación, no sustituyéndola, sino integrándola, acogiéndola, una vez desposeída de

---

<sup>148</sup> En la enciclopedia Oxford de Filosofía, este principio es definido de esta forma: «el más antiguo principio así llamado es de Aristóteles: “No hay nada entre afirmar y negar”, esto es, “Si ni la afirmación ‘sí’ ni la negación ‘no’ responden a la cuestión ‘¿Es el caso que *p*?’ , no hay nada que pueda hacerlo”. Lo cual puede expresarse como “O bien ‘P’ o bien ‘no P’ es verdadera”, o mejor aún como “Toda proposición es verdadera o falsa” (más propiamente conocida como ley de bivalencia). En lógica moderna, esta ley, usualmente llamada ley del término medio excluido, se formula como “ ‘P o no P’ ” es válida”, es decir, verdadera para toda interpretación de “P” [Honderich, 2001: 700]. La nueva lógica plural y compleja descansa, en cambio, «en el principio del “tercer elemento dado”, en la ruptura de la lógica bivalente en que A no puede incluir no-A. Efectivamente, darse un conjunto de terceras cualidades, es permitir a A y a no-A participar en B. Tenemos:  $A = A + B$  y  $\bar{A} + B = \bar{A}$ . B lanza un puente entre A y  $\bar{A}$ . Sea por ejemplo  $A =$  animal (un buey) y  $\bar{A} =$  no-animal (un carro); un “tercer elemento” puede ser adjuntado al buey y al carro: el uno y el otro, efectivamente, están definidos por *labor, labrar, labranza*... Este “tercer elemento dado” no es en absoluto una clase (un “género próximo”) inclusiva, como en la lógica clásica, sino una *cualidad* que pertenece a A y  $\bar{A}$ , y que llamamos + B» [Durand, 2000: 103-104]. Seguidamente, veremos el carácter “emergente” que tiene esa cualidad derivada de la complementariedad entre elementos antagónicos en la Teoría de Sistemas.

<sup>149</sup> Este trabajo forma parte de los documentos servidos en línea por la “Cátedra Itinerante UNESCO Edgar Morin para el Pensamiento Complejo” de la Universidad bonaerense del Salvador. Vinculada a instituciones como la “Association pour la Pensée Complexe” (APC) y el “Instituto Internacional para el Pensamiento Complejo” (IIPC), sus principales líneas de aplicación de la obra de Morin son: 1. El “contexto” como análisis de lo global –las relaciones entre la parte y el todo-, lo multidimensional y lo complejo: la era planetaria: la identidad y la consciencia. 2. La “epistemología compleja”: errores y cegueras paradigmáticas; las condiciones del conocimiento; la incertidumbre; el conocimiento del conocimiento. 3. El “pensamiento complejo”: educación y transdisciplinariedad (enseñar la comprensión); el espíritu reductor; egocentrismo, etnocentrismo y sociocentrismo; ética de la comprensión; interdisciplina; multidisciplinaria y transdisciplina; la conciencia de la complejidad humana. 4. “Antropología de la era planetaria”: la condición humana (el desarraigo humano, lo humano del humano); la “unitax multiplex” (la unidad y la diversidad humana); el pensamiento planetario y la humanidad como destino planetario; el diálogo Ciencia, Poesía, Religión y Filosofía. 5. La “complejidad aplicada”: mentes, máquinas, redes e imaginación; pensar, computar y organizar; la sociedad del riesgo y la ecología de la acción; la toma de decisiones y las incertidumbres; democracia y complejidad. Ver en [www.complejidad.org/conte.htm](http://www.complejidad.org/conte.htm). Muchos de estos aspectos vienen siendo y seguirán siendo explorados a lo largo de mi investigación.



su carácter totalitario, en una nueva experiencia de la contradicción, de la contingencia y de la incertidumbre [Ciurana, 2001].

En la era de la crisis de las grandes certezas, de la Verdad con mayúscula, de los fundamentos tanto para el conocimiento como para el conocimiento del conocimiento, Morin anuncia, por tanto, el desarrollo de una nueva “ciencia de la cognición” que hace del conocimiento su objetivo y su objetividad. Ajena a la cualquier pretensión de metalenguaje, de metapensamiento, de metaconsciencia, esta nueva ciencia, capaz de tratarse a sí misma como objeto en tanto que el propio espíritu muestra una aptitud para abordarse así mismo, «implica en su misma formulación la problemática de la reflexividad y no puede excluir al que conoce de un conocimiento que al mismo tiempo es *su* conocimiento. No sólo parte de los logros de las ciencias cognitivas, sino también de las exigencias fundamentales que no entran en el marco de estas ciencias» [Morin, 1994: 26-27]<sup>150</sup>. Una de estas exigencias fundamentales es la “reintegración del sujeto”, lo cual conecta directamente con el problema de la identidad. Ya se ha indicado, se trata de no excluir al sujeto cognoscente del conocimiento que se da a sí mismo. El conocimiento como auto-examen, como auto-reflexión, como auto-comprensión, ha de ser, sobre todo, toma de conciencia crítica de nuestra posición en el mundo, de lo que somos y de lo que pretendemos llegar a ser dentro de los sistemas observantes en los que nos vemos implicados<sup>151</sup>. De ahí que esa nueva teoría del hombre que configura la obra de Morin derive en una ética y política del hombre, que se concreta en esa “antropología de la libertad” a la que ya he hecho referencia. Sus conexiones con la “ontología crítica del presente” y con las “relaciones de poder” foucaultianas son fáciles de deducir desde la perspectiva del carácter complejo e incierto de la relación entre autonomía y dependencia que determina la constitución del sujeto. La autonomía y libertad humana no se dan, para Morin, como tampoco para Vázquez Medel y para Michel Foucault, *ex nihilo*, sino que responde a una diversidad infinita de factores activados en un antagonismo dinámico

---

<sup>150</sup> Aquí Morin distingue conceptualmente entre, de un lado, las “ciencias cognitivas” como asociación de disciplinas, que, en tanto conservan su soberanía y parten de su propio estatuto disciplinario, quedan inscritas en el ámbito de la ciencia “normal”, y, de otro, esa “ciencia de la cognición” como ciencia soberana gobernadora de las referidas disciplinas asociadas, de la cual cabe esperar el respeto de la complejidad inherente al conocimiento del conocimiento [Morin, 1994].

<sup>151</sup> «El sujeto aquí reintegrado no es el Ego metafísico, fundamento y juez supremo de todas las cosas. Es el sujeto viviente, aleatorio, insuficiente, vacilante, modesto, que introduce su propia finitud. No es portador de la consciencia soberana que trasciende los tiempos y los espacios: *introduce, por el contrario, la historicidad de la consciencia*» [Morin, 1994: 31]. Es, ciertamente, un sujeto emplazado, limitado por sus diversos intervalos físico-químicos, biológicos, sociales, políticos, culturales.

permanente. Se dan “por” y “en” la “dependencia anterior” del patrimonio hereditario, la “dependencia exterior” de la ecología y la “dependencia superior” de la cultura, las cuales la coproducen, la hacen posible, la mantienen, al mismo tiempo que marcan sus límites, la subordinan, y amenazan continuamente con someterla y aniquilarla [Morin, 2000]. Por tanto, esa autonomía, “emplazada” en los intersticios espacio-temporales de una experiencia concreta, toma forma en un “bucle” –o, en un “plexo”-, y en una “dialogía” entre nuestra múltiple entidad genética, medioambiental, psico-cerebral, cultural y social<sup>152</sup>.

De ello se extrae que las exigencias y los límites de la auto-comprensión son en sí mismas las exigencias y los límites de la propia complejidad, de una complejidad que da cuenta del carácter diverso, múltiple y multidimensional del conocimiento, que se dirige a la estructuración del saber a distintos niveles interactuantes conformadores de un sistema dinámico global. Desde su concepción computacional del conocimiento<sup>153</sup>, Morin establece una absoluta interrelación entre las condiciones bio-cerebrales –sin esa gran máquina bio-físico-química que es el cerebro no es posible el desarrollo de las competencias y actividades cognitivas humanas- y las condiciones socio-culturales del hombre: las aptitudes cognitivas sólo pueden desplegarse a partir de una cultura propiamente humana, que “está organizada y es organizadora por el vehículo cognitivo que es el lenguaje, a partir del capital cognitivo colectivo que los conocimientos adquiridos, de las habilidades aprendidas, de las experiencias vividas, de la memoria histórica, de las creencias míticas de una sociedad. Así se manifiestan las “representaciones colectivas”, la “conciencia colectiva”, la “imaginación colectiva”» [Morin, 1998: 73-74]. Por tanto, en consonancia con la noción interpretativa de Clifford Geertz, el fenómeno cultural adquiere aquí un carácter interno como generador de las reglas y normas que organizan la co-existencia social y los comportamientos individuales, dentro de un círculo continuo de retroalimentación entre esa misma cultura y la sociedad que contribuye a conformar. La acción y retroacción de la cultura con las condiciones

---

<sup>152</sup> «Estamos en relaciones antagonistas con cada una de las instancias de este bucle que tiende a destruir nuestra autonomía, pero esta relación es complementaria para instaurar esta autonomía. Estamos poseídos por y en este bucle, pero en nuestros momentos de autonomía, cuando dejamos de vivir únicamente para sobrevivir, poseemos este bucle que nos posee [...] El acto creador es a la vez autónomo y poseído» [Morin, 2000]. La ausencia de paginación en esta publicación en línea impide una localización precisa de la cita en el contexto del artículo referido. No obstante, esperando que esa referencia sea suficiente, me he permitido realizar su reproducción textual.

<sup>153</sup> Éste comporta una competencia o aptitud para producir conocimientos, una actividad cognitiva realizada en función de esa competencia, y un saber derivado de dichas actividades [Morin, 1994].

mentales-cerebrales de los individuos la convierten, así, en un elemento modelador de las estructuras cognitivas, en un agente co-productor del conocimiento. Siendo, de entrada, el conocimiento un producto tanto de nuestras constantes fisiológicas y psicológicas como de nuestras variables socio-histórico-culturales, esta nueva epistemología enlaza, pues, con una sociología del conocimiento. Ésta ilustra el modo en que se establece el proceso de co-construcción social de la realidad, dentro de una relación recursiva infinita entre cultura y conocimiento. El conocimiento no es sólo producto, sino también productor de esa realidad socio-cultural que se sostiene sobre una base cognitiva: «la cultura genera los conocimientos que regeneran la cultura. El conocimiento depende de múltiples condiciones socioculturales, y condiciona a cambio estas condiciones» [Morin, 1998: 80].

Esta nueva epistemología de la complejidad rechaza, por consiguiente, las rupturas, los parcelamientos operados por la ciencia clásica. Invita, más bien, a un nuevo diálogo entre nuestra faceta específicamente antropológico-social-cultural y el medio físico-natural en el que tiene lugar. En esta “poligonía” y “polilógica” cognitiva: «todo evento cognitivo necesita la conjunción de procesos energéticos, eléctricos, químicos fisiológicos, cerebrales, existenciales, psicológicos, culturales, lingüísticos, lógicos, ideales, individuales, colectivos, personales, transpersonales e impersonales, que se engranan unos en otros. El conocimiento es sin duda un fenómeno multidimensional en el sentido de que, de manera inseparable, a la vez es físico, biológico, cerebral, mental, psicológico, cultural, social» [Morin, 1994: 20]. Como resume Fernández Buey, la complejidad no constituye una mera característica de lo humano, de lo social, que aconseja una reformulación metodológica en el seno de las ciencias sociales en comparación con las naturales; es, ante todo, «*un rasgo general*, que se encuentra en todos los órdenes de lo viviente y aún en lo inanimado. En la epistemología de Morin todo ocurre, por tanto, como si la mayor parte de las características que en el pasado fueron consideradas propias del acercamiento o aproximación a la dimensión intencional o teleológica se generalizaran para convertirse en proceder metodológico de toda ciencia» [Fernández Buey, 1991: 106]. Así, el reconocimiento de la complejidad estriba primeramente, en la irreductibilidad de la casualidad, del desorden, del azar. Del mismo modo, en el carácter singular, dinámico e irreversible del cosmos, lo cual significa la introducción, tal y como ha hecho Ilya Prigogine, del papel creativo de la temporalidad en la evolución ininterrumpida del universo<sup>154</sup>.

---

<sup>154</sup> En el contexto de una pregunta acerca de la posible conciliación entre las perspectivas einsteiniana y bergsoniana del tiempo, Prigogine responde: «yo estoy convencido de que el tiempo sí es un objeto de la

La complejidad refuerza la idea de emplazamiento como entramado de emplazamientos múltiples y diversos, que aluden a la “nueva alianza”, a esa nueva relación entre hombre, naturaleza y cosmos ya adelantada. La vocación específicamente interdisciplinar de paradigma hermenéutico de la complejidad anuncia una nueva reintegración de nuestros conocimientos en una nueva ciencia apta para responder a la incertidumbre fundamental que afecta recíprocamente al hombre y al universo, a la cultura y a la naturaleza, lo cual trastocará gravemente los conceptos que teníamos de dichas realidades. En conclusión, esa nueva apertura “cosmo-físico-bio-antropo-sociológica” obliga a reformular el problema de la cultura humana re-integrándola en la naturaleza de la que forma parte indisolublemente. De ahí habrá de surgir esa nueva conciencia ética que debe estar en la base de toda la actividad científica. Del mismo modo que no podemos comprender el espíritu excluyendo el cerebro, tampoco podemos comprender nuestra naturaleza si la excluimos de nuestra cultura, nuestro cerebro, nuestro espíritu. Morin apunta así hacia la “unidualidad” compleja de un ser natural-cultural, la cual expresa tanto el doble arraigo del hombre en el cosmos físico y en la esfera de la vida, como el mismo doble desarraigo con respecto al uno y a la otra. La peculiar situación del hombre reside, en consecuencia, en la doble extrañeza e intimidad que le inspira aquello de lo que está hecho, aquello de lo que ha surgido, y de lo que se separa a la vez mediante el desarrollo de su propio pensamiento, de su propia cultura [Morin, 1995].

El pensamiento de la complejidad se ubica, de este modo, en el contexto histórico post-moderno de una “patología del saber” basada en el divorcio absoluto entre las disciplinas naturales y humanas, en el cerramiento corporativo entre los distintos ámbitos del saber, los cuales, en función de su propia exclusividad insolidaria, son víctimas de su propia incapacidad para responder a los problemas bio-socio-culturales que ella misma plantea. Inmersa en ese “nuevo oscurantismo” propiciado por sus propios resultados –de ello el balance inicial expuesto al comienzo de este trabajo es un reflejo más-, la ciencia sufre hoy el duro reverso de sus mismos progresos tecno-científicos. Como señala Morin, «inconscientes de lo que la ciencia es y hace en la sociedad, los científicos se sienten incapaces de controlar los poderes sojuzgadores o destructores surgidos de su saber» [Morin, 1994: 22]. Ello señala, en suma, hacia un doble desecantamiento y reencantamiento del Universo. Si su desencantamiento es la pérdida de Dios, su

---

ciencia. Ha de tener su lugar en la estructura de la ciencia moderna, y este lugar, a mi parecer, es fundamental, es el primero. Hay que pensar, pues, el universo como una evolución irreversible; la reversibilidad y la simplicidad clásicas resultan entonces casos particulares» [Prigogine, 1998: 25].

reencantamiento está tanto en su capacidad autocreadora y sintetizadora a partir de una desintegración, como en la interrogación filosófica y la emoción poética. Pero, como Morin indica, ese universo reencantado ha dejado de ser encantador. La Armonía, el Progreso, la Salvación absolutos son respondidos por el círculo continuo entre el Orden y el Desorden, la Asociación y el Antagonismo, la Creación y la Destrucción [Morin, 1995]. En medio de tal desolación sólo queda un re-encuentro con la “patria chica” de la madre naturaleza identificada con el planeta en el que vivimos y su biosfera. La ciencia deberá pues acomodarse a esta nueva situación: «sentimos que debemos convertirnos en pastores de la Naturaleza viviente, preservar su diversidad, guiar sus desarrollos; y, al mismo tiempo, descubrimos que, en el interior de nosotros mismos (genética y fenotípicamente), estamos pilotados inconscientemente por ella. He aquí, pues, la «nueva Alianza» que se dibuja ante nuestros ojos; es la nueva Alianza entre el hombre y la Naturaleza» [Morin, 1995]<sup>155</sup>.

Esa nueva re-integración cognitiva ha de desarrollarse en adelante en la incertidumbre, en la “interrogación radical” permanente, en el carácter esencialmente simbólico de nuestro estar-en-el-mundo; un carácter simbólico, que, asumido, por la ciencia, debe servir para mantener, desde una nueva sensibilidad, la necesaria tensión entre lo que nos separa culturalmente y nos une biológicamente a esa naturaleza. Como estamos viendo, para Morin, nuestra época histórica es trágica para el conocimiento en la misma medida en que lo es trágica para la reflexión. Nos encontramos en el profundo vacío de la degeneración protagonizada por una cultura científica basada en un modelo de conocimiento cuantitativo, manipulador, segmentado y disgregado: «siendo que la reflexión une un objeto particular con el conjunto del que forma parte, y este conjunto al sujeto que reflexiona, resulta imposible reflexionar sobre los saberes parcelados, divididos en trozos» [Morin, 1992: 73]. La reagrupación de todos estos fragmentos separados del saber, que permita salir tanto del reduccionismo ignorante del todo como del holismo ajeno al análisis de las partes, requiere, por consiguiente, nuevos principios metodológicos que entren en el espacio de los “macroconceptos”, lo cual implica pensar sistémica y organizacionalmente. Es cierto que esta epistemología no ha alcanzado todavía el status de auténtico paradigma. Ello no es debido a que no disponga de un aparato conceptual adecuado, sino a la resistencia de la comunidad científica, de los grupos de poder que la

---

<sup>155</sup> Sirva para este caso la misma advertencia realizada con respecto a Morin, 2000 en relación con la falta de paginación en la edición en línea del artículo.

constituyen, a aceptar esas nuevas reglas del juego cognitivo [Ceberio y Watzlawick, 1998]<sup>156</sup>.

Como sugiere Norbert Elias en relación al problema de la diferenciación moderna de un “tiempo físico” y un “tiempo humano”, detrás de esas dicotomías conceptuales y sectorializaciones de áreas de conocimiento propias de la ciencia clásica, se ocultan claros conflictos de intereses. De esta forma, «la tendencia de cada grupo de científicos a considerar su propio dominio como sacrosanto y como una fortaleza que hay que proteger de los intrusos con un foso de convencionalismos e ideologías comunes a la especialidad, obstaculiza cualquier intento por relacionar las distintas áreas científicas, mediante un marco de referencia teórico común» [Elias, 1997: 110]. Lo cual tiene, entre otras consecuencias, la consolidación de un modo de captación segmentada del mundo que se corresponde con las mismas líneas divisorias marcadas por las distintas disciplinas científicas. Recalcaré lo de “disciplina”. Y es que, como nos recuerda también Emmánuel Lizcano, las cuestiones epistemológicas han de considerarse, desde Nietzsche, como un auténtico problema antropológico y político. La cuestión no es determinar por qué es verdadera la ciencia, sino precisar por qué se cree así y a qué intereses responde dicha creencia en la verdad [Lizcano, 1999a]. La complejidad no es tanto una respuesta como un desafío a las propias constricciones impuestas al pensamiento por parte de las mismas instituciones científicas, académicas y universitarias. Constituye «una empresa que se está gestando, que vendrá de la mano de nuevos conceptos, de nuevas visiones, de nuevos descubrimientos, y de nuevas reflexiones que se conectarán y reunirán. Es una apertura teórica, una teoría abierta que requiere de nuestro esfuerzo para elaborarse [Villanueva, 1999: 132].

Para empezar, este gran proyecto epistemológico, el más coherente, como se comprobará, con las profundas transformaciones socio-históricas que convergen actualmente en la nueva era global de las redes, reclama una nueva estructura organizativa de las ciencias, que a mi entender, debe ir acompañada de una seria reflexión acerca de las relaciones de poder que la reducen a prácticas discursivas muy concretas. Como destaca Antonio Campillo, al hilo de otras afirmaciones reproducidas en otras citas de este trabajo, «este nuevo modelo de análisis social obliga a *replantear las relaciones entre las diversas disciplinas científicas*, incluidas las relaciones entre ciencias sociales y ciencias naturales, y sobre todo obliga a reconocer la *interconexión entre los saberes expertos (sean saberes*

---

<sup>156</sup> Recuérdese lo que en este sentido se indicó en relación con los paradigmas kuhnianos.

*socio-económicos, bio-médicos o físico-químicos) y los poderes sociales en conflicto (empresas, Estados, comunidades locales, organizaciones civiles, etc.)» [Campillo, 2000: 154]<sup>157</sup>. Ello ha de ser una respuesta a la denuncia que Morin hace del predominio patente de la figura del “experto” – el encargado de proporcionar el diagnóstico “certero” de la realidad desde un saber meramente calculador y rigurosamente especializado- sobre el trabajo consciente y experimentado del “profesional” [Morin, 1992]<sup>158</sup>. Se trata, pues, de una respuesta a los nuevos riesgos generados por una sociedad incapaz de gestionar eficazmente los nefastos resultados económico-sociales, políticos, culturales y ecológicos de los proyectos puestos en marcha en nombre de una racionalidad instrumental ahogada en sus propias cegueras.*

Siguiendo a Campillo, las líneas de esta reorganización epistemológica interdisciplinaria son cuatro básicamente. En primer lugar, la nueva relación entre el estudio historiográfico del pasado y el análisis sociológico del presente. Ello será una oportunidad para la necesaria reescritura de la historia en el contexto de la crisis del progreso, y para el desarrollo de una nueva conciencia crítica y comprensiva del presente. En segundo lugar, la superación de la oposición moderna entre sociedades modernas desarrolladas y sociedades tradicionales subdesarrolladas, en favor de los crecientes flujos de intercambio cultural propios de la nueva globalidad, también está suponiendo un encuentro entre la sociología y la antropología<sup>159</sup>. Esto, que debe canalizar el desarrollo abierto, dialógico y dinámico de nuevas identidades socio-culturales, remite a ese programa de “comunicación intercultural”, que, como he resaltado, ha de constituir uno de los resortes fundamentales de la actividad científica y educativa<sup>160</sup>. En tercer lugar, la

---

<sup>157</sup> En correspondencia con ello, Morin denuncia el desplazamiento progresivo de la figura del profesional, que basa su labor en la consciencia y la experiencia, en favor de la del experto, cuya tarea se reduce a la producción de un diagnóstico de la realidad desde el cálculo y la especialización compartimentadora y empaquetadora de ésta: “*Todo lo que escapa a la razón calculadora escapa al entendimiento del experto, cuya principal sinrazón es no poder conocer la sinrazón humana*” (Morin, 1992: 74).

<sup>158</sup> Y añade: «todo lo que escapa a la razón calculadora escapa al entendimiento del experto, cuya principal sinrazón es no poder conocer la sinrazón humana. Lo propio del saber del experto no es únicamente desconocer lo que escapa al cálculo, también es ignorar las interacciones entre los campos parcelarios del conocimiento especializado, y ser incapaz de responder al desafío del evento imprevisto, puesto que su experiencia está consagrada a resolver los problemas que se plantean en términos ya conocidos» [Morin, 1992: 74].

<sup>159</sup> «El estudio antropológico de los “otros” ya no es posible sin una sociología de las relaciones Norte-Sur, y el estudio sociológico del “nosotros” ya no es posible sin una antropología de los conflictos y mestizajes interculturales en las grandes urbes» [Campillo, 2000: 154].

<sup>160</sup> En lo que respecta a estos dos puntos, el análisis del panorama historiográfico actual, que realizaré posteriormente como síntoma inequívoco de la incidencia en las ciencias sociales de estos cambios

proliferación de las interconexiones entre los ámbitos -antes relativamente autónomos- de lo político, lo económico, lo social y lo cultural en la esfera global de las redes desaconseja el tratamiento académico parcelario de las distintas disciplinas encargadas del estudio de estos campos. También se observará en este sentido que la noción de “sociedad red” –como entramado complejo de múltiples interacciones siempre cambiantes, que reconfiguran de forma permanente tanto los distintos elementos implicados como el conjunto resultante de las mismas- va suplantando a las visiones estructural-funcionalistas vigentes hasta el momento<sup>161</sup>. En cuarto y último lugar –esto, como se desprende de lo dicho hasta ahora en relación con la “nueva alianza”, sintetiza lo anterior-, el fenómeno de la crisis ecológica cuestiona la escisión moderna entre naturaleza y sociedad. El desenvolvimiento actual de ramas de la biología como la genética y la ecología ha permitido demostrar con claridad los estrechos vínculos entre la historia de la biosfera planetaria y la historia de las sociedades humanas<sup>162</sup>. Ese destino común para el ser humano y el resto de los seres vivos que el paradigma de la complejidad parece depararnos, la necesidad de garantizar la habitabilidad del planeta en el futuro, constituye, en fin, una problemática indisolublemente científica y política, tecnológica y jurídica, económica y cultural. Ello «requiere la combinación de todo tipo de medidas: investigaciones científicas interdisciplinares, acuerdos políticos internacionales, reorganizaciones tecnológicas en los procesos de producción y de consumo, legislaciones medioambientales, nuevos sistemas de fiscalidad y de contabilidad económica, nuevos valores éticos» [Campillo, 2000: 155]<sup>163</sup>.

---

paradigmáticos, servirá para comprobar el creciente nivel de encuentro entre disciplinas muy diversas como la sociología, la antropología, la lingüística, la propia historiografía, etc.

<sup>161</sup> En relación con ello, Campillo aporta tres ejemplos significativos: 1. La influencia decisiva ejercida por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación en los terrenos de la cultura, la política, los movimientos sociales y de la nueva economía transnacional. 2. El impacto del movimiento de liberación femenina en lo que atañe a las estructuras de parentesco, la organización del mercado laboral, las relaciones políticas, la cultura, etc. 3. Las consecuencias de la crisis ecológica del capitalismo industrial en la reacomodación de los procesos productivos, las políticas públicas, las costumbres domésticas, los conocimientos techno-científicos, los valores culturales, etc. [Campillo, 2000].

<sup>162</sup> Un buen ejemplo de este nuevo esfuerzo interdisciplinar, que supone la asociación entre materias científicas naturales y sociales lo representa, en mi opinión, la implantación académica, tanto en el nivel universitario como en el de la enseñanza secundaria, de las llamadas Ciencias de la Tierra y Medioambientales.

<sup>163</sup> Considero que las enormes consecuencias que ha tenido el reciente desastre ecológico provocado por el accidente del “Prestige” frente a las costas gallegas demuestra cuán lejos nos encontramos todavía de la consecución de este proyecto global de carácter ético, político, ecológico, económico y científico. Sin ahondar en el problema, pienso que estos acontecimientos han servido para mostrar la ineficacia, en el contexto de la actual “sociedad del riesgo”, de las anquilosadas estructuras políticas del mundo occidental.



Esta reorganización interdisciplinaria necesita de un nuevo modo de abordar el problema del método. He señalado que la elaboración de macroconceptos y la perspectiva organizacional-sistémica de la realidad son sus referentes principales. Precisamente, pensar a través de macroconceptos es pensar organizacionalmente. Esto entraña la asociación dinámica de conceptos atómicos o simples, los cuales, tomados en abstractos, de manera absoluta, pueden ser opuestos o, de hecho, lo son así [Ciurana, 2001]. Este principio de complementariedad conceptual, en tanto es coherente con el enfoque mediador y dialógico que definen los fundamentos ontológicos de la reflexión hermenéutica realizada por Gadamer y Ricoeur, remite al tema aristotélico de la relación del todo y sus partes, pero abordado aquí en términos de organización. Se cumple, así, el principio sistémico de que las características del todo son diferentes sustancialmente de la suma de las cualidades de sus partes constitutivas. Por consiguiente, la relación entre los elementos predomina sobre los mismos en la medida en que «la organización impone vínculos que inhiben ciertas potencialidades pero también hace emerger cualidades que no existirían sin ella. Nos encontramos así cualidades “emergentes”, que no son empíricamente observables y comprobables, pero sí lógicamente deducibles» [Fernández Buey, 1991: 107]. Este tipo de conceptualización es, por tanto, ajena a cualquier tipo de pensamiento monolítico, cerrado, estático, absoluto, definitivo, esto es, metafísico. El rechazo a la fijación de los conceptos nos conduce, por el contrario, a una experiencia dinámica, móvil, relacional, generativa. Este pensamiento de la apertura evoca, así, la idea de “globalidad” como un todo en un estado permanente de irse haciendo. Se opone, de esta manera, a la noción de “totalidad” como algo completo en sí mismo, lo que, temporalmente, como se estudiará, no es congruente con la linealidad moderna, ni con la circularidad premoderna, sino con la multiplicidad de trayectorias, con la continua variación, con la actualización de virtualidades que no responden a determinaciones previas del ser. En conclusión, «conceptos como *ser*; sistema; organización; hombre; sociedad, etc., son macroconceptos<sup>164</sup>. Son conceptos complejos producto de interrelaciones, producto de constelaciones conceptuales, fuera de las cuales se volatilizan. Desaparece la figura creada. Lo que hacemos es –como dice Morin- integrar átomos

---

Ello, en conexión con esa cultura de la fragmentación y la especialización que prevalece en la esfera de la ciencia.

<sup>164</sup> En otra parte de este trabajo se hará uso de la macroconceptualización para la propuesta de conceptos alternativos a los hasta ahora dominantes en el pensamiento social de base estructural-funcional. Frente a nociones clásicas como la de estado, clase social, empresa, etc., la de “red” será el núcleo de aplicación de este pensamiento de la complejidad a la elaboración de un nuevo marco conceptual más acorde con el mismo.

semánticos en macromoléculas conceptuales. Ganar en *inteligibilidad compleja*» [Ciurana, 2001: 5].

La estrecha identificación entre conceptos y contexto resuelve, pues, el problema del método en términos no absolutos, no normativos, para enfocarse desde la óptica de la adecuación a las características específicas de los objetivos marcados en relación con las propiedades seleccionadas, con las “distinciones” realizadas previamente por el sujeto observante. La nueva era de la complejidad es, por consiguiente, otro final, el de la “ilusión del método”. En tanto sólo indica una relación específica entre sujeto observador y objeto observado –una relación con directas implicaciones ético-políticas-, el método es sólo mediación comprensiva entre ambos, emplaza provisionalmente los límites siempre “re-emplazables” de la comprensión. El método sólo muestra su viabilidad en el transcurso mismo de su aplicación, está sujeto a un replanteamiento constante en función de sus resultados imprevistos. Es, por eso mismo, auto-reflexión, auto-conocimiento. Su puesta en marcha nos dice más del observador que de lo observado. Es «*simple metódica, dilucidación preliminar, programa general*» [Fernández Buey, 1991: 111]<sup>165</sup>. Este “método propio”, al que alude Morin, se basa en una serie de principios de inteligibilidad, que, referidos en principio a la hipercomplejidad computacional del cerebro, deberán inspirar, desde este momento, cualquier acercamiento comprensivo a nuestra “sociedad de la información” en virtud de los isomorfismos que se irán estableciendo. Se trata del “principio dialógico”, del “principio recursivo” y del “principio hologramático”. Veamos, para empezar, las posibilidades epistemológicas y ético-políticas del primero.

---

<sup>165</sup> Para una mejor comprensión de la naturaleza que el método adquiere en este “paradigma de la complejidad”, creo conveniente la reproducción textual de este texto de Edgar Morin recogido por el citado Fernández Buey: «la complejidad no tiene una metodología, pero puede tener método propio. El método es algo así como unos apuntes preliminares, una memoria o dilucidación preliminar. Pero, al fin y al cabo, ¿qué era el método en Marx? ¿No fue acaso una invitación a percibir aquellos antagonismos clasicistas que quedaban ocultos bajo la apariencia de una sociedad homogénea? ¿Y qué era el método en Freud? ¿No consistía en invitar a ver lo inconsciente que se oculta bajo la consciencia, a observar el conflicto que se agita en el interior del yo? Pues de la misma manera el método de la complejidad nos llama a pensar sin cerrar nunca los conceptos, a romper los compartimentos estancos, a restablecer las articulaciones entre lo que está separado, a esforzarnos por comprender la multidimensionalidad, a pensar singularmente, localmente, temporalmente sin olvidar nunca las totalidades integradoras. El método de la complejidad es la tensión hacia el saber totalizador, y al mismo tiempo la consciencia antagónica del hecho bien caracterizado por Adorno con estas palabras: “la totalidad es la no verdad”» [Fernández Buey, 1991: 110]. De lo que representa el método en la obra de Karl Marx, en oposición a las pretensiones metafísicas y deterministas del marxismo catequístico, me encargaré también en otro momento de mi investigación.

#### 4. IMPLICACIONES EPISTEMOLÓGICAS Y ÉTICO-POLÍTICAS DEL PRINCIPIO DIALÓGICO

El principio dialógico –pienso que será fácilmente comprensible a la luz de las reflexiones realizadas hasta ahora- se basa en la asociación complementaria, concurrente y antagonista, a la vez, de elementos conjuntamente imprescindibles para el desenvolvimiento y funcionamiento de la organización o sistema del que forman parte. Actuando a todos los niveles de la organización cerebral, Morin identifica este principio, en primer lugar, con la dialógica análisis/síntesis, que, ligada a una dialógica digital/analógica, gobierna todas las operaciones perceptivas. En segundo lugar, con las interacciones establecidas entre las distintas instancias que constituyen la “democracia” cerebral: entre los dos hemisferios; entre las instancias “triúnicas”; entre los dos haces hormonales; entre el simpático y el parasimpático. En tercer lugar, considerado el cerebro en términos de computación desde la noción de logicial<sup>166</sup>, el funcionamiento dialógico del espíritu/cerebro actúa en: 1. Los principios/reglas bioantropológicos hereditarios que rigen el conocimiento humano; 2. Los principios/reglas que la cultura de una determinada sociedad confiere a los espíritus/cerebros de sus integrantes; 3. Los principio/reglas que los espíritus/cerebros individuales pueden formarse, eventualmente, por sí mismos, de manera relativamente autónoma, desde su propia experiencia. Esto conforma en sí una especie de “polilogicial bio-antropo-cultural-personal” que queda inscrito en la dialógica principal de la “auto-(geno-feno-ego)-eco-socio-organización, la cual forma parte, finalmente, de «la dialógica general orden/desorden/organización, que, en la esfera antrosocial, se desarrolla por una parte desarrollando las aptitudes del espíritu/cerebro humano para tolerar, captar, integrar, transformar el desorden, y por la otra desarrollando las virtualidades complementarias/concurrentes/antagonistas propias de la individualidad de *homo sapiens/demens*» [Morin, 1994: 110].

---

<sup>166</sup> Este concepto es frecuentemente utilizado por Morin para hacer referencia al conjunto de principios y reglas que rigen y controlan la actividad cognitiva. El carácter complejo que Morin atribuye a este fenómeno se concreta en la noción de “polilogicial”.

Este principio condiciona, pues, la infinita mediación entre orden y desorden, entre individuo y ámbito socio-cultural, entre el saber racional y la “barbarie”, la “locura” de las incoherencias, sueños y fantasmas que nos acompañan a lo largo de nuestra vida<sup>167</sup>. Me gustaría, por tanto, detenerme un poco en las dos grandes cuestiones en las que, en mi opinión, de cara a los objetivos planteados en este trabajo, se concreta mejor la aplicación metodológica de este principio dialógico. Me refiero, por un lado, a la complementariedad, dentro de la unidad compleja que es el hombre, entre conocimiento empírico-técnico-racional y pensamiento simbólico-mitológico-mágico. Y, por otro, a la dialogía entre “imprinting” cultural y normalización, de una parte, y desviación individual, de otra, dentro del proceso de construcción social “trans-subjetiva” de la realidad.

#### **4.1. La complementariedad científico-mitológica**

La “recuperación” hermenéutica de la patológica racionalidad tecno-científica moderna no debe consistir en una huida, en un encerramiento exclusivo y excluyente en el mito. Ello –ya comencé a sugerirlo– representaría una nueva fuente de absolutismos y de identidades reactivas negadoras del Otro. A comienzos de este nuevo siglo, se impone, en cambio, una nueva connivencia, una “unidualidad” mutuamente enriquecedora de ambos tipos de pensamiento enfrentados durante siglos de optimismo racionalista y positivista<sup>168</sup>. En la tradición moderna, el mito ha sido siempre concebido en su radical oposición a la explicación objetiva y racional de la realidad: «la imagen científica del mundo se comprende a sí misma como la disolución de la imagen mítica del mundo» [Gadamer, 1999: 14]. Pero, como argumenta el mismo Gadamer, el paso del mito al logos, el proceso de desencantamiento de la realidad no puede ser contemplado, como lo hizo Max Weber, desde la perspectiva de una ley del desarrollo de la historia. Ello sólo sería posible si esa razón desencantada, ajena a la radical naturaleza imaginaria y simbólica de todo pensamiento humano, alcanzara la absoluta posesión de sí: «pero lo que vemos es la

---

<sup>167</sup> Pero «los inconvenientes de la complejidad, sin dejar de ser inconvenientes, se convierten en ventajas, la matriz de la regresión también es la madre de la progresión... Todo ello no explica, pero permite entrever que es el espíritu/cerebro mismo el que dispone de posibilidades inauditas de elucidación, de inteligencia y de invención, al mismo tiempo que de delirio y ceguera» [Morin, 1994: 111].

<sup>168</sup> Como hace Edgar Morin en la parte de su *El conocimiento del conocimiento* donde se dedica a la relación de complementariedad entre lo racional y lo imaginario, me veo obligado aquí a romper textualmente la simetría entre ambos tipos de pensamiento que se van a proponer. Por razones metodológicas, me limitaré a analizar uno de los dos polos de esa relación, es decir, el poder cognitivo y afectivo del mito, y su incidencia en el pensamiento científico. Sobre éste, creo que ya me he extendido suficientemente.

dependencia efectiva de la razón del poder económico, social, estatal. La idea de una razón absoluta es una ilusión. La razón sólo es en cuanto que es real e histórica» [Gadamer, 1999: 20]. Frente a ello es conveniente, por tanto, atender al valor que posee el mito en el desarrollo de la cultura y, en consecuencia, en la constitución histórica de las identidades colectivas e individuales. Esto es, precisamente, lo que hizo Nietzsche al ver en el mito la condición vital de cualquier cultura<sup>169</sup>.

Adrián Huici ha tratado de resumir ese proceso que, iniciado ya en el siglo XIX, cristalizó en el XX en forma de revalorización del mito, la intuición y la imaginación como fuentes de conocimiento no reductibles a la razón. En ese sentido, junto a las de Henry Bergson, destacan las aportaciones de Ernst Cassirer, el cual terminará describiendo al ser humano como “homo symbolicus”. Ello significará la equiparación de hecho de la ciencia, la filosofía, la religión, del arte y del propio mito como modos de conocimiento entre los que, a pesar de sus diferencias, no es posible establecer ningún rango de preeminencia epistemológica. Piénsese en lo que dije al respecto con ayuda de Paul Feyerabend. Pero, quizá, las consecuencias más importantes al respecto provengan del desarrollo de la psicología. Las obras de autores como Sigmund Freud, Otto Rank, y Carl G. Jung, tras cuya estela tendrá lugar el desarrollo de los trabajos de Gaston Bachelard y Gilbert Durand, han contribuido decisivamente a recalcar la función que lo simbólico, lo mítico e imaginario, cumple en el hombre “antiguo” y “moderno”, no sólo como estructura básica del conocimiento, sino como principal factor equilibrador de la psique en su calidad de productor del sentido [Huici, 1996]<sup>170</sup>. Ciertamente, para investigadores

---

<sup>169</sup> Gadamer hace alusión aquí a la *Segunda Consideración Intempestiva* (1874). En ella, Nietzsche realiza una valoración crítica de las consecuencias que para la vida y la acción tiene la “enfermedad histórica” moderna. En realidad, se trata de un rechazo del historicismo como horizonte cerrado de la historia, como dirección inexorable a un lugar que cancela cualquier posibilidad de advenimiento de lo nuevo. Más allá de la linealidad moderna y de la circularidad premoderna, esta reivindicación del mito va acompañada de la propuesta del “arte del olvido” como contrapeso a los efectos paralizantes del pasado. Realmente, Nietzsche apunta hacia un entrecruzamiento dialógico entre lo histórico y lo ahistórico, que abra las puertas de la felicidad en el “umbral del instante”. De ello se deduce la conveniencia, frente a la “historia monumental” – que lleva a los muertos a enterrar a los vivos- y a la “historia anticuario” –que ahoga el instante vital-, de una historia crítica que juzga, cuestiona y rompe con el pasado para dar paso a la vida [Nietzsche, 1999]. Como ha señalado Mónica B. Cragnolini en su búsqueda de una identidad en el “entre”, si en este texto la potencia ahistórica va ligada a una defensa de la vida como opuesta a la historia, en escritos posteriores vida e historia, olvido y memoria ya se encuentran perfectamente encajados. [Cragnolini, 2000]. En resumen, el olvido, adoptando el carácter de una efectualidad, de una presencia activa del hombre, es considerado por Nietzsche como no menos necesario que la memoria a favor de un futuro abierto.

<sup>170</sup> Rollo May, representante norteamericano de la llamada “psicología humanista”, señala en la introducción de *La necesidad del mito* lo siguiente: «un mito es una forma de dar sentido a un mundo que no lo tiene. Los mitos son patrones narrativos que dan significado a nuestras existencias. (...) La creación de mitos es un proceso esencial para la adquisición de la salud mental, y el terapeuta sensible no puede despreciarlo. En realidad, el nacimiento y el desarrollo de la psicoterapia en nuestra era contemporánea tuvieron su origen en

como Durand, la actividad simbólica del hombre constituye el «funcionamiento real del pensamiento»<sup>171</sup>. Concibiendo el Romanticismo, el Simbolismo y el Surrealismo como bastiones de resistencia de lo imaginario frente a la victoria decimonónica de la racionalidad científica, también este autor responsabiliza a la “psicología de las profundidades” de la constatación clínica de esos contenidos latentes de la psique humana, que, a modo de los “arquetipos” jungianos, conforman las “estructuras” de lo imaginario. La experiencia terapéutica vendría a demostrar, así, que «todo imaginario humano está articulado por estructuras irreductiblemente plurales, pero limitadas a tres clases que gravitan alrededor de los esquema matriciales de “separar” (heroico), del “incluir” (místico) y de “dramatizar” –extender en el tiempo la imágenes de un relato- (diseminatorio)» [Durand, 2000: 57-58]<sup>172</sup>.

---

la desintegración de nuestros mitos. Mediante sus mitos, las sociedades sanas facilitan a sus miembros un alivio para sus neuróticos sentimientos de culpa y su excesiva ansiedad». Citado en Huici, 1996: 61. Intentaré insistir en adelante sobre el papel consolador del mito y, por tanto, de la cultura, como clave de orientación por el “laberinto vital”.

<sup>171</sup> Se trata de una alusión textual al *Manifiesto* surrealista de André Breton (1924).

<sup>172</sup> Queriendo ir más lejos, Durand también aborda las confirmaciones anatómo-fisiológicas y etológicas de esas comprobaciones clínicas psicológicas del carácter estructurante de lo imaginario. Estas confirmaciones son una oportunidad más para rastrear el paradigma de la complejidad estudiado. En primer lugar, se detiene en la adecuación de la constitución anatómica del cerebro humano para la realización de esas articulaciones simbólicas complejas que son la base de lo imaginario. Esta singularidad anatómica responde a la estructuración del “cerebro grueso” en torno a un “tercer cerebro” -el “cerebro prefrontal”, el cual ocupa dos tercios de la masa cerebral- que controla los otros dos: el “paleo-encéfalo, centro de la agresividad “reptiliana”, y el “meso-encéfalo”, núcleo de la emotividad “mamífera”. La riqueza de las conexiones que ese tercer cerebro opera a la hora de controlar las informaciones filtradas por el resto de esferas del sistema nervioso permiten que, en el caso del hombre, toda información se convierta en indirecta, esto es, que adquiera un carácter simbólico: «todo pensamiento humano es *re*-presentación, es decir que pasa por articulaciones simbólicas. Contrariamente a lo que ha avanzado un psiquiatra, durante cierto tiempo de moda, no hay solución de continuidad en el hombre entre lo “imaginario” y lo “simbólico”. Lo imaginario es así, de manera certera, ese conector obligado por el cual se constituye toda representación humana» [Durand, 2000: 60]. Además, hace referencia, con todas las reservas necesarias, a la atribución, por un lado, del pensamiento lógico, verbalizado y reflexivo al hemisferio cerebral izquierdo, y, por otro, del pensamiento no-lógico y afectivo al derecho. Pero, ello, en el marco de la complementariedad dialógica defendida por Morin: «es cierto que estos “dos cerebros” están ligados por el “cuerpo calloso”. [...] Sea la que sea la independencia o la jerarquía de los dos campos de simbolización, no es menos cierto, como lo hemos indicado en el título de un libro –inspirándonos en una metáfora hugoliana-, que “el alma es atigrada”. Los lenguajes de la simbolización son múltiples, ciertamente no indefinidos, pero suficientemente plurales para dar una clasificación de “regímenes” del funcionamiento del simbolismo» [Durand, 2000: 61]. Finalmente, el autor señala hacia el desarrollo lento del “cerebro grueso” humano. Esto, también acorde con la perspectiva moriniana de la complejidad “bio-antropo-socio-cultural” humana, sirve para resaltar la influencia inevitable que el medio social juega en el aprendizaje cerebral: «la consecuencia de esta lenta neotenia es doble: transforma la educación de los “regímenes” de la simbolización en necesarios, pero hace también que esta educación sea muy variable según las culturas, según incluso los momentos culturales de una misma cultura. Es lo que haya subrayado claramente “la escuela culturalista” americana, y es también lo que ha forzado a las ciencias sociales a mirar *hacia otra parte* que no sea su propia área cultural. Al pluralismo de lo imaginario, bien establecido por la psicología y la anatómo-fisiología, debe responder una sociología de las lejanías, una sociología de lo “salvaje” [Durand, 2000: 65]. Recuérdese la referencia que

Así, será el llamado “Círculos Eranos” el que, aglutinando en torno a la figura de C.G. Jung a una diversidad de investigadores pertenecientes a tradiciones intelectuales diversas –entre ellos también cuenta el citado Durand-, se centrará en el estudio de los citados “arquetipos” como estructuras simbólicas elementales de la vida humana<sup>173</sup>. Cuestionando la unidad de conciencia moderna, los “arquetipos”, identificados con el nivel inconsciente de lo simbólico como representación que van más allá de su significado inmediato y manifiesto, son definidos por el propio Jung como “remanentes arcaicos” como “imágenes primordiales”. No se trata, pues, de meros motivos mitológicos. Estos pertenecerían al nivel de su cristalización socio-histórico-cultural en lo “típico”. El mito, la religión, la filosofía, y la misma ciencia, corresponderían, de este modo, a la concreción consciente aquí y ahora de ese sustrato universal y atemporal de los “arquetipos”, dentro de un dinamismo bio-psíquico-socio-cultural-histórico continuo. Mientras el mito –éste, inseparable del lenguaje, en su origen se refiere a la palabra, al discurso- se materializa en un relato de lo sagrado como forma simbólica autónoma<sup>174</sup>, los “arquetipos”, en su universalidad antropológica, son, en definitiva, tendencias a «formar tales representaciones de un motivo, representaciones que pueden variar muchísimo en detalle sin perder lo básico» [Jung, 2002: 66]<sup>175</sup>.

---

en este sentido, es decir, en relación con el nuevo encuentro interdisciplinar entre sociología y antropología, extraje de Campillo, 2000.

<sup>173</sup> Creado por Olga Fröbe-Kaptein hacia 1933 en Ascona (Suiza), el “Círculo Eranos” surgió como una asociación cultural cuyo objetivo fundamental será la mediación cultural entre Oriente y Occidente, es decir, entre lo mítico-irracional y lo lógico-razional, entre lo religioso y lo científico. Ortiz-Osés cita entre los más destacados de este gran proyecto intelectual, junto a los inspiradores Rudolf Otto y C.G. Jung, a los mitólogos K. Kerényi, W. Otto y J. Campbell, los simbólogos M.Eliade, J. Layard y G. Durand, los psicólogos E. Neumann, M.L. von Franz y J. Hillman, el antropobiólogo A. Portmann y el esteta H. Read, los orientalistas H. Zimmer, H. Wilhelm, G. Scholem, H. Corbin y H. Hawai, el fenomenólogo van der Leeuw, los hermeneutas M. Porkert y V. Zuckerkandl. Hay que hacer hincapié en que el carácter esencialmente interdisciplinar que define a este grupo, el cual organiza sus indagaciones a partir de presupuestos de naturaleza fenomenológica-hermenéutica, está reflejado en la misma denominación de “Eranos”, vocablo griego que significa “comida de fraternidad”. En resumen, «los más significativos autores de Eranos han elaborado y estudiado los *arquetipos* que, a modo de coagulaciones nodales de sentido, configuran las experiencias-límite del hombre en su mundo. La *fenomenología* (abierta) es el método usado por los eranosianos en su búsqueda de lo *arquetípico* que, como un “orden implicado”, subyace a lo *típico* como “orden explicado” » [Ortiz-Osés, 1995: 25].

<sup>174</sup> De esta manera define Morin el mito basándose en la obra de Cassirer [Morin, 1994]. De la misma forma que lo hace Morin, Huici parte del origen común de “logos” y “mythos”, para dar cuenta de la separación posterior que se producirá en el sentido de que, mientras el primero quedará reservado para designar las construcciones mentales racionales, el segundo pasará a «referirse a los hechos de los dioses y al territorio de lo numinoso» [Huici, 1996: 64]. Este último autor incluye, además, otro término, también vinculado al de palabra, como el de “epos”, en este caso, para aludir el devenir de los acontecimientos humanos. De él surgirán otros términos como “epopeya” y “épica”.

<sup>175</sup> Una muestra más de la complejidad bio-socio-cultural desde la que se afronta el estudio de lo simbólico la constituye la relación que Jung establece entre los “instintivo” y lo “arquetipal”: «lo que propiamente

Creo que este es el marco conceptual desde el que podemos captar el significado de la relación no sólo basada en antagonismo, sino en complementariedades e interferencias recíprocas, propuesta por Morin entre lo que –ello supone una aplicación más de su metodología macroconceptual- define como pensamiento “empírico-técnico-racional”, de un lado, y pensamiento “simbólico-mitológico-mágico”, de otro<sup>176</sup>. Para Morin, la estrecha vinculación entre ambas formas de pensamiento, no es un problema concerniente a una época histórica determinada. Lo objetivo y lo subjetivo, lo abstracto-general y lo concreto-singular, lo esencial y lo existencial, lo social-práctico y lo social-comunitario, el aislamiento y tratamiento técnico de los objetos, de una parte, y los mitos de comunidad con la naturaleza, de otra, en suma, se entrecruzan, se conjugan mutuamente, no sólo en las sociedades arcaicas, donde conforman una unidad original, sino en todas las civilizaciones históricas, incluida la nuestra. Es más, en esta época actual, el autor encuentra una oportunidad para una nueva simbiotización entre lo racional y lo mitológico. El problema de la relación entre una y otra esfera del conocimiento y la experiencia humana «es un problema antropológico fundamental» [Morin, 1994: 169]. Esta unidad y dualidad simultáneas de ambos universos de discurso humanos encuentran en el “Arkhe-Espíritu” su núcleo principal de conexión. Este concepto, cuyos lazos con los “arquetipos” jungianos son muy notables, se corresponde con las formas originales y fundamentales de la actividad cerebro-espiritual en el lugar donde ambas formas de pensamiento aún se encuentran indiferenciadas. Es este “Espíritu-Raíz” el que sirve para fundamentar la naturaleza simbólico-mitológica de todos los procesos mentales, de todo conocimiento. Constituye, así, el circuito generativo donde se nutren recíprocamente lo subjetivo y lo objetivo, lo simbólico y lo racional. El pensamiento racional, apoyado en el principio computacional, cuya función primordial es la manipulación de unidades de sentido, esto es, de signos y símbolos, se halla, así, enraizado en la forma esencial de funcionamiento de la mente humana. Lo hemos visto concretado en una nota anterior

---

llamamos instintos son necesidades fisiológicas y son percibidas por los sentidos. Pero al mismo tiempo también se manifiestan en fantasías y con frecuencia revelan su presencia sólo por medio de imágenes simbólicas. Estas manifestaciones son las que yo llamo arquetipos. No tiene origen conocido; y se producen en cualquier tiempo o en cualquier parte del mundo, aun cuando haya que rechazar la transmisión por descendencia directa o “fertilización cruzada” mediante migración» [Jung, 2002: 66]. Más adelante, añadiré que «las formas arquetípicas no son, precisamente, modelos estáticos. Son factores dinámicos que se manifiestan en impulsos, tan espontáneamente como los instintos» [Jung, 2002: 74].

<sup>176</sup> En lo que incumbe a la última tríada, Morin advierte: «hay sin duda un pensamiento y un universo simbólico/mitológico/mágico, y hay que unir estas tres nociones en un macro-concepto para que cada una tenga su plena realización: de otro modo, el símbolo queda como un estado del alma, el mito como un relato legendario, la magia del abracadabra» [Morin, 1994: 181].



referida a la alusión de Gilbert Durand al “cerebro grueso” humano y su tratamiento indirecto, es decir, simbólico, de toda la información. Morin lo resume como la tendencia a la reificación de la representación; en consecuencia, a la amalgama simbólica que supone la confusión entre las palabras y las cosas; y, en definitiva, a la proyección-identificación, a la elaboración de lo semejante<sup>177</sup>.

La relación dialógica antro-po-social entre pensamiento racional y pensamiento mitológico, simbolizada por Morin en su noción de “Arkhe-Espíritu”, se concreta en cómo uno y otro responden complementariamente a dos usos y funciones del lenguaje. Es conveniente recordar el enfoque hermenéutico que este autor da al fenómeno lingüístico, insertándolo en el doble círculo retroalimentador de lo bioantropológico y lo antro-po-socio-noológico. Como Heidegger, Gadamer, Ricoeur, y otros autores citados en este trabajo, Morin -no podría ser de otra forma- entiende el lenguaje como aquello que está en nosotros y en lo que nosotros estamos: «hacemos al lenguaje que nos hace. En y por el lenguaje, somos abiertos por la palabras, encerrados en las palabras, estamos abiertos a los demás (comunicación), cerrados a los demás (mentira, error), abiertos a las ideas, encerrados en las ideas, abiertos al mundo, cerrados al mundo» [Morin, 1992: 176]. Precisamente, es esta paradoja cognitiva de apertura y cierre, que refleja el carácter emplazado y emplazante del lenguaje, la que está en la base de la unidualidad de los dos tipos de pensamiento. De la actividad cerebro-espiritual procede la computación analógica y digital de los signos-símbolos, así como la posibilidad de desarrollo de la representación, el recuerdo, el lenguaje, el discurso y la acción. Pero dicha actividad requiere algún tipo de articulación específica. En ese sentido, el pensamiento racional, identificado con la acción técnica, es responsable de la utilización instrumental de los signos y del lenguaje, de la elaboración de una imagen objetiva y explicativa de la realidad, de una experiencia muerta del pasado –se trata de un pensamiento expresamente actual y actualizante-, y, en fin, de un fuerte control lógico-empírico del discurso. Pero el pensamiento mitológico aporta todo aquello que nos conecta con la vida, con la propia existencia, con la búsqueda incesante del sentido. Apela a esos sentimientos que también nos constituyen. Dirigiéndose directamente a la subjetividad, responde de alguna u otra manera al horizonte de nuestros

---

<sup>177</sup> «De ahí la tendencia espontánea a creer que el universo emite signos, y que todo lo que procede del universo es signo (siendo que es la actividad cerebral la que extrae los signos de los eventos y fenómenos). Esta tendencia encuentra su soporte y confirmación en el pensamiento mitológico: éste, cuyo paradigma rector establece la comunidad antro-po-socio-cósmica, concibe al universo como una suerte de inmenso congénere que se expresa con signos, dirige de manera natural avisos a los humanos, los cuales dirigen recíprocamente sus mensajes a las entidades antropomorfas del universo» [Morin, 1994: 185].

temores, esperanzas y expectativas. Nos propicia los enlaces significativos y evocadores con un pasado desde cuya rememoración sólo es posible seguir adelante. Nos recupera de esa gran “fisura real” concretada en la sinrazón de unas ideas y unos proyectos sociales exentos de valores concretos. Nos re-reúne con la naturaleza. Nos reintegra antropológica, social y cósmicamente. Morin lo resume así: «es cierto que todo no es mito y todo no es más que Mito. Pero bien parece que el mito co-teje, no sólo el tejido social, sino también el tejido de lo que llamamos real» [Morin, 1994: 190]<sup>178</sup>.

Por tanto, de la aplicación del principio hermenéutico de la dialogía a la relación complementaria entre lo mítico y lo racional podemos extraer una serie de conclusiones. En primer lugar, la textura mítica e imaginaria del conocimiento científico. Como afirma el mismo Morin, recordando la “avidez de mitos” que Georges Bataille atribuyó al mundo moderno, «las estructuras arcaicas del mito han tomado posesión de las estructuras evolucionadas de las ideas» [Morin, 1992: 146]. De ello se hace cargo Durand, aludiendo al modo en que, en el contexto de la propia ciencia, se va tomando conciencia –es el caso, por ejemplo, del físico americano Gerald Holton- del «papel director de los regímenes de la imagen (que él llama “presupuestos temáticos” o *thêmata*) sobre la orientación singular del descubrimiento» [Durand, 2000: 89]. La presunción científica de una racionalidad pura, no sólo constituye una ilusión, sino también un riesgo, una renuncia expresa a un “conocimiento verdadero” conectado a la vida y a la experiencia real. Este es el punto de vista que adopta un autor como Georges Gusdorf. Éste advierte de los peligros de la formalización cientifista derivados de su pretensión de una lectura real de lo real válida excluyente de cualquier otra. Quizá así resulte más fácil comprender el auténtico alcance del “todo vale” de Feyerabend. Este último tan sólo pretendía hacerse eco, en función de la naturaleza dialógica de sus reflexiones, de lo que aquél expresa así: «un sistema de ideas no podría dar cuenta del hombre real, en su espesor y en su densidad, que se sustrae al acceso por las solas categorías intelectuales. Se puede optar por condenar a los hombres en nombre de la razón, pero semejante actitud parece absurda en la medida en que se pretende justamente hacer de la razón la medida del hombre»<sup>179</sup>. En cambio, el mito, la imaginación creadora, en tanto supone una alternativa a esos peligros de la intransigencia

---

<sup>178</sup> O, dicho por Cassirer, «imaginación y razón, en su origen una y la misma cosa, terminan por fundirse en una evidencia que es indecible excepto por medio de una representación simbólica: el mito, en suma, la imaginación es, primordialmente, un órgano de conocimiento, puesto que es la condición necesaria para toda percepción; y, además, es una facultad que expresa, mediante mitos y símbolos, el saber más alto». Citado en Huici, 1996: 75.

<sup>179</sup> Citado en Huici, 1996: 70.

racionalista, impone flexibilidad y apertura allí donde sólo hay rigidez y dogmatismo. El pensamiento mítico es la expresión de la inaprensible complejidad del ser humano, y, a la vez, un intento de iluminación de las sombras que inevitablemente siempre quedan para el conocimiento. Y es que, como sostiene Huici, la “realidad” manifiesta un nivel de complejidad que crece en proporción inversa a la capacidad de la razón para explicarla [Huici, 1996].

Pero esta reivindicación hermenéutica del mito y de lo imaginario sólo ha de entenderse, quisiera insistir en ello, desde un positivo re-encuentro con la racionalidad. Se trata, ante todo, de una mediación productiva, de un “entre-ambos” a partir del cual uno y otro pensamiento ya no son lo que eran aisladamente. Considerados en su extrema pureza, mito y racionalidad se convierten en las caras de una misma realidad, la realidad de la violencia sagrada de lo mágico-religioso, de una parte, y de la violencia bruta y animal de lo tecno-científico, de otra. Esta unión dialógica, esta irrupción de una cualidad “emergente” mítico-racional, que responde, en el plano epistemológico, a la consecuente relación, también dialógica, entre comprensión y explicación<sup>180</sup>, nos reconduce, pues, hacia la conformación de una nueva “razón fronteriza” que atiende a una “lógica del límite”. Eugenio Trías sitúa al ser humano en la encrucijada entre las dos esferas del “cerco del aparecer” y del “cerco hermético”. El primero, en su calidad fenoménica, es el lugar donde surge el ser, donde nos sorprende la “cosa”, donde transcurre nuestra existencia, donde el mundo se nos muestra como incógnita. El segundo, es el territorio, cerrado en sí mismo, de lo misterioso y lo sagrado. Es el bastión del enigma y de la revelación simbólica, del sentimiento religioso. Entre uno y otro, el autor localiza el “límite”, un lugar donde cada esfera se asimila a la otra [Trías, 1991]. Esta conjunción en un nuevo “cerco fronterizo” se concreta en la realización dialógica de un sujeto que se debate entre la escisión racionalista del sujeto-objeto y la sutura simbólica de esa herida. Este límite entra la razón y sus sombras desemboca, por tanto, en un sujeto del límite, en un ser del límite como correlato de una “razón fronteriza” [Trías, 1999]<sup>181</sup>. Se trata, por

---

<sup>180</sup> El paradigma de la complejidad se funda, justamente, en ello, en el rechazo de cualquier concepción antagonista de la comprensión y de la explicación, lo cual se basa en la doble naturaleza analógico-metafórica y lógico-proposicional del lenguaje humano: «mientras que la explicación introduce en todos los fenómenos las determinaciones, reglas, mecanismos, estructuras de organización, la comprensión nos restituye los seres, los individuos, los sujetos vivientes» [Morin, 1994: 165]. En realidad, no es otra la aptitud adoptada por Ricoeur al intentar conciliar, en la práctica historiográfica, la explicación causal con la inserción de los acontecimientos en la trama [Ricoeur, 2000].

<sup>181</sup> Para una actualización de ese pensamiento del límite concretado en la noción de “razón fronteriza” puede consultarse Trías, 2001.

tanto, de una razón-simbólica, de una razón infinitamente interrogante, que nunca sale de su asombro, del asombro de sus propios límites, aquellos en los que el ser de la realidad confundida y el ser de la inteligencia pasional se muestran como dos modos recíprocamente dimanados del ser en cuanto ser. En esa razón fronteriza, la verdad se convierte en “verdad fronteriza”, en verdad compleja, en verdad emplazada. El “conocimiento verdadero” se convierte, de este modo, en conocimiento de ese ser del límite, que es, a la vez, fundamento de la razón y del lenguaje, de la realidad misma. La “verdad” se situará, entonces, en los intersticios que unen y separan razón y sinrazón, ser y nada [Pulet, 2002]<sup>182</sup>.

Una segunda conclusión que podemos obtener de esta comunidad mítico-racional es su directa conexión con la dimensión, no sólo cognitiva, sino vital del carácter universal del acto de narrar. Ese sujeto fronterizo al que estoy aludiendo, es, fundamentalmente, un “sujeto narrativo”. Ya hemos comprobado, en alusión a la obra de Paul Ricoeur, la función específica que los relatos, en su condición de aparatos semióticos productores de sentido, cumplen en la configuración significativa de la temporalidad y, en consecuencia, de la experiencia. Para Trías, el símbolo es lugar donde se lanzan, de manera conjunta, el “cerco del aparecer” y el “cerco hermético”. Y son los mitos, los relatos, los que se encargan de clarificar y revelar esa juntura. Como él mismo recuerda, Schelling, Creuzer y Bachofen trataron de mostrar que esos relatos míticos constituían exégesis exotéricas de esos núcleos de conjunción unitaria que representaban los símbolos<sup>183</sup>. El relato conforma, pues, el órgano capaz del desarrollo de una intuición unificada al intelecto [Trías, 1997]. Ha sido Enrique Lynch el que ha tratado de ilustrar esta dimensión vital del relato a través

---

<sup>182</sup> Todo esto es congruente con un enfoque no platónico de los “arquetipos”, es decir, no como un puro poder celestial. Es posible abordar éstos desde una tradición científica que los hace emanar de la evolución de la mater-materia: «en C.G. Jung, E. Neumann y socios el arquetipo procede de abajo arriba, así pues del inconsciente (colectivo) producto de la evolución filogenético de la especie (homo), configurando en la psique pre-disposiciones a ver el mundo de determinados modos “gestálticos” u ordenadores del flujo de lo real. De esta guisa, si bien el arquetipo dice con-figuración (espiritual), esa configuración lo es de la energía psíquica del inconsciente (mater-material). Aquí el arquetipo no *reduce* las realidades materiales a un prototipo espiritual o ideal, como en el esquema anterior, sino que las *induce* o promueve (amplifica) a través de su “filtraje” configurador de la energía: por ello las realidades no se reducen a una unidad identitaria, sino que obtiene diferentes y diferenciados modos o modalidades de ser /arquetípicas) que son posibles precisamente por los propios arquetipos como configuradores energéticos» [Ortiz-Osés, 1995: 33-34].

<sup>183</sup> Como valoración de las contribuciones de Jacobo Bachofen al desarrollo de la “interpretación simbólica”, Ortiz-Osés indica lo siguiente: «la contracrítica romántica de Bachofen al criticismo preilustrado del racionalismo, ha quedado consagrada en el lema que parece anida, como la estructura simbólica matriarcal, tras la actual razón neohermenéutica y sus logros de la comprensión: *la mejor crítica consiste en comprender*» [Ortiz-Osés, 1995: 21].

de *La lección de Sheherezade* [Lynch, 1988]<sup>184</sup>. Esta obra pretende mostrar que el interés especial que el relato produce en el ser humano no es fruto de la casualidad. Su función no se reduce al mero deleite lúdico. El poder de la fabulación mítica está, por tanto, en la raíz de ese “ser-contándose” ya analizado. No escapa a cultura humana alguna la fundamental predisposición a la construcción narrativa de la identidad. Una identidad que se entreteje dialógicamente como contrapunto de nuestro radical “ser-para-la-muerte”: «con cada narración los sujetos se recuerdan mutuamente la propia muerte. No es, pues, una simple afición ni un código predilecto. Algo especial se juega en cada relato, en cada estrategia narrativa de hallar sentido (...) Con cada historia “se echa un lazo al tiempo” para atarlo, repetimos el mismo rito consolatorio con la esperanza de que así llegaremos a dominarlo»<sup>185</sup>. Por consiguiente, en mi opinión, la faceta mítico-narrativo-imaginaria de nuestra existencia no se despliega sólo en la puntual elaboración del relato de ficción o del relato historiográfico, sino en ese irse contándose cotidianamente desde el que vamos poniendo, esfuerzo tras esfuerzo, orden y continuidad a nuestras vidas. ¿Cuál es, si no, el sentido de nuestras conversaciones diarias, más allá del carácter instrumental que tienen en el tiempo instrumental y utilitario del trabajo?

En tercer lugar, la agregación de un suplemento simbólico al desarrollo de una racionalidad emplazada, compleja y fronteriza también entraña importantes consecuencias ético-políticas. La gran escisión moderna, la ilusión de autodomínio que ésta comporta, la disociación, y la confusión psico-social que define a esa cultura de compartimentos estancos unida a ella, sólo será sobrepasada mediante una nueva ética de la autenticidad, una ética que sepa asumir la influencia decisiva de las fuerzas del inconsciente en la

---

<sup>184</sup> Lynch basa su trabajo en el relato aparecido en las primeras páginas de *Las Mil y Una Noches* en el que un mítico sultán, como respuesta al enojo que le produce la información acerca de la infidelidad de su esposa, a la cual mandó matar, decidió casarse, en adelante, con una nueva joven virgen, para ejecutarla después de pasar juntos la noche de bodas. Tras una repetición incesante de este ciclo violento de matrimonio y muerte, y una vez agotadas las opciones, el visir se vio obligado a concederle su hija Sheherezade. A partir de aquí se produce un giro inesperado en el relato debido a los planes que ésta tiene para salvar su vida. Ese plan se basa en la propuesta al sultán de la narración de una historia, después de horas de apasionado amor. La propuesta es aceptada por aquél. Esta narración se prolonga durante toda la noche, captando la atención del sorprendido sultán hasta el amanecer. Éste es el momento de la ejecución. Pero Sheherezade, que aún no ha terminado su relato, rompe el ciclo de ejecuciones reemplazando al sultán para la noche siguiente en la que la joven deberá de concluirlo. La estrategia de Sheherezade consistirá, pues, en enlazar otra historia al término de la anterior, pero incluyendo personajes de la trama original. Se inicia, de esta forma, un nuevo ciclo en el que noche tras noche Sheherezade encadena historia tras historia, sin permitir a un sultán entusiasmado cumplir con una ejecución reiteradamente aplazada. El resultado final será la abolición, por parte del sultán, de la pena que recaía sobre su esposa. Me he permitido el resumen del cuento por el valor simbólico especial que encierra. Estamos ante un relato que convierte el relato mismo en reafirmación de la vida, en garantía de su continuidad.

<sup>185</sup> Extraído directamente de Huici, 1996: 77.

constitución abierta de nuestra identidad: una “ética del mal”, en definitiva. Como mantenía Jung hacia mediados de los años sesenta del pasado siglo, «nuestro intelecto ha creado un mundo nuevo que domina a la naturaleza, y lo ha poblado con máquinas monstruosas. Éstas son de una utilidad tan indudable que no podemos ver ni aun la posibilidad de librarnos de ellas o de nuestro servilismo hacia ellas. El hombre está sujeto a seguir las incitaciones aventureras de su mente científica e inventiva y a admirarse de sus espléndidas hazañas. Al mismo tiempo, su genio muestra la siniestra tendencia a inventar cosas que van resultando más y más peligrosas porque representan medios cada vez mejores de suicidio al por mayor» [Jung, 2002: 98]. Hoy más, si cabe, el verdadero peligro, el auténtico riesgo, está en la enorme contradicción existente entre ese pretendido control sobre la naturaleza y la incapacidad manifiesta que mostramos para dominar la propia. Este nuevo compromiso ético-político debe partir, por tanto, del re-establecimiento de un diálogo positivo con nuestras sombras, con los lados más oscuros de una racionalidad instrumental ciertamente destructiva. En el contexto de la “Guerra Fría”, el citado Jung interpretaba el enfrentamiento entre la civilización occidental y el este comunista como una clara muestra de la referida disociación. La construcción de la amenaza quedaba supeditada al juego engañoso de la oposición entre el Bien y el Mal. El Bien de nuestro orgullo y autosatisfacción con respecto a nuestras virtudes y buenas intenciones. El Mal de los vicios e ignominias de los “otros”. Pero, lo que el hombre occidental no podía ver es que eran, precisamente, sus propios vicios los que, enmascarados en sus aparentes prácticas democráticas y tolerantes, le eran devueltos por el mundo comunista como una retroproyección de su propio mal: «lo que Occidente toleró, aunque secretamente y con una ligera sensación de vergüenza (la mentira diplomática, el engaño sistemático, las amenazas veladas), sale ahora a plena luz y en gran cantidad procedente del Este y nos ata con nudos neuróticos. Es el rostro de la sombra de su propio mal, que sonrío con una mueca al hombre occidental desde el otro lado del telón de acero» [Jung, 2002: 81-82]<sup>186</sup>.

---

<sup>186</sup> Sobre esto ha tenido y sigue teniendo mucho que decir el norteamericano Noam Chomsky, al que ya me he referido, y al que continuaré aludiendo en mi investigación. Sirvan como una muestra más del modo irónico con el que describe la elaboración ideológica de la “Guerra Fría” –situando ésta entre la “realidad” y la “fantasía”, como ya se dijo-, estas palabras, cuya identificación con el diagnóstico jungiano es muy apreciable, a mi entender: «El “sistema de valores que anima nuestra sociedad” incluye “los principios de la libertad, la tolerancia, la importancia del individuo y la supremacía de la razón sobre el deseo”. “La esencial tolerancia de la actitud de nuestro mundo, nuestros impulsos generosos y constructivos y la ausencia de codicia en nuestras relaciones internacionales son valores de una influencia potencialmente enorme”, en particular entre aquellos que han tenido la suerte de experimentar personalmente estas cualidades, como es el caso de América Latina, que tanto se ha beneficiado de “nuestros prolongados esfuerzos para crear y, ahora, desarrollar el sistema interamericano” » [Chomsky, 1997: 23].

No parece hacer falta insistir en el hecho de que esta descripción es perfectamente extrapolable a las condiciones en las que se desenvuelve la política internacional desde el derrumbamiento del “demonio” soviético entre 1989 y 1991. Para comprender el alcance actual de estas palabras tan sólo basta con sustituir la lógica bipolar de la “Guerra Fría” por la nueva cultura del “choque de civilizaciones”<sup>187</sup> desarrollada a lo largo del ciclo histórico iniciado con la crisis y guerra del Golfo Pérsico (1990-1991), y cuya culminación la constituyen los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001. En este caso, son el Islam, en concreto, y el Tercer Mundo, en general, los que se han convertido en las nuevas encarnaciones del Mal, en la nueva amenaza contra los más altos valores de nuestra virtuosa cultura. En realidad, ese mismo 11 de septiembre es, de por sí, una prueba clara de que ese demonio interior que proyectamos hacia el “otro” se vuelve contra “nosotros” en toda su espantosa crudeza. Víctimas de nuestro superior punto de vista, “no vemos que no vemos” que los “fundamentalismos” ajenos son la otra cara del nuestro propio, del orgullo y la prepotencia tecno-científica, y mercantilista, occidental. También en la actualidad, «sería mucho mejor para nosotros hacer intentos serios de reconocer nuestra propia sombra y sus hechos malvados. Si pudiéramos ver nuestra sombra (el lado oscuro de nuestra naturaleza), seríamos inmunes a toda infección moral y mental y a toda insinuación» [Jung, 2002: 82].

Esto sólo es posible a través de nuestra apertura a ese universo de lo imaginario desde el que poner en marcha la elaboración dialógica de una identidad “ipse”, no basada en la reactiva y violenta oposición del “nosotros” al “ellos”, sino en la asunción del conflicto inevitable entre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo verdadero y lo falso, que nos conforman dinámicamente. Se trata, pues, no de una ética de paños calientes, de una ética encubridora de nuestros propios límites, sino de una ética desenmascaradora de los mismos como posibilidad de su transgresión productiva. Como aclara Ortiz-Osés, la sociedad moderna se ha basado en una ética del bien, de éste contra el mal. En esta ética moderna, en la que el mal sólo se concibe como un déficit accidental del bien, «se parte del bien, porque sólo se toma en serio el bien: ética del deber y no del poder ser, ética de la felicidad y del consumo del bien/bienes, ética positiva o heroica, ética formal» [Ortiz-Osés, 2001a: 174]. Es así como el encuentro con nuestros fantasmas imaginarios explorada por Jung en el inquietante mundo de los sueños, y que es propiciada por el análisis crítico del mito, requiere una ética del mal. Al contrario de aquélla, en ésta no se

---

<sup>187</sup> Huntington, 1997.

partirá del bien para no llegar nunca al mal, sino que se asumirá el mal, nuestro mal, para poder reunirnos, quizá, con el bien. Esta consideración del mal, no como mera ausencia del bien, sino como auténtica accidentalidad de lo real, requiere, así, un nuevo esfuerzo resimbolizador de aquél con el objeto de prevenirlo: «pero resimbolizar el mal es recuperar el *fatum*: lo fatal o fatídico. El simbolismo radical da que pensar, como dice Ricoeur, pero da que pensar mal frente a los bienpensantes que sólo piensan (en) bien. Y, sin embargo, el dragón somos nosotros mismos y nuestro envés, la impura energética que subyace al bien como formalización pura, purista y puritana» [Ortiz-Osés, 2001a: 175].

En mi opinión, esta ética del mal, que no es otra cosa que una ética de la interpretación, una ética fronteriza del límite, una ética de la complejidad y del emplazamiento, es coherente con la dimensión ético-política de la “ontología crítica del presente” de Michel Foucault. He adelantado que, en ese estudio de los núcleos en torno a los que se establece el proceso de objetivización y constitución del sujeto -la hermenéutica de sí como relación identitaria consigo mismo, el poder, como relación con los demás, y el conocimiento como relación con la verdad-, aflora un juego cambiante de prácticas articuladoras de dominación y libertad. Patxi Lanceros nos recuerda, siguiendo el propio texto foucaultiano, lo que ya también sugerí. Esta ontología de nosotros mismos, en la medida en que significa un análisis histórico de los límites que se nos imponen y de sus posibilidades de transgresión, posibilidades siempre emplazadas, podemos decir, no ha de concebirse como una teoría o cuerpo estable de saberes, sino, de manera primordial, como un “ethos”. En éste, justamente por considerar el presente como contingencia que nos configura, y posibilidad misma de su ruptura, la libertad es a la vez condición y objetivo, o dicho de otro modo, emplazamiento condicionante y objetivo re-emplazante. En suma, para esta filosofía, que, como he indicado, asume el mal, pero no lo acepta, «el trabajo “ascético” del individuo sobre sí mismo –que transforma sus relaciones con los otros y con la verdad- es un ejercicio de libertad que transgrede los límites de la contingencia, un ejercicio práctico-crítico por el que el sujeto se desprende de sí, convencido de que “hay más secretos, más libertades posibles y más invenciones en nuestro futuro de las que podemos imaginar” en el presente que nos informa» [Lanceros, 2001a: 173].

Esta nueva relación entre ética y conocimiento nos conduce, en definitiva, a esa “antropología de la libertad”, a la que ya he hecho referencia. Como adelanté, Morin sitúa las posibilidades de libertades humanas “en” y “por” sus dependencias de tipo ecológico, biológico, socio-cultural, e histórico. Aquí surge la idea gadamerina del juego. Nos encontramos emplazados en diversos juegos, es decir, somos jugados, somos juguetes.



Pero esto nos convierte al mismo tiempo en jugadores. Es en esta integración dialógica de lo genético, sociológico y cultural donde nuestro autor concibe la libertad como libertad de elección. En ésta, el azar, la incertidumbre y el riesgo juegan un papel tan importante como dichas determinaciones bio-socio-culturales. Somos, al fin y al cabo, procesos en estado permanente de realización. Y, en ello, la apertura a lo imaginario debe ser la base del desarrollo de una autonomía que nos permita la consecución de nuestros fines individuales<sup>188</sup>. Las posibilidades de auto-construcción de una autonomía propia, desarrollada en una dialógica azar-necesidad-autonomía, están, pues, en la capacidad que el individuo tenga para adquirir, integrar y explotar las experiencias personales de la vida, para elaborar estrategias de conocimiento y de comportamiento en el marco del riesgo y la incertidumbre, para elegir y modificar las elecciones y, en fin, para tomar consciencia de esa relación dependencia-autonomía, de esa ecología de la acción, desde la que desarrollar la voluntad de pensar de manera independiente –“auténtica”, podríamos añadir en su acepción heideggeriana-, a pesar de todos los peligros que ello conlleva [Morin, 2000].

En cuarto y último lugar, esta re-conciliación entre lo mítico y lo racional ha de tener consecuencias temporales decisivas. Restablecerse de la enfermedad moderna ha de comportar la búsqueda de una nueva experiencia de la temporalidad que articule dialógicamente la linealidad moderna y la circularidad mítica. En la línea de lo que ya se dijo, Vattimo, en relación con la actitud antihistoricista de la *Segunda Consideración Intempestiva* nietzscheana y la evolución experimentada en *Humano, demasiado Humano*, advierte que la insensatez de la idea de historia como ficción universal y necesidad del error no es tanto un motivo convincente para pensar el tiempo circularmente, como una razón aceptable para pensarlo como no rectilíneo, como no dirigido a un lugar. Esta idea de la circularidad temporal requiere un nuevo entendimiento de las relaciones entre sentido y acontecimiento, que no se reduzca a la pura y simple negación del sentido, sino que sea también la positiva identificación del acontecimiento con el sentido [Vattimo, 1989]. La nueva figura representativa de esa nueva temporalidad, la cual ha de ser el

---

<sup>188</sup> Creo que esto también viene a coincidir con el concepto jungiano de “proceso de individuación”. Se trata, en síntesis, de ese proceso de maduración personal producido a través de un despliegue adecuado de nuestras energías psíquicas inconscientes. Dicho proceso garantiza la contextualización significativa de los arquetipos en el «conjunto vida-situación del individuo determinado a quien se refiere» [Jung, 2002: 94]. Esto comporta una noción compleja del sujeto, que se corresponde con la noción, complementaria a la anterior, del “sí-mismo”: «el “sí-mismo” puede definirse como un factor de guía interior que es distinto de la personalidad consciente y que puede captarse sólo mediante la investigación de nuestros propios sueños. Éstos demuestran que el “sí-mismo” es el centro regulador que proporciona una extensión y maduración constantes de la personalidad. Pero este aspecto mayor y más cercano a la totalidad de la psique aparece primero como una mera posibilidad innata [...] Es el ego el que proporciona luz a todo el sistema, permitiéndole convertirse en consciente y, por tanto, realizarse» [von Franz, 2002: 161-162].

fundamento de la conformación relacional y plural de las identidades, no será, pues, ni la línea ascendente del progreso ni el círculo premoderno de la eterna repetición de lo idéntico, sino la “espiral” como expresión de la deleuzeana repetición de las diferencias. De esa labor me encargaré en la segunda parte de este trabajo.

#### **4.2. La tensión normalización-resistencia cultural**

Partiendo del emplazamiento del discurso, toda cultura está sujeta a fuertes determinismos en forma de paradigmas, doctrinas y estereotipos, que imponen los límites de lo que se puede y no conocer, así como del modo en que hemos de conocer. Para Edgar Morin, estos determinismos culturales, base de los poderes coercitivos e intimidatorios en los que se asienta toda suerte de conformismos cognitivos, ideológicos e identitarios, son de dos tipos. Por un lado, se trata de determinismos exteriores, los cuales, reforzándose e interpenetrándose mutuamente, se corresponden con factores biológicos, geográficos, históricos, sociales, culturales y políticos. Por otro, hay que tener en cuenta también aquellos condicionantes interiores al propio conocimiento. Éstos, mucho más implacables y eficaces que los anteriores, y siempre en tensión con los mismos, se refieren, de entrada, a los principios organizadores del conocimiento, a esos paradigmas que se encuentran en la raíz de todo pensamiento humano: «principios iniciales, rigen los esquemas y modelos explicativos –los cuales imponen una visión del mundo y de las cosas- y gobiernan/controlan, de forma imperativa y prohibitiva, la lógica de los discursos, pensamientos, teorías» [Morin, 1992: 27]. Acompañados de todo ese universo de convicciones, creencias míticas e ideologías, las cuales aseguran la fuerza imperativa, normalizadora y prescriptiva de lo sagrado, del dogma y del tabú, se sitúan, por tanto, más allá del mero conformismo cognitivo, constituyen un auténtico “imprinting cultural”, una marca que da estructura a nuestros sistemas de percepciones y a nuestra experiencia vital, en general<sup>189</sup>. Esta dimensión represiva y/o disciplinaria de la cultura nos remite, por tanto, al tema foucaultiano de las relaciones entre el saber y el poder. En tanto nos impone una concepción absoluta de la Verdad, el conocimiento se realiza, así, desde el ejercicio de

---

<sup>189</sup> Conviene resaltar que como señala el autor: «en contra de la orgullosa pretensión de los intelectuales y científicos, el conformismo cognitivo en absoluto es una señal de subcultura que afecta principalmente a las capas bajas de la sociedad. Antes al contrario, las personas subcultivadas experimentan un *imprinting* y una normalización atenuados, y hay más opiniones personales en el mostrador de una taberna que en un cocktail literario» [Morin, 1992: 28]. Como estamos viendo, esto tiene su razón de ser en la especial fuerza disciplinadora que posee la ciencia y la cultura “oficial” y “hegemónica”.

la violencia «entendida no como violación del derecho de toda *esencia* a su *lugar natural*, sino como afirmación terminante de una ultimidad que, como el fundamento metafísico (o también como el Dios de los filósofos), no admite ulteriores preguntas sobre el porqué, interrumpe el diálogo, hace callar» [Vattimo, 1996b: 61]<sup>190</sup>.

Vamos a comprobar que, sin embargo, estas determinaciones socio-culturales-epistemológicas, al mismo tiempo que nos revelan la faceta opresiva, y los absolutismos inherentes al desarrollo de la racionalidad y de su suplemento simbólico, están sujetas a un juego incesante de adaptaciones y oposiciones, de evoluciones y regresiones, de estabilizaciones y cambios. Como he defendido, los propios límites que imponen al sujeto emplazado y fronterizo son la condición necesaria para su superación transgresora. La fuerza de ese nihilismo positivo al que alude el pensamiento de la complejidad reside, en consecuencia, en las brechas que abre, en las líneas de ruptura que traza, atravesando dinámicamente los diagramas organizadores y simplificadores que constituye este imprinting cultural. Dichas fracturas son consideradas por Morin como los “caldos de cultivo” de las transformaciones que sufren todas las sociedades históricas. En coherencia con su “antropología de la libertad”, estas posibilidades de debilitamiento de la normalización social se concretan, para el autor, en una “dialógica cultural” y en un “calor cultural” como factores catalizadores de la expresión de dichas desviaciones. Seguidamente, me referiré a ello, sobre todo, por lo que representa de cara a mi propuesta final de una teoría sistémico-relacional-comunicacional del cambio histórico en el seno de la “sociedad de la información”. Pero, por razones teóricas y metodológicas, estimo oportuno detenerme antes en dos cuestiones que conciernen directamente al análisis hermenéutico del proceso de normalización socio-cultural. Aludo, de una parte, a las prácticas de control y exclusión del discurso tal y como fueron propuestos por Michel Foucault. De otra, al modo en que autores como Paul Ricoeur han afrontado de forma dialógica y dianoética el concepto crítico de ideología.

---

<sup>190</sup> En relación con ello, Morin dice que «*de este modo, vemos como un complejo de determinaciones socio-noo-culturales se concentra para imponer la evidencia, la certidumbre, la prueba de la verdad de aquello que obedece al imprinting y a la norma*. Esta verdad se impone absolutamente, de forma casi alucinatoria, y todo lo que la conteste deviene repugnante, indignante, innoble» [Morin, 1992: 30]. Este párrafo se completa con una frase de Feyerabend, extraída de su ya citado *Contra el método*, en la que el autor identifica la apariencia de la verdad absoluta con el conformismo absoluto.

#### 4.2.1. El control de la contingencia del discurso

En lo que atañe al primer tema, se partirá de la hipótesis de que «en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad» [Foucault, 1999: 14]<sup>191</sup>. Estando ello en la base, como ya se ha explicitado, de la conformación de la subjetividad en torno a los aspectos de la identidad, el poder y el conocimiento, el estudio de dichos procedimientos nos dará las claves de auto-comprensión de la capacidad estructuradora que el lenguaje posee en lo que afecta a nuestra relación consigo mismo, con los demás y con la verdad. Del mismo modo, servirá para ir introduciendo la noción disciplinaria, capilar y microfísica del poder que será asumida en análisis posteriores. Dicha concepción del poder enlazará, en suma, con esa definición relacional-comunicacional que también se halla en la obra de Niklas Luhmann, el cual lo considera como código, como medio de comunicación simbólicamente generalizado, cuya función primordial es la transmisión de complejidad reducida [Luhmann, 1995]. En definitiva, estas técnicas de fijación del discurso son una respuesta a la capacidad de éste para desentrañar, en el juego libre de las palabras, la arbitrariedad de toda regla y norma, incluidas las propias reglas de exclusión y jerarquía sociales: «a fin de liberar al discurso de estas limitaciones y abrirlo una vez más al proyecto de Sade de decir todo lo que puede decirse en tantas maneras como pueda decirse –a fin de controlar la disolución del discurso cerrando el vacío que se abrió con la distinción entre “palabras” y “cosas”- Foucault se propone exponer el fondo oscuro de toda información discursiva que pretende servir a la “voluntad de saber”» [White, 1992: 130].

Foucault distingue tres grupos de procedimientos de control del discurso. Primeramente, habla de procedimientos de “exclusión”. Éstos, en tanto se ejercen de algún

---

<sup>191</sup> Aquí se pondrá de manifiesto el carácter pragmático y contextual del discurso, entendido en el nuevo paradigma semiótico-hermenéutico no léxico y gramaticalmente, sino como totalidad comunicativa. El concepto de “semiótica transdiscursiva”, complementario al de “emplazamiento”, recoge con claridad el alcance de esa perspectiva dialógica y relacional del lenguaje al convertir éste en el espacio plural y cambiante de la conformación abierta del sujeto. Situando el discurso en nuestro modo de estar en el mundo y en la consecuente construcción significativa de ese mundo, advirtiendo de su radical apertura, apertura que está en la raíz del “sí-mismo”, Vázquez Medel define dicha semiótica post-estructural y transdiscursiva del siguiente modo: «lo absoluto, lo desligado, lo no relacionado, queda fuera de la posibilidad de establecer significados y sentidos. Todo discurso (en cuanto mediación y concreción material o energética) puede ser discursado (esto es, convertido en representación mental, dotado de significación) gracias a todo lo que le excede. Por cuanto está más allá de sí mismo. Por cuanto le *transciende*. Gracias a esos otros discursos que han ido construyendo nuestra mente, y dentro de sus propias coordenadas, podemos seguir representándonos otros nuevos» [Vázquez Medel, 2001: 153]. Para una aproximación a la aplicación práctica del concepto ver Vázquez Medel, 1998.

modo desde el exterior, competen a los aspectos del discurso que ponen en juego el deseo y el poder. En síntesis, son, en primer lugar, lo “prohibido”. Se trata del entrelazamiento dinámico, siempre predispuesto a modificación, entre el tabú del objeto, los rituales ligados al contexto y los derechos exclusivos o privilegiados del sujeto hablante. Como acabo de señalar, aunque localizables en otras esferas de la vida social intersubjetiva, son la sexualidad y la política los dominios de objetos y de prácticas asociados a ellos donde el autor advierte la expresión más eficaz de dichas técnicas de distribución de lo nombrable y de lo innombrable, de lo decible y de lo indecible, de lo admisible y de lo no admisible<sup>192</sup>. Así, «por más que en apariencia el discurso sea poca cosa, las prohibiciones que recaen sobre él revelan muy pronto, rápidamente, su vinculación con el deseo y el poder. Y esto no tiene nada de extraño, pues el discurso —el psicoanálisis nos lo ha mostrado— no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también el objeto del deseo; pues —la historia no deja de enseñarnoslo— el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y, por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse» [Foucault, 1999: 15]<sup>193</sup>.

---

<sup>192</sup> Hay que incidir en que, también para Foucault, el discurso, como aparato semiótico, remite, ante todo, a esas prácticas habilitadoras de una realidad no preexistente a su propia configuración práctico-discursiva, y al interior de las cuales sí es posible la propuesta de proposiciones verdaderas o falsas, como se va a ver. Dicho de otro modo, para este filósofo francés no se trata de la mera representación de un objeto preexistente, pero tampoco de la creación a través del discurso de un objeto que no existe: «es el conjunto de las prácticas discursivas y no discursivas lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento (ya sea bajo la forma de reflexión moral, del conocimiento científico, de análisis político, etc.)» [Foucault, 1991: 231-232]. Paul Veyne, alude, en este sentido, a una especie de “gramática sumergida” en la que el discurso presenta un carácter “preconceptual” [Veyne, 1984]. Esto parece enlazar con el nivel pre-comprensivo hermenéutico de lo que nos permite dirigirnos al mundo, de lo que nos impulsa al encuentro con algo, en oposición a esa errónea conciencia metafísica que pretende el desvelamiento de la realidad en cuanto tal, al margen de una relación concreta con la misma.

<sup>193</sup> No cabe duda de que esto explica la lucha incesante que, en el contexto de nuestro mundo actual, entablan los poderes hegemónicos por el control de los medios de comunicación social. En lo que respecta a la historia cambiante de los mecanismos de control discursivo del deseo, la investigación foucaultina se materializó en su conocida *Historia de la sexualidad*. En esta obra Foucault analiza, en su perspectiva histórica, los procesos de inscripción de los poderes normalizadores del discurso en el cuerpo [Foucault, 1984a]. En un principio, a partir de una distinción entre sexo y sexualidad, que reflejaba una concepción del poder como ley y prohibición, Foucault cayó en un enfoque jurídico del mismo, que después revisó: «fue necesario realizar una inversión: supuse que la idea de sexo era interior al dispositivo de la sexualidad y que en consecuencia lo que debe encontrarse en su raíz no es el sexo rechazado, es una economía positiva del cuerpo y del placer» [Foucault, 1992a: 170]. Ello se refleja históricamente en la conversión del sexo en el “código” del placer. Pero el problema reside en que el dispositivo de la sexualidad así surgido —entiéndase por “dispositivo” el conjunto de prácticas discursivas clasificatorias que convergen en contextos sociales institucionales más o menos estabilizados— «nos hace creer que nos “liberamos” cuando “descodificamos” todo placer en términos de sexo al fin descubierto. Mientras que sería conveniente tender más bien a una dessexualización, a una economía general del placer que no esté sexualmente normativizada» [Foucault, 1992a: 170]. Al hilo de esto, Alicia Olabuenaga ha analizado las objeciones que Gilles Deleuze hiciera a Foucault en el sentido de evadir, de algún modo, el desarrollo de una auténtica “ontología del deseo” como paso previo para el desarrollo de una teoría del poder. Para Deleuze, ello reside en los reparos con los que Foucault asume la noción de deseo. Su concepción de éste como mera carencia, explica, siempre según

El segundo principio de exclusión lo constituye la “separación y el rechazo” como mecanismo de producción de la diferencia, como proyección de las líneas de segmentariedad que establecen, al interior de toda sociedad, límites entre el “afuera” y el “adentro”, con la consiguiente distribución de privilegios que ello conlleva a la hora de poder y no poder hablar. En su *Historia de la locura*, Foucault tendrá la oportunidad de analizar la operatividad de dicho principio en las instituciones psiquiátricas por medio de la oposición entre razón y locura. El estudio genealógico efectuado demostrará que, a pesar de los desplazamientos y las rupturas producidas en la adopción de estos conceptos a lo largo de la historia, los efectos de esa separación son aún vigentes. En relación con la palabra “loco”, arguye que «basta con pensar en todo el armazón del saber, a través del cual desciframos esta palabra, basta con pensar en toda la red de instituciones que permite al que sea –médico, psicoanalista- escuchar esa palabra y que permite al mismo tiempo manifestar, o retener desesperadamente, sus pobres palabras; basta con pensar en todo esto para sospechar que la línea de separación, lejos de borrarse, actúa de otra forma, según líneas diferentes, a través de nuevas instituciones y con efectos son los mismos» [Foucault, 1999: 17-18]. Lo importante, es, en fin, que la escucha a la que está obligado el médico está siempre sometida a la censura de un discurso portador del deseo y, en consecuencia, de grandes poderes que habrán de neutralizarse. Quizá en ello resida ese enorme rechazo “racionalista” a lo imaginario antes descrito, es decir, ese intento de imponer unos poderes sobre otros, unos deseos sobre otros en nombre de una certeza, al fin y al cabo, siempre amenazada por la “insensatez” de nuestras «ilusiones, fantasías, arcaicas formas de pensamiento, instintos fundamentales y demás» [Jung, 2002: 96]<sup>194</sup>.

---

Deleuze, que nuestro autor tendiese a enfocar el asunto desde la idea del placer. En cambio, el concepto de deseo desarrollado por Deleuze en el *AntiOedipo*, en colaboración con F. Guattari, trata de ir más lejos: «el Deseo es producción, proceso de construcción de un campo de inmanencia, heterogeneidad de intensidad, afección que se inscribe en un cuerpo sin órganos. Campo intensivo, energía libidinal desvinculada de toda individuación, de toda subjetividad. El Deseo se produce y se reproduce creando y construyendo un plano de consistencia surcado por relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud» [Olabuenaga, 1996: 10]. Ciertamente, este enfoque deleuzeano del deseo habrá de ser considerado en cualquier perspectiva relacional del poder como campo de fuerzas. Volveré sobre ello. Por último, en lo que respecta a la proyección de los procedimientos de prohibición en el terreno político, ya he adelantado algo en relación con el fenómeno del “panoptismo” [Foucault, 1992c].

<sup>194</sup> De hecho, «si bien es necesario el silencio de la razón para curar los monstruos, basta que el silencio esté alerta para que la separación persista» [Foucault, 1999: 18]. Como señala White, obras como *Locura y civilización* y *El nacimiento de la clínica*, publicadas entre 1961 y 1963, son también una buena oportunidad -en referencia a las prácticas discursivas clasificadores y distribuidoras de la psiquiatría y de la medicina, respectivamente- para comprobar el modo en que la diferenciación entre “locura” y “cordura”, y entre “enfermedad” y “salud”, atiende a las modalidades del discurso oficial impuestos por los poderes dominantes en las distintas épocas históricas. Aunque, como se va a ver, a ello hay que añadir todo lo que respecta a la distinción entre verdad y error, cuyo estudio ya fue iniciado en *El orden de las cosas* en 1966 [White, 1992].

En definitiva, en el contexto actual de la “globalidad” y del surgimiento de una nueva conciencia planetaria que ello lleva consigo, será necesario rastrear la relevancia que este principio de rechazo y separación tiene en la constitución básicamente reactiva – disfrazada, por otro lado, con el discurso engañoso de la “tolerancia” y el respeto de la “diferencia”- de una nueva identidad occidental. Ello, que de por sí tiene su base doctrinal en la citada tesis del “choque de civilizaciones”, se concreta hoy en fenómenos como el de la oposición ente el “sujeto europeo” y la otredad de la “extranjería”. El análisis de las “leyes de extranjería”, así como de los discursos de los medios de comunicación hegemónicos, permitiría apreciar los mecanismos a partir de los cuales se establecen esas nuevas categorizaciones, esas nuevas líneas de segmentación y distribución de “privilegios” con las que se consagra una nueva “centralidad” e “interioridad” europea frente a la “excentricidad” y “exterioridad” del otro<sup>195</sup>.

En tercer y último lugar, Foucault convierte la oposición entre lo “verdadero” y lo “falso”, y la “voluntad de saber” que ello expresa, en el gran sistema de exclusión hacia el que derivan los anteriores. Ya lo he sugerido con anterioridad: esta separación históricamente constituida y modificada, que nos remonta a la primera gran escisión platónica, tiene su gran momento en el desarrollo de la conciencia racionalista moderna. El discurso científico de la “voluntad de verdad”, apoyado en planes concretos de objetos, en funciones y posiciones específicas del sujeto cognoscente, en el desarrollo de técnicas e instrumentos de trabajo sobre esos objetos habilitados discursivamente, y en una base institucional –ésta remite a los sistemas académico, educativo, editorial, etc.-, es ante todo, un discurso de la verdad coactiva, es vehículo de poder. Por eso va asociado, en un nivel disciplinario más profundo, a «la forma que tiene el saber de ponerse en práctica en una sociedad, en la que es valorado, distribuido, repartido y en cierta forma atribuido» [Foucault, 1993: 22]. Es en este contexto crítico donde hay que situar el análisis, ya mencionado, de la “pragmática del saber científico” realizado por Lyotard. Inmersa en la problemática de la demostración de unos enunciados cuya verdad sólo pertenece al propio orden del discurso, la voluntad científica de conocer, en su dimensión sociológica,

---

<sup>195</sup> Ello, por no hablar de esos procesos de radicalización integrista, de violenta sobre-afirmación y sobre-identificación que, en respuesta a la paulatina descomposición postmoderna de las identidades fuertes, han derivado en los nuevos nacionalismos xenófobos europeos. Como señala Gérard Imbert, en este caso, «es menos al extranjero absoluto (*bárbaros*) al que se teme (éste siempre puede ser objeto de exotismo) como al que se acoge –aunque sea de manera provisional (el inmigrado)- porque entra en la lógica de la “Cité” (la ciudadanía) con sus deberes y sus derechos... Este otro llega a ser la reencarnación del enemigo interior (el que presuntamente “se disfraza” para parecerse al sujeto ortodoxo integrado)» [Imbert, 1993: 51].

requiere, pues, de sus propios mecanismos de legitimación, los cuales responden a la imposición coercitiva de las reglas propias del juego. Ello explica de por sí la relación desigual entre saber científico y saber narrativo como síntoma de la historia del imperialismo cultural occidental [Lyotard, 1989]<sup>196</sup>. Por consiguiente, para Foucault, esta modalidad del discurso verdadero no es tanto consecuencia de un intercambio autónomo entre hipótesis y experimentación, entre teoría y práctica científica, como, más bien, la base, a modo de esos paradigmas organizadores de los conocimientos definidos por Edgar Morin, de los presupuestos teóricos y metodológicos prevalecientes en esas épocas históricas. Esto explica que el autor pensase que la historia moderna de la “voluntad de saber” «había sido menos un desarrollo progresivo hacia la “ilustración” que un producto de una interminable interacción entre deseo y poder en el sistema de exclusiones que hacía posible los diferentes tipos de sociedad» [White, 1992: 131]. Pero lo importante es destacar que, ante todo, la capacidad de exclusión de la voluntad de verdad estriba en esa constitución interna del propio discurso verdadero. Éste, «al que la necesidad de su forma exime del deseo y libera del poder, no puede reconocer la voluntad de verdad que lo atraviesa; y la voluntad de verdad que se nos ha impuesto desde hace mucho tiempo es tal que no puede dejar de enmascarar la verdad que quiere» [Foucault, 1999: 24]<sup>197</sup>.

Si el primer grupo de procedimientos de control del discurso afecta a los poderes que éstos canalizan, el segundo apunta hacia el dominio de su propio aparecer y acontecer. En tanto responden a la constitución y delimitación de los propios discursos, poseen para Foucault, un carácter interno. En síntesis, podemos decir que se trata de todo ese conjunto de técnicas conducentes a domeñar las posibilidades de desviación dialógica de lo dicho y de lo pensado. Estamos, pues, ante los instrumentos de los que dispone el discurso para su auto-normalización y auto-conservación, para resistir ante cualquier pretensión de novedad y cambio en el pensamiento. Primeramente, alude al “comentario” para referirse

---

<sup>196</sup> «El científico se interroga sobre la validez de los enunciados narrativos y constata que éstos nunca están sometidos a la argumentación y a la prueba. Los clasifica en otra mentalidad: salvaje, primitiva, subdesarrollada, atrasada, alienada, formada por opiniones, costumbres, autoridad, prejuicios, ignorancias, ideologías. Los relatos son fábulas, mitos, leyendas, buenas para las mujeres y los niños. En el mejor de los casos, se intentará hacer que la luz penetre en ese oscurantismo, civilizar, educar, desarrollar» [Lyotard, 1989: 56]. Sí, pero para garantizar nuevos sistemas de dominación, exclusión y separación. Me parece que esta cita sirve para ilustrar la postura de Foucault acerca de la asimilación de los dos procedimientos anteriores al de la “voluntad de saber”.

<sup>197</sup> En la emergencia de cada práctica singular opera ese impulso indeterminado de la “voluntad de poder” y del “deseo”. Pero éste no es concebido en sí por el sujeto, éste “*ignora su propia voluntad de poder, que percibe cosificada en objetos naturales, y sólo tiene conciencia de sus reacciones; es decir, que sabe lo que hace cuando reacciona ante los acontecimientos adoptando decisiones, pero no sabe que esa decisiones concretas están en función de una determinada práctica real, de la misma forma que el león decide como tal león*” [Veyne, 1984: 213].



al proceso de transmisión y re-actualización histórica de esos textos de naturaleza religiosa, jurídica, literaria, e, incluso, científica, que se sitúan «en el origen de cierto número de actos nuevos de palabras que los reanudan, los transforman o hablan de ellos, en resumen, discursos que, indefinidamente, más allá de su formulación, *son dichos*, permanecen dichos, y están todavía por decir» [Foucault, 1999: 26]. Esto, que guarda una estrecha relación con el problema hermenéutico de la intersección entre el mundo del autor y el mundo del lector, es decir, del fenómeno de la recepción y co-creación de los textos como proceso de liberación del sentido en ese “fuera-de-texto” –recuérdese lo analizado al respecto a través de la obra de Paul Ricoeur-, permitiría, por una parte, construir nuevos discursos de forma indefinida, es decir, abriría la posibilidad de hablar nuevamente. Pero, por otra, el comentario actúa como un mecanismo de restricción de ese potencial liberador de nuevos sentidos. Neutraliza el desfase entre uno y otro texto. Enmascara una repetición de lo mismo: «el comentario conjura el azar del discurso al tenerlo en cuenta: permite decir otra cosa aparte del texto mismo, pero con la condición de que sea ese mismo texto el que se diga, y en cierta forma, el que se realice» [Foucault, 1999: 29].

Esta limitación técnico-textual de la capacidad dialógica que encierra todo encuentro con el discurso del otro, en la medida en que reduce la novedad de lo dicho al acontecer de su re-aparición, entronca directamente con otro procedimiento de contención disciplinaria del propio discurso. Foucault alude aquí a la referencia a la “autoridad”, al “autor” como principio de unidad, cohesión y coherencia de lo dicho. En este caso se trata de una contención de su eventualidad, de su “rareza”, mediante la puesta en juego de una “identidad” que adopta la forma de la autonomía del “yo”, oscureciendo la complejidad y pluralidad interna que conforma el “sí-mismo”. Foucault considera que, mientras este mecanismo no ha cesado de reforzarse en el texto literario<sup>198</sup>, sus efectos han ido dejando de sentirse en el marco de la tradición científica moderna. Confundido en el anonimato de la comunidad de conocimiento a la que pertenece, el autor parece haber perdido su función garantizadora de la veracidad de sus enunciados. Sin embargo, no creo personalmente que esto sea así del todo. También la ciencia, y la institución universitaria sobre la que se

---

<sup>198</sup> Se me ocurre pensar, en este sentido, la proliferación que se está produciendo, en el ámbito actual de la mercantilización de la obra literaria como bien de consumo, de la técnica comercial consistente en resaltar tipográficamente el nombre del autor por encima de un título de la obra formalmente muy eclipsado. Al hilo de las modificaciones históricas de la función del “autor” que Foucault admite, podríamos decir que, en nuestra “sociedad de la información”, la referencia al autor, ya no es tanto aval de las virtudes de su obra como garantía de la consunción superflua de un producto con imagen de marca.

sustenta buena parte de su práctica, están sujetas a ese proceso ritual de adoración y veneración de una autoridad ligada a un “nombre”. Estimo que es necesario tomar conciencia autocrítica de que, al menos en ciertas esferas de la ciencia, la valoración que hacemos de los trabajos de investigación se cifra, antes que nada, en la revisión de la nómina de autores reseñados en el mismo. Ello constituye el mejor motivo de su plausibilidad. Y es que, en la mayoría de las ocasiones, bajo el peso disciplinante de la cita, se ocultan y delimitan las posibilidades reales de innovación que todo estudio contiene. Lo importante en este caso es que Foucault cuestiona la existencia de un sujeto previo a la enunciación, para concebir aquél como un conjunto de variables de ésta. Y es aquí donde la idea de “emplazamiento” encuentra su lugar apropiado en la filosofía relacional foucaultiana. En alusión a *La arqueología del saber*, Deleuze recuerda que, para nuestro autor, «el sujeto es un emplazamiento o posición que varía mucho según el tipo, según el umbral del enunciado, y el “autor” solo es una de esas posiciones posibles en ciertos casos. Incluso puede haber varias posiciones para un mismo enunciado. Por eso lo primero es un SE HABLA, murmullo anónimo en el que se disponen emplazamientos para posibles sujetos» [Deleuze, 1998: 83].

Con independencia de mi reflexión anterior, y siempre dentro de este segundo grupo de medios internos de control del discurso, Foucault opone al comentario y al autor la organización disciplinar del conocimiento científico. La condición anónima de la “disciplina” –se entiende por ésta un sistema anónimo definido por un ámbito de objetos, una metodología propia, un conjunto de proposiciones aceptadas como verdaderas con independencia de su autoría concreta, y un juego de reglas, definiciones, técnicas e instrumentos- explica su distancia con respecto al factor autor. Y del mismo modo, la necesidad de producir de forma indefinida nuevos enunciados, más allá de la simple repetición de una identidad dada, la sitúa en una esfera de limitación del discurso muy diferente al comentario. Por consiguiente, las restricciones que impone al tipo de proposiciones que pueden hacerse en torno a un tema determinado son de otra índole. Primeramente, una disciplina no puede considerarse como el conjunto de verdades que corresponden a una realidad específica porque, de la misma manera que se asienta sobre verdades, también se apoya en errores, «errores que no son residuos extraños, sino que ejercen funciones positivas y tienen una eficacia histórica y un papel frecuentemente inseparable del de las verdades» [Foucault, 1999: 34]. Pero, además de esta relación entre verdad y error, la pertenencia de una proposición a una disciplina concreta depende, fundamentalmente, de su vinculación a un plan concreto de objetos como conjunto de

técnicas, de instrumentos conceptuales, de prácticas actualizantes de esas “existencias” cuya entidad queda aplazada hasta su entrada en algún orden del discurso. O, lo que es lo mismo, la aceptabilidad de una determinada proposición dentro de una disciplina está supeditada a su incorporación a un horizonte teórico preciso. Esto –tocando directamente el problema de la inconmensurabilidad de los enunciados y de las teorías científicas planteado en otro lugar- explica la exterioridad mutua de las prácticas científicas acogidas bajo un universo de discurso dado, que perfila aquellos límites al interior de los cuales cada disciplina reconoce sus verdades y errores disciplinados. En resumen, opera aquí una limitación de la aleatoriedad del discurso por medio del juego de una identidad que atiende al esquema de la reactualización continua de las reglas: «siempre puede decirse la verdad en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no se está en la verdad más que obedeciendo a las reglas de una “policía” discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos» [Foucault, 1999: 38].

Finalmente, el filósofo francés añade un tercer grupo de técnicas de control discursivo, cuya función primordial es la fijación de las condiciones de utilización y apropiación de lo dicho. Afectan, pues, de manera directa a la selección de los sujetos hablantes en relación con las cualidades y posiciones que les son exigidas y otorgadas. Así, el “ritual” también «define los gestos, los comportamientos, las circunstancias, y todo el conjunto de signos que deben acompañar al discurso; fija finalmente la eficacia supuesta o impuesta de las palabras, su efecto sobre aquellos a los cuales se dirigen, los límites de su valor coactivo» [Foucault, 1999: 41]. Para el autor, es en los ámbitos religioso, judicial, médico y político donde mejor se expresa la eficacia de este principio. Por mi parte me gustaría insistir en que la esfera académica de la ciencia tampoco es ajena al fenómeno. En mi opinión, la fuerza de los prejuicios corporativistas, desde los que se consagran los sistemas de oportunidades y las relaciones de poder entretejidos al interior de la comunidad científica, explica la resistencia tradicional al desenmascaramiento auto-crítico de la fuerte “ritualización” a la que está sometido cualquier acto discursivo: explicaciones magistrales en el aula, lectura de tesis doctorales, conferencias, homenajes, etc. Por otra parte, en lo que atañe al mundo de la política, estudios como los de Georges Balandier han puesto de manifiesto la esencial “dramatización” de todo sistema de poder. Ello, devolviéndonos al tema de la relación entre lo racional y lo imaginario, convierte la política en un auténtico

arte de la persuasión basado en una puesta en escena que «produce la ilusión y, haciéndolo, la justifica» [Balandier, 1994: 18]<sup>199</sup>.

Después de una referencia a las “sociedades de discurso”, cuya función productora de discursos al interior de un espacio cerrado atiende al “juego ambiguo del secreto y la divulgación” [Foucault, 1999: 42], éste alude a las “doctrinas” religiosas, filosóficas o políticas. Éstas, predispuestas, en cambio, a la difusión, funcionan como poderosos mecanismos de inclusión-exclusión, que afectan tanto al enunciado como al sujeto hablante desde la relación del uno con el otro, es decir, cuestionan al que habla a partir de lo que dice, y a lo que se dice a través de quien habla. Hay que destacar que el desarrollo de las identidades reactivas y esencialistas, centradas en la violenta oposición entre el “nosotros” y el “ello”, encuentra en este principio su más efectiva vía de canalización. Constituyendo, por consiguiente, el marco de delimitación del “cerco hermético” de lo sagrado y de las verdades absolutas, «la doctrina vincula a los individuos a ciertos tipos de enunciación y como consecuencia les prohíbe cualquier otro; pero se sirve, en reciprocidad, de ciertos tipos de enunciación para vincular a los individuos entre ellos, y diferenciarlos por ello mismo de los otros restantes» [Foucault, 1999: 44].

Para terminar hay que hacer alusión a la “adecuación social del discurso”. Foucault considera que la educación, aunque de forma oficial sea concebida como posibilidad de acceso a cualquier tipo de discurso, actúa como caja de resonancia de las líneas de separación y distribución, y de los conflictos sociales y los poderes que están implicados en la misma. Foucault considera que, en la práctica, todas estas técnicas de delimitación de las condiciones de utilización del discurso por parte de los sujetos que hablan, viene a formar parte de un entramado de elementos estrechamente interconectados. Por tanto, en el sistema educativo, al igual que ocurre en otros sistemas como el judicial o el sanitario, concurren los procesos de ritualización del habla, de determinación de las características de los sujetos que toman la palabra, de constitución de un grupo doctrinal, y, en fin, de adecuación de lo dicho con los saberes y poderes involucrados [Foucault, 1999]. En

---

<sup>199</sup> Obviamente, también habría que añadir el citado trabajo de Huici, 1996. Balandier resume así dicha perspectiva: «todo poder político acaba obteniendo la subordinación por medio de la teatralidad, más ostensible en unas sociedades que en otras, en tanto que sus diferencias civilizatorias las distribuyen en distintos niveles de “espectacularización”. Esta teatralidad representa, en todas las acepciones del término, la sociedad gobernada. Se muestra como emanación suya, le garantiza una presencia ante el exterior, le devuelve a la sociedad una imagen de sí idealizada y aceptable. Pero representación implica separación, distancia; establece jerarquías; cambia a aquellos a cuyo cargo se halla. Son estos últimos quienes dominan la sociedad, brindándole un espectáculo de ella misma en el que se contempla (o debería hacerlo) magnificada» [Balandier, 1994: 23]. Es evidente que, en el seno de la actual “sociedad del espectáculo” –me remito al ya citado Debord, 2002-, el desarrollo de las “nuevas tecnologías” ofrece nuevas oportunidades a este fenómeno de “ritualización” del poder.

resumen, el estudio del fenómeno de normalización socio-cultural a partir del análisis de las estrategias de control del discurso enlaza con uno de los objetivos fundamentales de este trabajo. Situados en el contexto de la “sociedad de la información”, será necesario valorar el modo en que la aplicación de dichas técnicas de control al discurso de los medios de comunicación social entraña, básicamente, una consecuencia decisiva: el cerramiento estratégico de las reglas de los debates planteados. Como se verá, a la luz de una teoría de la comunicación de naturaleza sistémico-relacional, la secuencia ininterrumpida de intercambios comunicacionales que se produce dentro del circuito emisor-receptor-emisor, paralelo a la cadena de vínculos “triádicos” superpuestos estímulo-respuesta-refuerzo, limita progresivamente las posibilidades de respuestas futuras en el proceso mismo de acumulación de esos intercambios [Watzlawick, Bavelas y Jackson, 1997]. Creo que es conveniente articular dicha perspectiva con el papel que juegan los procedimientos descritos en la estabilización del orden social instaurado. La ruptura de estas cadenas de intercambio supeditadas a unas condiciones previamente impuestas, es decir, a la toma de una “primera palabra” a partir de la cual sólo cabe un número muy limitado de respuestas reforzadoras del sistema, debe pasar por la asunción de una serie de principios conducentes al replanteamiento de nuestra voluntad de saber, a la restitución del carácter del discurso como acontecimiento y a la supresión del predominio del significante. Las nociones foucaultianas de “trastocamiento”, “discontinuidad”, “especificidad” y “exterioridad” pueden jugar un importante papel representar en este sentido [Foucault, 1999].

#### **4.2.2. La legitimación ideológica del Poder**

Ya había adelantado que el análisis crítico del proceso de normalización, de la imposición socio-histórica de un determinado “imprinting” cultural, aconseja el estudio de un concepto fundamental como es el de “ideología”. Hemos visto que Foucault lo integra de algún modo en su alusión a la “doctrina” como elemento de sumisión del discurso. Ahora intentaré explorar el papel que esta noción ha de tener en una sociología del conocimiento tendente a la movilización del pensamiento frente a dichos determinismos sociales, culturales e históricos. En este sentido, la aplicación del principio dialógico vuelve a ser primordial. Paul Ricoeur, siguiendo una tradición abierta por Karl Mannheim, ha propuesto la definición de la ideología desde la complementariedad con la noción de “utopía”. Tal es así que esta articulación mediadora de ambos conceptos constituye para el autor la base misma del imaginario socio-cultural. A la vez que asumo este enfoque, sus

directas implicaciones temporales me obligan a aplazar la mayor parte del estudio de dicha conjunción hasta la próxima parte de mi tesis. En consecuencia, por razones metodológicas, y consciente del déficit explicativo que ello conlleva, me limitaré a centrarme, sobre todo, en el primer polo de esta conjunción ideológico-utópica. Ello, especialmente, para tratar de defender que el desarrollo de una nueva racionalidad hermenéutica, sin perder el espíritu crítico que le debe alentar, ha de obligar a una revisión conciliadora del significado negativo que este concepto adoptó en la tradición marxista. Esto nos llevará, pues, al establecimiento de una mediación dialógica entre tres modos diversos de afrontar la función social de lo ideológico.

El primer elemento de esta mediación, centrado en el problema lingüístico de la producción, distribución y consumo del significado, remite a la tajante oposición que el marxismo estableció entre la ciencia, entendida como conocimiento objetivo de la realidad, y la ideología, como concepción distorsionada de ésta al servicio de unos intereses sociales determinados. White sostiene que esta diferenciación representa una re-actualización histórica de viejos conflictos epistemológicos como los entablados entre razón y fe, o entre filosofía y teología. Pero ello, con una diferencia: «mientras que los anteriores conflictos de este tipo habían concebido una resolución estableciendo a uno u otro de estos pares como órgano o bien propedéutica para el otro, el conflicto ciencia-ideología asumió, a lo largo del siglo XIX, el aspecto de una lucha maniquea que sólo podía terminar con la extirpación de la ideología y su sustitución por una concepción científica de la realidad» [White, 1992: 200]. Ciertamente, el antagonismo ciencia-ideología emergió en un contexto histórico de enfrentamiento propiamente ideológico, que expresaba el conflicto social entre la burguesía industrial ascendente y el movimiento proletario alternativo. Será a partir de la publicación de *El Capital*, y, sobre todo, del desarrollo del “materialismo dialéctico” engelsiano y post-marxiano, cuando el concepto de ideología asuma ese enfoque pre-científico de la vida social<sup>200</sup>. La propia oposición impuesta por Engels entre “socialismo científico” y “socialismo utópico” –el de Saint-Simon, Owen, Fourier, Cabet, etc.- responde a este esquema conceptual<sup>201</sup>. Un esquema

---

<sup>200</sup> Quisiera aquí volver a insistir en que, en la línea de las argumentaciones que serán expuestas en la segunda parte de mi tesis, es necesario distinguir en todo momento lo relativo a la obra específica de Karl Marx del corpus filosófico que, partiendo de los trabajos de Friedrich Engels, corresponde a la recepción del pensamiento de Marx. Por ello, reservaré el adjetivo de “marxiano” para referirme a este último, mientras que con el concepto de “marxismo” aludiré siempre a las interpretaciones de dicha obra.

<sup>201</sup> Engels, admitiendo la continuidad del marxismo científico con la tradición ilustrada francesa del siglo XVIII, y convirtiéndolo en una auténtica teoría determinista de la emancipación histórica de la clase proletaria, realizaría la crítica de los “utopistas” del siguiente modo: «el socialismo es, para todos ellos, la

conceptual que, como recuerda Ricoeur, el marxismo tardío extendió a la nueva oposición entre una forma específica de entender la ciencia y distintas modalidades de lo que se consideraba como falso cientifismo. Por un lado, se trataría del choque entre la teoría crítica frankfurtiana -iniciada por autores como Adorno y Horkheimer a través del encuentro del marxismo con el psicoanálisis- y la sociología funcionalista empírica. Por otro, de la conjunción antihumanista y antisubjetivista que el francés Louis Althusser operara entre la obra del Marx maduro y el estructuralismo de los años sesenta [Ricoeur, 1999].

Pero esta distinción entre lo científico y lo ideológico arranca de una primera oposición más elemental que hemos de buscar en los primeros textos “marxianos”. Será ahí donde, en diálogo con la crítica de Feuerbach al cristianismo, el concepto de “ideología” adopte su elemental sentido negativo. Para el Marx de los *Manuscritos económicos y filosóficos* o de *La ideología alemana*, la ideología se corresponde con el «paradigma de una imagen invertida de la realidad» [Ricoeur, 1999: 48]. Esta idea de deformación como inversión, extraída metafóricamente de la experiencia física o fisiológica de la cámara oscura o de la retina, respectivamente, venía a poner el acento, en contraposición a la tradición idealista alemana, en la función que la ideología ejerce como enmascaramiento, como ocultamiento del proceso real de la vida ligado a la organización social del trabajo. Por tanto, lo que, en un principio, se opone a la ideología –o la pretensión de la significación autónoma del universo de las ideas- no es tanto la ciencia, como la realidad misma, la realidad vivida, la praxis de esas relaciones que los hombres de todas las épocas históricas sostienen con ellos mismos y con la naturaleza como forma de acceso a los medios necesarios para su supervivencia<sup>202</sup>. Resumiendo, como señala Morin,

---

expresión de la verdad absoluta, de la razón y de la justicia, y basta con descubrirlo para que por su propia virtud conquiste el mundo. Y, como la verdad absoluta no está sujeta a condiciones de espacio ni de tiempo, ni al desarrollo histórico de la humanidad, sólo el azar puede decidir cuándo y dónde este descubrimiento ha de revelarse. Añádase a esto que la verdad absoluta, la razón y la justicia varían con los fundadores de cada escuela: y, como el carácter específico de la verdad absoluta, de la razón y la justicia está condicionado, a su vez, en cada uno de ellos, por la inteligencia subjetiva, las condiciones de vida, el estado de cultura y la disciplina mental, resulta que en este conflicto de verdades absolutas no cabe más solución que éstas se vayan puliendo las unas a las otras. Y, así, era inevitable que surgiese una especie de socialismo ecléctico y mediocre, como el que, en efecto, sigue imperando todavía en las cabezas de la mayor parte de los obreros socialistas de Francia e Inglaterra» [Engels, 1981e: 133].

<sup>202</sup> En el primer capítulo de *La ideología alemana*, Marx y Engels lo expresaban así: «si en toda la ideología, los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno proviene igualmente de su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina proviene de su proceso de vida directamente físico. Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre

las ideologías, en la medida en que representan una simplificación, degradación y dogmatización del pensamiento filosófico del que toman sus principios rectores, constituyen una grave pérdida de la problemática original y de la complejidad a la que aluden sus fuentes filosóficas. Y declara: «se comprende así el sentido peyorativo del término “ideología”, que connota siempre un defecto, una carencia, una ilusión» [Morin, 1992: 145].

Ahora bien, este antagonismo entre la realidad como praxis y la ideología como deformación de esa praxis –ello constituye el primer elemento de la mediación que aquí se presenta- comporta un problema que se corresponde con lo que se ha venido en llamar la “paradoja de Mannheim”. El análisis de la evolución del concepto crítico y negativo de ideología desarrollado por el marxismo llevó a este autor a apreciar la imposibilidad de auto-aplicación de dicho concepto. Dicho de otro modo, «si todo cuanto decimos es prejuicio, si todo cuanto decimos representa intereses que no conocemos, ¿cómo podemos elaborar una teoría de la ideología que no sea ella misma ideología?» [Ricoeur, 1999: 51]. También Clifford Geertz se hace cargo del mismo problema aduciendo que la “ideologización” del propio término de ideología representa una de las ironías de la historia intelectual moderna. Esto le lleva a cuestionarse, siempre de la mano del citado Mannheim, si esa absorción de la teoría por su propio referente no entraña, en realidad, la misma neutralización de la utilidad científica y de la competencia analítica del concepto [Geertz, 2001]. La solución parece estar, en consecuencia, en la propuesta de una concepción neutral de la ideología, es decir, en la búsqueda de las conexiones internas simbólicas de todo discurso ideológico. Manuel Cruz defiende que la evidencia de la contaminación ideológica de las teorías científicas no es razón para desechar su posible valor cognitivo. Así, piensa que -siendo posible discriminar diversos grados de aptitud interpretativo-comprensiva de la realidad entre los distintos valores y las diferentes perspectivas ideológicas- lo que permite juzgar la superioridad relativa entre una teoría social sobre otra es «su capacidad de absorber a la otra, de integrarla en sus categorías. Se trata de un criterio *interno*, que valora únicamente la potencia explicativa de las teorías, intentando dejar fuera, como *exterior* o, quizá mejor, como otro momento, el servicio de clase que puedan prestar, su capacidad transformadora o conservadora de la realidad existente» [Cruz, 1991: 146].

---

que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida» [Marx y Engels, 1981: 21].



Evidentemente, desde una posición hermenéutica, hay que asumir la naturaleza autorreferencial y recursiva de todo conocimiento de la realidad, pero la aceptación de esa reflexividad, como la que afecta al concepto de ideología, obliga a dar un paso más. Sólo así comprenderemos el carácter doctrinario de la ideología en virtud de la racionalización e idealización a la que someten a la realidad. Para Morin todas las ideologías son esencialmente doctrinarias, más allá de la apariencia lógico-crítica que puedan adoptar: «las ideologías racionalista, científicista, marxista tienen como fuente una crítica de los dogmas y doctrinas, pero producen nuevos dogmas bajo el nombre de Razón, Ciencia, Materialismo dialéctico. Por ello, las connotaciones peyorativas de la palabra “ideología” se corresponden a la reificación idealista, a la rigidificación racionalizadora, a la abstracción engañosa, y, finalmente a la ilusión de poseer la verdad en un sistema de ideas» [Morin, 1992: 145].

Quedándonos, por ahora, con la definición primitiva de lo ideológico como lo contrario a la praxis real de la vida, hemos de tratar de llegar hasta la naturaleza misma de esa relación antagónica entre lo que es y lo que parece ser, entre esencia y apariencia. De este modo, «en el contraste de ideología y praxis lo más importante no es la oposición; lo más importante *no* es la deformación o el disimulo de la praxis por obra de la ideología. Antes bien, lo más importante es una *conexión* interna entre los dos términos» [Ricoeur, 1999: 52]. Alcanzamos así el otro polo de la mediación conceptual que se propone, el de la dimensión específicamente simbólica que tiene toda experiencia real de la vida. Este autor intenta mostrarnos que la interpretación de los conflictos sociales ligados a una experiencia concreta sólo es posible a través de la intervención del símbolo, convirtiendo la propia interpretación en elemento constitutivo de esa misma praxis<sup>203</sup>. Si ninguna sociedad puede situarse directa e inmediatamente ante lo vivido, si toda experiencia vital requiere la utilización de esos códigos simbólicos a través de los cuales adquiere un sentido, el proceso de inversión deformadora de la realidad está insertado en una función simbólica como modelo organizador de esa experiencia radical. La concepción no evaluativa de la ideología apunta, pues, a la necesidad de desentrañar ese universo de imágenes y signos que, poniendo en juego las figuras de la retórica en forma de metáforas, analogías, hipérboles, y demás recursos lingüísticos –ello incluye, a mi entender, la

---

<sup>203</sup> El argumento se concreta en esta frase: «si la realidad social no tuviera ya una dimensión simbólica, y, por tanto, si la ideología, en un sentido menos polémico o menos negativamente evaluativo, no fuera constitutiva de la existencia social, sino que fuera meramente deformadora y disimuladora, el proceso de deformación no podría iniciarse» [Ricoeur, 1999: 53].

incorporación de los procedimientos de control y exclusión del discurso antes estudiados-, den verdadera cuenta de la naturaleza imaginaria de ese tránsito de la praxis a las ideas. Para ello, Ricoeur acude, una vez más, a la antropología interpretativa del citado Geertz, donde el concepto ya mencionado de “acción simbólica” refleja la entidad singularmenteropológica de los procesos sociales.

Este salto que estoy dando en mi trabajo de la oposición metafísica entre lo verdadero y lo falso, entre lo idéntico y lo negativo, al reino simbólico del “como si”, se concreta, en lo que respecta al problema de la ideología, en su consideración como parte integrante de esos configuradores cartográficos, de esos esquemas culturales, de esos “programas” -sean religiosos, filosóficos, estéticos, científicos, o expresamente ideológicos- que «suministran un patrón o modelo para organizar procesos sociales y psicológicos, así como los sistemas genéticos proveen un correspondiente modelo de la organización de procesos orgánicos» [Geertz, 2001: 189]. Ahora bien, dentro de su pertenencia a estos modelos simbólicos estructuradores de la experiencia, la ideología cumple una función específica: responde a la necesaria construcción de esquemas imaginarios de las relaciones sociales y de los poderes políticos que las informan. La ideología se convierte así en un “modelo de” en la medida en que viene a tratar de reflejar lo que, en el orden económico, social y político, una sociedad cree ser. Es, ante todo, un modelo cultural y, por tanto, simbólico de acción política. Como alega Geertz, «las ideologías comienzan a convertirse en hechos decisivos como fuentes de significaciones y actitudes sociopolíticas cuando ni las orientaciones culturales más generales de una sociedad ni sus orientaciones más “pragmáticas” y positivas alcanzan ya a suministrar una imagen adecuada del proceso político» [Geertz, 2001: 191]. Para Geertz, la ideología es un regulador de la tensión cultural-social-psicológica que define, al menos, las situaciones sociales en las que los individuos carecen de esquemas de comprensión de la distribución diferencial de las responsabilidades y de los derechos cívicos. La ideología es, así, un proveedor del sentido de la acción social; su función primordial es la de procurar «mapas de una realidad social problemática y matrices para crear una conciencia colectiva» [Geertz; 2001: 192]. Esta conjunción entre ideología y cultura nos permite identificar aquélla con la dimensión propiamente política de la cultura, es decir, con la llamada “cultura política” como estructura de valores y normas de comportamiento que favorecen la coherencia del funcionamiento de las instituciones. Como indican Dowse y Hughes, el núcleo principal de interés de la cultura política no está en la pauta de comportamiento político detectado en una sociedad ni, obviamente, en las estructuras formales o informales de la política –gobiernos, partidos,

grupos de presión, etc.-, sino «en lo que la gente *cree* en relación con esas estructuras y comportamientos. Son esas creencias las que dan al comportamiento de los hombres sentido para sí y para los demás» [Dowse y Hughes, 1993: 284]<sup>204</sup>.

En consonancia con esto, podemos argumentar que la ideología, en su carácter esencialmente cultural, conforma un auténtico gestor de la complejidad social. Su estructura simbólica y comunicacional le convierte en un inductor de la simplificación requerida para la estabilización del orden social que preconiza. Estos mapas del deseo y del poder que la ideología instituye presuponen una garantía de los niveles mínimos de confianza que las prácticas e instituciones políticas necesitan para su auto-conservación, para su continuidad temporal en relación con los modelos proyectados en una sociedad. La ideología también es, en este sentido, un generador de credibilidad y consenso, lo que nos conduce hacia el problema central de la legitimidad de la autoridad política. Desde aquí se extrae el elemento resultante de ese “entre-ambos”, de esa mediación entre la concepción crítica y negativa de la ideología, y esa noción simbólica y más neutral de la misma, que acabo de indagar. Es del entrecruzamiento de ambas perspectivas de donde surge esta tercera definición de ideología. Ricoeur nos muestra que la aceptación de la autoridad y de la dominación política sólo es deducible de la integración de lo que la ideología supone como factor deformador de la praxis social, de una parte, y como armonizador simbólico, de otro. Como en toda mediación –me gustaría que este aspecto quede muy claro a lo largo de todo mi estudio-, ni una ni otra faceta desaparecen. Se trata tan sólo de la emergencia de un tercer aspecto derivado de esa dialogía. Paliando la falta de racionalidad absoluta de cualquier pretensión de autoridad –en esto Ricoeur sigue a Max Weber-, y, así, en pos de un consentimiento y una cooperación sociales complementarios al ejercicio de la coerción física por parte del poder, a la ideología se le encomienda la misión de resolver el déficit de credibilidad que define todo proceso de legitimación política. Perteneciendo a la estructura misma de la legitimación, la ideología trata de superar la tensión entre ese deseo de legitimidad por parte de la autoridad y la creencia en la misma por parte de los ciudadanos. Una tensión que se da puesto que «si bien la creencia de la ciudadanía y la pretensión de la autoridad deberían estar en el mismo nivel, la equivalencia de creencia y pretensión nunca es verdaderamente real, sino que es siempre más o menos una fabricación cultural. De manera que en la pretensión a la legitimidad por parte de la

---

<sup>204</sup> Y añaden: «estas creencias pueden ser de varios tipos: por ejemplo, creencias cognitivas sobre la situación de la vida política, o valores Relativos a los fines deseables de la vida política, o actitudes hacia algún estado observado del sistema» [Dowse y Hughes, 1993: 284].

autoridad siempre hay algo más que en las creencias realmente sustentadas por los miembros del grupo» [Ricoeur, 1999: 56].

Esta fuente de “plusvalía” que responde a la diferencia entre esa pretensión de lo sujetos del poder y esa creencia de los objetos del mismo, actuando de enlace entre su vertiente positiva como integrador socio-simbólico y su dimensión negativa como deformación de la realidad, nos introduce, en consecuencia, en el carácter ambiguo de la ideología como productora de normalización/desviación socio-cultural. He advertido que, hasta no terminar de perfilar las directrices básicas de una teoría fenomenológico-hermenéutica, y por tanto, cultural, de la experiencia “trans-subjetiva” y “transdiscursiva” del tiempo, no podré deducir todas las consecuencias. Pero, por el momento, me gustaría adelantar algo que me parece muy importante. Las funciones de normalización reactiva o de desviación transgresora que la ideología pueda desempeñar en un momento dado dependen de lo que, en el marco del progreso lineal moderno, Beriain, siguiendo a Niklas Luhmann y Reinhart Koselleck describe como una especie de un “esquematismo temporal-social”. Éste «actúa no como una “fórmula política”, ni es un principio de legitimación, ni un valor en sí mismo, sino una “regla de conocimiento”, que posibilita la competencia política articulándola en torno a dos *límites político-funcionales* como son las categorías de “conservador” y “progresista» [Beriain, 1990: 52]<sup>205</sup>. Sobre la base de una concepción diferencial temporal de las identidades ideológicas, esta “regla de conocimiento” permite contemplar el tiempo como condición de posibilidad tanto de la continuidad como de la discontinuidad de aquéllas en relación con su grado de adecuación político-administrativa, económico-social y simbólico-cultural al orden actual. De este modo, y sigo citando, el proceso de ideologización sería aquél «en el que “los repertorios de significados y conceptos son atraídos y estructurados por el campo magnético del código político y asumen sus funciones de reduplicación y asignación de contrapartes”, es decir, las de “repertorios de significado” que pueden producir en su entorno ideológico el *consenso* o la ruptura del consenso como “negación” de su programa, de su específica identidad ideológica» [Beriain, 1990: 53].

En este sentido, mientras el sistema social que proyecta la ideología esté pendiente de su acomodación a la realidad a la que pretende servir de modelo, en la medida en que aún

---

<sup>205</sup> Aunque el modelo teórico al que trato de contribuir en este estudio presupone la sustitución de la concepción moderna de la temporalidad por una nueva experiencia plural, abierta, multidireccional y constituyente del tiempo, por ahora, con fines exclusivamente metodológicos, haré uso de este “esquematismo temporal-social” como base conceptual de partida. Las propias categorías de “conservador” y “progresista” requerirán, de por sí, una revisión.

no encajen sus códigos socio-políticos con la sociedad que le pre-existe, su papel será específicamente revolucionario. En esas circunstancias históricas, la ideología funcionará como caja de resonancia de la discrepancia y de la ruptura. Pero, en el momento en que dicha adecuación se consuma, la ideología comenzará a mostrar su auténtica cara normalizadora. Piénsese, por ejemplo, en la diferente posición ocupada en la historia por el proyecto liberal-capitalista antes y después de las revoluciones burguesas decimonónicas. Y, del mismo modo en la suerte corrida por el comunismo a uno y otro lado de 1917. En mi opinión, la ideología, en su constitución misma, más que un “modelo para” es un “modelo de”. Refleja más que proyecta. Justifica más que cuestiona. Apunta más al presente que al futuro. Busca siempre la estabilización y autorreproducción del orden social que trata de significar en razón de unos intereses determinados<sup>206</sup>. Una vez alcanzados por vía “revolucionaria” los objetivos socio-políticos propuestos, la ideología - en su vocación de legitimación de la autoridad- nunca es un motor de cambio, sino un poderoso mecanismo de contención de las desviaciones que están en la raíz de la complejidad social.

Es precisamente esta ambigüedad temporal-social de la ideología la que requiere del auxilio conceptual representado por el término “utopía”. En lo que resta de este trabajo intentaré no perder de vista la ambivalencia que también caracteriza a ésta. Sobre todo, porque una concepción desprovista de determinismos absolutos mitológicos, una visión abierta de la utopía podría representar un buen acicate en el desarrollo de una nueva temporalidad después del fin del progreso. Considerando los aspectos positivos y negativos, constructivos y destructivos, constitutivos y patológicos, que detecta en los términos de ideología y utopía, Ricoeur propone una relación de complementariedad que conecta, a la vez, con la diversidad de matices que definen a esta última: «estoy convencido de que siempre estamos atrapados dentro de esta oscilación entre ideología y utopía» [Ricoeur, 1999: 326]<sup>207</sup>. Como la ideología, la utopía responde a los niveles de

---

<sup>206</sup> Haciendo referencia a los patrones simbólicos de nuestra experiencia vital, Ricoeur expondrá en otro lugar: «a nivel humano, estos modelos operan a la vez como modelos de... y como modelos para... Reflejan y prescriben. Nunca hacen lo uno sin lo otro. Por este motivo se puede hallar en todo código cultural la expresión de lo que es una sociedad en el espesor de su vida económica, social, política, etc..., y un conjunto de directrices para engendrar los cambios. En tanto que expresiones-reflejos (modelos de...) estos sistemas simbólicos adoptan la forma de ideología justificadora, cuando ponen en juego las disponibilidades retóricas de las figuras del discurso. En tanto que prescripciones de cambio (modelos para...), estos sistemas simbólicos engendran profecía, escatología y utopía» [Ricoeur, 1979a: 17].

<sup>207</sup> Junto a sus aspectos positivos y constructivos, Ricoeur también detecta tendencias negativas y destructivas en el pensamiento utópico. Ello nos remite a un tipo de “utopía abstracta”, de un “utopismo” estrictamente mitologizador, que está en la base de la anticipación determinista de totalidades sociales

incongruencia respecto de la realidad social en la que se produce. Pero lo hace de forma muy diferente. Así, en tanto la ideología proyecta una visión integradora de la praxis real, la utopía, desde la idea de “ningún lugar”, supone la introducción de «variaciones imaginativas en cuestiones tales como la sociedad, el poder, el gobierno, la familia, la religión» [Ricoeur, 1999: 58]. La utopía, al proyectar otros mundos posibles, al tratar de trascender, de superar el orden social identificado por la ideología, se convierte en estímulo fundamental para el cambio. Y ello, porque no cabe la integración social sin la amenaza de la subversión social. En consecuencia, si la utopía es manifestación de las desviaciones y de las grandes fracturas que la ideología trata de cerrar, la utopía se encuentra directamente comprometida con el problema de la autoridad. Si la ideología legitima, si la ideología tiende a reducir los desniveles reales entre las pretensiones legitimadoras del poder y la creencia social en esa legitimidad, la utopía es, también, expresión de ese déficit de credibilidad, es rechazo a los poderes constituidos. Esto hace que no mire tanto a los grupos dominantes –esto queda reservado para lo ideológico–, como a los estratos subordinados a ellos. Y es esta subversión utópica de la autoridad, es esta lucha por el poder que la utopía canaliza, la que, en fin, sitúa el punto de cambio en el sistema utópico en el mismo lugar donde se produce el paso del papel integrador de la ideología a esa función deformadora de la realidad que remite a la dimensión menos proyectiva de la utopía como mera evasión. En conclusión, y desde una óptica temporal, el pensamiento utópico está enfocado hacia el futuro. Mientras la ideología apunta hacia lo que es, hacia lo realizado y concluido en un presente concebido como consecuencia inevitable del pasado, la utopía señala hacia lo que todavía no es: «una utopía está siempre en proceso de realizarse» [Ricoeur, 1999: 292].

De todo esto se deduce que el proceso de ralentización paulatina del cambio histórico en la sociedad moderna sea entendido por Ricoeur, siguiendo a Mannheim, como un fenómeno de destrucción de la utopía paralelo al de la “ideologización” progresiva absoluta de nuestra experiencia social. Esto es así hasta el punto de que Mannheim llegara a sostener que «la muerte de la utopía puede ser también la muerte de un cuadro global de la realidad y esto deja en pie nada más que un enfoque fragmentario de hechos y situaciones» [Ricoeur, 1999: 294]. A mi entender, esta disfunción cognitiva derivada de la propia consolidación simplificadora de un modelo social que aspira a su perpetuación anti-

---

ligadas a las imágenes arquetípicas del Reino. Me ocuparé de su análisis crítico. Pero aquí me limitaré a adelantar las posibilidades de una utopía autoconstituyente en la línea de lo que, más tarde, definiré como “pensamiento disutópico” de la mano de autores como Juan M. Vera [Vera, 1997].

histórica constituye, en suma, el gran reto con el que se enfrenta la “sociedad de la información” en el siglo que acaba de comenzar. Y ello supone la necesidad de una re-apropiación utópica de la realidad que, ante todo, haga frente al potencial normalizador del universo ideológico en el que nos desenvolvemos en la actualidad. Edgar Morin mantiene que si el mito tiene la capacidad de introducirse en el núcleo básico de las ideas científicas, en el caso de las doctrinas y de las ideologías actuales esta invasión es completa, lo que produce su total autosacralización y autoidolatración. Pero esta mitificación y divinización de los valores que determinan la organización de los conceptos y la visión integradora del mundo –Justicia, Orden, Libertad, Igualdad, Amor, Verdad, Hombre-, a diferencia del pensamiento premoderno, se oculta sutilmente tras la máscara de la abstracción ideal, de la lógica aparente del sistema, y de la ciencia “desmitificadora”. Así, «el mito típicamente moderno se da cuando en las ideas rectoras de una ideología se da una coagulación de fuertes cargas de verdad cognitiva y verdad ética (valores), y cuando estas ideas se vuelven autoritarias, dominadoras, sacralizadas, soberanas» [Morin, 1992: 148].

Efectivamente, la fuerza normalizadora de la ideología parece residir en ese suplemento de emotividad y efectividad que añade al plano racional del conocimiento. Ya he tratado el papel que representa el pensamiento mítico y fabulador en la activación de las capas más profundas de la psique humana. Lo que el mito pone en juego en conexión con el problema del poder no es tanto la supervivencia material de los colectivos y de los individuos, como esa supervivencia psíquica ligada a la necesidad del sentido. De ahí la poderosa fuerza de atracción que ejerce sobre todas las sociedades. En la elaboración mítico-simbólica de la ideología los individuos ceden ante la dominación en forma de credibilidad “ficticia”. Sin embargo, esa cesión tiene una contrapartida. Se cede, pero a cambio de algo, a cambio de lo que los miembros de una sociedad quieren y necesitan escuchar. Como dice Morin, «las ideologías poseen y sojuzgan a los humanos como lo hacen los dioses. Es cierto que los humanos sacan a cambio satisfacciones psíquicas: poseen la verdad de la que están poseídos, dominan el universo por la mediación de la ideología, gozan de verdaderos coitos psicológicos en la repetición de sus *themata* obsesivos, los cuales les proporcionan a la doctrina su erotismo hechizador» [Morin, 1992: 148]. Pero es necesario salir de ese hechizo subyugador, urge contrarrestar los efectos más extremos y perversos de ese intercambio socio-simbólico, puesto que ello sólo puede conducir a todo lo contrario de lo que promete, esto es, a la dominación y destrucción más absolutas. No cabe, pues, otra alternativa que tratar de sacar el máximo partido al

pensamiento fronterizo de la mediación, dinamizando realmente el principio de la dialógica cultural.

#### **4.2.3. La oposición dialógica a la homogeneización: la «comunicación intercultural» como el nuevo horizonte de una identidad pluralizada**

El pensamiento de la complejidad no puede ser ajeno a las posibilidades de atenuación de la fuerza normalizadora y dominadora del discurso, de los paradigmas cognitivos y de los estereotipos identitarios vinculados a la ideología. Ya he resaltado que Morin sitúa, de entrada, dichas posibilidades en el desarrollo hermenéutico de una “dialógica cultural”. Ésta constituye en sí misma el lugar de confluencia de toda la reflexión realizada hasta el momento. Ontológicamente, se asienta en la radical historicidad y narratividad de ese ser emplazado, de ese ser del límite. Desde un punto de vista epistemológico apunta hacia la complementariedad de los puntos de vista, hacia un conocimiento verdadero ligado a lo vivido, hacia una auto-comprensión realizada en la contingencia. Finalmente, en cuanto a sus directas consecuencias ético-políticas, señala hacia una ética del mal, hacia la identidad abierta y plural del sí-mismo, hacia el dinamismo de un proyecto político infinitamente constituyente. Todo ello comporta la articulación simbólica de una nueva experiencia temporal basada en la conjunción dianoética de la circularidad premoderna y la linealidad moderna. Esa nueva síntesis simbólica de la temporalidad se basará, pues, «en el pensar de un *presente* “*sin necesidad*” (contra el “siempre” violento del dogmatismo, contra el “ahora” sin futuro del escepticismo, contra el “después” sin pasado del utopismo), es decir, el pensar de una actualidad de la contingencia que no se agota en ser ni resultado de lo originario ni origen de lo futuro» [Peñalver, 1991: 342-343].

Vengo señalando que esta dialógica ha de ser, ante todo una resistencia al discurso normalizador de la simplicidad, es decir, al proceso continuo de control y reajuste de las fallas que definen la complejidad constitutiva de las sociedades humanas. Ello, en coherencia con una ontología crítica del presente, nos permitirá tomar conciencia de que son esas mismas condiciones de la normalización las que determinan las posibilidades de su quebrantamiento. En ese sentido, el emplazamiento diferencial de los sujetos implicados socio-culturalmente, la pluralidad y diversidad potencial de los puntos de vista representa el requisito primordial de la dialógica cultural<sup>208</sup>. Por tanto, el contexto de la

<sup>208</sup> Morin lo expresa así: «esta diversidad es potencial en todas partes: toda sociedad comporta individuos genética, intelectual, psicológica y afectivamente muy diversos, y por tanto aptos para tener puntos de vista



nueva “globalidad”, de esa nueva reflexividad planetaria favorecida por los canales de comunicación abiertos por las “nuevas tecnologías” y por ese incremento progresivo de los flujos de intercambio de información, imágenes, ideas, estilos de vida, etc., que caracterizan a la “sociedad de la información” debe ser el punto de partida de esa nueva estrategia de la resistencia dialógica. Es, precisamente, esa toma de conciencia de lo que nos une a través de los que nos separa, es ese enfoque del mundo como un gran archipiélago cultural<sup>209</sup>, el que, mediante el comercio simbólico que está en su base, permitiría un debilitamiento del imprinting paralelo al despliegue mutuamente enriquecedor de los antagonismos y del conflicto entre ideas. Ahora bien, ese choque hermenéutico de las interpretaciones que debe inspirar el desarrollo de esa nueva mundialidad de la “Tierra-Patria” [Morin y Kern, 1993], necesita de una regulación «que lo mantenga en el plano de lo dialógico y evite los desbordamientos que transforman las batallas de ideas en batallas físicas o militares, como tan a menudo ha ocurrido en las querellas religiosas» [Morin, 1992: 32]. Obviamente, ésta no debe responder al ideal normalizador de la Razón Universal, ni mucho menos al imperio de la “ley del más fuerte”. Debe corresponderse con la “ley del diálogo” como norma fundamental de la propia dialógica cultural, cuyo primer esbozo situé en la apertura gadameriana de los prejuicios. Esta ley del diálogo, coherente con el principio vattimiano de la reducción de la violencia [Vattimo, 1996b], ha de ser, ante todo, un factor dinamizador de las diferencias socio-culturales no esencializadas. Más aún, debe ser un agente positivizador de las crisis personales y comunitarias de sentido que ello genera. En definitiva, habrá de ser un motor de transformación individual y colectiva<sup>210</sup>.

---

cognitivos muy variados. Y son justamente estas diversidades de puntos de vista lo que inhibe el *imprinting* y lo que reprime la normalización. Por ello las condiciones o eventos aptos para debilitar el *imprinting* y la normalización permitirán que las diversidades individuales se expresen en el dominio cognitivo» [Morin, 1992: 31].

<sup>209</sup> Aquí hago una referencia directa al motivo que inspira una revista de crítica cultural como *Archipiélago*. En la parte superior de su contraportada versa lo siguiente: «Archipiélago: “Conjunto de islas unidas por aquello que las separa».

<sup>210</sup> Morin admite que la instalación de la dialógica en el espíritu individual puede tener distintas consecuencias. El combate al interior del individuo entre ideas contrarias puede provocar: 1. Su anulación recíproca, con el consiguiente desarrollo de un escepticismo, que, no obstante, siempre será caldo de cultivo de un talante crítico predisposto al debate. 2. Aparición una contradicción personal en forma de crisis espiritual que, en todo caso, es estímulo para la reflexividad y la búsqueda activa de nuevas soluciones. 3. Elaboración de una síntesis creadora entre las ideas contrarias. Teniendo en cuenta que esta última opción parece ser la más deseable y que, muy frecuentemente, sólo es posible tras la experiencia de las anteriores, Morin considera que «de todos modos, el encuentro de las ideas antagonistas crea una zona turbulenta que produce una brecha en el determinismo cultural. Puede suscitar, en individuos o en grupos, interrogación, insatisfacciones, dudas, cuestionamientos, búsqueda» [Morin, 1992: 32]. No obstante, como ya he sugerido, y como ponen de manifiesto las condiciones históricas actuales, este encuentro con la otredad no siempre

La adopción de la dialógica como principio moderador de la aparente irreconciliabilidad de las diferencias ha de partir, en consecuencia, de una flexibilización total de los “juegos del lenguaje”. Con este concepto, el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* trató de designar el carácter esencialmente pragmático del lenguaje que toda dialogía presupone. Así, desestimando su presunta función referencial, Wittgenstein identificaría el lenguaje con una pluralidad de usos, que, sujetos a un conjunto más o menos sistemático de reglas, vienen a coincidir con una visión concreta del mundo, con una determinada “forma de vida”. El “juego del lenguaje” es para Wittgenstein una totalidad conformada por el lenguaje y las acciones con las que se entreteje. Esta identificación del lenguaje con una práctica, con una acción a la que sirve de base, supone una crítica directa a la idea de la individualidad y privacidad del mismo. La idea del “juego” apunta hacia el carácter compartido del lenguaje, hacia su flexibilidad y maleabilidad en tanto abierto a las modificaciones que su utilización en los distintos contextos comunicativos del ordenar, interrogar, narrar, charlar, etc., facilita [Wittgenstein, 1988]. En su calidad de entidades autosuficientes, los juegos del lenguaje son concebidos como lenguajes completos en sí mismos: «de tal modo que determinadas funciones gramaticales de un lenguaje no tendrían correlato alguno con otro. El acuerdo o desacuerdo con la realidad, sería algo diferente de los diversos lenguajes; el lenguaje más simple no es una forma incompleta del más complicado»<sup>211</sup>. Pero ese entrar en el orden del discurso, al que remite la noción de los juegos del lenguaje, no afecta a la normatividad del propio lenguaje. Su flexibilidad no remite a la regla, sino al modo concreto de su uso. “Jugar” significa cumplir ciertas normas. Así, cuando dejamos de seguirlas, o estamos abandonando ese juego, o comenzamos a jugar un juego distinto. Lo que nos lleva al problema de la inconmensurabilidad de los distintos juegos del lenguaje.

Ha sido Jean-François Lyotard uno de los autores que más decididamente han abordado este problema de la falta de un principio regulador del choque de interpretaciones. Evidentemente, el carácter emplazado de todo discurso impide la imposición de un criterio común de demarcación de su valor de verdad. Hemos visto que entrar en el orden del discurso significa estar en una verdad desde la que, desde un punto

---

produce resultados de esta naturaleza. Las crisis de sentido, como se desprende del estudio de Berger y Luckmann, ya citado, pueden desembocar en comportamientos reactivos que representen la edificación de fuertes “barreras de sentido” frente al “otro” [Berger y Luckmann, 1997]. Evidentemente, esto es resultado de una mala inteligencia de las posibilidades constructivas de la dialógica.

<sup>211</sup> Citado en el artículo *Wittgenstein. Los juegos del lenguaje y sus reglas*, donde Santos Ochoa realiza una buena síntesis de este concepto [Ochoa, 2001].

de vista construccionista, es imposible contemplar la verdad del otro. Así, Lyotard especifica tres rasgos distintivos de los juegos lingüísticos en tanto conjunto de reglas discursivizadoras. Primeramente, el hecho de que estas reglas no gozan de una auto-legitimación, sino que proceden de un compromiso contraído por los participantes del juego. En segundo lugar, el carácter específico y restringido de esas reglas, más allá de las cuales no es posible el propio juego. Y, finalmente, que cualquier enunciado habrá de considerarse como una jugada dentro de un juego concreto. De ello se deduce que «hablar es combatir, en el sentido de jugar, y que los actos del lenguaje se derivan de una agonística general» [Lyotard, 1989: 27]. Lo que nos relega a la legitimidad por “performatividad”, a la legitimidad en función de su instrumentalidad con respecto a fines concretos.

Los juegos del lenguaje determinan, por tanto, los límites de una experiencia unida a una intencionalidad específica. Se trata del paso de una concepción cognitiva a una concepción comunicativa y relacional del lenguaje. Lo cual conecta con la “teoría de los actos del habla” desarrollada por autores como John L. Austin y John R. Searle. Para estos autores, la unidad fundamental de la comunicación lingüística se corresponde con la producción de un acto de habla que compromete una conducta regida por unas reglas concretas. Hablar, utilizar el lenguaje, se presenta, así, como un querer y un poder hacer algo, lo que supone, a la vez, la asimilación del paradigma de la acción a un nuevo paradigma de la comunicación social intersubjetiva. Searle incidió en el carácter esencialmente del lenguaje mostrando que la actividad mental del percibir, desear o imaginar siempre va dirigida a un objeto desde una intencionalidad específica, es decir, desde el deseo de mantener un control sobre las acciones a partir de imágenes mentales que visualizan los objetivos fijados [Searle, 1992]. Del mismo modo, Austin advirtió que el papel de los enunciados va más allá de la mera descripción de un estado de cosas, o de la realización de proposiciones verdaderas o falsas acerca de algún acontecimiento. Esta vinculación del decir al hacer se concreta en la noción de “expresión realizativa”: «expresar las palabras es, sin duda, por lo común, un episodio principal, si no *el* episodio principal, en la realización del acto (de apostar o lo que sea), cuya realización es también la finalidad que persigue la expresión» [Austin, 1990: 49]. En el mismo sentido, Vázquez Medel indica que en el lenguaje «no hay posible neutralidad: Hablar es tomar partido. Esto es fácilmente constatable en el universo que establecen las palabras. Ya decía Saussure que la lengua no es más –ni menos– que un sistema de valores, de diferencias. Valores y

diferencias que segmentan y configuran una *realidad* que como tal y con tales perfiles no preexiste a esa operación de segmentación» [Vázquez Medel, 1991: 37].

Por tanto, más allá de las pretensiones de validez que los justifican, los juegos del lenguaje, y los actos del habla ligados a ellos, son auténticos correlatos de las relaciones interactuantes de poder que los estimulan. No podemos seguir aceptando una legitimación de los mismos por la vía de una racionalidad universal ciertamente agotada. Ya no es posible proponer una disposición jerarquizada de los discursos en función de su grado de aproximación al centro de referencia de la Identidad. Pero, tampoco podemos reducir el problema de la legitimidad a su “performatividad”, es decir, a su adecuación a los intereses concretos de esas nuevas élites del globalismo tecnocrático informacional protegidas bajo el manto institucional y militar de potencias como Estados Unidos. Ello sólo representaría el pasivo sometimiento a unas reglas del juego impuestas por la fuerza. En el contexto de la “Guerra del Golfo” de 199, Vázquez Medel hacía la siguiente reflexión: «los *diferendos* se dirimen por la ley del más fuerte. A partir de aquél que puede imponer su norma y su regla. Sólo que en el pasado se pretendían hacer pasar los valores en que tal imposición se basaba por absolutos. Ahora, por vez primera en la historia de la Humanidad se impone la ley del más fuerte desde una racionalidad y una irracionalidad distintas. Sólo que esa ley –lo sabemos- no tiene más fundamento que el que impone el difícil equilibrio entre colectivos entre los que dirime las diferencias (en eso, sí, hoy como siempre, bien que de distinto modo) el poder económico, el control político, el dominio social y cultural» [Vázquez Medel, 1991: 45-46]. Teniendo en cuenta la terrible vigencia que actualmente tienen estas palabras, considerando el estado de “anomia”, de ausencia de fundamentos de la legalidad instituida, que sigue definiendo la entrada en el siglo XXI, no parece existir otra salida que la dialógica.

Primeramente, esa capacidad movilizadora de la dialogía cultural habrá de apoyarse en la apertura y permeabilidad de los distintos juegos del lenguaje. Como el citado Wittgenstein observara, la arbitrariedad de las reglas de un juego permite su infinita modificación. Podemos cambiar esas reglas y, en consecuencia, crear nuevos juegos, constituir nuevos contextos. En su calidad de reglas conformadoras de la experiencia, los juegos del lenguaje no vienen a regular comportamientos y conductas preexistentes. Tan sólo hacen posibles nuevos comportamientos, nuevas conductas, nuevas experiencias [Wittgenstein, 1988]. Por tanto, está en nuestras manos salir del encerramiento en nuestras propias reglas lingüísticas, estimulando el dinamismo interno que permita el desarrollo dinámico y plural del sí-mismo, redefiniendo las relaciones con el otro. Para ello, hemos

de recalibrar la naturaleza cognitiva y ético-política de las intenciones que van unidas a nuestras experiencias comunicativas; hemos de pulsar los motivos que realmente nos mueven hacia los “objetos” de nuestro discurso; hemos de realizar plenamente, en una palabra, esa transdiscursividad situada entre la identidad y la diferencia, entre lo singular y lo plural; en suma, entre la estabilidad del significado y la construcción del sentido [Vázquez Medel, 1998].

En mi opinión, el nuevo proyecto de “comunicación intercultural”, que vienen proponiendo desde hace algún tiempo autores como Miquel Rodrigo Alsina, puede ser una gran oportunidad para la consecución de todos estos objetivos. No olvidemos que, como manifiesta Paul Ricoeur, «la apertura hacia las demás culturas es hoy la condición de nuestra adhesión a un centro de perspectiva. La tensión entre lo “propio” y lo “extraño” forma parte de la interpretación, a través de la cual intentamos aplicarnos a nosotros mismos el sentido singular de una tradición concreta [...] La misma dialéctica de distancia y proximidad que anima la relación de la conciencia post-crítica con el conjunto de las culturas puede animar también la relación de una herencia cultural con otra» [Ricoeur, 1979b: 35]. Así, en virtud de su capacidad generadora del “calor cultural” necesario para la proyección del cambio y la desviación con respecto a los diagramas normalizadores del pensamiento hegemónico, este proyecto ha de permitir la reformulación dialógica de esas tensiones crecientes que, expresadas en clave ideológico-cultural, afectan gravemente a la “sociedad global informacional”. Ha de ser, en definitiva, un instrumento útil para la resolución positiva de los desencuentros identitarios que, en torno a la tesis del “choque de civilizaciones”, marcan la línea “divisoria” entre los dominadores y los dominados de la globalización. Tal y como se refleja en la presentación del Foro Internacional “Desafíos actuales en la comunicación intercultural”, celebrado en Salamanca entre el 29 de noviembre y el 1 de diciembre de 2002, la “comunicación intercultural”, en cuanto vehículo de intercambio entre los individuos pertenecientes a segmentos culturales muy diversos –estos no sólo abarcan lo concerniente a las diferencias étnico-lingüísticas, político-territoriales, religiosas, etc., sino también a otros atributos identitarios como el sexo, la edad, o las condiciones socio-profesionales-, posee una triple vocación interdisciplinar, multidisciplinar y transdisciplinar<sup>212</sup>. Siendo esto una buena muestra de la

---

<sup>212</sup> Los distintos enfoques multidisciplinarios propiciados por este foro giraron en torno a las siguientes líneas de análisis: 1. La discusión sociológica, antropológica y etnológica sobre los conceptos de identidad cultural, sociedades multiculturales, pluralismo cultural, universalismo, comunitarismo, etc. 2. La reflexión filosófica actual en torno a los problemas de la diferencia y la alteridad. 3. El análisis económico de las repercusiones socio-culturales y medioambientales de los nuevos procesos de mundialización de los flujos financieros y

coherencia del proyecto de comunicación intercultural con el enfoque de la complejidad aquí descrito, intentaré reunir en este momento sus pautas de reflexión principales.

Como ha mostrado Rodrigo Alsina, la comunicación intercultural constituye un área de investigación bastante reciente. En realidad, es mucho más lo que queda por hacer que lo conseguido hasta el momento. De entrada, requiere un replanteamiento teórico de determinados conceptos que están en su base. Entre ellos, destacan los de “cultura”, “multiculturalidad” e “interculturalidad”. En todo caso, el modelo hermenéutico que estoy desarrollando en este trabajo a partir de las ideas-eje de la complejidad, el emplazamiento y el límite debe ser una contribución decisiva en dicha tarea. Como he venido defendiendo, en lo que respecta a la noción de “cultura”, será necesario superar esas concepciones esencialistas y fundamentalistas centradas en una perspectiva excluyente del otro. Frente a ello, se impone ese otro concepto interaccionista, dinámico y cambiante de cultura, que hemos visto elaborado en la obra de Clifford Geertz en torno a la noción de “acción simbólica”. La comunicación intercultural comparte, pues, el carácter público e integrador de la cultura como compleja red de significados tejida intersubjetivamente por los miembros de una sociedad en su búsqueda incesante del sentido [Geertz, 2001]. Es así como la “comunicación intercultural”, en su propia configuración transdisciplinar, pivota sobre una concepción plural y transfronteriza de la cultura que cuestiona “interna” y “externamente” la supuesta unidad de las identidades, cuya inestable construcción pone en juego, en favor del factor constituyente del “mestizaje” y la “hibridación”. Rodrigo Alsina, haciendo hincapié tanto en la historicidad como en la naturaleza relacional-comunicacional de la cultura, sostiene que ésta «no es algo que está más allá de los seres humanos. No es algo inamovible y ahistórico, y que forma parte de la esencia permanente de una comunidad de vida. La cultura se construye por la interacción de los seres humanos, pero al mismo tiempo jamás está definitivamente construida, porque, continuamente, por la propia interacción de los seres humanos, está en proceso de construcción» [Rodrigo Alsina, 2003: 2].

---

comerciales. 4. El debate político acerca de cuestiones candentes como la de los nuevos flujos migratorios, los nacionalismos, los fundamentalismos, las relaciones internacionales, los modelos democráticos, etc. 5. La exploración pedagógica de nuevos espacios de convivencia multicultural. 6. El papel de las manifestaciones artísticas del arte, la música, la literatura, la pintura, el teatro, el cine, etc., como vehículos de intercambio de diferentes realidades y experiencias culturales. 7. Estudio de la importancia creciente de las nuevas redes de la información y la comunicación social como espacio privilegiado del intercambio cultural. Existe una página web donde puede consultarse la presentación y los resultados principales de este encuentro celebrado en Salamanca a finales de 2002: <[www.pagina-web.de/comunicacionintercultural](http://www.pagina-web.de/comunicacionintercultural)>.

Este concepto abierto y dinámico de lo cultural, en tanto cuestiona el principio etnocentrista de la jerarquía entre las culturas, y apela al diálogo horizontal entre las mismas<sup>213</sup>, conecta de forma directa con el concepto específicamente dialógico de “interculturalidad” o de lo que, a mi entender, para acentuar su carácter dinámico, podemos asumir, mejor, como “transculturalidad”. Ello nos obliga a «cambiar la concepción de las fronteras y no seguirlas viendo –como hacen los estados europeos– como límites o cierres en beneficio de una pretendida pureza étnica y política, sino como aperturas, espacios conflictivos de intercambios y potenciales marcos híbridos para mezclar políticas, estéticas y visiones del mundo» [Silva, 2002-2003: 210]. Pero la concurrencia espacio-temporal de distintas culturas no conduce siempre a una transculturalidad fecunda. Puede ser la nefasta oportunidad para el desarrollo de brutales formas de exclusión. Así, pues, para Rodrigo Alsina, dicha convergencia tan sólo asegura el “multiculturalismo” como situación de hecho que afecta históricamente a las distintas culturas. Hay que insistir: más allá de los enfoques esencialistas de la cultura que apuestan por la pureza y homogeneidad de ésta, o sea, por la eterna repartición de una identidad dada desde siempre y para siempre, «toda cultura es básicamente pluricultural. Es decir, se ha ido formando, y se sigue formando, a partir de los contactos entre distintas comunidades de vida que aportan sus modos de pensar, sentir y actuar» [Rodrigo Alsina, 2003: 3]. Sin embargo, como indica este autor, ello ha de servir para estar atentos a las advertencias de Vertovec en el sentido de que, detrás de este concepto, pueden rastrearse hoy día las huellas de un nuevo racismo, de un “racismo sin razas” con su consecuente retórica de la exclusión [Rodrigo Alsina, 1997]. Una retórica de la exclusión asentada en la consolidación secular de una imagen simplificada y estereotipada del otro, en la afirmación a través de la negación. Muhammad Abid al-Jabiri, en su estudio de la imagen del mundo árabe en los medios de comunicación europeos, sitúa este tipo de actitudes excluyentes en una crítica de la razón europea: «la razón europea no sabe afirmar más que negando y, por lo tanto, no sabe de *el yo* más que a través de *el otro*. Esto es cosa conocida

---

<sup>213</sup> «Si seguimos con la misma concepción interaccionista de la cultura, también deberíamos aceptar que no hay culturas mejores ni peores. Evidentemente cada cultura puede tener formas de pensar, sentir y actuar en las que determinados grupos se encuentren en una situación de discriminación. Pero si aceptamos que no hay una jerarquía entre las culturas, estaremos postulando el principio ético que considera que todas las culturas son igualmente dignas y merecedoras de respeto. Esto significa, también, que la única forma de comprender correctamente a las culturas es interpretar sus manifestaciones de acuerdo con sus propios criterios culturales. Aunque esto no debe suponer eliminar nuestro juicio crítico, pero sí que supone inicialmente dejarlo en suspenso hasta que no hayamos entendido la complejidad simbólica de muchas de las prácticas culturales» [Rodrigo Alsina, 2003: 2]. Evidentemente, esto último sólo será posible –la comunicación intercultural así lo asume– si procedemos desde la apertura gadameriana de nuestros prejuicios.

en el pensamiento europeo desde antiguo: en la filosofía griega de Parménides no podía hablar de “el ser” sino planteando “el no ser”, ni hablar de lo “finito” más que a través de “lo infinito” [...] En general la mente europea no ve el mundo si no es a través de la oposición de contrarios, como la oposición del yo y el otro» [Al-Jabiri, 1994: 181]<sup>214</sup>. Recuérdese lo que indiqué en relación con los procedimientos de exclusión del discurso basados en el rechazo y la separación. Por consiguiente, el “multiculturalismo” no asegura, de por sí, la consecución del programa de comunicación intercultural. El “pluriculturalismo” tan sólo es un estado de cosas, una situación social marcada por la coexistencia social de diversas culturas en un mismo espacio real, mediático o virtual [Rodrigo Alsina, 1997]. Se trata, por consiguiente, de un contexto socio-histórico donde la complejidad cultural constitutiva puede estar –lo está, de hecho– sujeta a las determinaciones de esas relaciones de poder realizadas desde la proyección de múltiples líneas de segmentación y clasificación jerarquizada.

Desgraciadamente, la experiencia histórica nos ha demostrado –y nos lo sigue demostrando– que la multiculturalidad no es sinónimo de convivencia, que no implica necesariamente un enriquecedor cruce de ideas y de experiencias vitales. Pero si la pluriculturalidad no genera por sí misma una comunidad de vida y sentido entre culturas diferentes, sí constituye el punto de partida sobre el que desarrollar una auténtica “interculturalidad”. Ésta ya no es la premisa, es el objetivo. Un objetivo de naturaleza comunicativa que, desde el respeto de las diferencias, signifique la sustitución de la mera coexistencia por la convivencia real. La interculturalidad señala, pues, al “entre-ambos”, al efectivo interaccionismo cultural, a esa relación dialógica por medio de la cual cada cultura alcanza sus distintos niveles de maduración a partir del fértil entrelazamiento con otras. Queda pendiente el problema de la determinación del concepto de “comunidad cultural”, puesto que ese grado de vida compartido al que remite la interculturalidad no

---

<sup>214</sup> Identificando esta concepción del ser como lucha de contrarios en el idealismo hegeliano, en el materialismo dialéctico, e incluso en el existencialismo sartriano, el autor trata de aportar diversos ejemplos históricos de esta “invariable” en la concepción europea del yo y del mundo: «así, desde los griegos y los romanos, el *ciudadano* reconoce su identidad a través de *el esclavo*, internamente, y de *los bárbaros*, externamente. El cristianismo no se reconoció a sí mismo durante la Edad Media sino poniendo *el islam* como otro, adversario y enemigo. Pero en la Edad Moderna, y con la difusión de los viajes, los descubrimientos geográficos, y la divulgación del pensamiento laico en los siglos XVIII y XIX, el binomio *Oriente y Occidente* empezó a dominar en lo que el europeo decía de sí mismo, y así el Occidente llegó a reconocerse más que a través de la imagen que se construía de *el otro*: el Oriente [Al-Jabiri, 1994: 181]. Más tarde, trataré de analizar la función que este pensamiento occidental de la dualidad cumple en el desarrollo actual del mito de la “amenaza necesaria”. Pero me gustaría destacar que este el estudio de este sociólogo árabe es una buena muestra de la necesidad de asentar el programa de comunicación intercultural en un proceso de auto-conocimiento a través de la valoración de la imagen que los demás tienen de nosotros mismos.



sólo debe responder a las diferencias etno-lingüísticas marcadas, fundamentalmente, por las fronteras político-nacionales, sino también a esas otras divisiones “interiores” -de edad, de género, de religión, de forma de entender la vida, en una palabra-, que también reflejan el alto grado de complejidad que poseen esos espacios de coexistencia asumidos comúnmente como unidades socio-culturales, y en los que, en realidad, opera una continua tensión “transidentitaria” entre el “yo” y el “otro” personal, entre el “nosotros” y el “ellos” cultural. Téngase también en cuenta lo referido en este sentido al aludir al foro de Salamanca.

Sea como fuere, una comunicación intercultural eficaz pasa por la asunción de lo que Rodrigo Alsina denomina “competencia intercultural”. Algo que sólo es posible desde el mantenimiento del «delicado equilibrio entre lo universal y lo particular, entre lo común y lo diferente. De hecho, la comunicación intercultural nos impele a aprender a convivir con la paradoja de que todos somos iguales y todos somos distintos» [Rodrigo Alsina, 1999: 66]. Por consiguiente, su meta no ha de ser otra que la auto-comprensión a través de la comprensión del otro. Tomás R. Austin insiste en el hecho de que la comunicación intercultural se hace competente entre los individuos sólo cuando esos conglomerados socio-culturales de los que forman parte son capaces globalmente de una buena comunicación [Austin, 2003]<sup>215</sup>. Esta determinación socio-cultural de nuestra comprensión constituye, pues, los límites de posibilidad desde los que se habrá de desplegar todo ese conjunto de actitudes negociadoras conducentes al establecimiento de un cierto grado de compenetración con el otro. Ya he tratado el problema de los límites de la interpretación y de la reciprocidad mutua que ésta reclama. El emplazamiento diferencial que marca la situación interpretante de los sujetos comprometidos en el acto comprensivo no permite la absoluta identificación. Como admite Rodrigo Alsina, la comunicación no es un simple intercambio de mensajes, es, ante todo, una construcción de sentido. Y ello conlleva siempre un cierto grado de incertidumbre. Una “incertidumbre predictiva” referida a lo que podemos esperar del otro, y una “incertidumbre explicativa” que alude a lo que podemos saber acerca de las actitudes, ideas y sentimientos ajenos [Alsina Rodrigo, 1997]. Pero, precisamente, en esto consiste la dialógica cultural, en la exploración de ese “entre” de las alternativas culturales, y en la afirmación de dos planos

---

<sup>215</sup> “La interculturalidad como comprensión puede ser un compromiso de actos individuales, porque la cultura está en la mente y tiene que ser la mente de alguien, pero es comprensión cultural acerca del *otro* (los otros, en realidad), como un ente colectivo, sólo cuando es asumido como significación colectiva; es decir, cuando la comprensión del *otro* (grupo B) es parte de la malla de significados compartidos que dan sentido a lo cotidiano en el grupo A» [Austin, 2003: 21].

discursivos que cobran una nueva vida tras su encuentro con la diferencia. Se trata, por tanto, de la simultaneidad de la distancia y de la fusión, del “intervalo” y de la reunión<sup>216</sup>. Peñalver defiende la necesidad de evitar una antropologización del discurso hermenéutico. Considera, de acuerdo con el propio Ricoeur, que la configuración dialógica del “entrambos” no se corresponde con el plano intersubjetivo y dialogal del encuentro entre sujetos. Según esto, la comprensión, mirada desde la filosofía hermenéutica, es más una categoría semántica que psicológica [Peñalver, 1991]. Pero, por mi parte, más allá del respeto a determinadas reglas de los juegos del lenguaje filosófico, y respaldándome en el “principio holográfico” -éste se basa en la presencia del todo en la parte contenida en el todo-, no veo inconveniente en aceptar esa imagen hermenéutica del “entre ambos” como modelo para el problema de la comprensión mutua entre sujetos reales y vivientes situados en el “fuera-dentro” de ese “plexo” que define todo emplazamiento. La fusión de horizontes en el marco del encuentro entre sujetos puede y ha de ser, ante todo, distancia y conciliación cultural a la vez.

Por consiguiente, debemos enfocar el problema de la competencia intercultural desde lo que, en el ámbito epistemológico, Ágnes Heller define como “reciprocidad simétrica”, esto es, la traducibilidad mutua que permita una traslación efectiva de significados de una comunidad discursiva a otra [Heller, 1991]. Ello, insisto, no comporta una estricta comunión cultural entre los interpretantes. Entraña, más bien, la construcción sinérgica, dinámica y creativa de una “tercera cultura” como forma específica de asunción de esa complejidad conformadora de la realidad humana: «la complejidad de la realidad nos desorienta por ello es imprescindible pensar la complejidad. Y también debe llevarnos a la creatividad, a la apertura de nuevas realidades, el re-conocimiento propio y de “el otro”, la aceptación de la interacción mundial y la potenciación de lo local» [Rodrigo Alsina, 1999: 217]<sup>217</sup>. Desde el respeto de la diferencia, se impone, tanto epistemológica como interculturalmente, la idea de la cooperación de los puntos de vista, de la liberación

---

<sup>216</sup> Recordemos, una vez más, el sentido de la configuración dialógica del “entre-ambos”, propio de la reflexión hermenéutica de Paul Ricoeur: «el entrambos dialógico se distingue de la mera conciliación y del compromiso discursivo. La posición del “entre” es muchas veces aquella que revela y mantiene la diferencia y el contraste entre posiciones en presencia porque es aquella que procede precisamente de la situación de conflicto. Es aquella que surge como respuesta a la diversidad y a la contingencia discursivas y contra toda pretendida univocidad y necesidad dogmáticas, así como contra toda perezosa conciliación ecléctica» [Peñalver, 1991: 337].

<sup>217</sup> Nuestro autor se basa para ello en el modelo propuesto por F.L. Casmir en el que la interacción comunicativa establecida entre dos individualidades sujetas a necesidades y experiencias formadas culturalmente se traduce en una interdependencia que deriva en la configuración de una “Tercera-Cultura” [Rodrigo Alsina, 1999].

negociada –dentro de una permanente tensión entre oposición y adaptación- de nuevos sentidos más allá del consenso con respecto a los valores expresados a través de esos significados. Rodrigo Alsina alude a la propuesta por parte de Umberto Eco del concepto de “descodificación aberrante” para describir aquella interpretación que, sin ser incorrecta, se aleja de algún modo de las intenciones del enunciador. Ello coincide con la distinción que el propio Eco establece entre “interpretación” y “uso”. Este último, al margen de una interpretación legítima del texto, nos sitúa fuera de lo que el mismo texto dice. Pero, una lectura concreta siempre es la consecuencia de una combinación determinada de ambos aspectos. Por consiguiente, en el marco de la comunicación intercultural –añadiré que también en el de la ciencia-, hemos de replantearnos dicha distinción entre interpretación y uso. Rodrigo Alsina recalca la necesidad de admitir que el uso que los interlocutores hagan de nuestros enunciados -siempre al otro lado de los límites de las interpretaciones legítimas reguladas por nuestra cultura- responde, precisamente, al hecho de que aquél se hace desde otros criterios culturales. No podemos defender una noción universal y acrónica de la interpretación. Su emplazamiento espacio-temporal determina en todo momento su versatilidad no sólo entre las diversas culturas, sino al interior de las mismas. Por ello hay que tratar de discernir entre lo que podemos interpretar como un uso malintencionado de nuestros propios discursos, y lo que responde a la aplicación de un criterio diferente. De otro modo, se caerá en la incompreensión de los malentendidos. En consecuencia, hemos de estar abiertos a su posibilidad. La comprensión del otro conlleva, de entrada, la comprensión de su incompreensión [Rodrigo Alsina, 1997]<sup>218</sup>.

---

<sup>218</sup> En su reseña de *Interpretación y sobre interpretación* de Humberto Eco, Joaquín M<sup>a</sup> Aguirre contrapone la actitud pragmática de Rorty basada en la minimización de esta distinción entre “interpretación” y “uso”. Ello, que marca una distancia importante entre ambos autores, no impide que, en la práctica, Eco entienda la interpretación, no tanto como una determinación intemporal y objetiva del sentido, sino como -en coherencia con la hermenéutica gadameriana- una afirmación de naturaleza histórica condicionada por un contexto integrador de las interpretaciones anteriores. Situado el problema entre las interpretaciones tradicionales y las interpretaciones extremas, y enfocado, a su vez, entre lo que para Eco sólo constituye un derroche interpretativo y para Rorty representa la apertura de nuevas posibilidades dentro de un grado mínimo de consenso, la postura mediadora de Jonathan Culler resalta el atractivo de lo diferenciado y la necesidad de preservar la riqueza de los textos a lo largo de la historia. Así, Aguirre estima que las posiciones de Eco y Culler coincidirán siempre que se atienda al desarrollo histórico de la comprensión. El valor de las interpretaciones históricas estribará en su capacidad de transformación de las interpretaciones consensuadas, dentro de un continuo juego de absorción de lo extremo por una nueva tradición. Ello puede derivar, en cualquier caso, tanto en un proceso de desradicalización mediante la integración de la novedad en una tradición previamente aceptada, como en un fenómeno de “enclaustramiento sectario”, de reafirmación de los postulados interpretativos al margen de cualquier “contaminación” exterior. En definitiva, a su “grado de aceptabilidad”, Eco añade lo que Aguirre define como un “grado de fecundidad” de las interpretaciones, es decir, su capacidad para generar nuevas interpretaciones dentro de las corrientes históricas de la tradición [Aguirre, 1995]. Ese criterio de “fecundidad” me parece primordial a la hora de valorar el potencial anti-normalizador del juego de la interpretación.

Este emplazamiento dinámico de la interpretación entre el consenso y la discrepancia, entre lo idéntico y lo diferente, requiere, no obstante, del aprendizaje de una serie de actitudes que medien entre la aceptabilidad y la fecundidad cruzada de los actos interpretativos que están en la base de toda comunicación intercultural. Rodrigo Alsina estima que una comunicación suficiente debe pasar por el desarrollo de una doble competencia cognitiva y emotiva. La “competencia cognitiva” es, de partida, una competencia metalingüística, afecta al conocimiento de nuestros propios determinismos lingüísticos, de esos juegos del lenguaje que limitan la percepción del otro. La comunicación intercultural no se limita al conocimiento de otras culturas. Implica también, y antes que nada, la toma de conciencia de la propia<sup>219</sup>. Es necesario, por tanto, una exigente labor de auto-deconstrucción del universo simbólico en el que nos insertamos con el objeto de operar la apertura y despliegue de nuestros prejuicios en el encuentro con el otro. Un encuentro fundamentalmente determinado por los estereotipos transmitidos por los medios de comunicación social y por el sistema educativo. La agonística que supone todo proceso comunicativo deberá resolverse, pues, en una lucha contra nosotros mismos, contra las servidumbres que nos crea la pasiva aceptación de las imágenes construidas en los medios y en el aula<sup>220</sup>. Este tipo de competencia intercultural se inscribe, pues, en la superación de uno mismo, en la predisposición a cambiar, en el empeño por salir de nuestro propio imprinting cultural. Rodrigo Alsina conecta, de esta forma, y una vez más, con el paradigma de la complejidad de Morin para referirse al aumento de la complejidad cognitiva como resistencia a la rigidez de los esquemas culturales desde los que concebimos a los demás [Rodrigo Alsina, 1997].

Esta flexibilización de nuestros modelos perceptivos es, por tanto, posibilidad de conocimiento del otro en aquello que le separa y le une a nosotros. Frente a la economía mental a la que atienden esas “sobregeneralizaciones” con las que nos aproximamos a la realidad de las otras culturas, el pensamiento complejo debe ser el moderador de una

---

<sup>219</sup> «En muchas ocasiones nuestras comunicaciones están llenas de valores que transmitimos sin ser apenas conscientes de ello. La comunicación intercultural no sólo supone comunicarse con otras culturas sino también hacer el esfuerzo de repensar la propia cultura» [Rodrigo Alsina, 2003: 6].

<sup>220</sup> Paul Balta, tratando de desentrañar los factores históricos y culturales de la imagen negativa que los europeos tienen de los árabes, habla de “nudos de incompreensión” resultantes no sólo de la historia, sino de la forma en que ésta se enseña. Ligados también al “imaginario colectivo” y, en definitiva, a la ignorancia de la cultura del “Otro”, subraya el papel fundamental que juegan en todo esto los medios y la enseñanza. De este modo, señala: «desde tiempos inmemoriales, el Mediterráneo ha sido una zona de confrontación y encrucijada de relaciones. Curiosamente, los libros de historia y la memoria de los pueblos retienen con más facilidad los conflictos que los intercambios culturales. Sin embargo, sólo Dios sabe hasta qué punto estos últimos han sido numerosos y constantes: el problema es que solo una de las orillas lo recuerda y, como si fuera poco, ¡de manera selectiva!» [Balta, 1994: 32-33].

relación de auténtico equilibrio entre ambos polos de la interacción comunicativa. Evitar los riesgos a los que conducen las simplificaciones es evitar el riesgo de una diferenciación absoluta del otro. Sólo así se evidencian esas similitudes que caracterizan a los seres humanos, y que son la condición necesaria de toda fusión dialógica de los horizontes culturales cambiantes. No se trata, de esta manera, de universalizar las diferencias -ello sería una nueva fuente de exclusión-, pero tampoco de negarlas. Ubicarlas en su nivel real significa admitir la complementariedad entre una visión universalista y una concepción relativista del ser humano: «es muy posible que los seres humanos, al nivel más profundo, sean iguales. Por ejemplo, todos sufrimos un proceso de socialización en una cultura determinada. Sin embargo, está claro que la cultura en que hemos sido socializados propicia que tengamos determinados pensamientos, sentimientos y comportamientos semejantes, en ocasiones, y diferentes, a veces, de los de personas socializadas en otras culturas. En definitiva, se puede reducir esta contradicción si aceptamos el universalismo en el nivel más profundo del ser humano y el relativismo en el nivel más superficial» [Rodrigo Alsina, 2003: 9-10].

El hecho de que la comunicación sea, ante todo, un proceso de construcción intersubjetiva del sentido implica también un intercambio afectivo. La competencia cognitiva se complementa, de este modo, con la “competencia emotiva”. Rodrigo Alsina piensa que la comunicación intercultural requiere una relación de empatía como la facultad de identificación con el otro: «la empatía también es necesaria para la comprensión mejor del otro. No se trata simplemente de sentir lo que él o ella siente, sino que a través de las emociones aumentar nuestra comprensión» [Rodrigo Alsina, 2003: 7]. Junto con la capacidad empática, la competencia emotiva también presupone el desarrollo de esas habilidades que permitan el control de los niveles de ansiedad asociados a la ambigüedad e incertidumbre que preside toda acción comunicativa. Como destacan Armand y Michèle Mattelart, en referencia a ciertas aportaciones de la “escuela de Palo Alto” a la teoría de la información, «todos los lenguajes informales están en el origen de los “choques culturales”, de las incomprensiones y de los malentendidos entre personas que no comparten los mismos códigos, que no atribuyen, por ejemplo, a las reglas de organización simbólica del espacio o la gestión del tiempo la misma significación» [Mattelart, 1997: 49]<sup>221</sup>.

---

<sup>221</sup> También denominada “colegio invisible”, e integrada por autores como los ya citados Gregory Bateson y Paul Watzlawick, junto a otros como Edward T. Hall, la labor emprendida por esta escuela desde los años cuarenta está en la raíz de la teoría relacional y sistémica de la comunicación humana, de la que me ocuparé

Pues bien, este choque cultural no sólo es causa de la incomprensión de las actitudes ajenas, sino que también es fuente generadora de emociones negativas –desconfianza-incomodidad, ansiedad, preocupación, etc.- únicamente superables desde una aptitud metacomunicadora<sup>222</sup>. Se trata de «tener la capacidad de decir lo que se pretende decir cuando se dice algo. Metacomunicar significa hablar del sentido de nuestros mensajes, pero no sólo de lo que significan, sino incluso de qué efectos se supone que deberían causar» [Rodrigo Alsina, 2003: 7]. Por eso, en coherencia con esa teoría relacional de la comunicación que vengo introduciendo, y siguiendo las propuestas de Rodrigo Alsina, Tomás R. Austin destaca que la interculturalidad ha de ir más allá de la comunicación verbal. Debe considerar la importancia decisiva, en el plano de la conversación cotidiana, de los elementos no verbales de los procesos comunicativos: «se trata de que no sólo hay que compartir lo verbal –comunicarse en un idioma conocido por ambos, o mejor, en el idioma del *otro*- sino que también hay que conocer el significado de los gestos corporales y contextuales (uso del tiempo, vestidos, orden de las cosas) para el *otro*, incluyendo el uso correcto de la distancia mutua al conversar o interactuar (proxémica)» [Austin, 2003: 22]. De todo ello se deduce que, como también señala Rodrigo Alsina, la motivación represente otro de los aspectos primordiales de toda comunicación eficaz. Dicho factor

---

con posterioridad. Ya he adelantado, sin embargo, algunos de sus presupuestos que enlazan directamente con el principio dialógico. Sobre todo, en lo que afecta a la naturaleza comunicacional de toda acción humana y al carácter interactivo de los procesos comunicativos, así como a la importancia del contexto en dichos procesos. Pero aquí me interesa destacar ese aspecto que hace referencia a la comunicación, no como mero acto verbal aislado, consciente y voluntario, sino como un proceso social continuo que engloba una multiplicidad de comportamientos referidos a la palabra, el gesto, la mirada y el espacio interindividual de la proxémica [Mattelart, 1997]. En efecto, Watzlawick, Bavelas y Jackson aluden a una comunicación no verbal, de carácter analógico, conformada por indicadores comunicacionales que aparecen en los distintos contextos de interacción: movimientos corporales (kinesia), posturas, gestos, expresiones faciales, inflexiones de la voz, secuencia, ritmo, cadencia de las palabras, y cualquier otro tipo de manifestaciones no verbales del organismo [Watzlawick, Bavelas y Jackson, 1997]. Pero las bases de la proxémica ya estaban asentadas en obras como *The Silent Language* publicada en 1959 por Edward T. Hall. En ella ya se problematizan las dificultades de las relaciones interculturales, utilizándose la noción de “lenguajes silenciosos” para resaltar la diversidad de lenguajes y códigos pertenecientes a las distintas culturas: los lenguajes del tiempo y del espacio, de las posesiones materiales, de los modelos de amistad, de las negociaciones de acuerdos, etc. [Mattelart, 1997].

<sup>222</sup> Charles Taylor ha tratado de mostrar la manera en que la proyección desde una cultura hegemónica de una concepción negativa del “otro” conduce a la asunción de una “autoimagen despectiva” por parte de las víctimas de la violencia simbólica ejercida por aquélla: «el falso reconocimiento no sólo muestra una falta de respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa, que causa a sus víctimas un mutilador odio a sí mismas. El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad vital [Taylor, 2001: 44-45]. En realidad, como comprobaremos más adelante, en el marco del principio ideológico del “choque de civilizaciones” y del “enemigo necesario”, el falso reconocimiento, con todas las escuelas de odio y destrucción que conlleva es, ante todo, una fuente estratégica de retroalimentación negativa del nuevo capitalismo global. Taylor, por su parte, proyecta sus reflexiones, muy en la línea del discurso de Rodrigo Alsina, hacia esa demanda de reconocimiento multicultural que, en el marco de unas sociedades democráticas auténticamente plurales, sólo puede forjarse desde la enriquecedora “fusión de horizontes” culturales [Taylor, 2001].

quedará reflejado en un deseo de conocer al otro, siempre que ello no signifique caer en la trampa de un superfluo exotismo; en un deseo de aprender como gratificación de ese deseo de conocer; en un deseo de romper las barreras culturales como expresión de esa predisposición al cambio que la superación de nuestros prejuicios comporta; y, finalmente, en ese deseo en el que convergen los objetivos principales de la interculturalidad: el deseo de auto-reconocimiento, de reconstrucción continua de una identidad abierta y plural [Rodrigo Alsina, 1997].

En resumen, parece quedar claro que en este proyecto de comunicación intercultural se concreta de forma muy evidente el modo en que el pensamiento hermenéutico de la complejidad intenta resolver el triple problema de la identidad, el poder y el conocimiento que define el proceso de constitución de la subjetividad. En primer lugar, en lo que respecta a la contemplación del reconocimiento de sí desde la mediación permanente de lo mismo y de lo diferente, apuesta decididamente por la configuración de esa identidad narrativa del “ipse” (Paul Ricoeur), de esa identidad emplazada (Vázquez Medel), de esa identidad compleja (Edgar Morin), de esa identidad fronteriza del límite (Eugenio Trías), y, en fin, de esa identidad histórico-narrativa-interpretativa (Gianni Vattimo), cuyas condiciones de posibilidad comencé a explorar a partir del estudio de la dialógica gadameriana. En segundo lugar, incidiendo en la importancia del contexto como conjunto de circunstancias modificadoras del proceso comunicativo, enlaza con la concepción relacional del poder (Michel Foucault) y con la perspectiva de éste como medio de comunicación simbólicamente generalizado (Niklas Luhmann): «las relaciones sociales son relaciones de poder, por ello en la comunicación también se manifiestan estas relaciones de poder. Los interlocutores no siempre están en un plano de igualdad. No siempre se trata de un desequilibrio amenazante, sino que actúa de una manera más implícita, por ejemplo estableciéndose quién es el forastero en la interacción» [Rodrigo Alsina, 2003: 8]. Por último, en congruencia con el análisis deconstructivo del valor de verdad de los juegos del lenguaje, y de los procedimientos de control y limitación del discurso, la comunicación intercultural aborda el problema del conocimiento desde el cuestionamiento crítico de la Razón Universal. Frente a la presunción de una explicación objetiva de la realidad, la interculturalidad es interpretativa, es constructorista, señala a la complementariedad de los puntos de vista (Ortega), y, en definitiva, se dirige al “conocimiento verdadero” como autocomprensión en la contingencia (Ágnes Heller).

A mi entender, la interculturalidad ha de ayudar a diferenciar con claridad la mera “discusión” del “diálogo” mutuamente enriquecedor. En la primera, la sucesión de puntos

de vista sólo tiene como fin la imposición de una opinión sobre otra. En el diálogo, en cambio, prevalece la atención y la comprensión del otro con el fin de ir más allá de una aportación por y a través de otra aportación personal. Alex Mucchielli ha observado: «la discusión desemboca en el consenso mediante “encogimiento”. Al final no se retiene más que el mínimo común denominador de los debates, es decir, lo que no es conflictivo porque ha sido aceptado por defecto por los interlocutores. El diálogo desemboca en un consenso por “adelantamiento”, ya que los elementos que componen la visión individual de cada uno se integran en una visión más amplia» [Mucchielli, 1998: 247]. La comunicación intercultural, no rigiéndose por otra ley que la “ley del diálogo”, pretende convertir el espacio tradicional de la confrontación en un nuevo espacio de negociación y cooperación, que acabe siendo un auténtico espacio de humanización [Rodrigo Alsina, 1997]. Espacio de humanización, y espacio de “autoheterogeneización”, también. Con este concepto, extraído de la obra de Magoroh Maruyama, el antropólogo social Andrés Recasens trata de dar cuenta de los matices culturales que van apareciendo en los sujetos a partir de sus encuentros y desarrollos personales tanto dentro del grupo cultural del que forma parte como en relación con otras comunidades culturales [Recasens, 2003]<sup>223</sup>.

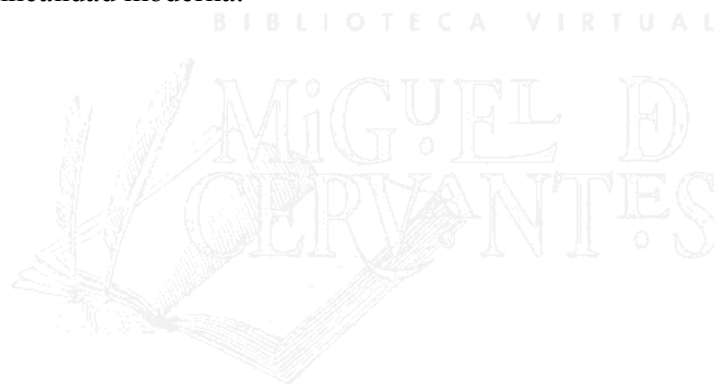
Por consiguiente, lo decisivo es que la comunicación intercultural, compatible también con los principios éticos esbozados en este trabajo –ética del mal, antropología de la libertad, principio de la reducción de la violencia-, puede ser la base de esa nueva experiencia temporal realmente abierta, multidireccional y futurizadora que pretendo colocar en el centro de mis reflexiones. La interculturalidad, poniendo el acento en la dimensión transgresora de los procesos comunicativos, a la vez que hace frente al poder normalizador del discurso, ha de constituir, ante todo, un poderoso mecanismo de expresión y canalización de las desviaciones sociales. Como impulsora del cambio social, como auténtico “caldo de cultivo” de una sociedad autocrítica infinitamente constituyente, como palanca de desarrollo de la autonomía real de los sujetos implicados, nos sitúa, pues, en la «interdependencia en bucle entre las regresiones del determinismo (del *imprinting*), los desarrollos de la autonomía cognitiva y la aparición de concepciones innovadoras» [Morin, 1992: 37]. Se trata de precisar a partir de aquí cuál puede ser el alcance de las rupturas del “imprinting” cultural que puedan derivar de esta tensión continua entre normalización y resistencia. Como defiende Morin, desde un punto de vista sistémico, que no mecanicista-determinista de la sociedad, es necesario valorar las

---

<sup>223</sup> La referencia que este autor hace a Magoroh Maruyama se corresponde con su obra *Esquemas mentales: gestión en un medio multicultural* [Maruyama, 1998].



posibilidades de destrucción de la invarianza, y, por tanto, de una mutación innovadora y una transformación del sistema de reproducción social: «*es necesario que concibamos los principios que permiten comprender que una cultura pueda producir aquello que la arruinará*» [Morin, 1992: 38]. Pero estos principios no son dialécticos. No suponen la eliminación de los contrarios en una síntesis superadora. En la medida en que responden a los mecanismos mediadores de la interacción dialógica estudiada, se encuentran directamente relacionados con los otros dos principios que, junto al dialógico, completan el método de la complejidad. Veamos seguidamente su pertinencia en la teoría sistémico-relacional-comunicacional del cambio histórico que planteo como alternativa a la linealidad moderna.



## **5. LOS PRINCIPIOS RECURSIVO Y HOLOGRAMÁTICO: INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA DEL CAMBIO SOCIO-HISTÓRICO**

Las posibilidades de pensar el cambio socio-histórico desde una epistemología emplazante y compleja pasan por la consideración de otros dos principios de inteligibilidad –el recursivo y el hologramático-, que, como se adelantó, tienen su modelo en el análisis moriniano de la hipercomplejidad cerebral. No perdiendo nunca la óptica del isomorfismo que podemos establecer entre la actividad cerebral y el funcionamiento de los seres vivos, en general, y de las sociedades humanas, en particular, el “principio recursivo” añade a la idea de interacción concretada en el principio dialógico la perspectiva de lo retroactivo, de la circularidad retroalimentadora entre los “efectos” y las “causas”. Como acabo de decir, las propias inter-retroacciones entre las distintas regiones cerebrales son extrapolables a los procesos de construcción relacional de la realidad social a partir de las interacciones significantes, constructoras de sentido, que tienen lugar entre los individuos. Este principio, que veremos reflejado en el desarrollo de las nuevas sociologías, antropologías e historiografías fenomenológico-interpretativas –hábese, por ejemplo, del “interaccionismo simbólico” o de la “etnometodología”-, atañe, por consiguiente, a la autorreproducción y autoorganización social. Teniendo en cuenta el carácter recursivo y autorreferencial que he atribuido al construccionismo cognitivo, en el marco de la alta complejidad que define a nuestra sociedad actual, la idea de “bucle recursivo” se impone para aludir a una multiplicidad de procesos en los que los efectos son, a la vez, causantes y productores del proceso mismo, y en los que, en consecuencia, los estados finales son necesarios para la generación de los estados iniciales. De este modo, el proceso recursivo es un proceso que se produce/reproduce a sí mismo, evidentemente a condición de ser alimentado por una fuente, una reserva o un flujo exterior» [Morin, 1994]. Ya veremos cuáles son estos en el marco de la reproducción estabilizadora del nuevo “des-orden” social informacional.

También el “principio hologramático” -coherente con las figuras fractales-, encontrando su modelo en el terreno de la óptica<sup>224</sup>, es objeto, por parte de Morin, de un aplicación en los ámbitos de la organización compleja de lo biológico, de lo cerebral, y - esto es lo más importante para este trabajo- de lo socio-antropológico. Apuntando hacia su consideración como principio cosmológico fundamental, esta autor define este principio desde el siguiente esquema: «*el todo está en cierto modo incluido (engramado) en la parte que está incluida en el todo*» [Morin, 1994: 113]. Holográficamente, la singularidad y relativa autonomía de las partes impide la observación de éstas como meros fragmentos aislables de ese todo. No siendo, en sí mismos, puros y simples elementos, estas partes son, paralelamente, «micro-todo virtuales» [Morin, 1994: 113]<sup>225</sup>. De forma esquemática, para nuestro autor, la riqueza de este principio estriba en: 1. La compatibilidad entre el carácter singular y original de las partes y su conservación de las características generales y genéricas de la organización del todo al que pertenecen. 2. La relativa autonomía de que pueden gozar las partes. 3. La posibilidad de relaciones comunicacionales y de intercambios organizadores entre las partes. 4. La capacidad eventual de las partes para regenerar, de manera autoorganizadora, el todo.

En su referencia a distintos niveles de gestión de la complejidad, estos principios representan, en realidad, la concreción epistemológica de la irrupción progresiva de la idea del caos en todos los terrenos de la ciencia. Como señala Jesús Ibáñez, «los caminos del orden van siendo sustituidos por los caminos del caos. Los primeros nos encierran en un espacio cerrado: están trazados de una vez por todas. Los caminos del caos nos abren a un espacio abierto: se hacen al andar» [Ibáñez, 1993: 20]. El mismo autor sugiere que hemos de situar el origen de esta preocupación científica por el caos en la subversión matemática representada tanto por la ruptura de las continuidades operada en la “teoría de catástrofes”

---

<sup>224</sup> La holografía es una técnica fotográfica apoyada en el uso de la luz coherente producida por el láser. La proyección al espacio en tres dimensiones del objeto holográfico parte de la impresión en la placa fotográfica de las interferencias causadas por la luz reflejada de un objeto con la luz indirecta, y de la iluminación, tras su revelado, de aquélla con la luz del láser. Por lo que respecta a los fractales, cuyos estudios matemáticos se iniciaron en el siglo XIX por K. Weierstrass y G. Cantor, se trata de figuras o curvas autosimilares. En éstas cualquier porción presenta la misma pauta de variación con independencia de la escala de observación. Para una aproximación a la teoría de los objetos fractales, al desarrollo de la dinámica no lineal, y, en general, al estudio del comportamiento caótico de la naturaleza, se puede consultar Mandelbrot, 1997.

<sup>225</sup> Biológicamente, como indica Fernández Buey, nuestros organismos cumplen este principio holográfico en cuanto cada una de sus células engloban la información genética del conjunto que conforman [Fernández Buey, 1991: 108]. La noción de “microfísica del poder” de Michel Foucault y de “bases sociales” que utilizaré en el análisis comprensivo-interpretativo de la “sociedad de la información” serán una buena oportunidad para comprobar la adecuación de dicho principio a nuestra actual experiencia social.

de René Thom, como por cuestionamiento de la derivabilidad a través del estudio de los objetos fractales por parte de investigadores como el citado Benoit Mandelbrot. La “teoría de catástrofes” parte del intento de conciliación de las tradiciones científicas representadas por Galileo y Aristóteles. Es la mediación entre lo cuantitativo y lo cualitativo, lo sensible y lo inteligible, la ciencia y la conciencia, lo que conforma el auténtico reto de esta teoría. Tratando de aclarar procesos de carácter cualitativo que el análisis matemático es incapaz de explicar, «la teoría de las catástrofes se presenta bajo la forma de un catálogo lo más completo posible que aspira a describir situaciones en las que se pasa de lo inestable a lo estable [Sorman, 1991: 52].

Proviendo de la experiencia de las rupturas y discontinuidades que se dan en comportamientos y evolución de los seres vivos, Thom pretenderá establecer, en definitiva, un modelo de integración del desorden de la discontinuidad en el orden de la continuidad. Lejos de poseer una connotación negativa, el concepto de catástrofe, en su plasmación matemática, viene, pues, a expresar el carácter discontinuo del cambio generado por los procesos evolutivos analizados. Dos son, pues, los conceptos fundamentales en torno a los cuales gira la idea de la catástrofe. Por un lado, el de estabilidad o equilibrio, referido al mantenimiento de las condiciones específicas de un sistema al margen de los cambios cuantitativos que puedan afectarlo. Por otro, el de discontinuidad o cambio cualitativo, que supone la transformación radical del sistema en una nueva realidad [Thom, 1990]. Por tanto, la catástrofe, admitiéndose la bifurcación de las trayectorias reales que se presentan en todo proceso, no representa otra cosa que el salto brusco entre una situación de equilibrio a otro. Es decir, la teoría de catástrofes está siempre sujeta a la perspectiva de la estabilidad. De ahí que, frente al carácter revolucionario que atribuye a la teoría de los fractales, Ibáñez incida en el carácter “reformista” de aquella: «la teoría de catástrofes es reformista: las catástrofes acaban tomando forma. En la teoría de la forma hay pregnancia de la buena forma, todas las desviaciones retornan a la buena forma. En la teoría de catástrofes se salta de una buena forma a otra buena forma: por eso es reformista: la forma del bien se reforma» [Ibáñez, 1993: 22]<sup>226</sup>.

---

<sup>226</sup> En cuanto a la naturaleza revolucionaria de la teoría de los objetos fractales, Ibáñez advierte que en ella «se habla de objetos, no de figuras, desaparece la distancia entre el objeto y su figura (ninguna figuración comprimirá o reprimirá el objeto). Las consecuencias de la revolución fractal son considerables. Termina la complicidad de la matemática con los que mandan. Un espacio fractal es un espacio liso: isotrópico, todas las direcciones y sentidos son practicables. Un espacio puede ser liso o estriado –anisotrópico-. Las redes de comunicación, no para comunicar sino para impedir la comunicación en otras direcciones o en otros sentidos, estrían los espacios» [Ibáñez, 1993: 22]. Como sugiere Ibáñez, el concepto de fractal enlaza

### 5.1. Aproximación general al enfoque sistémico-cibernético

Es, por consiguiente, esta vinculación de los principios recursivo y holográfico con la teoría del caos la que parece aconsejar su tratamiento conjunto en relación con el enfoque sistémico. Remontándose su origen a la formulación de la llamada “Teoría General de Sistemas” por parte de Ludwig von Bertalanffy, dicho enfoque, es coherente, a su vez, con el modelo cibernético -cuyos primeros desarrollos corresponden a Norbert Wiener-, así como con conceptos como el de “estructuras disipativas”, debido a Ilya Prigogine. Superando las causalidades lineales en favor de la recursividad circular, y siendo congruente con el citado isomorfismo interdisciplinar entre lo biológico y lo social, el enfoque sistémico representa, fundamentalmente, una alternativa al modelo mecánico prevaleciente en la ciencia clásica. Frente al tratamiento del objeto como simplicidad organizada y al principio de inferencia analítico-deductivo que definen el modelo mecánico, lo sistémico, como acabo de señalar, alude a una experiencia de la realidad en términos de complejidad organizada, lo que atiende metodológicamente a un tipo de inferencia holístico-descriptiva y multicausal [Ceberio y Watzlawick, 1998]. Así, la noción nuclear de “sistema” designará, dentro de la diversidad de escalas de observación que pueden ser consideradas, un complejo de elementos en continua interacción. Para Bertalanffy la teoría general de sistemas, en relación con el problema de la complejidad, era una respuesta adecuada a la tendencia general de integración de las ciencias naturales y sociales. Un intento, pues, de cumplir el nuevo ideal unificador de la ciencia en el marco de la “nueva alianza”. Pero, principalmente, esta teoría intentaba ser un instrumento útil para la renovación en el terreno de las ciencias no físicas. De ahí, la distinción que propondrá entre los “sistemas cerrados”, propios de la física, y los “sistemas abiertos” constitutivos de los organismos vivientes en tanto sujetos a una continua incorporación y eliminación de materias dirigidas a la búsqueda de un estado uniforme [Bertalanffy, 1989]. Y, de ahí, también, la importancia que en esta teoría cobran, lejos de considerar a los organismos como conglomerados de elementos aislados, los términos “organización” e “integración”<sup>227</sup>.

---

perfectamente con la reivindicación “rizomática” de lo múltiple por parte de Deleuze y Guattari. Un acercamiento a los principios de conexión y de heterogeneidad, de multiplicidad, de ruptura asignificante, y de cartografía y de calcomanía, que define este tipo de pensamiento postmodernista, puede hacerse en Deleuze y Guattari, 2000]. Obviamente, tendré que aludir a ello en otra oportunidad.

<sup>227</sup> Una buena definición de sistema nos la proporcionan Hall y Fajen al describirlo como « “un conjunto de objetos así como de relaciones entre los objetos y entre sus atributos”, en el que los *objetos* son los

El carácter de “totalidad” que distingue a los sistemas abiertos impide aplicar el principio sumatorio en que se asentaba la concepción mecanicista del universo. Decir que los sistemas no son el resultado de la suma de sus partes significa, pues, aceptar que cualquier alteración en una de ellas afectará inmediatamente tanto al resto de las partes como a la totalidad. Es ahí, donde se concreta mejor la naturaleza relacional de los sistemas. Éstos son conjuntos dinámicos de elementos que evolucionan en bloque. Ya lo habíamos adelantado en la definición del paradigma de la complejidad, los sistemas son algo más que la reunión de las propiedades de los objetos que los conforman. Es por ello que siempre habrá que estar atentos a «la *cualidad emergente* que surge de la interrelación de dos o más elementos» [Watzlawick, Bavelas y Jackson, 1997: 121]. En consecuencia, en el estudio de los sistemas no nos preocupará estudiar tanto sus elementos constitutivos, sino las relaciones establecidas entre los mismos, esto es, su organización. Una organización circular y continuamente automodificadora que remite a otro rasgo distintivo de los sistemas: la “equifinalidad”. El paradigma mecánico se apoya en una relación directa lineal de causa y efecto entre las condiciones iniciales de un proceso y su estado final. El enfoque sistémico-cibernético, por el contrario, parte de que los resultados de un proceso no están determinados por las condiciones iniciales. Esto entraña la posibilidad, tanto de que idénticos resultados correspondan a orígenes distintos, como de que se produzcan resultados diferentes desde orígenes similares<sup>228</sup>.

En tanto forma de pensar, y considerando siempre su naturaleza específicamente comunicacional, el enfoque sistémico pone en juego, pues, el entrecruzamiento dinámico

---

componentes o partes del sistema, los *atributos* son las propiedades de los objetos y las *relaciones* “mantienen unido al sistema” ». Citado en [Watzlawick, Bavelas y Jackson, 1997: 117]. Hay que destacar que dichos atributos son identificados aquí con las conductas comunicacionales de los componentes individuales del sistema, con lo que el término “relación” incide precisamente en el aspecto conativo, esto es, relacional de la comunicación humana: «así, los sistemas interaccionales serán *dos o más comunicantes en el proceso, o en el nivel, de definir la naturaleza de su relación*» [Watzlawick, Bavelas y Jackson, 1997: 118].

<sup>228</sup> En resumen, en los sistemas abiertos «las características organizativas del sistema pueden incluso hacer que se llegue al caso extremo de independencia total con respecto a las condiciones iniciales: *el sistema constituye entonces su mejor explicación*, y el estudio de su organización actual es la metodología adecuada» [Watzlawick, Bavelas y Jackson, 1997: 123]. Quizá, donde mejor quede reflejado el alcance indeterminista de este término sea en el concepto de “estructuras disipativas”. En el contexto del estudio de los procesos irreversibles en la evolución de los seres vivos y de la termodinámica de los seres complejos, Ilya Prigogine acuñó este concepto para aludir a la autoorganización espontánea de los sistemas de no-equilibrio. La irreversibilidad temporal se convierte, así, en fuente productora de orden y organización. Desde la consideración del segundo principio de la termodinámica, referido a la impredecibilidad del estado futuro de los sistemas complejos, la noción de “estructura disipativa” expresa «posibilidad de estados múltiples y en consecuencia historicidad de las elecciones adoptadas por los sistemas» [Prigogine, 1998: 32].

de tendencias opuestas, que remiten tanto a la amplificación de los desórdenes y desviaciones desarrolladas al interior de esos sistemas como, también, al desarrollo de las aptitudes organizadoras y reductoras de dichos niveles crecientes de complejidad. Es necesario insistir en que, en tanto ese creciente nivel de complejidad constituye la condición de posibilidad de los distintos sistemas, su horizonte final es su autorregulación, su estabilización, dentro de unos márgenes tolerables de desviación. Será el concepto de “feed-back”, o “retroalimentación”, el que, desde su origen cibernético, es decir, en el marco de la teoría de la información, servirá, de la mano de investigadores como Norbert Wiener, para describir esos procesos de tensión regularizadora de los sistemas. Y ello, en respuesta al determinismo lineal concretado en el modelo formal de Shannon: «una cadena en la que el hecho *a* afecta al hecho *b*, y *b* afecta luego a *c* y *c* a su vez trae consigo a *d*, etc., tendría las propiedades de un sistema lineal determinista. Sin embargo, si *d* lleva nuevamente a *a*, el sistema es circular y funciona de modo totalmente distinto. Exhibe una conducta que es esencialmente análoga a la de los fenómenos que han desafiado al análisis en términos de un determinismo lineal estricto» [Watzlawick, Bavelas y Jackson, 1997: 31-32]<sup>229</sup>. Ligado, pues, a la noción de “entropía” como medida del grado de desorganización de los sistemas, la retroalimentación conforma, pues, un mecanismo auto-corrector que, en el marco de las interacciones producidas dentro de los sistemas, permite el aprovechamiento de los efectos o resultados de una acción determinada cara a un mejor cumplimiento de los objetivos de dicha acción<sup>230</sup>.

Estamos, por tanto, ante una noción de retroalimentación negativa desarrollada desde un enfoque sistémico-cibernético de primera generación, que, en la medida en que subordina la complejidad a la simplicidad, la diferencia a la identidad, el cambio a la estabilidad, se relaciona, a su vez, con otra serie de conceptos que condicionarían en su origen esa idea de equilibrio estático de los sistemas. Así, las primeras configuraciones de la teoría de sistemas son deudoras del postulado de la estabilidad del “medio interno”

---

<sup>229</sup> Hay que recordar que, frente a la alternativa sistémico-cibernética, hacia 1948, el modelo formal de Claude Elwood Shannon intentaba ser un esquema del funcionamiento general de los procesos comunicativos basado en la sucesión lineal de sus elementos constitutivos: fuente, codificador o emisor, mensaje, canal, decodificador o receptor, y destino. De este modo, la linealidad quedaba marcada por el carácter de origen y final de los polos de ese proceso [Shannon y Weaver, 1981].

<sup>230</sup> En concreto, Wiener habla de «un método para controlar un sistema, reintroduciéndole los resultados de su desempeño pasado». El texto está sacado de Ceberio y Watzlawick, 1998: 49. Esa lucha contra la “entropía” como fuente de desorden biológico y social quedaría ya concretada en una publicación aparecida en 1948, cuyo título sería *Cibernética o el Control y Comunicación en Animales y Máquinas* [Wiener, 1985].

propuesto por Claude Bernard hacia 1865 [Bernard, 1976]. La idea de que el fin último de todos los seres vivos es el mantenimiento de la constancia del medio interno, esta idea directriz que imprime un fin concreto a los procesos vitales se concretó en otro concepto como el de “homeóstasis”. Acuñado por Walter Cannon en un artículo publicado en 1928, este concepto expresa los mecanismos de regulación autoregeneradora de ese medio interno. Dirigida a la conservación de los sistemas mediante un proceso de control de sus antagonismos configuradores, la homeostasis se sitúa, así, en el núcleo organizador de una compleja red de múltiples interacciones mantenidas constantemente en un equilibrio dinámico<sup>231</sup>. Aunque el propio Cannon justificó la elección del prefijo “homeo” para denotar semejanza o similitud, frente al significado de igualdad del prefijo “homo”, tratando, así, de dar al sufijo “estasis” un sentido relativo de condición, de proceso, más que de estado invariable, este concepto, congruente, como acabo de indicar, con la noción cibernética de retroalimentación negativa, parecía insuficiente a la hora de reflejar el auténtico juego de estabilidad-cambio que existe en los procesos que pretende describir. Watzlawick, siguiendo a Bateson, aclara que si las acciones correctoras de las desviaciones se ponen en movimiento por la diferencia, por lo que habrá de entenderse el cambio en función de la regularidad, y ésta en función del mismo cambio, el término “homeóstasis” no es el más adecuado «ya que revela un equilibrio estático, un estado más bien estacionario» [Ceberio y Watzlawick, 1998: 50]<sup>232</sup>. Haciendo corresponder la irreversibilidad a la disipación, es decir, al desorden, Prigogine sitúa el desarrollo de cada estructura en una permanente lucha contra el segundo principio termodinámico, de modo que «la producción de entropía contiene siempre dos elementos “dialécticos”: un elemento creador de desorden, pero también un elemento creador de orden. Y los dos están siempre ligados» [Prigogine, 1998: 48]. Para este investigador, la aparición simultánea del orden y del desorden significa, en definitiva, la coherencia del universo de no-equilibrio. Éste, como dominio de las bifurcaciones, las fluctuaciones y las soluciones múltiples, es, por tanto, la condición para la aparición de nuevos equilibrios.

Esto nos introduce en las nuevas propuestas conceptuales que surgieron, ya en los años sesenta, en pleno tránsito a una segunda cibernética. Para Watzlawick, es el concepto

---

<sup>231</sup> El artículo, aparecido en 1928 en *Physiological Reviews* (9:399-443), llevaba como título “Organization for Physiological Homeostasis”. Esta referencia ha sido extraída de una introducción al concepto de “Homeóstasis” publicada en línea por el fisiólogo Jesús R. Huertas en su web personal: <[www.ugr.es/~jhuertas/FH-FE/fh\\_homeostasis.html](http://www.ugr.es/~jhuertas/FH-FE/fh_homeostasis.html)>.

<sup>232</sup> En este sentido, el citado Jesús R. Huertas recoge las dudas que el concepto provocó en el propio Cannon. Éste llegó a admitir la inadecuación y provisionalidad del término debido a la idea de estabilidad monolítica que parecía transmitir.



de “morfogénesis”, acuñado por Maruyama en correspondencia con la noción de “homeodinámica” de Brand, el que mejor refleja ese doble juego entre estabilidad y cambio que determina todos los sistemas. Así, la distinción entre “morfogénesis” y “morfoestasis” permitirá a Maruyama abrir el abanico de las modalidades de los procesos de retroalimentación. Mientras la “morfoestasis” quedará referida a los mecanismos de “retroalimentación negativa”, o “neguentropía”, en el sentido del mantenimiento de la constancia del sistema, la “morfogénesis” aludirá, en forma de “retroalimentación positiva”, a las posibilidades de modificación del sistema mediante su capacidad de absorción reconstructiva de la entropía y la desviación. En lo que respecta a una teoría relacional-comunicacional del cambio social, esta distinción me parece muy importante puesto que ilustra la posibilidad de diferenciar, dentro de los “sistemas abiertos”, dos formas contrapuestas de comportamiento específico de los sistemas. Hablaríamos, por un lado, de aquellos sistemas cuya morfología y organización está expresamente adaptada para la neutralización homeostática de sus fallas y desviaciones. Por otro, de aquellos que, positivizando su recursividad constitutiva, poseen una estructura comunicacional tendente a la amplificación homeodinámica constante de sus parámetros de alteración y cambio. Aludo, pues, a dos formas de reacción sistémico-social a esos procesos de intensificación interactiva de la fluctuación concretado en el concepto de “cismogénesis”, adoptado por Gregory Bateson para describir los «procesos de diferenciación en las normas de comportamiento individual que resultan de la interacción acumulativa entre los individuos»<sup>233</sup>.

Watzlawick advierte, no obstante de los peligros derivados de una compartimentación rígida de ambas polaridades. Desde un punto de vista cibernético es imposible separar la estabilidad del cambio. Ambos son aspectos complementarios de un mismo proceso dinámico. De tal modo, no puede efectuarse un cambio si el sistema no posee un techo de estabilidad sobre él, y su vez la estabilidad descansa en los procesos de cambio que están por debajo» [Ceberio y Watzlawick, 1998: 51]. Operando una extrapolación hologramática desde el ámbito de la terapia familiar –éste es en el que se desenvuelve la especulación teórica de este autor- al de la evolución de una sociedad tomada como totalidad, es decir, como conjunto jerárquicamente ordenado subsistemas o subtotalidades estrechamente relacionadas, habremos, pues, de tener en cuenta los niveles de control de la

---

<sup>233</sup> Citado en Jutorán, 1994. Un término que, en definitiva, como también recoge Jutorán, sirve para explicar esos fenómenos que otros autores han denominado “procesos de reacción mutua”, “procesos mutuamente causales de desviación-amplificación”, “cadenas de retroalimentación positiva”, etc.

retroalimentación positiva por parte de ese orden superior de retroalimentación negativa que mantiene la estabilidad del sistema en su conjunto. Sólo mediante el análisis crítico del control del control, y no tanto del descontrol del sistema, podremos salir del juego homeostático de éste. Es así cómo podremos estar en condiciones de activar un auténtico cambio reconfigurador de los parámetros organizadores del sistema. Ello significa dar un paso más en la asunción del paradigma sistémico-cibernético. Ello entraña, fundamentalmente, romper la línea separadora que la primera cibernética establecía entre el observador y lo observado. Como ya adelanté, la “cibernética de segundo orden”, o la “cibernética de la cibernética”, tal y como ha sido definida por autores como von Foerster, supone el ingreso del observador en el sistema observado [von Foerster, 1996]. De esta manera, como hemos comprobado, la cibernética de primer orden centraba sus preocupaciones básicas en la conservación homeostática -por neguentropía- de los sistemas, y, por consiguiente, su aplicación se dirigía hacia la normalización mediante el reforzamiento de los determinismos y de los “imprintings” culturales. Por contra, la cibernética de la cibernética se encomendará, esencialmente, a la estimulación, de cara al cambio y el desarrollo del espíritu crítico de «la amplificación de los procesos de desviación de la energía y la inducción a la crisis, provocando desorden (entropía) en el sistema, con lo cual se generaba una reformulación de reglas que llevaban a instaurar un nuevo orden en su funcionamiento» [Ceberio y Watzlawick, 1998: 53].

Desde esta reintegración cibernética de los dos órdenes de recursión a los que remiten la retroalimentación negativa y positiva, el concepto de crisis adopta un nuevo sentido, puesto que a los niveles de incertidumbre que conlleva todo proceso de ruptura y discontinuidad con respecto al estado anterior del sistema se le añade el aspecto constructivo y regenerativo de la oportunidad. Como señala Herbert Brun, la definición de un problema y de las acciones conducentes a su resolución dependen, sobre todo, de la visión que los observadores tengan del sistema del que forman parte el problema detectado: «así es como un problema puede verse definido como una información de salida mal interpretada, o como una salida defectuosa de un circuito de salida defectuoso, o como una salida defectuosa por mal funcionamiento de un sistema por lo demás sin fallas, o como una salida correcta pero no deseada de un sistema sin fallas pero indeseable. Todas las definiciones, salvo la última, sugieren una acción correctiva; sólo la última definición sugiere un cambio y presenta, por tanto, un problema insoluble para cualquiera

opuesto al cambio»<sup>234</sup>. Por consiguiente, la noción de cambio que habremos de adoptar dependerá del tipo de involucración recursiva y autorreferencial que como observadores podamos experimentar como integrantes del mismo sistema. No planteo aquí una concepción funcionalista e instrumental del cambio socio-histórico. Como se va a ver, el sistema global informacional posee una enorme autosuficiencia homeostática. Los mecanismos de control de sus entradas y salidas funcionan a máximo rendimiento. Al rendimiento de las élites hegemónicas del Mercado y de sus indeseables -al menos desde la postura tomada en esta investigación- secuelas en el terreno de la identidad, el poder y el conocimiento. La urgencia del cambio que planteo en este trabajo, en la medida en que no se asienta sobre postulados metafísicos ni responde a la mera necesidad de reajuste de los desequilibrios internos del macro-sistema social informacional -de ello ya se encarga el propio sistema-, responde, ciertamente, a la plausibilidad de un proyecto de sociedad infinitamente constituyente, cuyos principios fundamentales estoy tratando de desarrollar.

Desde mi particular punto de vista, dos son las cuestiones que deben estar en el núcleo de la articulación teórica de la superación dialógica de nuestro actual sistema de supervivencia psíquica y material. De un lado, lo que respecta a la delimitación concreta de qué es lo que debemos entender por cambio socio-histórico desde esa idea de ruptura y discontinuidad que, frente al evolucionismo unilineal moderno, estoy derivando de la complementariedad entre una nueva racionalidad hermenéutica y una concepción sistémico-relacional de la realidad. La contraposición a la idea de movimiento -como mero reajuste homeostático y normalizador del orden social establecido- de la noción de cambio -como reconfiguración indefinida de los parámetros de funcionamiento del sistema-, me permitirá ir perfilando dos modelos de sociedad -constituida y constituyente, respectivamente- definidos por procesos distintos de conformación dinámica de la identidad, el poder y el conocimiento de la realidad. Como se advertirá también, ello atenderá a esquemas de comportamiento temporal bien diferenciados. De otro, en virtud del carácter esencialmente comunicacional que este enfoque otorga a la acción, lo referido al análisis de todos aquellos aspectos que determinan la pragmática de la comunicación humana en tanto condicionantes de los distintos niveles de integración y desviación social "trans-subjetiva". Ello es una oportunidad para seguir explorando las posibilidades de análisis autocomprensivo de las paradojas asociadas a las "proposiciones autorreferenciales" o "reflexivas" surgidas de la observación de un sistema del que se

---

<sup>234</sup> Citado en von Foerster, 1996: 187.

forma parte, a las que se vinculan conceptos clave como “autoorganización”, “autopoiesis” y “clausura operacional”. Metodológicamente, creo que es más apropiado comenzar por este último aspecto.

## **5.2. La dimensión comunicacional del cambio**

En este punto intentaré mostrar en qué sentido podemos concebir los distintos sistemas sociales desde la integración jerarquizada de modelos concretos de interacción comunicativa. Partiré, por tanto, de un concepto de sistema social como el producto resultante de los intercambios selectivos de información realizados por una pluralidad de sujetos hablantes de acuerdo con unas pautas de interacción contextualizadas. Esto conecta con la interrelación constructivista que von Foerster establece entre “observador” – considerado desde su capacidad de hacer descripciones de la realidad-, “lenguaje” como medio que conecta a varios observadores, y “sociedad” como producto del uso del lenguaje por parte de los observadores [von Foerster, 1996]. Congruente a su vez con el enfoque sistémico de autores como Niklas Luhmann, permitirá entender, primero, la comunicación como principio rector de los procesos de organización autopoietica de los sistemas sociales, segundo, los elementos del sistema como comunicaciones expresadas a través de decisiones selectivas encaminadas a acciones, y, tercero, el sentido como esa diferencia entre lo actualmente dado y lo posible, que, en el plano temporal, se materializa en la interpretación del presente con respecto a la distinción pasado-futuro [Luhmann, 1996]<sup>235</sup>. Por consiguiente, las posibilidades de modificación de los patrones de funcionamiento del sistema dentro de la estructura recursiva y autorreferencial que lo constituye dependerán fundamentalmente de los esquemas de selección comunicativa que se determinen al interior de su propio marco de referencias. Pero antes de este estudio de

---

<sup>235</sup> Ya hice alusión a esta definición fenomenológica de la temporalidad ligada al tema del sentido en referencia a Luhmann, 1992. Como se verá, esta noción de tiempo enlazará con el problema del cambio en el momento en que la pongamos en relación con las posibilidades de amplificación de la complejidad ligadas a la autorreferencia en la forma del sentido. Para ilustrar la importancia que el sentido tiene aquí como posibilidad, esto es, como posibilidad de cambio, Juan-Luis Pintos recoge la siguiente síntesis del enfoque sistémico de Luhmann: «la sociedad es una “relación de relaciones”: en vez de acciones, comunicaciones (la sociedad no está compuesta de hombres, sino de comunicaciones). Es el sistema de todas “las comunicaciones con sentido” posibles. Al renunciar a todo fundamento ontológico –el mundo no tiene base, y no hay un mundo sobre el mundo-, lo real es un conjunto de posibilidades y contingencias. Manejables mediante selecciones: cada selección funda, y abre el repertorio de nuevas posibilidades» [Pintos, 1995]. La referencia pertenece al artículo de Jesús Ibáñez *El papel del sujeto en la teoría*. Una introducción general a la Teoría de Sistemas de Luhmann y su aplicación a la organización de la Facultad de Medicina de la Universidad de la Frontera (Temuco) puede encontrarse en línea en el trabajo de Ester Fecci (Universidad Austral de Chile) *Intervención Sistémica en la facultad de medicina de la Universidad de la Frontera*. Tesis de Magister en comportamiento y desarrollo organizacional: [efecci.cl/publicaciones/tesis.htm](http://efecci.cl/publicaciones/tesis.htm).

las bases sistémicas de la organización de la interacción humana entendida en términos comunicacionales, parece conveniente delinear, aunque sea con brevedad, los aspectos esenciales que define la pragmática de la comunicación humana.

### **5.2.1. Principios de la pragmática de la comunicación humana**

Alex Mucchielli propone cuatro tipos fundamentales de paradigmas en la ciencia de la comunicación. De un lado, alude a dos modelos, el “estructural-expresivo” y el “formal-transaccional”, cuyos objetivos –el análisis de contenido como revelador de la estructura subyacente de la personalidad, de una parte, y el análisis de los aspectos formales externos, es decir, expresivos, transaccionales y rituales de la comunicación, de otra– remiten a una psicología de los procesos intrapsíquicos. En ese sentido, dichos paradigmas, en su faceta específicamente funcionalista, consideran la comunicación como un fenómeno reducido a la adquisición, procesamiento, tratamiento, transmisión y circulación de información. Acordes con el modelo de Lasswell, basado en el doble análisis de los efectos y los contenidos, con la corriente empírico-experimental de autores como De Fleur o Lazarsfeld, centrados en torno a los fines persuasivos de los mensajes, así como con el modelo comunicativo de la teoría de la información de Shannon y Weaver, ambos paradigmas «se centran en el punto de vista del observador, consideran la existencia de estados internos y de representaciones mentales que constituyen propiedades de los sujetos y de un mundo, predefinido y objetivamente dado [...] El análisis de la comunicación es, pues, una reconstrucción de sus intenciones y representaciones. Tanto el individuo como el observador pueden acceder directamente a dichas representaciones y estados. La comunicación se realiza para transformar el estado del mundo, bien se trate de representaciones o de relaciones. Es, pues, “estratégica”, en el sentido en que sirven a los intereses de los individuos hablantes» [Mucchielli, 1998: 70-71]<sup>236</sup>.

Por otra parte, el autor hace referencia a otros dos tipos de paradigmas comunicativos: el de “relación-sistémico” y el “fenomenológico-praxeológico”. Si bien uno y otro se diferencian en cuanto a sus objetos de estudio y metodologías fundamentales, representan en conjunto una nueva forma de entender el hecho comunicativo. La comunicación ya no es tanto concebida como mero proceso de transmisión y recepción de mensajes informativos, sino como un complejo espacio de relaciones intersubjetivas elaboradoras del sentido y de la identidad. En el primer caso, el objeto esencial de estudio es la primacía

---

<sup>236</sup> Para una aproximación general a la historia de la investigación de la comunicación de masas ver Mattelart, 1997 y Wolf, 1991.

de las relaciones sobre los elementos de esas relaciones en la modelación interactiva de un mundo compartido. En el segundo, el interés investigador se proyecta hacia la formación interpretativo-comprensiva del significado de la existencia y del mundo vivido. Metodológicamente, el “modelo de relación sistémico” tiende hacia el análisis sistémico-constructivista de las reglas del intercambio comunicativo en contextos de interacción determinados. El “fenomenológico-praxeológico” se esfuerza más, en cambio, por el estudio comprensivo y etnometodológico del modo en que los individuos toman conciencia de lo que son y dan sentido a sus acciones de manera intersubjetiva. Pero con independencia de la perspectiva más global que caracteriza al primero y del enfoque microsociológico que destaca en el segundo, pienso que en ambos convergen todos los aspectos que he venido definiendo en el intento de construcción de una nueva racionalidad histórico-narrativa-interpretativa, y, por tanto, dialógica, fenomenológica, relacional, compleja, fronteriza, etc. Lo primordial es, pues, que en estos dos modelos de análisis comunicacional, «el lenguaje, al igual que los comportamientos (pues se trata del conjunto que define la comunicación), participa en la definición de una perspectiva común en relación con el mundo (el sistema de pertinencia) que determina la composición de dicho mundo, las situaciones que hay que recordar, las posibles orientaciones de la futura interacción... La expresividad (en todas sus manifestaciones: lenguaje, comportamiento, interacciones...) forma parte de lo que podría llamarse “realidad”, que es algo siempre “emergente”, es decir, ligado al intercambio (todo lo que se dice y se hace “construye alguna cosa dentro de la red de intercambios)» [Mucchieli, 1998: 71-72].

En consecuencia, insisto en la necesidad de articular ambos enfoques dentro de lo que globalmente puede considerarse como un nuevo paradigma “sistémico-relacional-comunicacional” de base “fenomenológico-hermenéutica”. Para ello, me remontaré de nuevo a las contribuciones ya anticipadas de la “escuela de Palo Alto”, y, más en concreto, a la decisiva aportación que, en mi opinión, supone la ya citada *Teoría de la comunicación humana* [Watzlawick, Bavelas y Jackson, 1997]. Los aspectos básicos de la comunicación humana que van a servir de base para el análisis de las posibilidades de cambio en el seno de los sistemas sociales quedan insertados, por tanto, en ese ámbito general en el que se desenvuelve actualmente el estudio del fenómeno lingüístico. Me refiero a ese paso –que ya ha sido adelantado con la alusión a los “juegos del lenguaje”, a la “teoría de los actos del habla” y a la “semiótica de la transdiscursividad”- de una “semiótica del signo” a una “semiótica del discurso”. Esto supone, ante todo, la superación de la inmanencia del análisis semiótico, o, dicho de otro modo, la ruptura de los límites de atribución de un

significado estable al significante. Como señala Rodrigo Alsina, el tránsito de la “semiótica del enunciado” a la “semiótica de la enunciación” representa la consideración de ésta como «la realización de un proceso comunicativo. Se trata de estudiar no sólo signos, ni tan siquiera discursos, sino los procesos de producción, de circulación y de consumo de la información» [Rodrigo Alsina, 1996: 24]. El “modelo semiótico-informacional”, frente al “modelo comunicativo de la teoría de la información” de Shannon y Weaver, había incidido en la intervención interpretativa aplicada sobre los mensajes en su referencia al código. Pero esta estimación del papel activo de la recepción impedía la valoración de la disimetría de los papeles de emisor y receptor más allá de la consideración del “feed-back” en tanto faceta relativa a la dirección en la transmisión de los mensajes. Este nuevo “modelo semiótico-textual” trasciende, sin embargo, dichos límites: «ya no son los “mensajes” los que son transferidos en el intercambio (lo que presupondría una posición de igualdad entre emisor y receptores), sino que es más bien la relación comunicativa la que se construye en torno a “conjuntos de prácticas textuales” [Wolf, 1991: 143]. Nos desenvolvemos, en consecuencia, en el plano de esa nueva “Pragmática” que «ha de dar cuenta del “sentido” (conjunto de informaciones que se transmiten a través o por medio de un mensaje producido en un momento y circunstancias concretas). El sentido engloba el *significado lingüístico*, *la información referencial* y *los valores pragmáticos* (elocutivo, implícito, figurado, argumentativo...)» [Gutiérrez Ordóñez, 1997: 11].

Considerando que, «según Laing, el ser no existe más que en función de las relaciones que mantiene con otros actores, desde el momento en que la “relación que existe entre los diferentes seres constituye la esencia del ser, de todos los seres”<sup>237</sup>, cinco son, en síntesis, las dimensiones principales de este enfoque pragmático de la comunicación humana:

1. El valor específicamente comunicativo de todo comportamiento humano. Partiendo de que todo lo que hace y no hace el ser humano constituye una conducta, y de que ésta siempre se realiza en algún contexto de interacción, siempre tendrá algún valor de mensaje y, por consiguiente de comunicación. La concepción de las relaciones humanas como un sistema comunicativo entraña la consecuente imposibilidad de no-comunicarse, incluso en aquellas situaciones en las que los sujetos no muestran esa intención y el proceso comunicativo no deriva en una comprensión mutua. La teoría de la “comunicación intercultural” es consecuente con esta premisa, como hemos visto. Esto, que otorga, a mi

---

<sup>237</sup> Citado en Mucchielli, 1998: 40.

entender, un papel muy importante, no sólo a lo que se dice, sino a lo que no se dice, es decir, no sólo a las emisiones, sino a las “omisiones” –las cuales también expresan algún tipo de intención con respecto a uno mismo y a lo demás-, nos permite entender, pues, las interacciones humanas como base esencial de toda experiencia en consonancia con la radical lingüisticidad del ser: «en síntesis, cabe postular un axioma metacomunicacional de la pragmática de la comunicación: *no es posible no comunicarse* [Watzlawick, Bavelas y Jackson, 1997: 52].

2. El doble carácter referencial y relacional de la comunicación humana. La interacción comunicativa, en coherencia con el principio dialógico desarrollado en este trabajo, no sólo implica la transmisión, en forma de mensajes, de contenidos referidos a la realidad en función de una determinada pretensión de verdad. El “acto del habla” –lo acabo de repetir- supone, ante todo, la expresión de una intención determinada. Y ello exige tener siempre en cuenta que la comunicación conlleva algún aspecto metacomunicacional en tanto marca modelos de relación entre los interlocutores, introduciendo información acerca de la información, y poniendo siempre en juego la percepción del uno mismo y del otro. Como también se ha dicho, la interacción comunicativa articula relaciones de poder, lo que nos introduce en el tercer aspecto<sup>238</sup>. Todo ello señala, pues, hacia el carácter esencialmente multidimensional que posee la comunicación en tanto complejo entramado de los niveles auditivo-lingüístico, auditivo-paralingüístico, no auditivo-paralingüístico y contextual [Muchielli, 1998].

3. La puntuación de las secuencias comunicativas como determinante de la naturaleza de las relaciones humanas. También he aludido a ello en una ocasión anterior. El entramado de relaciones generadoras de sentido en contextos determinados está «poblado de intercambios de información que pautan conductas de respuesta/emisión en forma permanente» [Ceberio y Watzlawick, 1998: 54]. Esto significa que, más allá del esquema funcionalista basado en el encadenamiento simplificado de estímulos y respuestas, los sujetos involucrados en una secuencia comunicacional establecen ellos mismos unos patrones de intercambio que se materializan en la superposición de vínculos triádicos a modo de la sucesión estímulo-respuesta-refuerzo. Por tanto, el rol que cada uno desempeña en esas secuencias comunicacionales dependerá del modo en que ellos

---

<sup>238</sup> Obsérvese la identificación de la siguiente cita con lo dicho anteriormente sobre los requisitos metacomunicacionales de la “interculturalidad”: «la capacidad para metacomunicarse en forma adecuada constituye no sólo condición *sine qua non* de la comunicación eficaz, sino que también está íntimamente vinculada con el complejo problema concerniente a la percepción del self y del otro [Watzlawick, Bavelas y Jackson, 1997: 55].



marquen relacionamente los límites de la iniciativa o la dependencia dentro de la misma. Esta recursividad infinita entre acción y reacción -que conecta de manera directa con el último axioma de la pragmática de la comunicación humana propuesto por estos autores-, a la vez que está condicionada culturalmente por los procedimientos de control del discurso que prevalezcan en una situación concreta, lo que remite al código predominante de valores de una sociedad, está en la base de la complementariedad que define toda relación de poder entre “sometido” y “sometedor”. Esto lo relacionaría con los mecanismos de evasión resultantes de la inseguridad del individuo aislado estudiados por el Erich Fromm de *El miedo a la libertad*. Este autor trató de mostrarnos cómo la insoportable conciencia de la muerte y de la individualidad del yo encuentra respuesta en el autoritarismo –incluyamos el democrático-, la destructividad y el conformismo automático. Búsquedas inadecuadas, en resumidas cuentas, de ese suplemento exterior que el yo necesita ante su incapacidad para integrarse dialógicamente con el mundo y con el otro. Ese reforzamiento mutuo de las relaciones de autoridad-sometimiento, que explican psico-socialmente el tipo de puntuación de las secuencias comunicacionales a las que tienden las sociedades humanas, hemos de entenderlo, pues, desde una dependencia recíproca. El líder o el señor necesitan tanto del adepto o del siervo como éstos de aquéllos [Fromm, 1986].

Del mismo modo, este aspecto está en la raíz de los conflictos humanos a partir del reforzamiento mutuo de las posturas encontradas al que puede conducir. Ello se expresa en la pretensión por parte de los participantes de la fijación de un comienzo en la secuencia comunicacional mediante la puntuación unilateral arbitraria. Las escaladas de violencia que han presidido históricamente las relaciones entre los países responden a los procesos de retroalimentación negativa que consolidan las situaciones de confrontación. Por desgracia, la dialéctica Occidente-Oriente que define el caótico panorama de las relaciones internacionales actuales representa, desde el abandono de la vía dialógica de la diplomacia, un buen ejemplo de esa superposición de vínculos triádicos a la que hace referencia este principio comunicacional. Así pues, sería necesario analizar cómo la reproducción progresiva del conflicto se basa en esa respectiva atribución al otro de la provocación y la agresión, a la vez que, en función de la misma, uno se adjudica el derecho a la respuesta violenta. Ya veremos el papel que esto juega en la elaboración estratégica occidental del mito de la “amenaza necesaria”. Pero tan sólo me gustaría destacar que es en este plano concreto de la puntuación secuencial comunicativa donde opera de forma más clara el fenómeno de la “profecía autocumplidora” con el que se

resuelven, de forma habitual, las relaciones humanas ajenas a los beneficios del diálogo: «se trata de una conducta que provoca en los demás la reacción frente a la cual esa conducta sería una reacción apropiada» [Watzlawick, Bavelas y Jackson, 1998: 96].

4. La doble naturaleza digital y analógica de la comunicación. La complementariedad entre las dimensiones referencial y relacional enlaza con esta premisa: «cabe suponer que el aspecto relativo al contenido se transmite en forma digital, mientras el aspecto relativo a la relación es de naturaleza predominantemente analógica [Watzlawick, Bavelas y Jackson, 1997: 65]. Estos dos modelos básicos de comunicación se corresponden con los propios mecanismos de funcionamiento del sistema nervioso central y del sistema humoral, respectivamente. Mientras el primero actúa a través de la transmisión de información digital binaria, el segundo se basa en la liberación de cantidades positivas discretas de sustancias concretas en el torrente circulatorio. Esta complementariedad intraorgánica, a la vez que se refleja en los instrumentos de comunicación fabricados por el hombre, responde, en definitiva, a la integración dialógica de dos formas necesarias de relación e interacción comunicativa. La digital rige la comunicación verbal, esto es, la realizada mediante la palabra en virtud de su identificación arbitraria con las cosas. A la vez que permite compartir información sobre los objetos, establece la continuidad temporal inherente a la transmisión de saberes. Su propia conformación sintáctico-lógica se adecua al desarrollo de las capacidades analíticas y aritméticas del conocimiento. Por el contrario, la comunicación analógica -enraizada en periodos más arcaicos de la evolución humana-, en función de su carácter primario, responde a una relación con la realidad basada en la semejanza autoexplicativa y el símil. Englobando el espacio lingüístico de la comunicación verbal, y, por tanto, de la “proxémica”, constituye el dominio de la relación y del contexto. Dentro del bucle recursivo entre computación y pensamiento, si la comunicación digital opera mediante la disociación, la selección, el rechazo-exclusión-oposición, la distinción analítica, la delimitación y la distribución, la explicación, en una palabra, la comunicación analógica, gobierna el universo cognitivo de la comprensión, relacionando, coordinando, sintetizando, identificando, asociando, aportando sentido, en suma. Esta relación de complementariedad entre lo digital y lo analógico, esta dialógica continua entre simplificación y complejidad, se identifica, en definitiva, con la propia tensión dialógica que antes describí entre el conocimiento racional y el pensamiento mítico-simbólico. Ello implica la necesidad de una traducción constante del uno al otro dentro de un marco de equilibrio. Repitémoslo una vez más: «la racionalidad verdadera no reprime a la analogía, se alimenta de ella al mismo tiempo que la controla. Puede haber

desarreglos en el ir y venir analógico-lógico; el exceso analógico y la atrofia lógica conducen al delirio; pero la hipertrofia analógica y la atrofia lógica conducen a la esterilidad del pensamiento» [Morin, 1994: 154-155]. En consecuencia, el análisis del fenómeno comunicativo en el nuevo contexto de la “sociedad de la información” y de las posibilidades de transgresión de sus diagramas normalizadores no debe perder de vista esa integración entre la sintaxis lógica de lo digital y la semántica de lo analógico configuradora de esa “unitex multiplex” que es el hombre.

5. La cualidad simétrica o complementaria de la interacción comunicativa. Como he señalado, este axioma de la pragmática de la comunicación humana es consecuencia directa de la puntuación de la secuencia de hechos. En correspondencia con los dos tipos de “cismogénesis” descritos por Gregory Bateson, constituyen los dos patrones básicos del comportamiento comunicacional. La “interacción simétrica” representa una relación basada en la igualdad y en la diferencia mínima entre los sujetos implicados. Supone, por tanto, el reforzamiento recursivo de dos actitudes semejantes entre los mismos, con independencia de su naturaleza positiva o negativa, constructiva o destructiva. Es ahí donde encajan las escaladas de violencia en la política internacional y, en general, en todos los órdenes de las relaciones sociales intersubjetivas. Por otra parte, la “interacción complementaria” se caracteriza por la retroalimentación negativa homeostática de actitudes que presuponen la del otro. Parte, pues, de la desigualdad y de la diferencia. Afecta, en síntesis, a todas las relaciones de poder esquematizadas en torno a la oposición dominador-sometido. Para incidir en la naturaleza relacional y recursiva de estos dos modelos de relación, Watzlawick, Bavelas y Jackson establecen un símil con el concepto matemático de función al ser «las posiciones de los individuos meras variables con una infinidad de valores posibles, cuyo significado no es absoluto sino que surge sólo en la relación recíproca» [Watzlawick, Bavelas y Jackson, 1997: 71]. Pienso que, holográficamente, estas interacciones son localizables a distintas escalas de observación del “macro-sistema social”, dentro de la tensión global-local que la caracteriza. Sería necesario, pues, tratar de discernir los niveles de transmisión autorreproductiva del “centro” a la “periferia”, y de ésta a “aquél”, de estos estilos conductuales que marcan de manera isomórfica las interacciones experimentadas en todos los ámbitos de la vida: familiar, educativo, económico, político, etc. Dicho de otro modo, será conveniente tener en cuenta en todo momento el carácter diferencial de las interacciones analizadas. Como señala Alex Mucchielli en referencia a J. Haley, «el individuo (o el elemento del sistema) situado en posición “alta” dirige y controla la responsabilidad de la interacción, mientras

que el que está situado en la posición “baja” se ajusta y responde a las iniciativas del otro» [Mucchielli, 1998: 41]<sup>239</sup>.

Sobre este esquema básico de las interacciones simétrica y complementaria se han definido otros modelos de interacción, los cuales pueden representar un instrumento útil en la investigación de los intercambios comunicativos realizados en contextos diversos. Estando en la base de la construcción dinámica de la identidad, estos modelos apuntan, en general, hacia la convalidación o invalidación de los participantes en función del estímulo que representan para la afirmación o negación de su modo de ser. Como señala Mucchielli, apoyándose tanto en las aportaciones de la fenomenología social de Laing como en las de la “escuela de Palo Alto”, podemos, por tanto, hablar de interacciones de “tangencialización”, de “descalificación” y de “mistificación”. La primera consiste en «una respuesta a una pregunta a la que no se responde en absoluto, sino que baraja los diferentes elementos de la pregunta para poder elegir uno» [Mucchielli, 1998: 99]; es decir, produciendo un efecto de frustración en quien realiza la primera declaración, la respuesta tan sólo repara en un aspecto accesorio de la referida declaración. En la interacción de “descalificación”, la respuesta es fruto de la transformación de la pregunta por parte de la persona o elemento del sistema que responde, de modo que se limita a expresar sus propios deseos e intereses al margen de las condiciones reales del contexto comunicativo. Finalmente, una interacción de “mistificación” «constituye una respuesta a una propuesta que le hace creer a quien ha hecho esta última propuesta que ha dicho cosas que, en realidad, no ha dicho» [Mucchielli, 1998: 100]. Lo importante en todos los casos es que la interacción juega un papel decisivo en el modo en que son definidos los elementos que entran en la relación. Su capacidad de coacción y limitación de la identidad estriba, por tanto, no en el hecho de que se transmita a alguien cómo ha de ser, sino en que la misma interacción presupone que se es de una determinada manera desde el momento en que se pone en marcha. Creo que este fenómeno, sobre todo observado en el terreno de la terapia familiar, debe ser objeto de una oportuna evaluación en el espacio más amplio de la comunicación de masas. Ello permitirá analizar desde una nueva luz la forma en que los

---

<sup>239</sup> En apoyo del estudio de la simetría o complementariedad de las interacciones, Sluzki y Beavin han ofrecido una tipología general basada en relaciones comunicativas como las que siguen: 1. Dar/recibir instrucciones. 2. Interrogar/responder. 3. Afirmary/acordar. 4. Construir un enunciado referencial/construir un enunciado referencial. 5. Acordar/acordar. 6. Dar instrucciones/responder por medio de otras instrucciones, etc. [Mucchielli, 1998].

discursos informativos limitan las posibilidades de respuesta pública a partir de las reglas de comunicación que implícitamente ponen en juego<sup>240</sup>.

Para terminar, propongo, en coherencia con los objetivos del doble proyecto sistémico y hermenéutico que estoy desarrollando, otro tipo de esquema interaccional no basado en la igualdad, entendida como identidad, ni en la diferencia, entendida como dominación. Me refiero a un modelo interaccional que permitiese escapar del plano de la auto-regeneración homeostática, espacializadora y atemporalizadora al que tienden a situarse los anteriores. Se trataría de un patrón interaccional adecuado a una auténtica comunicación intercultural. Si aludimos al aspecto sincrónico-dialógico del “entre-ambos” –insisto en su antropologización-, tendríamos que hablar, ciertamente, de una “interacción dialógica” emplazada. Pero, esa perspectiva dialógica sólo puede estar inscrita en el marco de una temporalidad positiva y productiva volcada hacia el cambio cualitativo, es decir, hacia la superación morfogenética de los modos de funcionamiento de los sistemas de los que se parte. Por tanto, incluyendo también la idea dianoética del “desde-hacia”, y sin olvidar la realidad cotidiana y política de los modelos anteriores, pienso que las relaciones humanas –dentro de todos los niveles que puedan ser considerados en el gran holograma que representa la “sociedad de la información”- podrían basarse en lo que yo llamaría una “interacción dialógico-dianoética”. Como auténtico espacio de la mediación “trans-subjetiva”, ello favorecería la resistencia efectiva al orden de control y limitación de la individualidad que los patrones conductuales anteriores comportan. Estudiemos, pues, las posibilidades que en este sentido pueda conllevar la comprensión de la sistémica de la interacción humana.

---

<sup>240</sup> Me remito al citado Muchielli, 1998 para encontrar ejemplos ilustrativos de los modelos de interacción definidos. En cuanto a la elaboración condicionada de las normas de la relación, este trabajo también recoge las aportaciones de K. Lewis en torno al concepto de “comunicación implícita”. Este autor propuso un modelo para definir los procedimientos de determinación relacional de la comunicación entre el líder y los subordinados. Así, describió tres roles específicos como el de animador “democrático”, animador “autocrático” y animador “permisivo”. El primero centra su estrategia de control del grupo en la explicación a éste de los objetivos finales perseguidos, en el estímulo a su autoorganización, y en la atribución de una tarea colectiva y cooperante. El animador “permisivo” señala la tarea final prevista, pero, en la práctica, actúa al margen de la acción y el compromiso colectivo. Finalmente, el animador “autocrático” «esconde el objetivo final del trabajo (no muestra la maqueta final), decide él solo la atribución de las tareas que distribuye, le dicta a cada uno lo que ha de hacer, paso a paso, sin darle una visión de conjunto de la tarea, ni explicarle cómo se inscribe en el trabajo global, y se dirige individualmente a los miembros del grupo sin usar nunca el “nosotros” colectivo. Sólo comunica órdenes, gratificaciones o reprimendas y no participa en la realización de la maqueta» [Muchielli, 1998: 92-93]. Me parece obvio que es este tercer modelo de liderazgo el que sigue prevaleciendo, más allá de la vacía retórica democrática, en muchos contextos cotidianos de interacción como el educativo y el político. Por ello, me parece primordial la preparación de una metodología deconstruccionista que permita desentrañar el auténtico sentido de las interacciones comúnmente establecidas en nombre de un “nosotros” tan irreal como sugestivo.

### 5.2.2. La configuración sistémica de la interacción social

Una vez que hemos definido la interacción humana como sistema, el paso siguiente será la consideración de éste como diferencia entre el propio sistema y su entorno o medio [Luhmann, 1996]. Hall y Fagen entienden por “medio” «el conjunto de todos los objetos cuyos atributos al cambiar afectan al sistema y también aquellos objetos cuyos atributos son modificados por la conducta del sistema»<sup>241</sup>. El primer problema que resulta de esta nueva definición consiste en determinar los límites de esa “exterioridad” que representa el medio con respecto al sistema. Como ha mostrado Luhmann, en la misma medida en que el entorno es particular y externo a cada sistema, éste constituye el entorno de los demás. Por tanto, el límite entre un sistema y su entorno o medio se corresponderá con el modelo operacional concreto de sus elementos. Dicha diferencia forma parte, pues, de la misma regulación del sistema [Luhmann, 1998]<sup>242</sup>. La reiteración temporal de un tipo específico de operaciones permite, así, la constitución del sistema, más allá del mero acontecimiento, y dentro de los enlaces subsecuentes con las operaciones anteriores que ello conlleva. Es ahí donde hay que situar los conceptos de “autopoiesis” como proceso de reproducción de las operaciones propias del sistema, y de “autorreferencia” como la capacidad de dichas operaciones para establecer los enlaces subsecuentes de sus elementos, antes citados [Luhmann, 1996]<sup>243</sup>. Sin embargo, esta identificación entre producción y producto, entre “ser” y “proceso”, que determina la unidad del sistema, en la misma medida en que remite a la idea de emplazamiento como limitación del campo de percepción de la propia experiencia, no termina de resolver la dificultad que entraña la distinción entre el sistema y su medio: «en cierto sentido, un sistema junto con su medio constituye el universo de todas las cosas de interés de un contexto dado» [Watzlawick, Bavelas y Jackson, 1997: 118]. Tratándose de una cuestión de punto de vista y de escala de observación, cualquier sistema puede ser subdividido a su vez en subsistemas, con lo que, como se ha indicado más arriba, los objetos de un sistema podrán entenderse como constitutivos del medio de

---

<sup>241</sup> Citado en Watzlawick, Bavelas y Jackson, 1997: 118.

<sup>242</sup> Citado en el trabajo de Ester Fecci antes mencionado.

<sup>243</sup> En realidad, Luhmann toma estos conceptos, junto a otros como el de “clausura operacional”, de los trabajos desarrollados por los biólogos Humberto Maturana y Francisco Varela. Como sinónimo de “auto-reproducción”, estos adoptan el término “autopoiesis” para definir los seres vivos a partir de su organización como una red cerrada de producciones moleculares, de tal modo que estas moléculas así producidas generan la misma red que las producen, especificando, así, su extensión al conformar sus fronteras en su dominio de existencia [Maturana y Varela, 1995]. Para una rápida aproximación a las aportaciones de Maturana al desarrollo de las ciencias de la complejidad y de la teoría psicológica consultar algunos trabajos realizados por el director del Instituto de Terapia Cognitiva de Santiago de Chile [Ruiz, 1997; 2003].

otro sistema. Precisamente, en ello residen las posibilidades de aplicación de este aparato conceptual a los diversos terrenos de las ciencias naturales y sociales<sup>244</sup>.

Esto configura la base de una “teoría de los subsistemas abiertos jerárquicamente ordenados”. Desde ella se podrá concebir la “sociedad de la información”, en su múltiple y flexible estructura reticular, como una gran totalidad integradora de subtotalidades relativamente independientes a distintas escalas. La “sociedad-red”, como intrincado entramado de relaciones recursivas y holográficas, quedará así definida como un proceso de organización informacional de la complejidad y del caos. Ello permitirá discernir un nivel superior concreto de estabilización a partir del aprovechamiento homeostático de las diferencias generadas -morfogenética y cismogenéticamente- en sus distintos niveles inferiores. Intento defender, de esta forma, que, considerado globalmente el sistema, sus efectos de orden y de estabilidad ocultan el propio desorden del que se nutre aquél; y, de la misma manera, que, atendiendo a una escala de observación inferior, las resistencias anti-normalizadoras que los definen impiden apreciar el poder de atracción auto-regeneradora que el sistema global ejerce sobre las mismas. El problema del cambio se sitúa, así, en la perspectiva de las relaciones horizontales y verticales que establecen los sujetos con otros individuos y otros sistemas, en virtud de la superposición holográfica y recursiva de los distintos subsistemas de los que puedan formar parte. Ello justifica, en mi opinión, la utilización complementaria, en el marco de la nueva ciencia social, de dos tipos de escala de observación auto-comprensiva. Por un lado, la que, a nivel “macro-sociológico”, corresponde al estudio de la “complejidad organizada” favorecido por el propio planteamiento sistémico. Por otro, la que, a nivel “micro-sociológico”, se identifica con el análisis de la “simplicidad desorganizada” del que hacen uso las nuevas sociologías e historiografías interpretativas de base fenomenológica, organizadas en torno al nuevo “movimiento intersubjetivo”.

Dicha complementariedad metodológica me parece decisiva en la exploración crítica de las posibilidades reales de transgresión de la estructura de funcionamiento del sistema. Pero la consecución de dicho objetivo, consideradas en general las propiedades que definen los sistemas abiertos, requiere, ante todo, una comprensión de los factores que determinan la estabilidad de los sistemas de interacción en su dinámica actual. Para ello,

---

<sup>244</sup> “El carácter evasivo y flexible de este concepto de sistema-medio o sistema-subsistema explica en considerable medida la eficacia de la teoría de los sistemas generales para estudiar los sistemas vivos (orgánicos), ya sea biológicos, psicológicos o interaccionales, como sucede aquí» [Watzlawick, Bavelas y Jackson, 1997: 119].

quizá sea conveniente valorar algunos conceptos propuestos por Humberto Maturana como los de “determinismo estructural”, “acoplamiento estructural” y “clausura organizacional”. Para Maturana, los cambios que puedan experimentar los sistemas autopoieticos están determinados por su propia estructura. Ésta está constituida por los componentes actuales del sistema y las relaciones que deben satisfacer para participar en la constitución del mismo. Por consiguiente, en tanto la estructura se desenvuelve cambiantemente sobre el fondo invariable de la “organización”, todo lo que ocurra en ella estará siempre determinado por la propia configuración del sistema. Es decir, lo externo al sistema sólo puede estimular cambios estructurales determinados en éste mismo. Cuando, como observadores, percibimos la incidencia de algo sobre el sistema, ese algo no es la causa del cambio, sino el desencadenante dentro del sistema del cambio estructural ya determinado en su propia configuración [Ruiz, 2003]. Esto último es posible precisamente por la estructura plástica que presentan los sistemas, o sea, su capacidad de acomodación a la del medio. El concepto de “acoplamiento estructural” define, pues, la dinámica que favorece que sistema y medio, aunque determinados en sus propias estructuras, se modifiquen dentro de un determinado nivel de concordancia de sus respectivas actitudes. Como resume Sara Jutorán, dentro de los variados dominios de acoplamiento estructural, los sistemas cambian juntos en sus interacciones recurrentes, conservando su coherencia operacional como consecuencia de su plasticidad estructural. Esto explica que, aunque los seres vivos, en tanto autopoieticos, se cierran a la información –en eso consiste la “clausura operacional”-, están sujetos al cambio de sus patrones de funcionamiento de acuerdo con las contingencias de sus interacciones, y ello porque su estructura plástica cambia de manera contingente al curso de esas interacciones [Jutorán, 1994].

Ya me he referido a la adopción por parte de Niklas Luhmann de la noción de “clausura operacional” proveniente de la obra de Maturana y Varela. Este concepto, ligado al carácter autorreferencial de los sistemas autopoieticos, describe el proceso a partir del cual las operaciones propias del sistema se hacen recursivamente posibles gracias a los resultados de las mismas operaciones propias del sistema [Luhmann, 1996]. El “cierre organizacional” está directamente relacionado con el mantenimiento de la integridad del sistema, una vez definida su unidad desde un patrón interaccional concreto. Atañe, pues, a la “línea de fondo” de la permanencia de lo vivo, a la autonomía de los sistemas en la medida en que su supervivencia, crecimiento o amenaza se encuentra siempre bajo las propias leyes de su quehacer [Ruiz, 2003]. Me parece que esta distinción entre el plano de la permanencia de la “organización” y el plano de la modificación dinámica de la



“estructura” del sistema puede ser muy útil en el desarrollo de una teoría relacional-comunicacional de las sociedades humanas. Mauro Ceruti señala, en coherencia con esto, hacia la imposibilidad de percibir un cambio sin una invariante que haga posible dicha percepción [Ceruti, 1998]<sup>245</sup>. A mi entender, este “metanivel inviolado” sobre el que podrá efectuarse el cambio, no como necesidad, sino como posibilidad, se corresponderá siempre con el telón de fondo de la coexistencia social, con la premisa de la asociación humana como base fundamental de la satisfacción de las necesidades materiales, psíquicas y simbólicas del hombre. Estando también en juego el problema de la identidad, dialógica y narrativamente hablando, la percepción y proyección del cambio requiere de los mecanismos necesarios para la articulación de la experiencia de la continuidad del sí-mismo. Pero esta experiencia sólo es asumible en su propio devenir temporal, en su continuo irse haciendo. Desde el compromiso con un proyecto concreto de sociedad, habremos de encontrar, pues, los mecanismos desde los que activar el cambio en radical discontinuidad con las estructuras presentes del sistema. Ha de ser posible, en todo momento, el trastocamiento del modelo de interacciones que prevalezcan en un momento dado en el mismo.

Como se deduce del estudio de Watzlawick, Bavelas y Jackson, el estudio de las condiciones actuales de estabilidad de los sistemas abiertos es el mejor camino metodológico para la selección de las variables conducentes a la modificación dinámica de su estructura. La repetición de ciertas secuencias comunicativas en el tiempo, que es lo que define el grado de estabilidad de los sistemas, va unida, pues, a la importancia que los participantes conceden a dichas relaciones. El carácter duradero, la persistencia de determinados patrones conductuales en contextos concretos obedecerá, por tanto, a una serie de factores entre los que destacan la motivación, la satisfacción de necesidades, y, en general, aspectos diversos de índole socio-cultural. Pienso que cualquier análisis crítico sobre la “sociedad de la información” exigirá el examen del modo en que estos distintos factores se articulan constituyendo lo que sistémicamente se define como “atractor fijo”, es decir, la condición que tiende a hacer confluir las variables del sistema hacia una región determinada del espacio de estados que éste constituye. En medio del caos aparente, a mi

---

<sup>245</sup> Considerando la aplicación de este enfoque desde los niveles perceptivos singulares hasta los conceptos más abstractos de génesis y estructura, y apoyándose en Douglas R. Hofstadter, argumenta lo siguiente: «la coherencia de nuestra imagen del mundo, compuesta de niveles y jerarquías, está garantizada de tanto en tanto por la presencia de un “metanivel inviolado” que se asume como fondo, como invariante sobre la cual se destacan niveles y objetos “violados”, es decir, sometidos a un juego de cambio y a menudo de extravagante entrecruzamiento» [Ceruti, 1998: 52].

entender, es posible detectar determinadas pautas predominantes que permiten “prever” de algún modo el estado final al que el movimiento es atraído dentro de una sucesión finita de un número finito de ciclos de interrelación<sup>246</sup>. El atractor actuaría, pues, en el ámbito social, como manifestación del carácter estático de los parámetros fijos del sistema, esto es, los que corresponden a los patrones interaccionales prevalencientes en una época histórica concreta, frente a sus variables dinámicas representadas por las posiciones relativas, por los emplazamientos cambiantes de sus elementos en términos de acceso al “tener”, al “poder” y al “conocer”. Temporalmente, ello equivaldría, como se comprobará, con la inscripción del nivel lógico inferior de la sucesión lineal de los acontecimientos en un nivel superior circular de recurrencia y repetición. Dicho de otro modo, con la indiferenciación interpretativa del presente con respecto al pasado y el futuro<sup>247</sup>. En esta dirección altamente desfuturizadora de nuestra sociedad actual, la fascinación que ejercen las falsas promesas del discurso hegemónico consumista, junto con la función consoladora ejercida por los argumentos míticos en que se apoya, juega, desde mi punto de vista un papel fundamental en ese proceso de control homeostático de las diferencias, y de reproducción sistemática de los mecanismos de exclusión y clasificación en que se basa.

Como vengo estimando desde el principio de este trabajo, los cambios socio-históricos operados en el seno de la nueva “sociedad de la información” apuntan hacia la neutralización del cambio futuro, hacia la repetición cíclica y ahistórica de las interacciones sociales dominantes. Ello, porque, constituyendo un modelo de integración de subsistemas abiertos, tiende a la uniformidad de intercambios entre los mismos. La

---

<sup>246</sup> Soy consciente de los peligros semánticos que conlleva cualquier uso metafórico en el terreno sociológico e historiográfico de términos propios de las ciencias lógico-matemáticas y naturales. Sin embargo, a favor de la transdisciplinariedad que aquí defiendo, pienso que vale la pena correr ese riesgo. Consultemos, pues, el “glosario caótico” de Rafael Mandressi, contenido en la enciclopedia científica uruguaya en línea *Henciclopedia*. Con “espacio de estados” o “espacio de fases” aludimos al espacio matemático conformado por las variables que describen un sistema dinámico. Los distintos puntos de ese espacio de fases representan un estado posible del sistema. La evolución en el tiempo del sistema tiene su representación gráfica en una trayectoria en el espacio de las fases. Por otro lado, matemáticamente, el “atractor” es la región del espacio de las fases de los sistemas disipativos hacia la que convergen las trayectorias que parten de una determinada región, denominada cuenca del atractor. Los atractores “predecibles”, de estructura simple, son el punto y el ciclo límite, que atienden a comportamientos periódicos, representados gráficamente, pues, por curvas cerradas [Mandressi, 2003].

<sup>247</sup> Sería necesario determinar qué tipo de óptica debemos adoptar en el estudio de la circularidad. En el seno de la terapia familiar, extrapolable, según yo creo, al ámbito general de la sociedad, Ceberio y Watzlawick proponen tres perspectivas: «desde la sincronización operativa de las interacciones presentes, o sea, la recursividad desarrollada en el aquí y ahora. Desde los isomorfismos de situaciones que se producen en forma recurrente a lo largo del tiempo. Interceptando ambas posiciones: la interacción del proceso presente, que puede ser repetitivo de situaciones relacionales, vividas en otro momento de la historia de la persona» [Ceberio y Watzlawick, 1998: 61]. Cámbiese “persona” por “sociedad” y, quizá, sea esta última la que más conviene a una teoría relacional-comunicacional del cambio social en su perspectiva histórica.

“sociedad de la información” tiende cada vez a un indeseable, en mi opinión, estado de equilibrio, con la dificultades que ello conlleva a la hora de proyectar en futuro nuevas configuraciones, nuevas formas de organización de la interacción social. Como diría Prigogine al referirse a las estructuras disipativas, los sistemas están constituidos por multitud de subunidades en interacción y «se hallan abiertos a un flujo de material y energía. La no linealidad de los mecanismos de interacción, en determinadas condiciones, da lugar a la formación espontánea de estructuras coherentes» [Prigogine, 1983: 262]. Pienso que el problema reside en las dificultades presentes para salir de la “coherencia” alcanzada, para resistir a ese nuevo “orden por fluctuaciones”. Quizá, la mejor imagen que describe la situación a la que apunto sea la que el mismo Prigogine nos da en alusión a los sistemas en estado cercano de equilibrio. En éstos, «el sistema se desplaza hacia el estado de mínima energía libre, hecho que garantiza la estabilidad del estado. Cualquier pequeña fluctuación queda contrarrestada por una respuesta del sistema que la hace regresar al estado de mínima energía» [Prigogine, 1983: 263].

Pero, para entender el camino del caos al orden que define esta sociedad, parece aconsejable ir a las explicaciones específicamente interaccionales, antes de recurrir al análisis de esos otros factores que conforman el núcleo simbólico-ideológico de dichas interacciones: «así daremos una respuesta que es descriptiva más que explicativa, esto es, relacionada con *cómo*, y no por qué, opera el sistema interaccional» [Watzlawick, Bavelas y Jackson, 1997: 126-127]. Recogeré de manera sucinta aquellos factores intrínsecos al proceso de la comunicación que, bajo mi óptica personal, deben presidir la investigación actual del funcionamiento y los efectos de los “mass-media”, sobre todo, desde esa fundamental naturaleza anti-mediadora que han descrito autores como Jean Baudrillard<sup>248</sup>. Primeramente habría que aludir a los efectos limitadores del proceso comunicativo: «en una secuencia comunicacional, todo intercambio de mensaje disminuye el número de movimientos posibles» [Watzlawick, Bavelas y Jackson, 1997: 127-128]. Eso significa que el contexto, aunque sea restrictivo en mayor o menor grado, siempre determina hasta un punto importante las contingencias. Pero ello no sólo se refiere a los aspectos institucionales o socio-culturales que definen a los interlocutores: «los mensajes manifiestos intercambiados se vuelven parte del contexto interpersonal particular y ejercen limitaciones sobre la interacción posterior» [Watzlawick, Bavelas y Jackson, 1997: 128].

---

<sup>248</sup> Para un acercamiento a esta perspectiva de Baudrillard denunciadora de la falta de reciprocidad de los medios de comunicación social puede verse la polémica entablada entre este autor y Hans Magnus Enzensberger, recogida en Mattelart, 1997: 68-69.

Es decir, en el plano de las interrelaciones simétricas o complementarias que puedan establecerse desde el inicio de una secuencia comunicativa determinada, cada polo de la relación se ve progresivamente condicionado por las selecciones o movimientos efectuados anteriormente. Esto se concreta en lo que desde un punto de vista sistémico se llama “oscilación”, el vínculo complejo, insostenible, aunque, en apariencia, indeclinable, entre los participantes en la interacción.

Junto a este factor de “limitación comunicativa” hay que considerar también lo que estos autores denominan “reglas de relación”. La actitud propia de los comunicantes es la de tratar de precisar en todo momento la naturaleza de su relación. En la misma medida, cada uno de ellos responde siempre de acuerdo con su propia visión de dicha relación, lo que entrañará la confirmación, rechazo o modificación del otro. Por tanto, la estabilización, es decir, la viabilidad de esa relación comunicativa, sólo es posible mediante un reconocimiento recíproco de los roles representados por los sujetos implicados. De lo contrario, la irresolución de las fluctuaciones que se puedan producir en ese sentido llevaría a una disolución del contacto. En resumen, este concepto, acuñado por Jackson, sugiere la tendencia a la estabilización de la definición de las relaciones comunicativas por parte de aquellos participantes dispuestos al mantenimiento de las mismas: «se trata de una formulación de las redundancias observadas en el nivel relacional, incluso con respecto a una gama variada de áreas de contenido. Esta regla puede aplicarse a la simetría o la complementariedad, a una puntuación particular (tal como la del chivo emisario), la impenetrabilidad interpersonal recíproca o algún otro de los múltiples aspectos de la relación» [Watzlawick, Bavelas y Jackson, 1997: 129].

Es evidente que estos aspectos específicos de la comunicación, siempre que los relacionemos con los procedimientos de control del discurso antes estudiados, constituyen la base comunicacional de la consolidación de las identidades, relaciones de poder y formas de conocimiento de nuestra sociedad. Ante todo, suponen una seria restricción de las conductas posibles, una fuerte reducción autoorganizadora de la contingencia y de la diferencia. Lo que enlazaría con esa complementariedad disimétrica que ha definido históricamente la relación entre emisor y receptor en la organización de los medios de comunicación de masas. De acuerdo con el “modelo semiótico-textual” antes referido, Mauro Wolf indica que de esta “asimetría” «se deriva la diversa cualidad de las competencias comunicativas de emisores y receptores (saber hacer frente a saber reconocer) y la articulación diferenciada (entre emisores y receptores) de los criterios de pertinencia y de significatividad de los textos de los mass media» [Wolf, 1991: 143-144].

De esta última diferenciación surge la distinción entre “cultura gramaticalizada” y “cultura textualizada”. Si la primera pertenece al orden de la tradicionalmente considerada “cultura culta”, es decir, la basada en ciertas reglas de producción reconocidas en el ámbito de la comunidad discursiva que la sostiene, la segunda alude a esa nueva cultura de la comunicación social «en donde son las prácticas textuales las que se imponen, se difunden y se constituyen como moldeos, filones, géneros» [Wolf, 1991: 145]. La consecuencia fundamental de todo esto es que, el papel activo del receptor, en tanto la comprensión se basa en las acumulaciones de discursos ya recibidos, y en la valoración de la eficacia interpretativa de esquemas ya establecidos, se ve de algún modo limitado en favor de la consolidación de ciertos esquemas socio-culturales. Como señala F. Jacques, «el emisor anticipa la comprensión del receptor. Elige la forma del mensaje que sea aceptable para el destinatario y al hacerlo [...] resulta que la codificación se ve influenciada por las condiciones de la descodificación. La misma información se transforma por el hecho de ser intercambiada»<sup>249</sup>. En consecuencia, la investigación social comprometida con el cambio habrá de estar muy atenta a las resistencias que los medios, por su propia constitución, imponen a la posibilidad de la expresión de las diferencias. Pero, para profundizar en este terreno, para estar en condiciones de proponer estrategias más dinamizadoras del intercambio comunicacional, es necesario formular una definición adecuada de cambio.

### **5.3. La diferenciación teórico-metodológica de las nociones de «movimiento» y «cambio»**

Considero que, en el seno del globalismo informacional, la cuestión del cambio se afronta desde la “ilusión del cambio”. En realidad, la creciente intensificación del flujo de acontecimientos e informaciones, la variabilidad en aumento de los parámetros individuales del sistema es directamente proporcional a la estabilización del marco estructural de las relaciones entre esas variables dinámicas. La propia imposibilidad de seguir concibiendo el presente como instancia transitoria entre un pasado y un futuro realmente diferenciados –en ello consiste la crisis de la idea de progreso- tiene, pues, su reflejo en que lo percibido como cambio no es más que la mera intensificación del movimiento. En eso reside una de las grandes paradojas de nuestro tiempo presente. La

---

<sup>249</sup> Citado en Wolf, 1991: 147.

“ralentización” paulatina del proceso histórico universal corre paralela a la ilusión de la aceleración historia. Abel Jeanniére hizo hincapié en esta perspectiva argumentando que «la aceleración de la historia será en lo sucesivo objeto de creencia bastante común. Más evocada que analizada, lleva consigo una sutil enfermedad, ligada a la convicción de que todos los fenómenos observables se desarrollarán en lo sucesivo a velocidades siempre crecientes. En un caso límite, si esta impresión correspondiese a la realidad, el cambio tendría lugar en todos los instantes y ésta sería la única velocidad de evolución que haría imposible toda orientación» [Jeanniére, 1979: 134]. El autor concluye con la idea de que las sociedades modernas son víctimas de una “patología” del tiempo que produce un estrechamiento progresivo del horizonte temporal del hombre en la misma medida en que la historia presume acelerar. Esto se traduce en una desvalorización del pasado como referencia para la acción presente: «el valor que en otro tiempo se otorgó a la experiencia se atribuye hoy a la posibilidad de manejar efectivamente una enorme cantidad de información» [Jeanniére, 1979: 136-137].

Honorat Aguessy, en su aproximación crítica a la noción de “patología del tiempo”, y cuestionando el supuesto “presentismo” atribuido a las sociedades post-industrializadas, propone para las mismas una perspectiva tecnocrática del tiempo. En ella, *“la aceleración del tiempo es tal que el futuro condiciona si es que no determina el presente”* [Aguessy, 1979: 113]. De esta manera, convirtiendo el futuro programado como el referente fundamental de la temporalidad post-industrial, se sitúa en el plano de una patente “desfuturización” tecnológica. Para ello, se sirve de la alusión a la obra de Alain Touraine. Éste define a las sociedades post-industriales como “tecnocráticas” y “programadas”. Como sinónimos de “cambio rápido”, dichos calificativos sirven para caracterizar estas sociedades desde el predominio de lo adquirido sobre lo transmitido, en función de la importancia concedida a la predicción racionalizadora, programadora y anticipadora del futuro en el presente [Touraine, 1973]. Según este punto de vista, el cambio histórico adopta un sentido estrictamente acumulativo, que enlaza con la concepción evolutiva de la historia derivada de la idea moderna del progreso unilineal. Así, el cambio se entiende como transformación continua resultante del incremento progresivo de la velocidad del tiempo histórico. Este principio de la transformación de la cantidad en calidad conlleva dos consecuencias. Por un lado, no presupone los principios sistémicos antes descritos. No entiende de rupturas y discontinuidades. Desestima la singularidad específica de cada época histórica, por cuanto la aparición de la novedad se concibe como ya inscrita y

predeterminada en lo precedente. Por otro, y como consecuencia de ello, se produce una confusión básica entre los conceptos de “cambio” y “movimiento”.

En la línea ya apuntada con anterioridad, Robert Nisbet propone un replanteamiento radicalmente diferente de ambos conceptos. Desde la sociología histórica, aporta los criterios que, en su opinión, deben inspirar la construcción de una teoría del cambio aplicable empíricamente. En su artículo *El problema del cambio social*, Nisbet define el cambio como «sucesión de diferencias en el tiempo en una identidad persistente» [Nisbet, 1993: 12]. Ello le lleva a diferenciar el propio concepto de cambio de la noción de movimiento, entendiendo éste como interacción, movilidad y diversidad social, dentro de una identidad espacio-temporal no alterada sustancialmente. La primera conclusión a la que llega este autor es que, si bien, todo lo que tiene que ver con el movimiento –formas de interacción como la coerción, la conformidad, la competencia, el intercambio y el conflicto; movilidad en la rutina diaria; o diversidad y variedad en la adopción de posiciones sociales- es constitutivo necesario de la realidad social, lo que atañe al cambio no se presenta como constante universal<sup>250</sup>. Nos sugiere, por consiguiente, la posibilidad de una historia “inmóvil” ya que, como indica Aróstegui, «es posible una historia sin cambios porque siempre existe el movimiento, el movimiento recurrente o estacionario» [Aróstegui, 1995: 178].

Del mismo modo, para Nisbet, es necesario distinguir entre acontecimiento como simple emanación o suceder en la normalidad del presente del sistema, y acontecimiento como impacto o intrusión exterior al sistema social. Es en este segundo tipo de acontecimientos donde se deberán rastrear las posibilidades “reales” de cambio. Por tanto, propone un marco conceptual que intente dar cuenta de manera eficaz de la verdadera naturaleza del cambio social. El autor se sitúa en tres niveles de análisis del fenómeno. Tras insistir en la tendencia de toda sociedad a la permanencia autoconservadora –“nivel de la persistencia”-, acude a dos categorías de cambio extraídas directamente de la obra del antropólogo Radcliffe-Brown: “reajuste” y “cambio de tipo”<sup>251</sup>. En el primer caso, se trata de todos esos cambios no sustanciales que tienen que ver con el movimiento social. La acumulación de acontecimientos interiores al sistema sólo afecta a éste a modo de

<sup>250</sup> En referencia a esta noción de movimiento precisa: «pero nada de todo esto supone cambio; no necesariamente. La interacción y el movimiento son constantes y universales. La vida social de cualquier clase es simplemente inconcebible sin acciones e interacciones que se sucedan incesantemente. Pero igualmente evidente es que, si observamos con rigor alguna estructura o rasgo determinado, alguna ‘identidad persistente’ en el tiempo, el cambio no es constante y universal» [Nisbet, 1993: 16].

<sup>251</sup> En concreto, se refiere a “*A Natural Science of Society*”. Citado en Nisbet, 1993.

recomposición sustitutiva del lugar que ocupan sus elementos. Lo importante en este caso es que la interacción y movilidad sociales inciden en una redistribución permanente de la posición que ocupan los sujetos respecto a la totalidad del sistema. Pero ello no significa una modificación significativa de la naturaleza específica de las relaciones. Ante un “reajuste” sustitutivo de los elementos, la estructura social responde a un proceso de autorreproducción de la misma, siendo compatible la diversidad potencial de dichos elementos con la permanencia de un sistema cerrado y limitador de las posibilidades de relación. Por el contrario, el “cambio de tipo” responde a un proceso de cambio diferente. La irrupción traumática de un acontecimiento exterior a las estructuras que penetra sí puede, aunque no necesariamente, provocar una transformación cualitativa global del sistema<sup>252</sup>. Este tipo de acontecimientos sí supone el estallido de crisis que podrían devenir en el cambio de un sistema de relaciones sociales por otro. Las crisis producidas por este tipo de acontecimientos se manifiestan como gran conflicto o colisión de sistemas de ideas alternativos. Y, en tanto adoptasen un carácter definitivo, significarían el triunfo de un nuevo marco de conductas e interacciones sociales.

El planteamiento de Nisbet se traduce en una oposición abierta contra las visiones evolucionistas y direccionales de la tradición occidental positivista, funcionalista-estructural y marxista. Es congruente, por consiguiente, con la doble perspectiva sistémica y fenomenológico-hermenéutica desde la que definiendo una experiencia del cambio en forma de discontinuidades y rupturas. Como él mismo destaca, esos esquemas cristalizados en torno a la idea moderna de progreso, que remiten a la tradición greco-romana de la identificación entre cambio social y crecimiento orgánico, y que pasa por un estadio sacralizado con el providencialismo agustiniano, se basan en los supuestos del cambio inmanente y la causalidad uniforme. Pero éste no es el camino válido para la exploración científica del cambio social, ya que no responde al análisis empírico de la realidad. Los conceptos de dirección progresiva lineal positivista y marxista, y cíclica historicista, presuponen el error de convertir el cambio en un proceso genético en virtud

---

<sup>252</sup> No obstante, el autor advierte: «admitiendo que en algún momento dado se está produciendo cierto tipo de cambio en alguna parte –muy especialmente en una civilización y en un siglo como los nuestros-, de ello no se deduce que todas y cada una de las partes del orden social se encuentren en un proceso constante de cambio: ni siquiera en nuestra relativamente dinámica civilización occidental; menos aún en otras civilizaciones durante otros siglos» [Nisbet, 1993: 17]. Aunque el aparato conceptual de base con el que Nisbet aborda el problema del cambio puede arrojar alguna luz al modo en que estoy tratando la cuestión, creo que aquí el autor se desliga de las premisas fundamentales. Considerando sistémicamente la sociedad global informacional, en virtud del principio de totalidad, cualquier modificación en una de sus partes provocaría un cambio en las restantes y en todo el sistema. Otra cosa es considerar la naturaleza y el alcance de ese cambio recursivo.



del cual el presente es generado de manera necesaria por la acumulación de reajustes y modificaciones pertenecientes al pasado. La idea de la conexión causal entre unos hechos y otros en su sucesión temporal constituye una mera ilusión cronológica que no revela nada sobre cómo opera realmente el cambio social. Ante esta perspectiva, Nisbet responde con la propuesta de una teoría del cambio que ponga el acento en el carácter inesperado y casual de la irrupción de aquellos acontecimientos que, desde la indeterminación, afectan a las estructuras cambiantes [Nisbet, 1993]<sup>253</sup>. Visto así, el cambio no resulta deducible de la propia estructura social. Aunque, en conformidad con la noción de “determinismo estructural” de Maturana, sí hemos de sostener que el cambio sólo es posible desde las condiciones específicas del sistema. Asumo, así, la idea del cambio como actualización de virtualidades pre-configuradas en el momento precedente del sistema; pre-configuradas en esas condiciones concretas que espontáneamente pueden dar lugar a nuevas configuraciones sociales. Desde el cuestionamiento de la supuesta capacidad de predicción y anticipación del futuro de la que se habían revestido las corrientes sociológicas e historiográficas basadas en la idea de progreso, será conveniente hacer una valoración crítica del significado de esta teoría del cambio desde una nueva experiencia temporal que haga un uso positivo y proyectivo de las categorías postmodernistas de la variación y de la repetición de las diferencias [Deleuze, 1988].

Pienso que, en principio, el enfoque de una total indeterminación de las combinaciones posibles de un número ilimitado de elementos podría remitir a los continuos “reajustes” que tienen lugar al interior del sistema social, esto es, a su constante recomposición homeodinámica a través del ininterrumpido desplazamiento relativo de dichos elementos. Esto conectaría, por tanto, con ese nivel de persistencia y de autorreproducción con el que he comenzado a definir la nueva lógica temporal de la “sociedad de la información”. Por otra parte, lo que respecta al cambio como “cambio de tipo”, sólo sería pensable desde el efecto indeterminado de factores que operarían a modo de virtualidades generadoras de transformaciones cualitativas sólo reconocidas en su misma realización. Descarto, de inicio, cualquier tipo de explicación causal conectada a la sucesión unilineal percibida cronológicamente. Sin embargo, la adopción de una perspectiva del cambio como “cambio de tipo” se hace problemática en el marco de una temporalidad referida a la absoluta repetición de las diferencias. En la medida en que no se

---

<sup>253</sup> No parece ser necesario recordar que una obra como la ya examinada *La estructura de las revoluciones científicas* [Kuhn, 1984] es considerada por Nisbet como un máximo exponente de la aplicación en la historia de la ciencia de esta noción del cambio basada en la ruptura y la discontinuidad.

entiende desde la existencia de una identidad objetiva persistente que esté sujeta, como tal, a una evolución temporal comprensible, el cambio deja de ser indicio de la continuidad. Aquí, el cambio supone ruptura, sucesión indeterminada de planos cualitativamente diferentes de interacción de los elementos sociales no captables en su fijación como objetos, sino sólo identificables en su relación “cambiante” con respecto a los demás. Bien; pero, como he indicado, esta reconfiguración continua del conjunto, debido al desplazamiento permanente de sus elementos no implica necesariamente “cambio de tipo”. El pensamiento postmoderno puede tender a convertir el cambio en mero “reajuste” al confundirlo con el movimiento, aunque desde presupuestos distintos a los de la modernidad. Desde el postmodernismo, la repetición “circular” del movimiento puede llevar a la imposibilidad de concebir el cambio como verdadero salto cualitativo. La ininterumpida sucesión variable de las diferencias puede, de hecho, plantearse en términos de un cierre estructural estabilizador de las condiciones de esa sucesión ambigua. La perturbación sistémica y la multidireccionalidad que constituyen esta nueva temporalidad impiden, de algún modo, la inteligibilidad de la secuencia. Si no es posible distinguir una secuenciación de formas socio-históricas distintas que, con sus condiciones específicas de variación indeterminada, pervivan en el tiempo, no es posible la captación del cambio, con independencia de que éste no se conciba en un sentido genético-evolutivo, sino tan sólo en el de una discontinuidad no previsible.

Aceptando que todo cambio se mide con respecto a la duración, en el caso postmodernista, la novedad no se adecuaría a un nuevo modo de presencia de una preexistencia; significaría “emergencia” de algo radicalmente distinto a sí mismo. Pero, por eso mismo, para poder precisar la línea de fractura que, interrumpiendo y reorientando el proceso histórico, permita atribuir un sentido específico a las nuevas condiciones surgidas, es necesario admitir la perdurabilidad relativa de lo que “desaparece” a posteriori. Recuérdese la necesidad de un “metanivel inviolado, antes referida. Lo contrario comportaría una limitación histórica concreta del número y modo de relación entre los elementos que forman parte del sistema en tanto contexto sometido a un “reajuste” constante. Se precisa, pues, un nuevo pensamiento capaz de habilitar el auténtico sentido infinitamente constituyente de una historia plural y multidireccional, en la que la responsabilidad del cambio recaiga sobre proyectos humanos concretos siempre redefinibles. En definitiva, la dificultad del pensamiento postmodernista para aprehender el cambio como “cambio de tipo” enlaza, pues, con su tendencia a la relativización absoluta del ser. Desde esa total indeterminación, el cambio no es proyectable, ni tan

siquiera desde un futuro presente abierto y plural. Comprobaremos que la “atemporalidad” postmodernista tiende a concebir el tiempo en un sentido espacial que alude a las distancias entre el aquí y el allá. La positividad absoluta de la categoría de la variación puede devenir en una negatividad temporal absoluta de nuevo cuño. Pero, si las ciencias sociales pretenden la existencia del cambio, es preciso establecer algún tipo de diferenciación del presente con respecto al pasado y el futuro, aunque ésta sea plural, no-prefijada y esté pendiente de una continua redefinición sistémica. Es decir, la indeterminación de las posibles diferencias entre el pasado y el futuro no me parece incompatible con una perspectiva multidimensional de la conciencia social del cambio. La supervivencia de una actitud histórica ante el tiempo que sustituya la “Historia” unitaria, universal y absoluta por la pluralidad de historias debe pasar por una relativización metodológica de la categoría de la variación. Si partimos de que sólo cambia aquello que permanece de alguna manera igual a sí mismo dentro de una unidad espacial, habrá de aceptarse cierta positivización temporal que establezca, de forma siempre abierta y provisional, reconstrucciones simbólicas de la diferencia entre el pasado y el futuro. Asumiendo la complejidad estructural interior a cada sistema, será pertinente marcar claras delimitaciones temporales en referencia a la identidad que persiste y sobrevive al propio cambio.

El resto de mi trabajo será un intento de comprobar, de forma recursiva, la plausibilidad de este planteamiento ante las condiciones impuestas por la “sociedad de la información”, siempre desde la óptica de las identidades, relaciones de poder y modelos de conocimiento que se ponen en juego. Como se deduce de lo anterior, el análisis del cambio pasa por el modo en que éste se integra en esa gran síntesis simbólica que es el tiempo. Ello me obliga a realizar previamente una aproximación al problema histórico de la temporalidad, lo cual será la oportunidad para la propuesta de un nuevo modelo concretado en la noción de “complejo temporal informacional”. Desde ahí será factible, a su vez, la acomodación de los presupuestos teóricos desarrollados en esta parte de mi investigación al estudio de las condiciones de posibilidad del cambio en el seno de la “sociedad de la información”. Pero, antes de proceder en las líneas marcadas, me gustaría completar este punto obteniendo una serie de conclusiones acerca del problema del cambio:

1. La modulación singular histórica de una determinada comprensión del presente desde sus diferencias con respecto al pasado y el futuro –esto es fenomenológica y hermenéuticamente el tiempo- no se identifica absolutamente con el cambio. Luhmann

señala que es necesario evitar la confusión entre, de un lado, movimiento, proceso o cambio, y, de otro, la elaboración cultural de la temporalidad como dimensión generalizada de la realidad dotada de significado [Luhmann, 1992]. De esto se deduce algo que ya he mencionado. El cuestionamiento de la idea de que el “cambio de tipo” sea atributo inherente a lo social [Nisbet, 1993]<sup>254</sup>. Las ciencias sociales, en general, y la historiografía, en particular, no ha de resistirse a la identificación empírica de procesos de estabilización de los patrones de interacción social en el tiempo, si ellos “realmente” se producen, aunque vaya en contra de su posible vocación emancipadora. La detección de niveles de persistencia en los sistemas sociales no sólo no debe ser obstáculo para la configuración de proyecciones futurizadoras abiertas y no causalmente determinadas, sino que representará la base sobre la que proyectar una auténtica actitud transformadora y revolucionaria, y por tanto constituyente, de lo existente. La localización histórica actual de auténticos niveles de persistencia definidos por el cierre estructural de las condiciones del movimiento debe ser, en mi opinión, el punto de arranque crítico para la elaboración de nuevos programas de resistencia adecuados a esos condicionamientos.

2. Hay que resolver el problema resultante de la propuesta por parte de Nisbet de la imposibilidad de la deducción del cambio de la propia estructura social. Como se ha señalado, para Nisbet el “cambio de tipo” sólo es consecuencia del impacto imprevisible de factores externos a la entidad social cambiante. Ello es requisito imprescindible para toda teoría del cambio basada en una observación empírica de la realidad. Esto sólo sería abordable, en sentido estricto, en lo que respecta a las transformaciones cualitativas operadas en ámbitos o esferas sociales concretas incluidas en unidades espacio-temporales más amplias. Es decir, al nivel de los subsistemas que conforman el sistema global. Nisbet admite que su propuesta teórica sólo es efectivamente aplicable desde un enfoque sociológico local, pero no desde el punto de vista de una teoría unificada y universal de la sociedad humana que es en la que se ha situado la historiografía desde su nacimiento<sup>255</sup>.

---

<sup>254</sup> En este sentido, Nisbet cita textos como el de Leonard Meyer en el que se indica: «no se puede sostener el presupuesto de que el desarrollo sociocultural sea una condición necesaria de la existencia humana. La historia de China hasta el siglo XIX, el estancamiento del antiguo Egipto y la falta de cambio acumulativo en otras muchas civilizaciones y culturas evidencian que *la estabilidad y la conservación, y no el cambio, han sido generalmente la regla en la humanidad*. Una vez reconocido esto, las teorías que postulan ciclos, desarrollos, dialécticas o progresiones necesarios se vuelven sospechosas» [Nisbet, 1993: 21-22]. Por tanto, para Nisbet, la perspectiva acumulativa, continuista y direccional del cambio pertenece al orden ideológico, y no al de la observación empírica de la realidad.

<sup>255</sup> Nisbet señala que «si la “estructura” es suficientemente extensa –igual, por así decirlo, a la totalidad de la civilización humana-, no puede haber posibilidad de equivocarse, aunque la “explicación” que se ofrezca sea, por su naturaleza, tan abstracta como para que resulte inútil a la ciencia social empírica. Pero cuando los

Hemos visto que el acoplamiento estructural resultante de la dinámica entre los distintos sistemas y su medio puede ser la base de una reconfiguración dinámica de los patrones de interacción en los que participan. Desde ese punto de vista, pienso que podríamos entender el cambio general del “macro-sistema” planetario a partir del resultado del propio dinamismo interno entre los distintos subsistemas que lo conforman. El cambio de tipo a escala global vendría determinado por los nuevos efectos de sentido, por las nuevas posibilidades de selección que podrían suponer la modificación cualitativa de las estrategias comunicacionales entre los distintos subsistemas. Disipativamente, las alteraciones proyectadas desde determinados niveles del sistema podría activar, en mi opinión, una recomposición sustancial de ese sistema global informacional, más allá del mero “reajuste”. Estimo, pues, que la ciencia social integrada transdisciplinarmente, debiendo asumir la indeterminación y la discontinuidad del cambio, así como la distinción entre “nivel de persistencia” homeostático, “reajuste” homeodinámico y “cambio de tipo” morfogénico, no debe renunciar al análisis global que permita una comprensión crítica de las condiciones generales desde las que se han de pensar los cambios. Las incitaciones de un presente actual marcado por la intensificación creciente de la interacción a distancia convierten el planeta en referencia inevitable de todo análisis social. Ahora bien, el sentido de esa globalidad ha de asentarse sobre un nuevo principio de inteligibilidad del objeto social. Requiere un nuevo aparato conceptual que permita orientar la forma de llegar – desde la asunción de nuevos presupuestos- a esa comprensión crítica de lo global como tensión permanente y nunca definitivamente resuelta de las diferencias socio-culturales, políticas y económicas.

3. No debemos olvidar que, al fin y al cabo, el enfoque sistémico-cibernético, admitiendo la posibilidad del cambio, tiende hacia la producción de equilibrio y permanencia. En ese sentido, tras su rostro presuntamente revolucionario, se esconden principios legitimadores de las nuevas formas de dominación vinculadas a la morfología

---

teóricos de la sociología moderna que comparten esta opinión –y aquí incluyo a la mayoría de los funcionalistas estructurales, así como a los teóricos de los sistemas sociales – hablan de *las fuentes de cambio dentro de la estructura social*, en lo que piensan es en una estructura tan pequeña y concreta como una fábrica determinada, un sindicato obrero, la familia, el grupo étnico, la clase social o la ciudad. Y es aquí donde se equivocan desastrosamente» [Nisbet, 1993: 23-24]. Más adelante, se verá que las nuevas corrientes historiográficas de la “microhistoria” y la “nueva historia cultural” comparten ese sentido postmoderno de fragmentación del análisis de lo social. Por tanto, esa nueva historiografía, en su encuentro interdisciplinar con los nuevos movimientos sociológicos intersubjetivos, tiende a enfoques locales y particulares de sus objetos de estudio renunciando a perspectivas globales de análisis. Como ya he indicado, esto aconseja una revisión crítica que rehabilite el sentido de la globalidad desde los nuevos presupuestos teóricos sistémico-cibernéticos, en complementariedad con ese prisma “microscópico” fenomenológico.

reticular de la “sociedad de la información”. No perdamos, por tanto, de vista la dimensión ideológica que también encierra. En su aspecto integrador, constituye una adecuada orientación en el marco de una sociedad donde las nociones estáticas estructurales -esto es, las que hacen primar la autonomía relativa de los elementos con respecto a las relaciones de las que participan- no permiten la realización de distinciones coherentes con la experiencia. Pero, en su aspecto legitimador, allá donde también operan las ocultaciones y las deformaciones, apunta hacia la conservación de los intereses hegemónicos. El propio origen metafórico de su aparato conceptual, surgido del terreno biológico y fisiológico del estudio de la vida, parece señalar, a mi entender, hacia ese prejuicio funcionalista que identifica orden con salud y desviación con enfermedad. En esta línea de análisis crítico, Santiago López Petit identifica el supuesto carácter revolucionario de nociones como la de “estructuras disipativas” de Ilya Prigogine con el referente teórico de una nueva forma de dominación y control sociales. Para él, la idea de fluctuación, que podría ser fundamento de una concepción más compleja del devenir, a pesar de centrarse en la polaridad adaptación-innovación, no pone en peligro la hegemonía del “perseverar en el ser”, no destruye el marco general de la estabilidad que subyace en toda la teoría general de los sistemas. Así, en alusión directa al pensamiento crítico del premio Nobel de Química de 1977, argumenta: «la nueva ciencia escaparía a la dualidad Mismo/Otro ya que podría pensar el Otro sin reducirlo a lo Mismo. Aunque hay elementos que apuntan en esta dirección en lo que podría ser su ontología implícita, en realidad, es dudoso que el discurso complejo de Prigogine admita efectivamente la diferencia, el Otro, si no es *para ponerlo en seguida al servicio* del Mismo» [López Petit, 1993: 105]. Por consiguiente, para estar siempre dispuestos a la continua apertura y dinamización de nuestras relaciones hay que pasar por la necesaria respuesta a las incitaciones de estas nuevas elaboraciones teóricas. Así, este autor concluye su artículo diciendo: «y, a pesar de todo, este marco teórico exageradamente resumido que Prigogine contribuye a establecer, es el lugar donde estamos abocados si queremos seguir pensando la realidad. Por lo menos tenemos que intentar medirnos con él» [López Petit, 1993: 106].

4. Finalmente, esta distinción entre “movimiento” y “cambio de tipo”, a la que he aludido con ayuda de Robert Nisbet, ha de concretarse desde un punto de vista sistémico-cibernético en la diferenciación de todos modelos de cambio, que son concebidos por Watzlawick como “cambio de primer orden” y “cambio de segundo orden, de forma respectiva. Como explica el autor, «en lo que llamamos cambios de primer orden, los parámetros individuales varían de manera continua, pero la estructura del sistema no se

altera, puede mantenerse constante mientras se producen cambios cuantitativos» [Ceberio y Watzlawick, 1998: 40]. Se trata, pues, de un cambio cuantitativo y continuo marcado por la regulación de la estabilidad mediante homeóstasis. Predominando los mecanismos de retroalimentación negativa, el proceso autocorrectivo que ello supone se resuelve en la acción contrarrestadora de las desviaciones y fluctuaciones en el sentido contrario al cambio inicial que activó dicha retroalimentación. Este tipo de cambio será, más tarde, identificado con los diagramas homogeneizadores, y con los dispositivos de control informacional que detectaré bajo el discurso globalista de la sociedad post-industrial. Por otra parte, el cambio de segundo orden responde a la modificación cualitativa y discontinua del sistema. En este otro modelo de cambio, los procesos morfogenéticos que se ponen en marcha por retroalimentación positiva suponen la alteración sustancial de la estructura del sistema, es decir, de los patrones interaccionales que lo constituyen. Podemos identificar este concepto de cambio con la proyección de las líneas de fuga deleuzeanas y de las líneas de resistencia foucaultinas. Como añade el mismo Watzlawick, podemos entender que «una pequeña intervención en un circuito de interacciones que rompiese con el *más de lo mismo* (en términos cualitativos) podría provocar modificaciones significativas en los sistemas, generando así una nueva estructura de pensamiento y acción» [Ceberio y Watzlawick, 1998: 42].

Para mí, esta clase de intervenciones, desde el adecuado conocimiento del funcionamiento del paradigma informacional, debe responder a la implantación -como modelo conductual de base- de la “ley del diálogo”. Ya he insistido demasiado en ello. Pero me gustaría adelantar una cuestión que me parece muy relevante. No todas las acciones comunicacionales supuestamente contrarias al orden establecido han de producir los efectos que persiguen, sino que, por el contrario, pueden contribuir a fortalecer neguentrópicamente la estructura básica del sistema. Creo que sería conveniente analizar con seriedad el modo en que, en la práctica, la autorrepresentación mediática, así como las estrategias de acción, de ciertos movimientos sociales de resistencia apuntan hacia resultados muy distintos a los medios perseguidos. Partiendo de que el orden se nutre del desorden, de que el poder se alimenta de la disidencia, hay que examinar en rigor el tipo de “atractor” que realmente opera en esta continua tensión entre normalización y resistencia. Tomás Ibáñez habla en este sentido de la permanente creación del orden y del poder por parte de todos aquellos que lo cuestionamos. Para este autor, toda lucha contra el “Centro”, es decir, contra el Orden y contra el Poder, acarrea dos “efectos perversos”: «en primer lugar, esta contestación pretende introducir granos de arena en los engranajes

del sistema. Y eso es precisamente lo que necesita para poder funcionar y perfeccionarse. Atacándole le estamos ayudando. En segundo lugar, esa lucha proclama otro principio del Orden. Un principio que pretende ser diferente, antitético incluso, del actualmente existente, pero que no puede evitar reproducir su estructura profunda: ser un principio organizador, un proyecto de coerción» [Ibáñez, 1993: 91]. Desde esta perspectiva, para el autor no queda otra alternativa que una lucha contra el Orden “a la manera de Sísifo”. Se trataría, pues, de una estrategia de la resistencia cuya compensación no reside tanto en el cumplimiento de los objetivos que la empuja, como en la lucha misma. Me quedo, en fin, con esa imagen para continuar poniendo a prueba el proyecto dialógico-dianoético de esa sociedad infinitamente constituyente, cuyas posibilidades voy a seguir explorando en el resto de este estudio.





BIBLIOTECA VIRTUAL  
**PARTE II**

**BASES CONCEPTUALES PARA UNA TEORÍA  
FENOMENOLÓGICO-HERMENÉUTICA DE LA  
TEMPORALIDAD**

## 1. EL PROBLEMA DE LA DEFINICIÓN DEL TIEMPO

Consciente de que la experiencia del tiempo como experiencia del incesante fluir de los acontecimientos no implica, de forma necesaria, un auténtico cambio socio-histórico, el modo en que voy a tratar el problema de la temporalidad se centrará en una evaluación de las posibilidades históricas de ese cambio social. Uniré, desde un principio, mi reflexión sobre el tiempo al tema del “devenir”, esto es, a la consideración del ser como proceso. Esto significa concebir el ser bien como un “llegar a ser”, bien como un “ir siendo”; en definitiva, el cambio como constitutivo del ser. No obstante, intentaré ir desentrañando las diferencias sustanciales que existen entre los distintos enfoques que puede adoptar la idea del devenir para ponerlos en relación con lo que significa, frente a ellos, la experiencia del ser, esto es, de la existencia social humana, como totalidad, como plenitud autosuficiente. Por consiguiente, esta reflexión, enraizada en el originario problema metafísico de lo idéntico y lo negativo, lo mismo y lo otro, remitirá, para distanciarse a la vez, a ese viejo debate en torno a lo uno y lo múltiple, lo eterno y lo perecedero, que encuentra su modelo en las especulaciones proto-filosóficas de Heráclito y Parménides<sup>256</sup>. Uno de los más acérrimos defensores en el siglo XX de la idea del cambio incesante fue Henri Bergson: «el cambio es mucho más radical de lo que se creería en primera instancia» [Bergson, 1987: 7]. Para este autor, esto comporta que los mismos estados en torno a los que estructuramos la experiencia de nuestra continuidad son en sí mismos cambio: «es decir, que no hay diferencia esencial entre pasar de un estado a otro y persistir en el mismo estado. Si el estado que “permanece idéntico” es más variado de lo que puede creerse, a la inversa, el paso de un estado a otro se parece más a un mismo estado que se prolonga de lo que se imagina: la transición es continua» [Bergson, 1987: 8]. Así, las discontinuidades que operamos sobre la continuidad de la pura “duración”, con el

---

<sup>256</sup> Recuérdese que, mientras el primero hizo del “devenir” el mismo principio de la realidad —el célebre “todo fluye”, el segundo convirtió ese devenir en pura apariencia para reivindicar la sustancial inmovilidad y eternidad del verdadero ser: el “todo permanece”. En todo caso, como recalca José Ferrater, «hay que advertir, sin embargo, que el devenir en Heráclito, si bien es un puro fluir, está sometido a una ley: la ley de la “medida” que regula el incesante alumbrarse y extinguirse de los mundos» [Ferrater, 1995: 192].

objeto de preservar nuestra propia continuidad, pertenecen psicológicamente al espacio de la atención y del interés, de una atención y un interés presentes. Lo que, a mi entender, nos devuelve a las reflexiones agustinianas sobre el tiempo a partir de la “*distentio animi*”: esa mediación activa entre lo que todavía no es –el futuro- y lo que ya no es –el pasado- efectuada en ese instante de la atención prestada desde el ahora en forma de recuerdo de lo pasado y de espera de lo venidero.

Ya he adelantado que Niklas Luhmann piensa la definición fenomenológica del tiempo desde su clara delimitación con respecto al cambio. Para él, siguiendo al último Husserl, la experiencia del cambio, en tanto omnipresente e inevitable, no es realmente tiempo. De este modo, añade: «si no se ve o no se oye cambio alguno, uno lo siente en sí mismo. Es la dote de la vida orgánica en su matrimonio con la cultura. Y predetermina la universalidad del tiempo en el nivel de la cultura. Pero, en general, permanece abierta a elaboración cultural y variación precisamente porque es una predisposición *universal* para la temporalización de la experiencia» [Luhmann, 1992: 166]. Estimo, pues, que si hemos de situar en la “*distentio animi*” la base psicológica de la experiencia temporal, la conciencia histórica del cambio o del no-cambio corresponderá al modo en que el presente social se autointerprete culturalmente en relación con lo que cree haber sido y lo que quiere llegar a ser. Es decir, entendiendo el tiempo como elaboración simbólica de la experiencia universal del cambio, los distintos niveles de diferenciación/indiferenciación que se puedan establecer del pasado y del futuro con respecto al presente determinarán grados diferentes de continuidad/discontinuidad de las sociedades humanas respecto a sí misma. Esta conexión entre la universalidad de la experiencia del cambio y el carácter cultural de la temporalidad me permitirá, así, distinguir históricamente entre modelos temporales abiertos al cambio social y modelos temporales originaria, o progresivamente, cerrados al mismo.

Esta inscripción del estudio de la temporalidad en la problemática del cambio histórico me parece primordial en el desarrollo de esa nueva racionalidad histórico-narrativo-interpretativa que he vinculado con anterioridad a las nociones-eje de emplazamiento, complejidad, límite y sistema. Como argumenta Elias, al «estudiar los problemas del tiempo, se aprenden algunas cosas sobre la humanidad y sobre uno mismo; cosas que antes no se comprendían: cuestiones de sociología y ciencias humanas en general, que el estado actual de los instrumentos teóricos no permitía plantear, se hacen accesibles» [Elias, 1997: 11]. Sin olvidar la estrecha relación que esta gran síntesis simbólica del tiempo guarda con la dimensión también espacial de ese “estar-arrojado-en-

el-mundo”, la importancia que otorgo aquí al fenómeno temporal se debe a que, bajo mi punto de vista, la respuesta cultural a la experiencia universal del cambio es decisiva en el proceso de subjetivización, y, en consecuencia, del desarrollo de la identidad, de las relaciones de poder y del conocimiento<sup>257</sup>. Hemos visto que nuestra actual situación interpretativo-comprensiva representa, ante todo, un problema temporal, es decir, un problema histórico. Comprender es tener historia, es estar en ella, y no frente a ella, es plantearse, en suma, cómo hemos de pensar el proceso histórico desde el lugar concreto que ocupamos dentro de él. Por tanto, el tipo de tiempo al que remite el pensamiento hermenéutico no es un tiempo ni físico ni sociológico, sino un tiempo englobador de toda la experiencia: un tiempo histórico.

En términos historiográficos, «el tiempo es justamente el indicador fundamental de la existencia histórica, mientras que la conciencia de lo histórico se manifiesta como consecuencia de que el hombre *conceptualiza* el cambio como elemento constitutivo de la existencia. Así, cambio-tiempo-historia aparecen en la cultura como el correlato de toda simbolización creativa. Es el correlato de la percepción misma del movimiento social» [Aróstegui, 1995: 177]. Ello significa que los problemas del cambio, del tiempo y de la historia son en sí mismos históricos. En la actualidad, éstos sólo parecen formulables desde las categorías conceptuales transmitidas por una tradición concreta, la tradición metafísica occidental centrada en la idea de progreso. Pero, como dice Elias, ««un estudio sobre el tiempo es [...] un punto de partida para una limpieza general que desde hace mucho ha venido retrasándose» [Elias, 1997: 106]. Es, como sigue señalando, una oportunidad para «comprobar si el “mobiliario del pensamiento” –cuanto se asume como algo dado- sigue siendo útil, y si ya no lo es, pensar qué se puede poner en su lugar» [Elias, 1997: 107]. Y lo primero que podremos corroborar es que la idea del progreso y de la Historia Universal no es el único modo a través del cual han sido pensados históricamente el cambio, el tiempo y la historia. Siguiendo los criterios culturales de corte fenomenológico-hermenéutico que aquí se defienden, será fácil localizar en la historia una

---

<sup>257</sup> En su particular diálogo con la filosofía kantiana, von Glasersfeld deduce lo siguiente: «si el tiempo y el espacio son coordenadas o principios de orden de nuestra experiencia, entonces no podemos representarnos cosas más allá del mundo de la experiencia, pues la forma, la estructura, el desarrollo de los procesos y el ordenamiento de cualquier tipo son, sin ese sistema de coordenadas, impensables en el verdadero sentido del término» [von Glasersfeld, 1998: 25]. Es cierto que el idealismo transcendental de Kant convierte el tiempo y el espacio en construcciones conceptuales de nuestra razón y no en hechos del mundo objetivo. Ahí es donde von Glasersfeld encuentra un antecedente válido para sus argumentaciones constructivista. Pero ahora comprobaremos que esas síntesis simbólicas “a priori” son concebidas por Kant como estructuras universales de conocimiento humano. Habrá que dar, pues, un paso más en el sentido de que el tiempo y el espacio no son constantes universales del entendimiento humano, sino meras elaboraciones culturales históricamente diferenciadas.

diversidad de comportamientos temporales que traducen ideas muy concretas de la historia, y, por tanto, del cambio. Ello, de por sí, hará posible también las propuestas de concepciones alternativas a la propia idea de progreso.

De partida, el estudio de los modelos temporales que se van a presentar servirá para mostrar que, en lo que atañe a la cultura occidental, la tendencia general, más allá de las diferencias notables que se detecten, ha consistido en una lucha constante contra los peligros de una temporalidad infinitamente abierta y futurizadora. Lo que parecerá obvio en una temporalidad de carácter mítico, quizá no se revele tan claro en lo que respecta a la tesis del progreso unilineal. No es la primera vez que me refiero a esto. Pero, el determinismo que define al progreso, su anticipación de una finalidad y un fin concreto de la historia, también traduce un temor implícito al cambio, al tiempo y a la propia historia. Ello explica, en mi opinión, que en el seno de la cultura occidental, la temporalidad haya sido objeto, con mucha frecuencia, de un proceso de espacialización simbólica en virtud del cual se han difuminado las posibilidades de una comprensión diferenciadora del pasado y del futuro. Este hecho, que cobra hoy una especial magnitud con la proclamación del “fin de la historia” como fin de las alternativas, y el consecuente sociologismo presentista que domina el pensamiento social, se resuelve, así, en una visión de la sociedad basada en un orden jerárquico de coexistencias tan dinámico como inmutable.

En síntesis, toda vez que determina el modo de desarrollo de la identidad y del saber en el marco de un contexto histórico específico, la aprehensión simbólica del tiempo es, ante todo, una cuestión estrechamente relacionada con el Poder. Éste, en función de su natural tendencia a la autoconservación y a la normalización, teme al tiempo, a la historia, y al cambio, porque éstos remiten de manera correlacionada a la sucesión, a la diferencia, y a la desviación. Aunque podamos atribuir a cada época histórica una economía política del tiempo concreta, la historia de Occidente, como la de cualquier tradición socio-cultural considerada, ha sido, en mi opinión, la historia de la lucha por la apropiación, control y distribución de los efectos positivos y creativos del tiempo. En ese sentido, la situación actual es ciertamente ambigua. En el ámbito de ese nuevo mundo de redes que será analizado sobre sus propias bases temporales, es fácil presumir el entrecruzamiento complejo de temporalidades de orígenes socio-históricos diferentes. La cuestión del tiempo será, de esta forma, abordada desde el concepto que acuñaré para tal fin: el complejo temporal informacional. Éste se caracteriza por la convergencia de distintas tendencias crecientemente espacializadoras del tiempo, con la progresiva ralentización del cambio histórico que ello conlleva. Me esforzaré en describir el modo en que está

integrado por determinadas promulgaciones explícitas de la cancelación del proceso histórico, así como por engañosas aclamaciones de una presunta aceleración paulatina del cambio, que, en virtud de una confusión entre cambio real y simple movimiento, no encubren otra cosa que una mera autorreproducción homeostática del marco de relaciones sociales establecido en nombre del Mercado. Intentaré aclarar, pues, cómo esas mismas condiciones, en principio poco favorables para el cambio, debido a su importante grado de complejidad y al enorme potencial de despliegue de las diferencias que comportan, representa la primera gran oportunidad histórica para una experiencia auténticamente abierta, plural y multidireccional de la propia historia. El trabajo de depuración conceptual al que va ligado este estudio del tiempo será, así, una llamada a las nuevas responsabilidades históricas que la sociedad de la información nos impone. Sin embargo, antes de proceder al análisis comprensivo de dichos modelos de temporalidad, terminaré de completar la ya iniciada introducción al problema de la definición del tiempo.

Históricamente, las definiciones del tiempo se han realizado en una triple vertiente teológica, físico-cosmológica y psicológica. Escapa a los objetivos concretos de este trabajo la realización de un estudio exhaustivo de la historia de esas múltiples perspectivas desde las que se ha afrontado el problema<sup>258</sup>. Desde los orígenes griegos de la tradición filosófica moderna, los intentos de definición del tiempo se han organizado en torno a dos posturas, en principio, bien definidas: la “absolutista” o “estática” y la “relacionista” o “dinámica”. La primera concibe el tiempo como realidad autónoma, autosuficiente y completa en sí misma. La segunda, por el contrario, piensa el tiempo como una relación vinculada a una experiencia humana específica<sup>259</sup>. No obstante, como ha estudiado G.E.R. Lloyd, «no existe concepción griega del tiempo. La misma diversidad de las ideas y de las aproximaciones, tanto dentro como fuera de la filosofía, debe ser apreciada en sí misma en su justo valor. Se trata de uno de los rasgos esenciales de la aportación griega» [Lloyd, 1979: 165]. En todo caso, las especulaciones realizadas en torno al concepto de tiempo

---

<sup>258</sup> Intentos de aproximación a la historia de la evolución de la concepción del tiempo en sus diversas facetas lo representan tanto *El tiempo en la historia* de G.J. Whitrow [Whitrow, 1990] y la citada obra de Norbert Elias, *Sobre el tiempo* [Elias, 1997].

<sup>259</sup> En la *Enciclopedia Oxford de Filosofía* editada por Ted Honderich, autor al que aludiré más tarde en relación con el concepto analítico del tiempo, ambas concepciones son definidas del modo siguiente. La noción “estática” del tiempo, convirtiendo la apariencia de cambio temporal en una ilusión, parte de que «sucesos que se tienen por “pasados” en un marco de referencia pueden ser juzgados “futuros” en otros, lo que indica al parecer que la distinción entre pasado y futuro es sólo una distinción subjetiva basada en la experiencia, más que un reflejo de una visión ontológica genuina». Frente a ella, la concepción dinámica considera que «el futuro carece de la realidad del pasado y del presente, y además la realidad va continuamente engrosando a medida que pasa el tiempo» [Honderich, 2001: 997].

siempre fueron dirigidas, como ya he indicado, por una preocupación fundamental por la oposición entre el ser inteligible, eterno, y, por consiguiente, atemporal, de un lado, y el ser sensible y temporal, de otro. En mi opinión, constituyendo una influencia decisiva en las conceptualizaciones que se producirán en los periodos históricos posteriores, el tiempo, desde las inquietudes metafísicas que alentaron las primeras reflexiones sobre el mismo, representa un fenómeno molesto que atenta a la estabilidad de la identidad, del poder y de la verdad. De ahí la búsqueda incesante de un estrecho lazo entre un orden temporal circular y un orden moral ligado al regular movimiento de los cuerpos celestes<sup>260</sup>.

En lo que respecta a la Edad Media, ya me he acercado a la perspectiva psicológica con la que San Agustín aborda la escurridiza cuestión del tiempo. Pero la especulación medieval sobre el tiempo representa, ante todo, una cuestión teológica ligada al tema de la “eternidad”. Más adelante, veremos que ese prisma teológico del tiempo, en tanto pone en juego la relación entre un tiempo cósmico y un tiempo vivido, conecta directamente con la historia de la Creación y de la Salvación. Ahora, sólo me interesa situar el asunto en lo que respecta a los tiempos modernos. Como expone José Ferrater en su síntesis de la historia de la cuestión filosófica del tiempo, las ideas fundamentales acerca de éste durante la época moderna -especialmente entre mediados del siglo XVII y mediados del XVIII-, siguiendo en general el esquema de las concepciones acerca del espacio, y reproduciendo las tendencias ya apuntadas en el pasado, se enfocan desde tres ópticas: 1. El tiempo como realidad misma independiente de las cosas. 2. El tiempo como una propiedad específica de las cosas, sobre todo, de las sustancias. 3. El tiempo como una relación u orden de las cosas [Ferrater, 1994]. Sin embargo, teniendo en cuenta que la segunda no mereció la misma atención, el autor aclara que, básicamente, el debate se centró entre la primera y tercera postura, es decir, la “absoluta” o “absolutista”, de una parte, y la “relacional” o “relacionista”, de otra<sup>261</sup>. Respecto a la primera, tenemos que hacer referencia a los

---

<sup>260</sup> Para expresar esta relación de la reflexión griega sobre el tiempo y esta doble dimensión cosmológico-ética, Lloyd sostiene: «si los filósofos realizaron grandes progresos en el esclarecimiento de los problemas asociados con el tiempo, es frecuente que sus elucubraciones metafísicas estuvieran estrechamente relacionadas con su cosmología y su ética, y esto no solamente en la medida en que algunos expresan sus tesis políticas y morales en forma de ficciones temporales, de narraciones sobre Estados idealizados, situados en el pasado o en el futuro. Para muchos filósofos griegos –seguramente no para todos-, el movimiento regular de los cielos no es solamente el patrón y la medida del tiempo (cuando no es identificado con el tiempo mismo), sino que también sirve para probar el orden correcto del universo, del que es una manifestación» [Lloyd, 1979: 167].

<sup>261</sup> De todos modos, advierte que «el adherirse a una de ellas no equivalía a sostener que el tiempo –como tiempo “físico” o tiempo “cósmico”- tenía en cada caso rasgos distintos. En rigor, tanto los absolutistas como los relacionistas tendían a considerar que el tiempo es continuo, ilimitado, no isotrópico (es decir, tiene una sola dirección y una sola dimensión), homogéneo y fluyendo siempre del mismo modo sin que

*Principios matemáticos de la filosofía natural* publicados por Isaac Newton hacia 1687. En coherencia con su determinismo mecanicista, Newton concibió el tiempo como una realidad absoluta, homogénea, inmutable, autodeterminada e infinita, que fluye y se mueve de forma unidimensional en una sola dirección. Esta concepción ciertamente espacial del tiempo convertía, pues, a éste en una sustancia específica totalmente independiente de las cosas que contiene. El cambio de éstas se produce, pues, sobre el estable y vacío fondo de un tiempo indiferente y ajeno a ese movimiento. Esto significaba que hechos alejados espacialmente por grandes distancias podían ser simultáneos, del mismo modo que las fuerzas actuarían en la distancia instantáneamente. Admitiendo de la misma manera el movimiento y el reposo absolutos en el espacio y en el tiempo<sup>262</sup>, la noción newtoniana del tiempo «contenía un aspecto materialista –la admisión de su existencia objetiva- y a la vez era metafísica en su afirmación de la posibilidad de que el tiempo existiese independientemente de cualquier contenido material [Cardoso, 1989: 200].

Esta visión de un universo compacto, sujeto a la ley, ajeno a la contingencia, y en el que, en función de su organización cerrada, el futuro enlaza directamente con el pasado, prevaleció sin apenas discusión hasta finales del siglo XIX, momento en el que poco a poco comenzarían a abrirse paso las perspectivas de la probabilidad y de la contingencia<sup>263</sup>. Mientras tanto, las visiones universalistas del tiempo se completaban con el punto de vista relacional representado por Gottfried Wilhelm Leibniz. Esta autor configuró el tiempo como un orden de sucesión, esto es, como un orden de existencias no simultáneas. La propuesta de un orden universal de los cambios ajenos a los tipos particulares de cambio obedecía, sin que ello significase negar las propiedades primordiales que el resto del mundo científico de la época atribuía al tiempo –recuérdese:

---

haya otros –lo cual parece, por demás, evidente, pues, ‘más aprisa’ o ‘más despacio’ sólo tiene sentido en relación con el tiempo» [Ferrater, 1994: 725].

<sup>262</sup> Se entenderá mejor esta concepción newtoniana del tiempo si se pone en directa relación con las leyes del movimiento contenidas en la introducción de sus *Principia*: «1. Todo cuerpo continúa en un estado de reposo o movimiento uniforme en línea recta a menos que sea obligatorio cambiar dicho estado por fuerzas que influyan sobre él. 2. El cambio de movimiento es proporcional a la fuerza motivadora ejercida; y se hace en la dirección de la línea recta en la cual se ejerce esa fuerza. 3. A cada acción se opone siempre una reacción igual; o, las acciones mutuas de dos cuerpos entre sí son siempre iguales, y dirigidas a partes opuestas» [Coveney y Highfield, 1992: 59].

<sup>263</sup> Aunque todavía en 1950, Norbert Wiener decía, en relación con esto, lo siguiente: «es cierto que el balance no está todavía definitivamente cerrado en lo concerniente a esta cuestión, y que Einstein y en algunas de sus fases De Broglie aún sostienen que un mundo rígidamente determinista es más aceptable que un mundo contingente; estos grandes científicos, sin embargo, luchan en combate de retaguardia contra la fuerza aplastante de una generación más joven». Este texto correspondiente a *Cibernética y sociedad* se ha extraído de Cardoso, 1989: 212.



continuidad, homogeneidad, uniformidad, etc.-, a razones de tipo teológico. Si su visión del espacio como orden de coexistencias permitía la independencia de la inmensidad divina con respecto a aquél, esta concepción relacional del tiempo favorecía la misma independencia de la eternidad de Dios con respecto a éste, hecho que, en su opinión, no ocurría con la noción absoluta newtoniana de uno y otro [Ferrater, 1994]. Considerando la identidad de sus concepciones relacionales del espacio y el tiempo, hemos de decir, en resumen, que la filosofía de Leibniz anticipa en parte las definiciones que más tarde conformarán la teoría de la relatividad einsteniana. Sirva de ilustración el siguiente texto que, perteneciendo al debate epistolar que Leibniz sostuvo al final de su vida (1715-1716) con el newtoniano Clarke, para Felipe Martínez Marzoa bien habría podido introducir la obra de Einstein y de Heisenberg: «el movimiento es independiente de la *observación*, pero no de la *observabilidad* [...] no hay movimiento cuando no hay *cambio observable*. Mejor: cuando no hay *cambio observable*, no hay en *absoluto cambio*. Lo contrario está fundado sobre la suposición de un espacio real absoluto, ...»<sup>264</sup>.

En cualquier caso, de acuerdo con Norbert Elias, la larga discusión filosófica acerca del tiempo se basa en el enfrentamiento de dos posiciones. La primera, teniendo en el citado Newton a su más destacado representante, consiste en la definición del tiempo como una realidad objetiva. La segunda, desde Descartes hasta Kant, presenta el tiempo, en tanto condición de toda experiencia, como una propiedad inherente a la conciencia humana. Como he advertido en una nota anterior, para Kant, el tiempo, al igual que el espacio, es una representación necesaria que está en la base de todas nuestras intuiciones. El tiempo es pensado, pues, como una cualidad innata de la razón, como «una forma de intuición *a priori*» [Ferrater, 1994: 728], o, dicho de otra manera, como una síntesis “*a priori*” que «implica no sólo que los hombres poseen la facultad *general* de establecer vinculaciones, sino que dicha disposición los fuerza a crear nexos *específicos* y a formar conceptos tales como “tiempo”, “espacio”, “sustancia”, “ley natural”, “causalidad mecánica” y otros, con los cuales se da la impresión de lo instintivo e inmutable» [Elias, 1997: 48-49]. Con todo, lo decisivo reside en que, más allá de estos contrastes entre una presunta “objetividad” y una supuesta “subjetividad”, ambas propuestas acerca del estatuto ontológico del tiempo coinciden en lo esencial, a saber, en su carácter natural y

---

<sup>264</sup> Citado en Martínez Marzoa, 1984: 134. Hay que entender, en definitiva, que para Leibniz tanto el tiempo como el espacio no son tanto entidades reales como relaciones reales.

universal. Algo inadmisibles desde el punto de vista hermenéutico, puesto que significa arrancar el tiempo de su propia vivencia e interpretación históricamente determinada.

Como seguiré insistiendo, la actividad simbólica que subyace en esa capacidad humana para relacionar hechos pertenece al ámbito del aprendizaje y de la experiencia cultural. Pero, antes, terminaré de centrar el problema. Lo que realmente constituye el telón de fondo de esta discusión sobre el tiempo es la escisión moderna entre naturaleza y sociedad que está en la base del paradigma clásico de la simplicidad. El problema de la definición del tiempo en la modernidad se ha venido resolviendo desde la oposición entre la inmutabilidad de las leyes del universo y la irreversibilidad de los acontecimientos humanos, lo que en sí explica la independencia de que han gozado los dominios de objetos correspondientes a las ciencias físicas y naturales, de un lado, y a las ciencias sociales y humanas, de otro, dentro de un orden de jerarquía socialmente instituido. Elias alega: «los hombres consideraron la “naturaleza”, objeto de estudio de las ciencias físicas, como compendio del orden y en cierto sentido como algo “más real” que su mundo social en apariencia menos ordenado y más sujeto al azar, y en correspondencia valoraron el tiempo físico y el social» [Elias, 1997: 130]. Esta ruptura epistemológica, que responde a la misma distinción metafísica entre sujeto y objeto, y que, en suma, condiciona una determinada visión del mundo unida a las relaciones de poder y a los intereses corporativos que éstas expresan, consagra, por tanto, ese ansia de “eternidad” y ese temor a la “contingencia” que, para mí, preside la especulación moderna sobre el tiempo, incluso en lo que afecta a la relatividad einsteniana y al indeterminismo cuántico. De ahí que, de algún modo, las mismas ciencias humanas, como ya sugerí al estudiar la idea del progreso científico en Karl Popper, fuesen tendiendo a ser subsumidas bajo ese esquema “teológico” de inscripción del tiempo en el nivel superior de lo eternamente concluido. Y ello, en pos de su asimilación al ideal de objetividad y racionalidad de las ciencias físicas como garantía de la validez universal del orden ético-político al que sirven.

Así que el problema del tiempo en la modernidad no sólo remite a la cuestión de su presunta objetividad, objetividad que –insisto– asumieron las mismas ciencias sociales e historiográficas, sino, primordialmente, a la primacía de lo necesario, lo absoluto, lo estático, lo reversible y lo atemporal sobre lo contingente, lo dinámico, lo relativo, lo irreversible y lo temporal; en definitiva, al triunfo del espacio sobre el tiempo, de la estabilidad sobre el cambio. Los efectos de este “pathos” desfuturizador moderno se hacen sentir en el nuevo horizonte postmoderno de acuerdo con un esquema de pensamiento distinto. En todo caso, el fin de la modernidad ha significado, ante todo, la irrupción en la

ciencia del caos y de la irreversibilidad temporal. Según Coveney y Highfield, todas las teorías fundamentales de la mecánica newtoniana, einsteiniana y cuántica adolecen de lo mismo, a saber, de una común resistencia al despliegue abierto del tiempo<sup>265</sup>. En estas teorías, determinismo y causalidad están directamente relacionados con la reversibilidad temporal. En ellas, el tiempo es un dato secundario. En cualquier modo en que se desarrolle, pasado, presente y futuro son la misma cosa. Para estas tres teorías, «no solamente el tiempo no tiene dirección, sino que debería ser cíclico y la “historia” debería repetirse, de acuerdo con el retorno de Poincaré. Tal como un círculo no tiene fin, así este eterno retorno parece excluir la existencia de un principio y un final del tiempo» [Coveney y Highfield, 1994: 335]<sup>266</sup>. Pero con la teoría del caos –la teoría de catástrofes de Thom, por ejemplo-, los objetos fractales de Mandelbrot, y las estructuras disipativas de Prigogine el tiempo, la “flecha del tiempo”, comienza a ocupar un lugar primordial en el conocimiento científico. Y ello significa preguntarse incluso por el “fin de la ciencia”. Para Prigogine, «esta afirmación opone las leyes extra-históricas al conocimiento temporal. En realidad, la ciencia *está* redescubriendo el tiempo, y en cierto sentido esto marca un final a la concepción clásica de la ciencia, ¿marcará un final de la ciencia propiamente dicha?» [Prigogine, 1992: 13].

A mi entender, no se tratará del fin de la ciencia misma si adoptamos de manera dedicada el nuevo paradigma del emplazamiento y de la complejidad, hecho que sólo será

---

<sup>265</sup> No hace falta recordar que la “teoría de la relatividad” de Albert Einstein significó en principio una gran revolución en la concepción del espacio y el tiempo al introducir la noción cuatridimensional del continuo espacio-temporal, y cuestionar, en consecuencia, la idea de un espacio y un tiempo absolutos, es decir, la existencia de éstos con independencia de las cosas y los procesos. Como dicen Landau y Rumer, con la teoría de la relatividad, «¡Al tiempo le tocó la misma suerte que al espacio! Las palabras “a un mismo tiempo” resultaron tener tampoco significado como “en un mismo sitio”. El intervalo entre dos acontecimientos, igual que la distancia espacial entre ellos, exige que se indique el laboratorio respecto al cual se hace esta afirmación» [Landau y Rumer, 1994: 47]. Sin embargo, conviene “relativizar” el verdadero alcance de esta revolución. Como recuerdan los autores citados, esta teoría no refuta ni anula, sino que más bien crea un nuevo marco donde cristalizar de forma más fecunda el aparato conceptual elaborado por la “ciencia vieja”. De hecho, a pesar de mostrar el tiempo como una relación y no un flujo absoluto, «Einstein no profundizó lo bastante en este tema; no se libró tampoco del todo del fetichismo de las palabras y, a su modo, dio nuevo pábulo al mito del tiempo objetivo, cuando, por ejemplo, habló del tiempo como si pudiera, bajo ciertas condiciones, encogerse o extenderse» [Elias, 1997: 54].

<sup>266</sup> Coveney -profesor de Química Física de la Universidad de Gales (Bangor) y colaborador de Prigogine en algunos trabajos de investigación- y Highfield consideran que la mecánica cuántica ofrece algunos indicios de la presencia de la “flecha del tiempo” al sugerir el paso del tiempo a través de nuestra propia observación del cambio. La misma apertura del mundo microscópico del átomo revela en sí misma la irreversibilidad del tiempo. Pero si algo define al mundo cuántico son sus problemas y paradojas. Sin embargo, «la teoría cuántica, cuando se aplica a un sistema aislado, sufre de una fuerte modalidad del retorno de Poincaré, que parecería apoyar la noción de tiempo cíclico» [Coveney y Highfield, 1992: 162]. El referido “teorema de Poincaré” defiende que, dado un intervalo largo de tiempo, cualquier sistema aislado -incluyamos al propio universo- retrocederá hasta su estado inicial. Por tanto, una versión científica moderna de la circularidad mítica que después se estudiará.

posible en el seno de la ya anunciada “nueva alianza”, de esa nueva integración multidimensional del conocimiento de uno mismo, de la sociedad y del mundo natural. Y es ahí donde habremos de situar una nueva concepción temporal hecha a la verdadera medida de los problemas, condicionamientos y aspiraciones humanas. Una temporalidad auténticamente narrativizada, una temporalidad histórica donde la acción simbólica autocomprensiva constituya un efectivo mediador entre el tiempo cósmico y el tiempo vivido. La solución temporal que compete a la “nueva alianza” consiste, pues, en una reunificación del tiempo físico y del tiempo humano que dé cuenta por igual de los individuos, del marco social en el que estructuran su identidad, y de esa naturaleza cuyo destino habrá de estar ligado al del propio hombre. Ya he hecho mención a la correlación entre cambio, tiempo e historia como base de toda simbolización de la vida social. Es decir, más allá de la presencia de un tiempo astronómico y natural envolvente de la vida humana, la aprehensión de lo temporal sólo aflora como construcción social trans-subjetiva de una experiencia histórica determinada. No obstante, y dentro de este intento de superación de la dicotomía entre un tiempo físico y un tiempo humano, el concepto de “tiempo social” resulta problemático. La sociología alude a éste para diferenciarlo de otros tipos de tiempo como el biológico, el económico, el psicológico, el físico, e, incluso, el histórico.

En este sentido, Ramos Torre reconoce las dificultades que conlleva la posible idoneidad de un tiempo específicamente “social”. En realidad, ello está una vez más relacionado con la pretensión sociológica de la configuración de un dominio propio de estudio. Como respuesta al problema de la interdisciplinariedad científica, este sociólogo argumenta que el acotamiento bien diferenciado del dominio propio con respecto al resto de ciencias fue el presupuesto básico de la epistemología realista ingenua, positivista y, por tanto, simplificadora. Y, en favor del nuevo pensamiento de la complejidad, añade: «la crisis de esta epistemología ha arrastrado consigo la crisis del presupuesto del dominio propio. En consecuencia, no consideramos en la actualidad que para que la ciencia social aborde legítimamente el problema del tiempo haya de contar con un tiempo propio que difiera claramente del resto de los tiempos (físico, biológico, psicológico, etc.) que estudian otras ciencias. Estos tiempos pueden ser sustancialmente idénticos, sin que esto impida que los interrogantes que sobre ellos construyen difieran y difieran también los resultados alcanzados por la distintas disciplinas científicas» [Ramos Torre, 1992: X-

XI]<sup>267</sup>. Por consiguiente, la solución parece ir más en la línea de una nueva temporalización de la vida social, que en la del sostenimiento estéril de un tiempo “sociológico” singular. En tanto aspecto conformador de la vida social en su conjunto, el tiempo debe constituirse en una categoría organizadora de cualquier tipo de investigación que apunte a lo social, con independencia de los enfoques disciplinares que se puedan adoptar en una circunstancia determinada.

Ciro F. S. Cardoso, en su *Introducción al trabajo de la investigación histórica*, hace hincapié en que, siendo el tiempo una categoría primordial del quehacer historiográfico, no ha sido, sin embargo, objeto habitual de reflexiones teórico-metodológicas por parte de los historiadores. Esto, que, por mi parte, no es sino un reflejo más de la apatía teórica que caracteriza, en general, al “historiador de oficio” –volveré sobre ello-, no impide la actitud generalizadora de los escasos historiadores que sí se han ocupado de esta problemática en el sentido de defender la existencia de un “tiempo histórico”, social, cultural y subjetivo, diferente del tiempo de los físicos y de los filósofos. Cardoso cita, así, a Sergio Bagú como defensor de un tiempo de los historiadores, de un tiempo de los hombres en su organización social, que expresa la permanencia de esa organización y la historia misma «como proceso que crea lo humano» [Cardoso, 1989: 196]. En esa línea, para Aróstegui, la indudable presencia de un “tiempo social” hace posible la articulación simbólica de un “tiempo histórico”. Éste se constituye como medida del cambio social frente a la duración. La razón de ser del trabajo historiográfico estaría en la confección de un discurso sobre el tiempo social como expresión del cambio en oposición dinámica con la tendencia de todas las sociedades a la permanencia<sup>268</sup>. Esta identificación entre cambio, tiempo e historia, a la que ya he aludido, hace de lo histórico, en suma, un atributo de lo social. Lo histórico, como entidad no emergente, no representa la misma modalidad de existencia que lo social. Es lo social lo que emerge en la historia a través del cambio. Así que «la historia existe por cuanto existe cambio y, antes que ello, por cuanto existe movimiento» [Aróstegui, 1995: 179]<sup>269</sup>. Frente al resto de las ciencias sociales, el objeto particular de la historia

---

<sup>267</sup> Así, indica que «el concepto de tiempo social puede mantenerse si se autolimita reflexivamente, es decir, si se es consciente de que se trata de una metáfora cómoda y expresiva que, sin confundir tiempo y proceso, destaca los rasgos temporales constitutivos de los objetos típicos de la investigación de la ciencia social. No se trata, en realidad, de un tiempo o conjunto de tiempos, sino del complejo conglomerado formado por los aspectos temporales de la realidad social» [Ramos Torre, 1992: XI].

<sup>268</sup> Aróstegui conecta así con el principio braudeliano de los distintos ritmos de aceleración del tiempo histórico descritos en *La historia y las ciencias sociales* [Braudel, 1968].

queda, pues, referido al comportamiento temporal de los objetos sociales: normas de conducta y pautas de comportamiento, instituciones, mecanismos de interacción, etc. El conocimiento histórico es la forma empírica de denotación de la propiedad temporal de los fenómenos sociales. De este modo, Julio Aróstegui arguye: «la diferencia esencial entre la historiografía y las demás ciencias sociales lejos de estribar, como sostiene Paul Ricoeur, en “la dimensión narrativa” se encuentra en el hecho de que no trata de una *realidad sustancial*, sino de un *atributo* que está inserto en otra realidad, la social, y que como tal atributo no es materializable» [Aróstegui, 1995: 185].

Pero, ¿existe una realidad sustancial fuera del tiempo narrativamente configurado? La ciencia, como cualquier otra forma de construcción trans-subjetiva de la identidad, se construye narrando. Toda sociedad es en cuanto se auto-reconoce, en cuanto se narra a sí misma. Y ello, porque todo es histórico. No podemos eludir la historia efectual. No podemos, por tanto, dar cuenta de otra experiencia que no esté de algún modo temporalizada históricamente. Al margen de la adecuación de los métodos de trabajo a la singularidad de sus respectivos objetos de estudio, la sociología, la antropología, la historiografía, las ciencias sociales, en general, han de asumir, desde su nueva complementariedad, una temporalidad común que permita entender las sociedades humanas como proyectos en marcha, como procesos indefinidos no abocados al “llegar a ser”, sino al “ir siendo”. El pensamiento de la complejidad exige una unificación transdisciplinar de la experiencia del tiempo. Desde su directo compromiso con la sociedad a cuyos problemas pretende responder, la ciencia debe asumir una nueva “conciencia histórica” paralela a la elaboración de un “discurso histórico”, que no ha de confundirse con la especificidad del “discurso historiográfico” propio de una disciplina concreta. Aróstegui considera la historia desde tres planos autónomos pero complementarios: ontología, discurso y conciencia. En lo que respecta a lo primero, el autor defiende la existencia de la historia como realidad independiente del conocimiento que se pueda tener de ella. No hace falta hacer notar que el enfoque hermenéutico que mantengo cuestiona tal afirmación. Sin embargo, reconoce que la historia es también el fruto de una construcción social intersubjetiva, que es objeto del simbolismo cultural desde el que adquiere un sentido como “texto”. El discurso histórico, en su carácter público y externo, parte, así, de una vivencia, de una conciencia colectiva de la propia historicidad de la experiencia social. Es, por tanto, el discurso histórico el que hace posible que esa memoria y ese proyecto colectivo que es la conciencia histórica se haga

simbólicamente comunicable y realizable<sup>270</sup>. Pienso que el problema del tiempo ha de enfocarse en la actualidad desde el análisis de las posibilidades actuales de una conciencia y un discurso histórico que narrativamente medie entre lo que hemos sido y lo que queremos llegar a ser. Saliendo del presentismo “sociologista” que, a mi entender, atenaza la ciencia en general, la solución es, en consecuencia, doblemente hermenéutica y fenomenológica.

Una temporalidad que lleve a recobrar el verdadero sentido de la historicidad y de la proyección abierta al futuro, con independencia de las bases simbólicas y culturales que la hayan de sostener, requiere, en cualquier caso, una reflexión sobre aquellos aspectos que nos permiten hablar sobre el tiempo. Como aconseja Paul Ricoeur en una muestra más de su talante dialógico y mediador, es conveniente una articulación comprensiva de los aspectos lógico-materiales y, por tanto, universales, del tiempo, y todo aquello que apunta a la posibilidad de una vivencia profunda del mismo, lo que ya nos introduce en el universo singular e histórico de la cultura. Como el autor expresa, «esta necesidad reposa sobre el carácter fundamental de nuestra experiencia del tiempo. Es decir, que jamás es vivida directamente; que no consiste nunca en una vivencia inmediata y muda, sino que se halla articulada siempre por sistemas simbólicos de graduación variable. Unos, lógica y cronológicamente previos, son inmanentes a nuestras diferentes culturas; otros, contruidos sobre los precedentes, son objeto de una reflexión de segundo grado que se articula al nivel de las filosofías, de las religiones, de las sabidurías» [Ricoeur, 1979: 11-12]. Así, en coherencia con las directrices marcadas en el volumen del que forma parte esta cita, acabaré de concretar mi análisis del problema de la definición del tiempo tratando de integrar esos dos niveles lógico-racional y simbólico-narrativo que representan, de forma

---

<sup>270</sup> Recuérdese que Aróstegui insiste en la diferencia entre “discurso histórico” y “discurso historiográfico”. El primero pertenece al universo del simbolismo cultural. El segundo, sin embargo, se corresponde con los procedimientos y normas reguladoras de la ciencia histórica como institución social: «es la “reconstrucción” que la historiografía hace de la historia. Es un producto de conocimiento elaborado, de trabajo específico. Producto de la ciencia o del arte, según se quiera, el discurso historiográfico puede, a su vez, formar parte, o la forma obligatoriamente, del discurso histórico. Puede ocurrir que el mismo discurso histórico sea manipulado por el historiográfico. Pero con ello entramos ya en otro orden de consideraciones acerca de la ideología de las que podemos prescindir aquí por el momento» [Aróstegui, 1995: 181]. Yo, sin embargo, no prescindiré de ello. Como se está comprobando, mi interés por ambos tipos de discursos referidos a la historia se basa, precisamente, en el análisis crítico de las relaciones de poder que expresan. En lo que atañe a esta diferenciación entre “conciencia histórica”, “discurso histórico” y “discurso historiográfico”, creo que es posible establecer un paralelismo con el contraste que, en lo referente al tiempo, Paul Ricoeur establece entre un nivel espontáneo y pre-filosófico de la existencia cultural, por un lado, y otro nivel de elaboración intelectual y filosófica que denomina “simbolización de segundo grado”. En alusión a las ciencias humanas en general indica lo siguiente: «el antropólogo (en el sentido amplio del término) interpreta en segundo grado la existencia social, en cuanto que intenta escribir los sistemas simbólicos que hablan los hombres de tal o cual cultura, o también que reescribe lo que los hombres leen en su propia existencia social» [Ricoeur, 1979a: 18].

respectiva, los dos polos del “minimum” conceptual y del “maximum” espiritual entre los que se desenvuelve nuestra construcción trans-subjetiva de la temporalidad. En lo que atañe al primer nivel lógico-racional, distinguiré entre un enfoque lingüístico-analítico y un enfoque de corte material relacionado con el contraste entre la duración y el cambio. Con posterioridad, en un nivel propiamente simbólico, trataré de conjuntar esas aportaciones fenomenológico-hermenéuticas que me han guiado en este trabajo para deducir la estructura básica de los modelos que se propondrán después.

### **1.1. El enfoque lingüístico-analítico: de las relaciones a las propiedades temporales**

Una aproximación filosófica a este tipo de enfoque nos lo proporciona Ted Honderich. Este autor sitúa el análisis lógico del tiempo en torno a dos aspectos de su plasmación lingüística: las “relaciones temporales” y las “propiedades temporales”. Las primeras, referidas al “antes”, “durante” y “después”, indican que cada acontecimiento sobreviene con anterioridad, simultaneidad o posterioridad con respecto a otro. Es decir, aprehendemos los sucesos de nuestra experiencia en tanto establecemos determinados nexos de sucesión con los demás. Esto, que es una expresión más de la facultad humana de síntesis, está en la base de cualquier determinación del tiempo. Como diría Elias, «conceptos como “antes” y “después” son manifestaciones de la facultad humana de representarse juntamente lo que no sucede al mismo tiempo y lo que los hombres viven como sucesos no simultáneos» [Elias, 1997: 86]. Pero, de manera suplementaria, los acontecimientos son entendidos en tanto “han tenido lugar”, “tienen lugar” o “tendrán lugar”. Lo cual representa que los mismos poseen unas cualidades temporales que los convierten en “pasado”, “presente” o “futuro”. Entre ellas, el presente –el ahora- se convierte en un referente temporal desde el que todos los demás sucesos han sido o serán, también, presentes. Como indica Honderich, las relaciones temporales son inmutables, puesto que el acaecer de un hecho con respecto a otro no es modificable. Por consiguiente, son verdaderas. Sin embargo, las propiedades temporales sí están sujetas a cambio, ya que, en la continuidad del tiempo, todo acontecimiento adquiere el atributo de futuro –antes de acaecer-, de presente –mientras tiene lugar- y pasado –después de ocurrir. Esta diferenciación analítica entre “relaciones temporales” y “propiedades temporales” se corresponde, básicamente, con los términos propuestos por J.M.E. McTaggart para aludir a dos modos de pensar en los sucesos como ordenados en el tiempo. Mientras la “serie-A”



serviría para designar una ordenación de los acontecimientos en forma de pasado, presente y futuro, la “serie-B” remite a su ordenación de acuerdo con que uno de ellos haya ocurrido antes o después que el otro. Lo importante es que «los sucesos no cambian con el paso del tiempo sus relaciones en la serie-B, mientras que sí cambian con respecto a ser pasado, presente o futuro. La batalla de Hastings fue una vez un evento futuro y la destrucción de la Tierra se tornará con el tiempo en un suceso pasado, pero estos dos sucesos guardarán siempre la misma relación de antes y después y siempre permanecerán en esa relación el uno con el otro» [Honderich, 2001: 955].

Teniendo en cuenta todo esto, el autor sólo aspira a una pureza analítica estricta. Alude a relaciones y propiedades temporales tratando de reducir éstas a aquéllas. Por eso indica: «no pretendo decir que los acontecimientos tengan propiedades en el mismo sentido en que las tienen las entidades de tal o cual especie. Lo mismo hay que decir de la expresión “relaciones temporales”, la cual no implica ninguna doctrina» [Honderich, 1979: 167]. De este modo, el autor centra su análisis en el enfrentamiento de dos perspectivas: el “análisis cauto” y el “análisis afirmativo” de las relaciones y propiedades temporales, respectivamente. Se trata de determinar qué entraña afirmar que un acontecimiento sea anterior a otro, o que entre en cualquier relación temporal respecto de él, o, en suma, que posea alguna otra propiedad temporal. El núcleo del debate lo constituye la aparición de esa instancia temporal del “ahora” desde la óptica de adoptar o no una perspectiva reduccionista del presente. De ello habrá de desprenderse que las relaciones de anterioridad, simultaneidad y posterioridad son o no aislables de cualquier otro tipo de experiencia temporal. Para Honderich la única forma de abordar el “ahora” sin dotar a éste de un carácter específico y reduccionista es el “análisis cauto”. Éste permite que, en lo relativo a las propiedades temporales, sólo podamos hablar del “ahora” desde el punto de vista de su simultaneidad con su enunciación lingüística. El carácter presente de los acontecimientos tan sólo remitiría a sus relaciones de simultaneidad con otros sucesos. No obstante, el “análisis afirmativo” añade otra perspectiva que pone en peligro ese análisis anterior. Introduce en el presente un sentido de orientación temporal que lo refiere a un pasado y a un futuro. En tanto conlleva algún tipo de intención con respecto al presente, esto implica hacer intervenir una noción que se escapa al mero análisis.

Benveniste distingue tres tipos de tiempo: uno, un tiempo “físico”, continuo, uniforme y lineal; otro, un tiempo “crónico”, el de los acontecimientos socialmente instalados en el calendario; finalmente, un tiempo “lingüístico” que posee su propio centro en el presente de la instancia de palabras. Este último tiempo del que habla es el presente como eje del

discurso, el cual comporta otras dos referencias temporales -concretadas en un significativo- que hacen del presente una línea de separación entre lo que ya no es presente y lo que se convertirá como tal. Estas referencias al pasado y al futuro ya no pertenecen al tiempo en sí, sino a concepciones del mismo proyectadas hacia delante y hacia atrás desde ese instante presente<sup>271</sup>. Es, precisamente, en esa ininteligibilidad analítica del presente, en ese sobrevenir de un ahora exento de significado, que se va diferenciando de lo que ha sido y va apuntando hacia lo que será, donde nace la verdadera experiencia social del tiempo. Como se acaba de señalar, Honderich admite que «nuestras afirmaciones en lo que toca a las relaciones temporales significan más que lo que se puede hallar por el análisis» [Honderich, 1979: 183]. Por tanto, es necesario transcender el nivel analítico estricto al que se limita este autor. El tiempo -referido a un presente en sí no-analizable- emerge a la conciencia a través del recurso a la interpretación simbólica, distinta en el espacio y en el mismo tiempo. Es esa función habilitadora de contenidos significativos en el “vacío” conceptual del presente a la que corresponde la pragmática historiográfica en un segundo grado de elaboración de la vivencia del tiempo, como vengo argumentando.

A pesar de ello, una teoría del tiempo histórico que culmine, finalmente, en una perspectiva de la estructuración simbólica debe agotar todas las posibilidades del enfoque analítico. A mi entender, esto es lo que representó, en su momento, la obra de Arthur C. Danto desde su posición crítica ante el intento de aplicación del modelo nomológico-deductivo de explicación de la historia, basado en los principios del determinismo ontológico y epistemológico de sus objetos, tal y como la formularon autores entre los que despunta Hempel. Hay que situar la obra de Danto, pues, dentro de un debate general abierto en el seno de la filosofía analítica de la historia en torno a la posibilidad de establecer principios legaliformes de causalidad entre los hechos históricos<sup>272</sup>. En la búsqueda de la naturaleza específica del trabajo historiográfico, este autor basa su análisis en torno a un concepto lingüístico como el de “oraciones narrativas”. Se trata de aislar un tipo de oraciones que, encontrando su más viva manifestación en el discurso historiográfico, reflejan en su estructura el modo en el que el historiador crea su espacio temporal: «su característica más general es que se refieren a dos acontecimientos, al

---

<sup>271</sup> Citado por Jacques Le Goff en “Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso” [Le Goff, 1991].

<sup>272</sup> Un resumen de todo este proceso lo encontraremos en la introducción de Fina Birulés a “Historia y Narración” [Birulés, 1989]. La nueva orientación que la tradición historiográfica británica seguirá como consecuencia de este debate sobre la naturaleza del quehacer historiográfico puede verse reflejada, también, en Carr [Carr, 1987].

menos separados temporalmente, aunque sólo *describen* (versan *sobre*) el primer acontecimiento al que se refieren» [Danto, 1989: 99]. Estas oraciones, que suelen presentarse en tiempo pasado, niegan la posición del historiador como observador de una realidad exterior a su propia narración, para convertirlo en un integrante del proceso narrado. Ello hace del relato un modelo de autorrepresentación de un presente que habla a través del historiador mediante la atribución de significados a un pasado que se completa en el mismo acto de contar. Danto propone un ejemplo muy simple: «la Guerra de los Treinta Años comenzó en 1618» [Danto, 1989: 112]. Esta oración narrativa alude al comienzo y final de la guerra, pero sólo trata de describir el comienzo de la misma. En este caso, el acontecimiento A-1 –el comienzo de la guerra- adquiere un sentido de duración que permite denominar a dicho acontecimiento como “Guerra de los Treinta Años”, es decir, el acontecimiento A-2. Así, un observador ideal situado en el periodo anterior a la conclusión del conflicto no hubiera podido emitir ese significado de duración. Ello pertenece a una nueva situación presente, posterior en el tiempo al comienzo de la guerra, que se hace cargo de un efecto futuro del presente pasado que comporta el acontecimiento A-1.

Según este autor, esto constituye la estructura elemental de todo discurso historiográfico en tanto dota a los hechos del pasado estudiado de un significado en el plano de la totalidad temporal de “su” narración. Ésta constituye un modo de organización e interpretación del pasado a la luz de un presente -el del historiador-, en espera de ser, a su vez, completado en su respectiva escritura narrativa futura. La estructura básica de las relaciones en el tiempo que maneja el historiador se basa, en definitiva, en los cambios retrospectivos de sentido que opera sobre el pasado, siempre en función de su situación privilegiada presente. Para comprender mejor esto, ha de destacarse uno de los principios fundamentales con los que Danto refuerza sus argumentaciones: la inalterabilidad del pasado. Es esta idea desde donde plantea el problema de la objetividad en unos términos que, aunque remiten a su origen empirista lógico, salen al encuentro de los presupuestos hermenéuticos. Las “oraciones narrativas” poseen un valor de verdad, pero sólo en la perspectiva temporal del historiador<sup>273</sup>.

---

<sup>273</sup> «Empieza a verse claro que una “descripción completa” no satisface adecuadamente las necesidades de los historiadores y deja entonces de consistir en el ideal al que esperamos que se acerquen nuestras propias relaciones, y que no ser testigo de un acontecimiento no es algo tan malo si nuestros intereses son históricos, lo que muestra, supongo, que algunos de los argumentos del relativismo histórico son impropios» [Danto, 1989: 113]. Una clara ilustración, creo, del establecimiento de un concepto hermenéutico de “verdad” limitado a las condiciones históricas del observador. Por otra parte, una crítica directa a los postulados teleológicos de una historia basada en la idea de progreso.

El discurso lógico de Danto obliga a hablar de la imposibilidad de alteración de los hechos del pasado en cuanto tales. Ello no sólo remite a la necesaria asimetría temporal de la causa y el efecto –el efecto no puede preceder a la causa en la distancia temporal entre ambos. Este principio significa, también, la exclusión de cualquier posibilidad de que una causa, situada en el “antes” o “después” de un acontecimiento determinado del pasado, pueda actuar sobre éste una vez que ya ha acontecido<sup>274</sup>. Sin embargo, existe una perspectiva en la que el pasado sí puede ser objeto de modificación, de una modificación interpretativa. Ésta ya ha sido sugerida. El historiador puede establecer relaciones diferentes con los acontecimientos en virtud de su apropiación de los efectos posteriores que detecta desde su posición socio-histórica concreta en el futuro de ese pasado que re-crea. En este sentido, un acontecimiento A-2, posterior en el tiempo a otro A-1, no puede hacer que suceda A-1; pero sí permite una descripción y valoración del mismo desde una óptica que quedaría negada a los observadores situados temporalmente en ese acontecimiento anterior. De esta manera, plantear el asunto desde la idea de causalidad no parece lo más pertinente en lo que respecta a la narratividad historiográfica. Aquí se deja a un lado la posible aplicación de la perspectiva neopositivista de una teoría causal del tiempo. Esta teoría identifica las relaciones temporales con las relaciones de causalidad. Convierte el orden temporal de la sucesión, de la simultaneidad y de la duración en una derivación del orden dinámico y causal del devenir. Desde la óptica de las “oraciones narrativas” del discurso del historiador, no se trata tanto de consideraciones causales, como sí de las condiciones potenciales liberadas por la propia sucesión temporal cambiante de los sucesos. Se trata, en fin, de la interpretación, del punto de vista, del horizonte de un pasado y futuro abiertos en la continuidad del tiempo<sup>275</sup>. Una afirmación más de que el verdadero tema de la historia no es tanto el pasado mismo, sino el presente. Un presente construido narrativamente desde la “presencia” del pasado en aquél, pero pendiente de lectura en los siguientes presentes futuros.

De este modo, el enfoque formal encuentra sus propias limitaciones al dar cuenta de lo que representan para el historiador las determinaciones históricas de su propio trabajo. El

---

<sup>274</sup> Para ello véase un ejemplo ilustrativo propuesto por el autor en torno al tema de la reputación de los Borgia [Danto, 1989: 115].

<sup>275</sup> Danto termina su trabajo indicando que la apertura del futuro se debe al hecho de que queda por escribir la historia del presente. Esto nos sitúa en la misma perspectiva inacabada que afectaría a un testigo presencial de ese pasado que estudiamos desde la óptica de los efectos de sentido producidos con posterioridad [Danto, 1989].

punto de partida analítico deviene en una solución hermenéutica. Pero el trabajo de Danto pone de relieve las posibilidades ofrecidas por el análisis lingüístico para precisar racionalmente las bases sobre las que se articula la relación entre historiador y tiempo. Su contribución estriba en la definición del tiempo histórico como modo de diferenciación del pasado y del futuro. Como se ha mostrado, la perspectiva analítica del trabajo historiográfico revela un concepto de temporalidad que afecta de forma directa al problema de la verdad en la historia. Éste adquiere la forma de un reduccionismo de lo real-verdadero a su propia perspectiva temporal. Es el tiempo el que -desde sus relaciones de anterioridad, simultaneidad y posterioridad, y desde la aparición de ese momento referencial que es el presente- impone las condiciones de la conformación hermenéutica del objeto. La temporalidad lo dota de significado y le ofrece el espacio discursivo desde el que emerge como tal, generando las propias determinaciones de la praxis una vez que ésta encuentra su habitabilidad en el propio tiempo aprehendido por el lenguaje<sup>276</sup>. Es ahí donde se sitúa el tiempo histórico como estructura que trasciende el texto historiográfico, la existencia histórica y, en definitiva, la acción humana. Como señala Fina Birulés en la introducción al libro de Arthur C. Danto, una de las aportaciones fundamentales de este autor, entre otras, es la de permitir «sacar consecuencias del hecho de que, a través del análisis de la estructura de la narración, sabemos que las acciones de los hombres superan en mucho la conciencia que tienen de ellas» [Birulés, 1989: 27].

En resumen, tanto los nexos de sucesión constituidos por las relaciones temporales del “antes” y el “después”, como las relaciones entre las propiedades temporales del pasado, presente y futuro, aluden siempre a una misma secuencia de hechos. En el primer caso, la determinación temporal de hechos como anteriores o posteriores es independiente de cualquier grupo de referencia concreto: «lo que sucedió antes, permanecerá siempre anterior a lo que aconteció “más tarde”» [Elias, 1997: 89-90]. Pero la alusión a un “presente” pertenece ya a la experiencia de un grupo humano vivo con historia propia, capaz de referir cualquier serie de sucesos personales, sociales o naturales al devenir al que está particularmente sujeto. Los conceptos temporales de pasado, presente y futuro «referidos al devenir de los hombres vivos presentan la peculiaridad de que ninguno en

---

<sup>276</sup> Esto nos vuelve a remitir a la polémica entre Koselleck y Gadamer, en lo que respecta a la diferenciación planteada por aquél entre una “historia efectual” desarrollada en la continuidad de la tradición manifestada en los textos, y una “historia efectual” mediada por el lenguaje, pero que trasciende lo puramente lingüístico [Koselleck y Gadamer, 1997]. Como se vio con anterioridad, esto es resuelto por Gadamer por medio de su argumentación sobre la naturaleza específicamente comprensiva del ser.

El problema de la definición del tiempo

particular tiene un significado claro, si no están todos al mismo tiempo presentes en la conciencia humana» [Elias, 1997: 90]. Una conciencia que no puede ser sino histórica.

## **1.2. El enfoque material: la presencia universal de la duración y el cambio**

El enfoque analítico no elimina todas las posibilidades de definición racional del tiempo histórico. La tradición filosófica marxista nos aporta otra perspectiva del fenómeno temporal. Si el análisis supone una expresión lógica de la sucesión, esta otra trata de la denotación empírica de una cualidad objetiva inherente a todos los objetos de la naturaleza: el cambio frente a la duración. Para una primera aproximación a este enfoque podríamos detenernos en la obra filosófica de Yakov F. Askin. Para este autor, la experiencia del tiempo arranca de la observación del comportamiento cambiante de los objetos de la naturaleza. Ello fundamenta el carácter objetivo del tiempo independiente del observador, pero dentro de una óptica relacional que se desliga del universo newtoniano y asume, en parte, los presupuestos de la teoría de la relatividad<sup>277</sup>. El tiempo como denotación de la permanencia y el cambio constituye una forma de existencia del ser en movimiento: «esta concepción ve el tiempo como algo real, en cuanto él mismo es una forma de ser, aunque no sea un “objeto” separado, plenamente autónomo, o un proceso independiente que actúa en la realidad como un demiurgo» [Askin, 1979: 151]. En el plano de la historia humana, este tiempo se expresará, pues, en la sucesión cambiante de los acontecimientos, en la incesante aparición de lo cualitativamente nuevo, en su transformación y desaparición. Es decir, en la no-simultaneidad de todos los hechos y en su propia caducidad, lo cual queda conectado a la existencia de una determinada estructura y a ciertas relaciones entre sus momentos. Si cuantitativamente aludimos a la distinción entre un “antes” y un “después”, a nivel cualitativo -esto es lo más importante-, significamos la diferencia entre lo que es y ha sido, y entre lo que es y será, fijando un pasado, un presente y un futuro como “aspectos” del tiempo.

El modo de ser del tiempo que Askin plantea se sitúa, por consiguiente, en el plano metafísico del «tránsito de la posibilidad a la actualidad» [Askin, 1979: 153]. Ello señala, de nuevo, hacia el presente como lugar privilegiado del devenir temporal desde su relación necesaria con un pasado y un futuro. El presente aparece como la manifestación empírica

---

<sup>277</sup> Askin propone, sin embargo, la no extrapolación física del concepto algebraico de multidimensionalidad del espacio. El autor parte de la naturaleza específica del tiempo con respecto a su supuesta asimilación como cuarta dimensión espacial einsteiniana [Askin, 1979].

de la relativa permanencia que todo cambio presupone, mientras el pasado es potencialidad realizada, y el futuro, realización permanente de potencialidades elaboradas en el propio presente. El concepto de tiempo histórico que subyace en la obra de Askin se sitúa en la perspectiva de un presente que sólo se completa en su capacidad de orientación hacia adelante. Según esto, el verdadero tema de la historia sería el presente visto desde la programación futura de la acción humana, un presente como transición ineludible: «a decir verdad, la naturaleza de un acontecimiento se halla determinada no sólo por lo que se ha producido anteriormente, por sus causas, sino también por la dirección en que evoluciona y por las tendencias inherentes al objeto que se desarrolla. Es importante, por eso mismo, prever el futuro, no sólo para saber lo que acaecerá en el porvenir, sino también para comprender lo que sucede en el presente» [Askin, 1979: 157]. En su dimensión específicamente histórica, el tiempo adopta aquí una perspectiva constituyente. De ahí la definición marxiana del tiempo como “*espacio del desarrollo humano*” [Bekerman, 1983: 210]. El tema del futuro ocupa un lugar preeminente en esta óptica de la continuidad del tiempo como manifestación del cambio. Esto convierte a la historia en «racionalización de lo que nos ha pasado, de lo que ha pasado a una sociedad, comprendida desde *hoy*, proyectada hacia mañana; es conciencia de estar a mitad del camino, de *estar en el tiempo*, en un *hoy* que es acaso un punto entre ese gran espacio que es el pasado y ese otro, *sobrecogedor*, que es el porvenir» [Tuñón de Lara, 1993: 420]. Por consiguiente, lo que permite comprender al presente desde el pasado no es el mero conocimiento de éste como tal, como presente pasado, sino el poder captar en nuestro propio presente las tendencias de ese pasado que han madurado en el futuro, esto es, la realización de las posibilidades que en sí encerraba. En definitiva, esa definición del tiempo como sucesión cambiante, en la que cada momento es materia en acto de un momento precedente, está en la base de la idea moderna de progreso en su versión dialéctica marxista.

Con posterioridad, procederé a un análisis más exhaustivo de esta cuestión. Pero, por el momento, me interesa volver a destacar que el tiempo, así concebido, es condición necesaria de toda historicidad. La identificación entre la temporalidad y el crecimiento -o desarrollo- “orgánico” supone la irreversibilidad del tiempo de la historia. Esto dota al tiempo de su carácter de movimiento sometido a una aceleración cambiante diferencial. Este enfoque marxista se diferencia del ángulo de un tiempo meramente cronológico en tanto éste representa una uniformidad y estricta linealidad ajena a los desplazamientos de la historia. En el sentido analizado, el tiempo es esencialmente diverso en cuanto a sus diferentes ritmos de cambio, pero es a la vez la posibilidad de articulación en una síntesis

superior de un mismo tiempo histórico orientado hacia el futuro. En resumen, todo lo que no presuponga sucesión cambiante y proyección futura dejaría de ser considerado como histórico y, por tanto, como temporal. Significaría la presencia de un mundo atemporal, sin desarrollo, sin futuro y sin historia. De esta manera, para Askin, no es posible concebir lo eterno como algo que se opone al tiempo, que lo niega, sino como propiedad inherente a un mundo real y material sujeto a un movimiento sin principio y fin: «la eternidad es la infinitud realizada y, al mismo tiempo, la continua realización del inagotable poder creador de la materia y la actualización permanente de la dialéctica sin fin del tránsito de lo posible a lo real» [Askin, 1979: 162]. La eternidad se manifiesta como garantía del movimiento, del cambio y de lo real<sup>278</sup>. Por eso, la experiencia temporal que brota en el presente presupone una conciencia de lo transmitido por un pasado y de la creación de un futuro. El presente sólo existe en función de un pasado y de un futuro. La experiencia del tiempo, desde ese instante referencial que es el presente, sólo es realizable en su propia dilatación hacia el horizonte de lo que se será desde lo que se ha sido.

Como he resaltado, este enfoque del tiempo significa añadir a la percepción de la sucesión un rasgo de base material empírica como es el movimiento y el cambio. Esto deriva en la necesidad de caracterizar significativamente al presente en referencia a la experiencia de un pasado y a su proyección hacia un futuro. Un presente que supera su opacidad analítica alcanzando un sentido social a través de su continua autonegación productora del porvenir. El tiempo adquiere un marcado carácter cualitativo conectado a la capacidad creadora y transformadora de una humanidad que genera su propia temporalidad. Como recuerda Jean Chesneaux, para Marx, «la historia no realiza nada, no posee ninguna riqueza inmensa, no libra batalla alguna. Es más bien el hombre vivo realmente, quien realiza todo, quien posee y quien lucha» [Chesneaux, 1977: 22]. Chesneaux, desde su posición marxista, define la historia como relación colectiva activa con el pasado. La historia se convierte, así, en asunto de todos. Parte de las incitaciones del presente y, desde ahí, remite al pasado como garantía de avance hacia el futuro. Pone en juego las posibilidades reales de existencia de una sociedad obligada a asumir su vida desde una inexcusable responsabilidad política. Es decir, «nuestro conocimiento del

---

<sup>278</sup> El concepto objetivo y relacional marxista del tiempo y el espacio, en tanto formas de existencia de la materia en movimiento, puede encontrarse en el *Anti-Düring* de Engels. En el capítulo V de la Sección Primera sobre “Filosofía” (*Filosofía de la naturaleza. Tiempo y espacio*) se aborda el concepto de eternidad como infinitud. Ésta se entiende desde la inexistencia de un final hacia delante y hacia atrás. Por tanto, esta infinitud queda diferenciada de la noción de sucesión infinita en la medida en que ésta se concibe iniciada con un primer elemento [Engels, 1978].



pasado es un factor activo del movimiento de la sociedad, es lo que se ventila en las luchas políticas e ideológicas, una zona violentamente disputada» [Chesneaux, 1977: 24]<sup>279</sup>.

Según esto, el problema del tiempo histórico es el del conocimiento subjetivo de una realidad objetiva: su construcción cultural. Pero esto no parece pertenecer al estrecho ámbito de la previsión cientifista del acontecer. Por eso, Chesneaux, desde esa relación activa en la que se sitúa, opera una inversión radical de la relación presente-pasado: «ya no es el pasado el que está en el puesto de mando, el que da lecciones, el que juzga desde lo alto de su tribunal. Es el presente el que plantea las cuestiones y hace las conminaciones. Pero el presente no necesita del pasado sino en relación con el porvenir. No se trata únicamente de “vivir el presente” mejor, como se contentaba Lucien Febvre, sino de cambiarlo (o defenderlo). La memoria colectiva, la apelación a la historia actúan en última instancia respecto al futuro» [Chesneaux, 1977: 24-25]. Todo ello corresponde, pues, a la esfera de la configuración fenomenológica de la experiencia temporal. La tarea del historiador, en particular, y del científico social, en general, consiste en la sistematización racionalizadora de una experiencia colectiva que traspasa los límites de su quehacer institucionalizado. A continuación, centraré mi atención en los presupuestos elementales de una teoría fenomenológica del tiempo en las sociedades modernas. Ésta ha de ser la base del análisis de su materialización en los discursos históricos e historiográficos.

### **1.3. El enfoque fenomenológico-hermenéutico: del «tiempo» como objeto a la «temporalidad» como experiencia trans-subjetiva**

Los enfoques analítico y materialista del fenómeno temporal nos aportan los perfiles fundamentales de su estructuración racional. De ellos se deriva un concepto del tiempo como experiencia válida para toda época y toda sociedad. El tiempo se define, de esta forma, como percepción universal de la sucesión y del cambio. Pero ello encierra un problema insalvable. Nos sitúa en una práctica identificación entre tiempo y cronología. Esta armazón racional del tiempo queda, en realidad, reducida a la simple medida del movimiento. No indica nada sobre la experiencia real del tiempo. Acerca de la dialéctica

---

<sup>279</sup> En este sentido, Chesneaux radicaliza positivamente su discurso concluyendo: «la historia es decididamente algo demasiado importante para que se deje al arbitrio de los historiadores...» [Chesneaux, 1977: 20]. Es necesario resaltar, pues, que la concepción materialista-dialéctica del tiempo que aquí se propone nada tiene que ver con el determinismo metafísico economicista del marxismo ortodoxo post-marxiano. Ya anuncié que seguiré ahondando en esta cuestión, que me permitirá establecer cierta mediación entre el pensamiento originario de Marx y la nueva dialogía hermenéutica.

del tiempo y del espacio, André Neher sostiene: «cada religión, cada filosofía, cada civilización le da un significado particular. De la sensación primaria de oposición entre lo móvil y lo inmóvil se eleva, gradualmente, a los dos polos del acontecimiento y del ser; de la dispersión y de la identidad; de la provisionalidad y de la eternidad» [Neher, 1979: 170]. Tal y como se ha puesto de manifiesto en el análisis de los enfoques anteriores, es necesario recurrir a una perspectiva fenomenológico-hermenéutica que haga posible situar la experiencia comprensiva e intersubjetiva del tiempo en un ámbito significativo. Los aspectos fundamentales de la estructura de los modelos temporales que propondré a continuación se basarán, consecuentemente, en la vinculación directa del tiempo con el proceso de construcción social de la realidad. Berger y Luckmann ya trataron de demostrar que, del mismo modo que la “realidad” es una construcción social, a la “sociología del conocimiento” le compete el estudio de los procesos por los que esto tiene lugar [Berger y Luckmann, 1995]. Pues bien, considero que esa sociología comprensiva e interpretativa del conocimiento ha de apoyarse en una nueva teoría de la experiencia intersubjetiva del tiempo histórico, cuyos perfiles elementales van a terminar de ser descritos en este punto.

Parto de la idea de que la experiencia universal del tiempo como sucesión y cambio alcanza un nivel de concreción en la conformación cultural e histórica de la propia temporalidad. Soy consecuente, por consiguiente, con la perspectiva husserliana acerca de la experiencia temporal como forma unitaria de las vivencias en el devenir de la propia experiencia social intersubjetiva. Se trata de prescindir del tiempo objetivo para mostrar el tiempo tal y como se nos aparece como duración “real”, lo que convierte la temporalidad en el elemento mediador entre el sujeto y el objeto, el discurso y la práctica, la teoría y la acción. Este planteamiento teórico se sustenta, pues, en el principio de la correlación entre estructura temporal y sistema social, o expresado de otra forma, en la premisa de la adecuación de la identidad, el poder y el conocimiento a la temporalidad en sus cristalizaciones socio-históricas determinadas. Este paso del estudio del tiempo en sí mismo al de la reflexión sobre la conciencia del tiempo, esto es, la temporalidad, que ya vimos reflejado en la “*distentio animi*” agustiniana, constituye una exigencia del nuevo desafío epistemológico y ético-político del emplazamiento y de la complejidad. La nueva relación entre conciencia y conocimiento, ligada a la superación postmetafísica de los pares necesario-no necesario y existente-no existente, nos sitúa en la nueva explosión de la zona de lo posible [Ceruti, 1998]. Y es ahí donde conviene el desarrollo de esa una nueva experiencia del tiempo en la que su realidad se muestre, no como algo que nosotros encontramos sólo cuando pretendemos contarlos o utilizarlos en función de una ordenación

de los fenómenos de acuerdo con su sucesión o simultaneidad. Esta nueva experiencia temporal «se halla vinculada a la experiencia histórica, la cual es propiamente una experiencia de épocas, de la propia época y, aún más fundamentalmente, de la época que ha pasado: hitos en el perenne fluir del tiempo; determinación precisa de un «espacio de tiempo» que encieran en sí lo coetáneo y lo contemporáneo» [Gadamer, 1979: 51].

Esta nueva concepción cualitativa del tiempo, que pone en juego una determinada autocomprensión del presente en función de su particular referencia al pasado y al futuro arranca, pues, de la estrecha relación existente entre el propio tiempo y la cultura. Me atrevería, incluso, a afirmar que la temporalidad constituye la base más radical de la conformación histórica de las culturas, es decir, el medidor fundamental de sus diferencias. Pensar fenomenológica y hermenéuticamente lo que nos pasa en el tiempo significa asumir, de entrada, la resolución narrativa de las aporías del tiempo, que ya fue introducida en otra parte de este trabajo. El tiempo se convierte, así, en el modo en que cada cultura se cuenta, se narra a sí misma desde los enlaces dinámicos que se establecen entre la memoria, entre la experiencia acumulada, y las expectativas y deseos proyectados hacia el futuro. Esta consideración específicamente cultural de la temporalidad entraña, por consiguiente, la suma de una quinta dimensión a la síntesis cuatridimensional del espacio-tiempo definido por la teoría de la relatividad: «la dimensión de la vivencia, de la conciencia, de la experiencia o como quiera llamársela. Todo cuanto sucede en el radio de acción del hombre, podrá ser experienciable y representable mediante símbolos de factura humana y requerirá ser determinado no sólo por cuatro, sino por cinco coordenadas» [Elias, 1997: 93]. Se trata, así, de una quinta dimensión que pone en juego el rol activo y creador del lenguaje.

Ha sido Paul Ricoeur quien más ha insistido en la «relación íntima que existe entre la concepción del tiempo y de la historia y las configuraciones del lenguaje» [Ricoeur, 1979b: 12]. Esa diversidad cultural, la cual responde a la propia diversidad en el plano de la aprehensión simbólica de la temporalidad, se muestra, en opinión del autor, a distintos niveles de lo lingüístico. Primeramente, el perteneciente al léxico, a las palabras, a las redes semánticas, así como a los sistemas de tiempos verbales como a las estructuras sintácticas que dan cuenta de un modo concreto de entender el fenómeno temporal. Esta “diversidad gramatical”, en tanto refleja la inexistencia de equivalentes conceptuales de una cultura a otra, representa de por sí un problema de traducibilidad intercultural de la

temporalidad, que sólo puede tener una solución dialógica<sup>280</sup>. Pero la lengua, concebida en el sentido concreto de lo léxico y lo sintáctico, no es un equivalente exacto de lo que la cultura es como una visión del mundo y, por tanto, del tiempo concreta. Es necesario acudir a un segundo nivel de conformación de la diversidad que afecta a las “cosas dichas” que «en una lengua transforman la limitación gramatical en medio de expresión y la componen con una iniciativa y una libertad de concepción que es la del discurso humano» [Ricoeur, 1979b: 13]. Con este segundo nivel de la “diversidad de las formas del discurso”, Ricoeur se traslada, pues, al plano más literario de las reglas conformadoras de las distintas categorías de los textos y, en consecuencia, al de la elaboración de la “historia” en forma de relato. La misma diversidad de la experiencia del tiempo se ciñe culturalmente al modo concreto en que una cultura se comprende narrándose a sí misma.

---

<sup>280</sup> Por poner un ejemplo recogido por G.J. Whitrow, Benjamin Lee Whorf llegó «a la conclusión de que el lenguaje hopi no contiene palabras, formas gramaticales, construcciones ni expresiones que hagan referencia al tiempo o a cualquiera de sus aspectos» [Whitrow, 1990: 21]. En efecto, a favor de su tesis sobre la identificación de *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Whorf extrajo la siguiente conclusión del estudio del modelo indio-americano del universo correspondiente a la cultura hopi de Arizona: un hopi no posee ninguna noción o intuición general del tiempo, entendido como un transcurrir continuo y uniforme en el que todo lo que hay en el universo marcha a un mismo paso hacia un futuro a través de un presente procedente de un pasado. Dicho de otro modo, el hopi no dispone de la imagen de un tiempo en el que el observador es llevado arrastrado constantemente por una corriente de la duración, que, alejándolo del pasado, le aproxima al futuro. La cultura hopi no contiene conceptos tales como pasado, presente y futuro, duración ni movimiento, comprendido éste cinemáticamente, es decir, como permanente traslado en el espacio y en el tiempo, más que de forma dinámica, esto es, como expresión de un esfuerzo dinámico en un determinado proceso [Whorf, 1999]. Pero, del mismo modo que no posee referencia implícita o explícita al tiempo, la lengua hopi es capaz, como cualquier otra, de describir de manera eficaz, pragmática y operacional todo fenómeno observable del universo. De hecho, concibe una “metafísica” como la que nosotros tenemos del espacio y del tiempo, basada en una terminología y un pensamiento específicos, que remiten a una experiencia de la realidad también diferente. Téngase en cuenta que Whorf es plenamente consciente de que la captación real de ese universo cultural sólo es posible mediante el dominio de su propia base lingüística. Por tanto, dialógicamente, sólo será posible una comprensión a partir de significados de aproximación pertenecientes a nuestra propia lengua, que, a pesar de su inadecuación, permitirán un acercamiento relativo al sistema configurado por el punto de vista hopi. Así, Whorf propone el término “objetivo” para expresar todo lo que es o ha podido ser accesible a los sentidos sin diferenciación entre presente y pasado, excluyendo, a su vez, lo que entendemos por futuro. El estado objetivo engloba todos los intervalos y distancias, y, de forma singular, las relaciones temporales de los sucesos ya acontecidos. Por otra parte, el concepto “subjetivo” sirve a este autor para referirse a todo lo que para los hopi corresponde a lo mental y espiritual, incluyendo lo que nosotros percibimos como futuro, y que para los hopi es sentido como predestinación. De la misma manera, también designaría un cierto aspecto del presente relativo a todo aquello que comienza a ser revelado o realizado. El estado subjetivo excluye, pues, cualquier experiencia de las secuencias y sucesiones a las que remite el objetivo. Sin la utilización de tiempos verbales, los hopi, pues, aluden a todo lo que en inglés se refiere al tiempo y al espacio mediante expresiones relacionadas con la extensión, la operación y los procesos cíclicos dentro del dominio de lo objetivo. Y, para señalar a lo que se entiende por futuro, lo psíquico, lo mítico y lo coyuntural utilizan expresiones constitutivas de lo subjetivo. Resumiendo, «en realidad existe una distinción temporal entre las dos formas básicas de pensamiento hopi. En lugar de los tres estados temporales –pasado-presente y futuro-, los hopi imaginan dos estados entre los que se incluyen nuestro pasado, presente y futuro. En la medida en que los hopi reconocen una distinción implícita entre pasado y futuro, no se puede decir que vivan sólo en el presente. Poseen cierto sentido del tiempo, aunque su intuición fundamental del tiempo no es la misma que la desarrollada en Europa» [Whitrow, 1990: 22].

Partiendo de que «la forma de pensar y la manera de decir están relacionadas entre sí» [Ricoeur, 1979b: 15], el autor muestra cómo el examen de distintos modos de discurso pertenecientes a culturas históricas como la china, la india, la griega clásica, entre otras, es decir, el himno, la crónica, la epopeya, la poesía didáctica, la tragedia, la lírica, etc., pone de manifiesto que dicha variedad de géneros literarios crea por sí misma una diversidad importante de temporalidades, de formas de pensar el tiempo y la historia. Y ello porque, al fin y al cabo, como ya se vio, la propia estructuración de la trama determina una configuración particular de los enlaces que, desde la actualidad del discurso, se establecen entre el pasado y el futuro. En síntesis, este tema, que nos devuelve al “contenido de la forma” estudiado por Hayden White, permite defender la absoluta identificación cultural entre un determinado orden moral y un orden temporal discursiva y narrativamente elaborado.

Ya he indicado que White se hace eco del punto de vista basado en «la idea de que la narrativa debe considerarse menos una forma de representación que una forma de hablar sobre los acontecimientos, reales o imaginarios» [White, 1992: 18]. Ello se enclava en una discusión de origen estructuralista en torno a la diferenciación entre “discurso” y “narrativa” de acuerdo con determinados rasgos gramaticales y un orden de criterios lingüísticos distintos. Siguiendo a Benveniste, mientras la “subjetividad” del discurso viene dada por la presencia explícita del “yo” del discurso, la “objetividad” de la narrativa estribaría en la ausencia de cualquier referencia al narrador. Así, en la narración los acontecimientos se muestran por sí mismos en la medida en que aparecen en el horizonte del relato sin que parezca hablar nadie [White, 1992]. Al margen de la problemática que White plantea en relación con el carácter “real” de los referentes de la narración historiográfica en contraste con lo “imaginario” del relato de ficción, cuya solución hermenéutica ya fue propuesta en otro momento del trabajo, me interesa defender una vez más, con los riesgos que ello conlleva, la inmanencia del acto de contar. Ello, más allá de la diversidad de las forma del discurso y de la posibilidad de la distinción de éste con respecto a la narrativa, la cual, en realidad, constituye una forma específica más de discurso, al menos en el sentido asumido aquí. Ya lo he sugerido. Bajo mi punto de vista, cualquier “decir” implica alguna experiencia temporal por cuanto ordena y significa, potenciándola o neutralizándola, la propia experiencia del incesante fluir de los acontecimientos. Por tanto, toda forma de discurso, sea poético, filosófico, religioso, científico, o de cualquier otro tipo, con independencia de las reglas de organización textual que los rijan, posee un inevitable fondo narrativo. Considero que todas las distintas

modalidades del discurso desarrolladas en una cultura o una época concreta pertenecen, en el fondo, a una red discursiva global cuyo referente principal, cuyo único hilo conductor lo representa una narratividad específica<sup>281</sup>. Esta especie de “metadiscurso narrativo” que propongo a modo de hipótesis, define una actitud general ante la vida que sólo es abordable desde una diferenciación o no-diferenciación determinada del pasado y el futuro con respecto al presente. Discurrimos narrando y narramos discurriendo porque lo que está siempre en juego es la búsqueda del sentido de aquello que no lo tiene, un sentido que remite, de forma inevitable, a una temporalidad y, por qué no, a una espacialidad culturalmente construidas. Siempre recordamos algo y siempre esperamos algo, del mismo modo que siempre hemos estado o vamos a estar en algún sitio. Me parece que no existe una experiencia más radical que ésta, una experiencia que, sin embargo, necesita de algún tipo de configuración cultural significativa y, en consecuencia, narrativa.

Pero, además, «es necesario concebir las formas del discurso más como un dominio que como prisión. A mi juicio –sigue Ricoeur-, se trata, menos de limitaciones rígidas que de reglas para producir discursos, dentro de ciertas normas, del mismo modo que la gramática regula nuestra competencia para producir frases formadas» [Ricoeur, 1979b: 17]. Esto entraña que la diversidad cultural no se queda ni en la variedad léxico-gramatical, ni siquiera en la misma diversidad de las formas del discurso. Ricoeur pasa, por consiguiente, al tercer nivel de la “diversidad de los ‘hechos de palabras’”, por cuanto las conformaciones implícitas o explícitas de la temporalidad «van ligadas a un resurgimiento de Palabra –o de Escritura- que actualiza, con la ayuda de un acontecimiento decisivo de discurso, el conjunto de las experiencias, comportamientos e interpretaciones que, a su vez, constituyen la vivencia singular y característica de dicha cultura» [Ricoeur, 1979b: 18]. La irrupción de la “dimensión histórica” en el relato bíblico, dentro de la tradición judía del Antiguo Testamento, el modelo de linealidad limitada al tiempo de la Salvación, propio de la tradición cristiana medieval, o el impacto

---

<sup>281</sup> White, tratando de determinar lo que subyace en la necesidad de buscar el “verdadero relato”, la “historia real” ante la forma caótica en que nos llegan los acontecimientos en el mero “registro histórico”, expone: «en el enigma de este anhelo, este deseo, se vislumbra la función del discurso narrativizador en general, una clave del impulso psicológico subyacente a la necesidad aparentemente universal no sólo de narrar sino de dar a los acontecimientos un aspecto de narratividad» [White, 1992: 20]. Por tanto, el debate en torno a la efectividad historiográfica de géneros como los anales o las crónicas, frente al discurso historiográfico moderno, lo resuelve aduciendo lo que sigue: «considero los anales y la representación histórica de las crónicas no como las historias imperfectas que convencionalmente se consideran que son, sino más bien como productos particulares de posibles concepciones de la realidad histórica, concepciones que constituyen alternativas, más que anticipaciones fallidas del discurso histórico consumado que supuestamente encarna la historia moderna» [White, 1992: 21-22].

de la predicación coránica en la vivencia musulmana del tiempo en forma de “instantes fijos”, “plazos” y “términos”, son ejemplos históricos de la incidencia que la autoridad de un texto concreto tiene en la construcción intersubjetiva de una temporalidad específica<sup>282</sup>. Por tanto, al igual que ocurre con el papel que en la modernidad ha desempeñado esa “Historia Universal” constantemente reproducida y reactualizada en los actos de palabras educativos, políticos, científicos, etc., no debemos olvidar, en mi opinión, la conexión que esa “Palabra Sagrada” tiene, a través del “comentario”, con los procedimientos internos de control disciplinario de la contingencia del discurso tal y como han sido estudiados por Foucault. Lo que remite, también a mi entender, a la función coactiva que la temporalidad ejerce en la cultura, aspecto sobre el que volveré.

Finalmente, Ricoeur, más allá de la estimación de los niveles de diversidad cultural antes analizados, se pregunta por la traducibilidad mutua de las distintas concepciones del tiempo y de la historia dentro de un orden “conceptual” que sirva de referencia común al margen de las formas del discurso y de las modalidades lingüísticas. Alcanzamos, así, el nivel más profundo de la diferencia cultural, y, por tanto, de la experiencia temporal, el nivel de la “diversidad categorial”: «la diversidad original y específica corresponde precisamente a esa actuación del concepto. Tal vez la diversidad más recóndita e inexpugnable. El pensamiento humano no ha producido un sistema categorial universal capaz de englobar una experiencia temporal e histórica, teniendo ella misma valor universal» [Ricoeur, 1979b: 24]. Justificando en sí una definición fenomenológico-hermenéutica de la temporalidad, la “diversidad categorial” nos sitúa en la necesaria resolución dialógica de la comprensión del otro. Considerada toda cultura como un sistema de pensamiento y de vida completo en sí mismo, la interpretación de las categorías “otras” no es posible sino en función de las “propias”, dentro de esa tensión entre lo “propio” y lo “extraño” que preside el paradigma expuesto en este trabajo. Por ello, en lo que respecta a la interpretación de las distintas formas de aprehensión cultural de la temporalidad, Ricoeur recupera aquí la cuestión ya tratada de la mediación de “lo mismo de lo diferente”. Desde nuestra cultura occidental, solamente podremos aludir a las categorías constitutivas de la temporalidad de los “otros” «mediante el ensamblaje de las

---

<sup>282</sup> Téngase en cuenta que el hilo conductor de este texto introductorio de Ricoeur está representado por los distintos estudios acerca de la temporalidad en ámbitos culturales e históricos distintos, contenidos en ese volumen cuyo título es *Las culturas y el tiempo*. Por tanto, para una mejor comprensión de los rasgos distintivos -aquí tan sólo sugeridos- será necesaria la lectura de esos trabajos, que referidos a las culturas china, india, bantú, griega antigua, judía, cristiana medieval y musulmana, debemos a autores como Claude Larre, Raimundo Panikkar, Bettina, Bäumer, Alexis Kagame, G.E.R. Lloyd, André Neher, Germano Páttaro, Louis Gardel, Abdelmajid Meziane y A.Y. Gurevitch.

piezas de un discurso transportado» [Ricoeur, 1979b: 27]<sup>283</sup>. En consecuencia, el discurso que aquí se va a desarrollar sobre la historia de la experiencia socio-cultural del tiempo histórico partirá de un lugar, de un emplazamiento específico referido a nuestra posición concreta en el proceso histórico, que no es otro que el del fin de la modernidad, del pensamiento metafísico, del progreso unilineal universal. Pero por ello mismo, nos vemos empujados a dialogar con la idea de Progreso. Es ese modelo de diferenciación unidireccional del pasado y el futuro, el cual ha constituido la base temporal de una época histórica que hoy muere, junto con las categorías epistemológicas y ético-políticas que lo completaban, el que ha de servir de referente en el intento de elaboración de una nueva temporalidad más coherente con las condiciones socio-históricas vigentes.

Como ya he sugerido, ello nos fuerza a enfrentarnos a los nuevos procesos de espacialización tecnocrática e informacional del tiempo. Del mismo modo, aprovechando las ventajas de ese descubrimiento de la diferencia que representa el fin del progreso, nos obliga a “reencontrarnos” con una tradición cultural olvidada. Sólo de esta manera, quizá, podamos recobrar un nuevo sentido de la historia en la época del “fin de la historia”. Ello, que ha de pasar por una “re-lectura” de la misma desde nuevos presupuestos postmetafísicos, hará de la distancia una distancia productiva que permita expresarse a las culturas del pasado más allá de lo que nos aleja de ellas. Lo decisivo no es encontrar en ellas un jalón más en el progreso histórico lineal hacia la culminación lógico-racional y científico-técnica: «la distancia en la proximidad, la proximidad en la distancia, he aquí la paradoja que campea hoy sobre todos nuestros esfuerzos por reanudar las herencias culturales del pasado y reactivarlas de modo actual» [Ricoeur, 1979b: 34]. De esta reactivación dialógica del pasado ha de surgir algo nuevo, ha de emerger una experiencia radicalmente distinta de ese pasado y, por consiguiente, del futuro. Es esa motivación desde donde propongo la construcción de un concepto de temporalidad donde no sólo se ponga de manifiesto la diversidad socio-histórico-cultural de la misma, así como su esencial textura narrativa, sino también, el criterio fenomenológico primordial desde el que pensar esa unidad de la diferencia.

Niklas Luhmann, consciente de la necesaria correlación entre una nueva teoría del tiempo y la teoría de sistemas, admite el retraso relativo que sufre hoy aquélla con respecto a ésta. Para él, esa nueva teoría del tiempo, que compete por igual a la sociología

---

<sup>283</sup> Tal es así que «si no puedo abarcar las culturas del pasado, como una totalidad, no es solamente porque sean múltiples y resistan a cualquier esquema englobante, sino también porque hemos emigrado fuera de la región donde crecen» [Ricoeur, 1979b: 33].



y a la teoría historiográfica, debe tender, en la línea de lo expuesto en una parte anterior de mi investigación acerca del enfoque discontinuo y cualitativo del cambio socio-histórico, hacia una noción de estructuras temporales definidas por una limitación determinada de las posibilidades de cambio: «es prerrequisito de las correlaciones que ambas variables sean contingencias reducidas, en el sentido de que no pueden asumir un aspecto cualquiera. Tenemos, pues, que buscar restricciones temporales inherentes de posibles correlaciones (sustituyendo por esto las viejas nociones de la sustancia o esencia del tiempo) *antes* de ponernos a establecer correlaciones entre las estructuras sistémicas y las estructuras temporales. Estas restricciones inherentes al tiempo son, con todo, resultados de la evolución sociocultural, y no asunciones *a priori* sobre la naturaleza del mundo o condiciones del conocimiento» [Luhmann, 1992: 179].

Este texto, que, a mi parecer, resume perfectamente las intenciones que me han motivado en la introducción de esta segunda parte de mi estudio, debe constituir la base del aparato conceptual de carácter fenomenológico-hermenéutico que pretendo aplicar en el análisis posterior. Ya he adelantado de manera suficiente el modo en que Luhmann, impidiendo la identificación de la temporalidad con la mera ordenación cronológica de los acontecimientos, así como con la experiencia universal del cambio derivada del incesante fluir de los mismos, define culturalmente el tiempo como una interpretación específica de la realidad presente con respecto a la diferencia entre el pasado y el futuro<sup>284</sup>. Ello no representa otra cosa que la consideración de las propiedades temporales del pasado y el futuro como horizontes móviles sujetos a esa constante tensión marcada por la atención prestada y por las decisiones adoptadas en el mismo horizonte también móvil del presente del sistema. Recordemos lo ya indicado en relación con el “sentido” como dimensión integrante de los sistemas sociales. En virtud de la diferencia que marca entre lo actualmente dado y lo posible en el sistema, Luhmann entiende la dimensión temporal del sentido precisamente como esa distinción entre pasado y futuro que está en la raíz de la interpretación de la realidad. Lo cual implica que tanto el pasado y el futuro se extienden en la misma medida en que tengan sentido para el sistema, es decir, hasta que sean operativamente útiles para los parámetros organizacionales del propio sistema

---

<sup>284</sup> La distinción ya mencionada entre experiencia del movimiento y el cambio, de un lado, y la construcción cultural del tiempo como significación de la realidad, de otro, tiene ciertas implicaciones en relación con la cronología. Luhmann convierte ésta en un esquema normalizado del movimiento que permite comparar e integrar momentos no simultáneos; relacionar pasado y futuro, creando distancias entre fechas; y enlazar la propia experiencia cotidiana del cambio con la estructura relacional del tiempo [Luhmann, 1992].

[Luhmann, 1996]<sup>285</sup>. De ahí que este autor, apoyándose en las contribuciones de George Herbert Mead y Alfred Schütz al estudio de las correlaciones entre la experiencia temporal y la experiencia social, entienda la comunicación social como “una extensión no temporal del tiempo”. Eso significa que las personas que forman parte del entorno del sistema sólo serán socialmente relevantes en tanto sean capaces de comunicar diferentes pasados y/o diferentes futuros, modificando selectivamente relevancias temporales alejadas en el tiempo en relevancias sociales actuales. Se trata de una selectividad, al fin y al cabo, sometida a control social. Pero lo importante es que, en definitiva, «esta extensión no temporal del tiempo gracias a la comunicación constituye horizontes temporales para la conducta selectiva –es decir, un pasado que nunca se puede reproducir y un futuro que no puede empezar. Y, de nuevo, es esta complejidad temporal la que hace a la selectividad necesaria para el comportamiento significativo y a la comunicación» [Luhmann, 1992: 177].

Desde este enfoque de la “diferenciación temporal”, conectamos con otra de las categorías que deben formar parte de esta especie de formalización fenomenológica de las posibilidades de experiencia temporal que aquí se está desarrollando. Se trata de ese concepto de “horizontes temporales” que nos retrotrae a la neohermenéutica gadameriana ya estudiada<sup>286</sup>. La consideración del pasado y del futuro como horizontes del presente convierte a éste en el factor fundamental de integración del tiempo y de la realidad. La experiencia diferenciadora del tiempo en la modernidad se hace propiamente histórica desde el momento en que surge como conciencia de un movimiento incesante que implica una constante renovación de la relación entre el pasado y el futuro. De ahí que el presente sea percibido como una continua transición –nos remontamos de nuevo al análisis agustiniano del tiempo- entre el “horizonte de la experiencia” y el “horizonte de las expectativas”. Es por ello que, como también se anticipó, Koselleck piense el tiempo histórico como estructura transcendental del conocimiento y de la experiencia histórica. El

---

<sup>285</sup> Hay que tener en cuenta, no obstante, que Luhmann atribuye al sentido otros dos tipos de dimensiones complementarias. La “dimensión objetiva” se sitúa en el doble horizonte que representa la distinción entre el “adentro/afuera”, aspectos que se extenderán del mismo modo en cuanto sean útiles para la organización del sistema. Finalmente, la “dimensión social” del sentido atiende a la diferenciación entre el observador y los observados del observador. Constructivísticamente, Luhmann defiende, pues, que la sociabilidad se basa, justamente, en ese supuesto, es decir, en la posibilidad de comparar la experiencia de un observador y la de los que lo observan observando [Luhmann, 1996].

<sup>286</sup> Es preciso insistir en qué significa concebir las propiedades o modalidades temporales como horizontes: «la característica esencial de un horizonte es que no podemos nunca tocarlo, alcanzarlo, sobrepasarlo, aunque, a pesar de ello, contribuya a la definición de la situación. Cualquier movimiento o cualquier operación mental se limita a cambiar el horizonte en cuestión, sin alcanzarlo nunca» [Luhmann, 1992: 170].

tiempo histórico, como diferenciación entre el pasado –lo que ha sido y ya no es- y el futuro –lo que todavía no es pero será-, es el lugar del encuentro dinámico de uno y otro. Así, este autor sitúa el trabajo del historiador en el núcleo de un “futuro pasado”. En la misma medida que aborda el pasado como objeto, el verdadero tema de la indagación histórica e historiográfica es ontológicamente el presente, puesto que el análisis de ese “presente pasado” como objeto es siempre realizado desde la óptica de los efectos producidos en el “después” de lo que se estudia como presente [Koselleck, 1993]. George Herbert Mead reconoce que la construcción social de la temporalidad se produce en los dos límites temporales del presente, pero las imágenes de esa construcción se mantienen siempre en forma de memoria del pasado y de anticipación del futuro [Mead, 1992].

Ello significa que la conciencia histórica tiene como referente esencial un “durante” privilegiado desde el que se experimenta el tiempo como un “entre ambos”, como un “entre” un “antes” y un “después” dotado de algún significado. Es por ello que el también citado Manuel Cruz argumenta que, si con el pasado hay que medirse y con el futuro hay que proyectarse, ambos son dominios por los que se extiende el presente, sus últimos confines, de la misma manera que ese presente constituye el objeto incompleto, problemático –ambiguo, podemos añadir- y, a la vez, específico del discurso histórico. Y el que no se trate de un referente inequívoco es lo que da sentido a su propuesta «como objeto *pendiente de conocimiento*, y precisamente por eso también estamos autorizados a interpretar el discurso histórico como una *teoría del presente*. De que dicha teoría sea capaz de ir dotándose dependerá que la pregunta de Renan pueda ser contestada» [Cruz, 1991: 45]<sup>287</sup>. Queda, por tanto, centrado el asunto en la perspectiva de un “presente especioso” como mediador entre tiempo y realidad, esto es, «el intervalo finito de tiempo que abarca las experiencias de las que la mente es consciente que están ocurriendo “ahora”, y que constituye la frontera entre el pasado recordado y el futuro anticipado» [Honderich, 2001: 859].

<sup>287</sup> En el contexto de un diálogo crítico con las propuestas actuales de “el fin de la historia”, Cruz introduce como reflexión inicial el interrogante propuesto por el pensador francés Ernest Renan (1823-1892) en sus *Diálogos filosóficos*: «¿De qué vivirán los que vengan detrás de nosotros?» [Cruz, 1991: 11]. No hace falta insistir en que es el intento de definir las condiciones en las que hoy podemos responder a esta pregunta lo que justifica la realización de mi trabajo. En lo que respecta al papel referencial del presente, me permitiré incluir una cita más de Emilio Lledó: «el presente histórico es una breve escala de conciencia e inmediatez que hace el pasado al llegar a nosotros, y que dura todo lo que dure el tiempo necesario para absorbernos totalmente. Por eso, las experiencias del pasado son, en un sentido muy concreto, nuestras experiencias. Por eso, si conocer el pasado es siempre conocerlo desde nuestro presente, conocer el presente no es más que dejar reposar el pasado en nuestra conciencia, y verlo constituirse en el cauce de la historia que se aleja» [Lledó, 1996: 94]. La deuda contraída aquí con la “fusión de horizontes” gadameriana parece más que evidente.

De esta forma, del mismo modo que la noción de “diferenciación temporal” nos lleva a la consideración del pasado y el futuro como “horizontes temporales” del presente, este último concepto aconseja la utilización de “modalizaciones iterativas” en la definición fenomenológica de las estructuras temporales. Lo hemos visto concretado en la alusión a *Futuro pasado* de Koselleck [Koselleck, 1993]. Luhmann habla, así, de la posibilidad de un “presente pasado” o un “futuro presente” para aludir desde nuestro propio presente a algún acontecimiento del pasado. Pero, además, estima que podemos establecer una distinción entre “presentes futuros” y el “futuro presente”, y que podemos referirnos al “futuro de los presentes futuros”, al “futuro de los presentes pasados”, etc. Para él, «sólo el análisis fenomenológico puede justificar la selección de combinaciones significativas de formas modales. Muestra que todas las iteraciones de formas temporales han de tener su base en el presente» [Luhmann, 1992: 171]. Por consiguiente, el uso de combinaciones iterativas, unido a la definición del tiempo como una relación simbólica de las propiedades (o modalidades) temporales, nos introduce de lleno en ese problema central que representa la definición del “presente” en su vínculo con la historia.

Reinhart Koselleck, siguiendo siempre el hilo argumental de la reflexión agustiniana sobre el tiempo, nos recuerda que la pregunta acerca de qué significa “presente” puede encontrar dos respuestas extremas. La primera, la que hace del presente ese punto de intersección de las tres dimensiones temporales donde el propio presente está abocado a su extinción. El presente «sería entonces un punto cero imaginario sobre un eje temporal imaginario [...] La actualidad se convierte en una nada pensada que siempre nos indica nuestra pertenencia tanto al pasado como al futuro» [Koselleck, 2001: 116]. La segunda, coherente con las tantas veces citada “*distentio animi*”, invierte los términos de la relación al identificar el tiempo con el presente en el propio sentido de la palabra. El autor, haciendo del futuro un futuro presente y del pasado un pasado presente, nos devuelve a los textos de las *Confesiones* agustinianas que resumí apoyándome en Ricoeur: «las tres dimensiones del tiempo se anudan en el presente de la existencia humana, en su *animus*, por decirlo siguiendo a San Agustín. El tiempo sólo está presente en una continua retirada: el futuro en la *expectatio futurorum* y el pasado en la *memoria praeteritorum*. El llamado ser del futuro o del pasado no son otra cosa que su presente, en el que se presentan» [Koselleck, 2001: 117]. Pero, lo que para Ricoeur es expresado en términos de una resolución narrativa de estas aporías del tiempo, para Koselleck, de manera congruente con ello, la salida al problema está, precisamente, en esa temporalización de las tres dimensiones temporales del presente, el pasado y el futuro que entraña la práctica de las

referidas combinaciones iterativas. En ese sentido, completando las sugerencias de Luhmann antes apuntadas, este autor propone tres series de posibles combinaciones temporalizadas de dichas modalidades temporales. En primer lugar, como ya se ha explicitado, la referida a un “pasado presente” y un “futuro presente” desde el ángulo de ese presente omniabarcador de todas las dimensiones temporales. En segundo lugar, en tanto el presente se tensa simultáneamente hacia delante y hacia atrás, habría un “presente pasado” –se mencionó antes para identificar el pasado como objeto de estudio de la historia- con sus respectivos “pasados pasados” y “futuros futuros”. En tercer y último lugar, se podría hablar de un “presente futuro” con su “pasado futuro” y su “futuro futuro”<sup>288</sup>.

En consecuencia, dicha esquematización de las modalizaciones iterativas de las dimensiones temporales pueden ser la clave para la determinación –yo diría que narrativa- de la duración, el cambio y la unicidad de los acontecimientos históricos y sus consecuencias: «lo que tiene *duración* alcanza, por ejemplo, desde un presente pasado (no desde un pasado pasado) hasta el futuro presente, quizás hasta el futuro futuro. El *cambio* puede igualmente establecerse como el tránsito desde un pasado pasado a un presente pasado (piénsese por ejemplo en las instituciones feudales y su disolución en el curso de la secularización o en la liberación de los agricultores) o desde el futuro pasado de mundos anteriores hasta nuestro pasado presente (piénsese por ejemplo en las utopías de la Revolución francesa, cuyas esperanzas todavía están presentes). La *unicidad* se deriva de la sucesión de los presentes con sus pasados y futuros que se modifican» [Koselleck, 2001: 118-119]. Pero si ello significa que toda la historia ha sido, es y siempre será historia del tiempo presente, si es cierto que «el «presente respira por la historia» [Cruz, 1991: 11]<sup>289</sup>, la tarea fundamental consistirá en pensar lo que han podido representar el pasado y el futuro para el “presente” de la modernidad. Lo cual servirá de base para la necesaria reflexión sobre lo que dichos horizontes temporales significaron para las épocas históricas anteriores, y, lo más importante, para nuestros presentes futuros.

<sup>288</sup> En la misma línea, tal y como cita Luhmann, George Herbert Mead hace alusión a “pasados pasados” para dar cuenta del pasado de los “presentes pasados”. E igualmente Luhmann hace uso de los “futuros futuros” para significar los futuros de los “presentes futuros” [Luhmann, 1992].

<sup>289</sup> Con esta frase tan significativa, Manuel Cruz da título a la introducción de su *Filosofía de la historia*, una de esas obras que me he visto obligado a citar insistentemente por lo que pueden representar en estos tiempos de quiebra de la conciencia histórica moderna, y de urgente revitalización de un nuevo sentido de la historicidad [Cruz, 1991].

En el marco de una modernidad que descubre en la temporalidad su dimensión dominante, el tiempo constituye el principal elemento de control-sustitución de la realidad social. La temporalidad es concebida como proyección hacia adelante. El presente, como transición constante hacia lo nuevo, cobra su sentido en la alteridad expectante del futuro. Éste es el horizonte de un movimiento que se excede a sí mismo repetidamente [Beriaín, 1990]. El tiempo en las sociedades modernas se caracteriza, pues, por un grado concreto de apertura hacia el futuro. La experiencia temporal de estas sociedades es, ante todo, la futurización del tiempo en un grado determinado. Y es ahí, en un presente programador de la acción, situado entre lo imprevisible y lo predecible, desde donde el pasado adopta su naturaleza específica. En el tiempo histórico moderno, el pasado no sobrevive sino en la forma concreta que toma en el presente. Desde éste se revive como garantía de continuidad de los procesos volcados hacia el futuro. El pasado permite la conexión de lo que está desconectado en la fusión de un presente en otro como mero transcurrir. El valor cualitativo del pasado estriba en la inteligibilidad que proporciona a la novedad del presente en el marco de las condiciones dadas en la continuidad. Lo hemos visto en el análisis de las “oraciones narrativas” [Danto, 1989]. Para G.H. Mead, el pasado, en tanto desbordamiento del presente, es «aquello que tiene que haber sido antes de ser presente en la experiencia como pasado» [Mead, 1992: 66]. La imposibilidad de una historia que fusione los presentes unos con otros en sus discontinuidades emergentes hace del pasado, elaborado desde las incitaciones actuales, la garantía de las continuidades que encontramos en lo que surge hoy hasta que la emergencia de las novedades implique la necesidad de una nueva historia que dé sentido al nuevo futuro presente. En definitiva, «el pasado consiste en las relaciones de un mundo anterior con un algo emergente, relaciones que consecuentemente han emergido con ese algo» [Mead, 1992: 71]. Esto se expresa en el discurso histórico moderno en la continua suplantación del pasado como tal –simple novedad emergente en su propio presente- por el futuro de ese pasado, único modo de supervivencia de ese pasado en la realidad individual del presente [Koselleck, 1993]. En este sentido, el pasado sólo parece ser el hilo conductor del presente en su permanente transición hacia lo nuevo.

En la construcción moderna de una conciencia específicamente histórica de la temporalidad, el tema principal, como se ha comprobado, es el presente, pero, en definitiva, el objetivo último es el futuro. El ser encuentra su sentido, en definitiva, no tanto en lo que ha sido ni en lo que es, sino en lo que pretende llegar a ser. Eso nos obliga a establecer una categorización sistemática del futuro como ingrediente esencial de esta

teoría fenomenológica del tiempo histórico. También en este sentido conviene acercarnos a las aportaciones de Niklas Luhmann. Éste propone un marco conceptual que puede ser muy útil, en mi opinión. Luhmann parte de la definición de un “futuro abierto” como «un futuro presente que da cabida a varios presentes futuros mutuamente excluyentes» [Luhmann, 1992: 171]. Los distintos grados de apertura del futuro serán entendidos, pues, en términos de “futurización” –incremento de esa apertura- o “desfuturización” –su decremento. Esto permite, siempre en el ámbito socio-histórico de la modernidad, distinguir dos esquemas fundamentales de integración temporal del futuro desde el presente. Por un lado, se puede hablar de una noción utópica del futuro. En ésta, la prevalencia del futuro presente transforma el futuro en la pantalla de proyección de lo que se espera y teme llegar a ser. Este futuro predecible o impredecible, que tiene la propiedad esencial de no empezar nunca en su calidad de horizonte, responde al principio de correlación entre conocimiento y acción. Constituye la base temporal de sistemas sociales cuya realidad presente es sometida a una permanente sustitución por un horizonte de expectativas que, en tanto no se cumple, estimula la dinámica de cambio de las estructuras. Claro, ello tendrá lugar siempre en la medida en que los futuros presentes se vayan reciclando en el mismo movimiento. Por otro, la concepción tecnológica del futuro se centra en los presentes futuros en forma de presentes anticipados. Como indica Luhmann, «se puede usar un futuro desfuturizado por la tecnología como un presente ficticio del que se escoge nuestro presente presente para convertirlo en un pasado posible de presentes futuros» [Luhmann, 1992: 174]. Este modelo de integración temporal se basa, por consiguiente, en una ruptura constante con el pasado que consolida el presente en nombre de un futuro que ya está aquí<sup>290</sup>. El predominio de los valores de una racionalidad técnica e instrumental conforma el esquema elemental del proceso de selección de la acción racional con respecto a fines en el interior de los distintos subsistemas sociales. Es decir, el esquema tecnológico -en el marco de las sociedades industriales y post-industriales- refleja el papel fundamental de la predicción razonada, la generalización estadística, la prospectiva y la programación de la acción. En resumen, uno y otro esquema, en cuanto representan grados diferenciales de futurización del tiempo, son la

---

<sup>290</sup> Es, precisamente, en la reacción contra los peligros de una desfuturización tecnocrática de la sociedad moderna donde ha de situarse la utopía negativa de *1984* de George Orwell. En esta obra puede leerse: «los libros vueltos a escribir, los cuadros vueltos a pintar, las calles y estaciones con una nueva denominación, las fechas adulteradas. Y ese proceso continúa día a día, minuto a minuto. La historia se ha detenido en el tiempo. Nada existe, sino un presente sin fin». Este texto está recogido de *Totalitarismo y tiempo*. Aquí su autor analiza *1984* como modelo de conformación absoluta de la voluntad social a través del control total tecnocrático de la memoria individual y colectiva [Fernández de la Mora, 1984: 55].

base desde la que hemos de fijar los términos de una teoría del tiempo histórico como patrimonio intransferible de la modernidad.

El par dialéctico futurización-desfuturización temporal es el verdadero indicador del grado de diferenciación temporal de la temporalidad como experiencia intersubjetiva concreta, histórica y culturalmente condicionada. Es donde, en mi opinión, hay que centrar el tema del cambio histórico, o, dicho de otro modo, la predisposición de cada sociedad a la superación o no de sí misma. La definición del tiempo como mediación simbólico-narrativa de la relación entre el pasado y el futuro desde el presente, la consideración de dichas modalidades temporales como horizontes, y la posibilidad de establecer combinaciones iterativas de las mismas –aspectos todos ellos más que imprescindibles en un enfoque fenomenológico-hermenéutico de la temporalidad- convergen en una preocupación fundamental por el futuro de los sistemas sociales. Se trata, por tanto, de precisar en qué medida y de qué manera, para el universo simbólico de una cultura determinada, ese desplazamiento continuo de la línea divisoria entre presente, pasado y futuro aporta algo a la constitución del ser-conciencia social. Pienso que esta concepción fenomenológico-hermenéutica del tiempo ha de ser el complemento esencial de esa perspectiva relacional-sistémica del cambio que ya introduje. La interacción social, sus resultados positivos o negativos en la conservación o transgresión respectiva de sus patrones dominantes de conducta, dependerán, a mi entender, antes que nada, del significado que intersubjetiva -o trans-subjetivamente- otorguemos al recuerdo, a la memoria del pasado, y a la espera, a la proyección del futuro. Esta forma de concebir la temporalidad está abierta, por consiguiente, a una continua reconfiguración histórica de las atribuciones de significado al pasado y al futuro, que facilitarán la elaboración de relatos alternativos, no sólo en sus aspectos formales, sino también, por ello mismo, en sus contenidos. Una buena muestra de que podemos construir una nueva ciencia del cambio capaz de integrar de forma productiva el enfoque sistémico con la óptica fenomenológico-hermenéutica -todo ello en un sentido complejo, relacional y comunicacional- la puede constituir el siguiente texto. Situados en ese marco de la terapia familiar que vengo extrapolando al ámbito más amplio del objeto de mi investigación, Ceberio y Watzlawick exponen: «si bien el pasado permanece inmutable, al menos se modifica el sentido con que se construye la historia de ese pasado, con lo cual los hechos, personajes, situaciones, etc., son los mismos, pero la mirada sobre ellos es diferente y este cambio, indefectiblemente, tendrá sus implicancias en la pragmática presente, y por ende en la futura» [Ceberio y Watzlawick, 1998: 91].



En conclusión, y completando aspectos que vienen perfilándose en esta tesis, el paso del tiempo como objeto exterior -o como condición universal del conocimiento humano- a la temporalidad como experiencia intersubjetiva conduce a definir ésta como síntesis simbólica de alto nivel de la experiencia humana. Se trata, pues, de un símbolo social de primer orden, cuyas funciones son, primero, de índole comunicativa en relación con la comunidad de significado que contribuye a crear en el seno de una sociedad y una cultura determinadas. Segundo, de carácter orientador en tanto pretende precisar la situación de los individuos y de los grupos humanos en el continuo fluir de los acontecimientos<sup>291</sup>. Y, tercero –también insiste en ello Elias-, de naturaleza reguladora e integradora de la conducta individual y social, tanto en términos de coacción externa como de interiorización de los factores constitutivos de la subjetividad. Por ello, querría ir concluyendo esta introducción al enfoque fenomenológico-hermenúutico de la temporalidad volviendo a recalcar el papel decisivo que ésta juega en el proceso de socialización del individuo.

La temporalidad, como mecanismo autorregulador de la conciencia, es parte esencialmente integrante de la estructura de la personalidad [Elias, 1997]. Es, por tanto, el auténtico motor simbólico de las elecciones y de las decisiones que los sujetos toman desde el propio horizonte histórico en el que se encuentran, desde ese “emplazamiento” espacio-temporal que siempre están obligados a ocupar. Pero, de la misma manera que condiciona la constitución de las identidades individuales y colectivas en su atribución de sentido a la acción, la dimensión reguladora de la temporalidad afecta, de forma muy importante, al tema del poder. La ambigüedad que define la experiencia humana del tiempo se cifra, pues, en que, a la vez que puede representar una infinita apertura a la posibilidad, conforma un poderoso instrumento de autocoacción en un sentido disciplinario foucaultiano. La temporalidad, de acuerdo con sus distintos grados de diferenciación y de futurización podrá mostrar, así, diversos niveles de adecuación o resistencia respecto a los esquemas normalizadores de una sociedad determinada. La temporalidad, en conformidad con el “esquematismo temporal-social” al que ya aludí en otro momento sirviéndome de la lectura de las obras de Luhmann y Koselleck realizada por Beriain, es el gran referente de los conflictos sociales, el indicador de la naturaleza de

---

<sup>291</sup> Teniendo en cuenta que el carácter de dimensión universal que adopta la temporalidad no es otra cosa que la expresión simbólica de la vivencia de la ubicación de todo lo existente en proceso incesante, Elias señala: «el tiempo es expresión del intento de los hombres por determinar posiciones, duraciones de intervalos, ritmo de las transformaciones, etc., en este devenir con el objeto de servir de orientación» [Elias, 1997: 45]. Ello es coherente con una de las perspectivas principales desde las que Norbert Elias asume el tiempo como fenómeno cultural: la determinación, la medida, la cuantificación del tiempo.

las relaciones entre el sistema y su entorno, el límite de posibilidad del cambio como mero movimiento, o del cambio como ruptura real con los patrones de interacción prevalentes en la actualidad del referido sistema. Y es esa misma diferenciación del pasado y del futuro desde el presente de la memoria y de la expectación la que, en definitiva, está en la base de la forma en que las culturas humanas entretejen e institucionalizan sus modos de relación con la verdad. Hemos de tomar conciencia, por consiguiente, de la temporalización a la que siempre han sido sometidos los paradigmas, las reglas de conocimiento que han imperado en todas las sociedades históricas.

Por último, sin desestimar la relevancia del espacio como localizador, orientador y regulador de la acción humana –a toda experiencia de la temporalidad le corresponde siempre algún tipo concreto de espacialidad, es decir, de simbolización socio-cultural del espacio-, la exploración de las condiciones de posibilidad de una conciencia y un discurso históricos en el seno de la “sociedad de la información” nos obliga a definir con claridad la diferencia entre los conceptos de espacio y tiempo. Como ha tratado de mostrar Norbert Elias, dicho discernimiento conceptual corresponde, en todo caso, a dos tipos de relaciones posicionales: «relaciones determinables por normas fijas y relaciones determinables sólo por normas móviles en el continuo cambio de posiciones» [Elias, 1997: 112]. Esta distinción me parece muy importante. Nos servirá para poder evaluar el grado de mayor o menor espacialización de la que puedan ser objeto las experiencias temporales estudiadas de acuerdo con sus distintos niveles de diferenciación/no-diferenciación temporal. Insistamos en ello: «lo que llamamos “espacio” se refiere a relaciones posicionales entre acontecimientos móviles que se busca determinar, prescindiendo de que se mueven y cambian; por el contrario, el “tiempo” denota relaciones posicionales dentro de un *continuum* en devenir que se busca determinar, sin prescindir de su transformación y movimientos constantes» [Elias, 1997: 113-114]. En mi próxima propuesta de los modelos básicos de estructuración simbólica de la temporalidad, tendré, en consecuencia, muy en cuenta cómo la disminución anti-histórica de la diferenciación temporal es directamente proporcional al incremento de la espacialización estabilizadora y normalizadora de la propia experiencia social, y viceversa. Por ello, cuando aluda a modelos de temporalidad no diferenciada y desfuturizadora -como el representado por el mito premoderno-, me atreveré a hablar de una lógica temporal de tipo “espacial”. Y, de semejante manera, al hacer mención de modelos temporales diferenciados y futurizadores –como corresponde, en principio, al progreso moderno- sugeriré una lógica temporal de tipo “histórico”.

## **2. ELEMENTOS PARA UNA HISTORIA CULTURAL DE LA TEMPORALIDAD: MODELOS BÁSICOS DE ESTRUCTURACIÓN SIMBÓLICA DE LA DIFERENCIACIÓN TEMPORAL**

Hasta el momento, he abordado el tema del tiempo como problema ontológico, indagando –de acuerdo con los presupuestos teóricos desarrollados en la primera parte– qué tipo de “realidad” es o mejor, cuál es el verdadero alcance de sus representaciones como «componentes esenciales de la conciencia social, cuya estructura refleja los ritmos y cadencias que marcan la evolución de la sociedad y de la cultura» [Gurevitch, 1979: 260]. Ello significa que la forma en que cada cultura percibe el tiempo determina su propia concepción del mundo, en general, así como, de manera más particular, los distintos aspectos que componen dicha concepción: el espacio, lo causal, el cambio, el nombre, las referencias al mundo sensible y al mundo suprasensible, las relaciones entre lo particular y lo general, y entre la parte y el todo, el destino, la libertad, etc. Como forma altamente elaborada de discurso, la temporalidad está ligada, pues, en cada época y en toda cultura a una práctica social concreta, que señala, en consecuencia, a la constitución práctico-discursiva de las relaciones con uno mismo –la identidad-, con los demás –las relaciones de poder- y con la verdad –el conocimiento<sup>292</sup>. De este modo, el citado Gurevitch, convirtiendo el tiempo en un problema cultural, defiende: «la actitud respecto al tiempo y el modo en que es aprehendido y vencido es variable, según las épocas y las civilizaciones. El tiempo plantea un problema de historia cultural muy distinto a los que surgen en filosofía, en física moderna, en psicología o en literatura» [Gurevitch, 1979: 261].

Una vez centrada la cuestión del tiempo como experiencia histórica concreta, como relación culturalmente determinada entre los distintos horizontes temporales, como diferenciación entre el pasado y el futuro -siempre en conformidad con unos patrones

---

<sup>292</sup> En este sentido, Gurevitch dice que «todas las categorías enumeradas anteriormente, incluido el “tiempo”, reflejan la práctica social. Pero al mismo tiempo contribuyen a ajustar la práctica a unas formas fijas, de acuerdo con la “concepción del mundo” existente» [Gurevitch, 1979: 260].

simbólicos de naturaleza narrativa-, es necesario sentar las bases de una nueva historia cultural de la temporalidad. Su amplio desarrollo excedería con mucho los objetivos de mi estudio. Sin embargo, voy a proponer un esquema general que sirva de punto de partida del tratamiento más concreto que realizaré de este fenómeno en el nuevo contexto histórico de la “sociedad de la información”. Considerando que, dentro de su enorme complejidad, nuestra nueva época histórica está marcada por el entrecruzamiento de temporalidades muy diversas --añadiendo, así, nuevas experiencias “postmodernas” a las tradiciones premoderna y moderna-, procederé del siguiente modo. En primer lugar, y siendo consciente de los riesgos de dicha simplificación, sólo justificada por motivos prácticos y metodológicos, realizaré una primera distinción histórica entre dos grandes modelos de conformación simbólica de la temporalidad. Es decir, entre, por un lado, el modelo de no-diferenciación y espacialización temporal, representado por el pensamiento mítico premoderno, y, por otro, el modelo de diferenciación unidireccional e histórica del tiempo, correspondiente a la idea moderna del Progreso. Ambos modelos estarán, por tanto, definidos por elaboraciones culturales muy distintas de la presencia universal del cambio y la duración, lo que cristalizará en unas concepciones negativa y positiva del tiempo, respectivamente. He de recalcar que entenderé por positividad y negatividad temporal el modo en que la experiencia de la sucesión y el flujo ininterrumpido de los acontecimientos puedan o no aportar algo a la constitución del ser y de las identidades sociales. Expresado de otra manera, la positividad o negatividad temporal serán formas distintas de pensar la identidad en relación con las diferencias, lo cual permitirá precisar el papel fundamental que juegan las categorías de la repetición y del progreso en uno y otro esquema. Desde ahí, será posible definir, finalmente, otros esquemas de correlación entre temporalidad, conocimiento, poder e identidad como el que representan las categorías postmodernas de la “variación” y de la “repetición de las diferencias”.

Este diálogo crítico con las referidas tradiciones culturales será, pues, la base sobre la que intentaré delinear las distintas tendencias que, en mi opinión, definen hoy las posibilidades de un determinado discurso histórico, así como de su misma superación. Ahí es donde haré uso de ese concepto que ya he mencionado en ocasiones anteriores como el de “complejo temporal informacional”. La descripción de dichos modelos se realizará mediante el análisis crítico de un “corpus” bibliográfico elemental, que permitirá una primera aproximación a determinados discursos históricos, es decir, a ciertas elaboraciones de “segundo grado” de la conciencia y experiencia temporal dominante en sus contextos de aparición. En síntesis, dicho análisis tendrá lugar considerando siempre

no sólo la manera en que los textos citados revelan un grado concreto de diferenciación y futurización temporal, sino también, las estructuras de la identidad, del poder y del conocimiento que reflejan. En lo relativo al problema de la identidad, y sin perder la óptica del “esquematismo social-temporal” que la configura ideológicamente, me acercaré a la fuente de sentido y de experiencia que representa su interiorización. Así, como concepto general, y de acuerdo con lo dicho hasta ahora en este trabajo, al hablar de la identidad aludiré al «proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido» [Castells, 1998a: 28]<sup>293</sup>.

De esta manera, el problema de la identidad quedará enfocado desde su conexión directa con las estructuras y relaciones de poder que contribuyen a su consolidación. Siguiendo la terminología propuesta por Manuel Castells, será posible distinguir -en función de los comportamientos temporales que expresan- entre tres formas y orígenes ideológicos de la reafirmación identitaria. En primer lugar, la “identidad legitimadora” es introducida por los poderes dominantes para asegurar, justificar y racionalizar ante los actores sociales su propio dominio. En segundo lugar, la “identidad de resistencia” es elaborada por aquellos individuos que, situados al margen de los beneficios de la lógica de la dominación prevaleciente en un contexto socio-histórico determinado, «construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad» [Castells, 1998a: 30]. En tercer y último lugar, la “identidad proyecto”, haciendo uso de las reservas culturales y de sentido de los que se puedan disponer en un contexto concreto, apuntan hacia un proceso de redefinición de la propia identidad, y, en consecuencia, está abierta a la transformación cualitativa del sistema social en que se da. A este respecto Castells parece congruente con ese “esquematismo social-temporal” que delimita el grado de continuidad/discontinuidad de las identidades ideológicas con respecto a los valores culturales, y las instituciones económico-sociales y políticas dominantes en una época determinada «naturalmente, las identidades que comienzan como resistencia pueden inducir proyectos y, también, con el transcurrir de la historia, convertirse en dominantes en las instituciones de la sociedad, con lo cual se vuelven identidades legitimadoras para racionalizar su dominio. En efecto, la

---

<sup>293</sup> Castells establece, así, una distinción clara entre identidad y rol social. Para este autor, mientras los roles sociales organizan las funciones que cumplen los individuos en los sistemas de los que forman parte, las identidades determinan el sentido concebido como «la identificación simbólica que realiza un actor social del objetivo de sus acción» [Castells, 1998a: 29].

dinámica de las identidades a lo largo de esta secuencia muestra que, desde el punto de vista de la teoría social, ninguna identidad puede ser una esencia y ninguna identidad tiene, *per se*, un valor progresista o regresivo fuera de su contexto histórico. Un asunto diferente, y muy importante, son los beneficios de cada identidad para la gente que pertenece a ella» [Castells, 1998a: 30]<sup>294</sup>.

En congruencia con la ambigüedad socio-temporal que determina la construcción y desarrollo histórico de las identidades ideológicas, es decir, las referidas a la comprensión-ocultamiento-legitimación de las prácticas políticas dominantes, afrontaré también la cuestión de la identidad desde el punto de vista hermenéutico de la construcción del “sí mismo” frente al otro. En este sentido, al esquema terminológico propuesto por Castells, añadiré otra distinción conceptual que se deriva de la relación del uno mismo con el otro. Ésta también responde a actitudes temporales determinadas. Pudiéndose cruzar metodológicamente con el esquema anterior, insistiré, pues, en el discernimiento entre una “identidad reactiva” y una “identidad dialógica”. La primera, enfocada siempre hacia la figura del adversario, y adoptando, por tanto, un sentido negativo, se basará en el principio esencialista de la identidad dada desde siempre y para siempre. En consecuencia, será afín a modelos temporales no-diferenciados, desfuturizados y especializados. La segunda, localizando en el encuentro con la alteridad la fuente de organización del reconocimiento del sí-mismo, y, de acuerdo, pues, con su positividad, se definirá por su aptitud abierta y constituyente. Lo cual, le emparentará con temporalidades fuertemente diferenciadas y futurizadas, es decir, con un discurso histórico plural y multidireccional.

En lo tocante al poder, junto al enfoque relacional que pretendo darle en su adecuación a la realidad histórica informacional, habrá que observar el modo en que una experiencia determinada del tiempo, no sólo legitima, sino organiza unas prácticas de dominación específicas. Así, políticamente, será posible discernir niveles de participación de los actores sociales en las insituciones establecidas, patrones de interacción entre gobernantes y gobernados, formas de distribución de derechos y obligaciones ante la ley, etc. De la misma manera, ya en el ámbito económico-social, se podrán precisar los sistemas de generación, circulación y posesión de la riqueza material que son acordes con una perspectiva particular del pasado y del futuro desde el presente de esa acción social

---

<sup>294</sup> Me parece que un texto como éste vuelve a poner de manifiesto la necesidad de esa nueva teoría del tiempo que ha de complementar a la teoría social con el objeto de comprender las identidades y los roles sociales en el marco de los horizontes temporales en los que se inscriben. Recuérdese lo descrito en el apartado dedicado a la legitimación ideológica del poder en referencia al doble carácter conservador y progresista de ideologías contemporáneas como la liberal. Ello está determinado por el grado de aproximación de los contenidos del proyecto al orden social establecido.

implementada de forma simbólica. Por último, en lo relativo al conocimiento de la realidad, esto es, a la verdad, la demarcación entre presente, pasado y futuro también será decisiva a la hora de determinar la naturaleza, origen y modo de acceso a esa verdad. Pero, esa identificación entre temporalidad, de un lado, e identidad, poder y conocimiento, de otro, puede facilitar otro tipo de correlaciones entre lo temporal y lo social. La propia relación entre temporalidad y espacialidad ya nos da las claves de los entornos espaciales donde se desarrollan las prácticas-discursivas predominantes en las distintas sociedades humanas. La experiencia del tiempo remite, pues, a un “hábitat” concreto que fija, a su vez, un tipo determinado de vínculo entre hombre y naturaleza. Me detendré también en ello.

Y, en suma, los distintos modelos de temporalidad que aquí se van a introducir no pueden sino tener un soporte lingüístico que permiten pensarlos y articularlos como tales. A cada tipo de temporalidad estudiada se le deberá atribuir, en resumidas cuentas, un relato-tipo, una forma específica de narrativización de las relaciones presente-pasado-futuro. Como sostiene Lyotard, esto implica atender más a la pragmática de la narración que al análisis de los contenidos narrativos [Lyotard, 1995]. Jurij M. Lotman, en su estudio de los mecanismos de memoria colectiva en los que basa sus *Consideraciones sobre la tipología de las culturas*, parte de «la hipótesis de que las formas de la memoria dependen de lo que se considere sujeto de memorización, y que esto depende de la estructura y la orientación de una civilización determinada» [Lotman, 1993: 3]. Ello, que sólo puede ser entendido desde la configuración de la experiencia temporal mediante un tipo de discurso concreto, permite al autor establecer una distinción fundamental entre “cultura oral” y “cultura escrita”. Una y otra presuponen estructuras distintas de la memoria colectiva, y, por consiguiente, de las decisiones ligadas al comportamiento. Insistiendo en la mayor riqueza simbólica de la cultura oral, Lotman define ésta desde la perspectiva de la sacralización de la memoria, de la conservación del orden preestablecido en coherencia con la reproducción repetida de sus textos. No siendo, en este sentido, imprescindible la escritura, la cultura oral, abocada hacia los presagios y adivinaciones, adopta, pues, la forma discursiva del calendario, los hábitos vinculados con su ritmo, «y el ritual que permite conservar todo esto en la memoria colectiva» [Lotman, 1993: 4]. La orientación temporal hacia el futuro que atribuye a este tipo de cultura se corresponde, en suma, con el intento humano de “predecir” lo que fatalmente está ya predeterminado por el mismo ritual y la costumbre, es decir, por un modelo de identidad originaria que se

reproduce, de manera infinita, en un futuro, en la práctica, indiferenciado y reactualizado a través de la palabra.

Por otra parte, la cultura escrita no se abandona a la repetición, sino que se proyecta hacia los acontecimientos singulares, «es decir, acontecimientos que ocurren por primera vez, o que no deberían haber acaecido, o aquéllos cuya verificación sería poco probable» [Lotman, 1993: 3]. Remite, por tanto, a un tipo de memoria que, orientada hacia el pasado, trata de retener esa singularidad accidental, con lo que la crónica u otro tipo de relatos secuenciales constituyen su mejor vehículo de expresión. En esta cultura, abierta a la multiplicidad de textos, esa orientación hacia el pasado sólo responde a la apertura y diferenciación del futuro con respecto a un presente siempre distinto. De ahí que el autor sostenga que el rasgo primordial de una conciencia “escrita” sea la atención a la relación lineal causal y a los resultados de la acción: «a esta misma conciencia va ligada una acentuada atención a la dimensión temporal y, como resultado de ello, nace el concepto de historia. Podemos decir que la historia es uno de los subproductos de la escritura» [Lotman, 1993: 4]. Sirva este enfoque para fijar los términos principales de la propuesta que hago a continuación.

### **2.1. Modelo de no-diferenciación y especialización temporal: la circularidad anti-histórica premoderna**

Aunque será posible establecer algún principio uniformizador dentro de este grupo, más que de un modelo único de temporalidad premoderna, habremos de considerar un conjunto de elaboraciones culturales de la temporalidad que, por otra parte, no siempre fueron objeto de formulaciones propiamente teóricas. No obstante, del análisis del símbolo, del mito y del rito se puede deducir un sistema coherente de afirmaciones metafísicas sobre el ser y la realidad [Eliade, 1994]. En cualquier caso, este modelo temporal, basado en la categoría de la repetición de lo idéntico, es observable en distintos sistemas de formulación de dicha idea. Antonio Campillo, dando cuenta de los fundamentos del pensamiento premoderno, localiza el mismo en las distintas esferas culturales de los mitos primitivos de origen, de los mitos antiguos de soberanía o de victoria y del pensamiento greco-romano. Del mismo modo, dentro todavía del ámbito del pensamiento premoderno, identifica en el cristianismo las primeras manifestaciones de un tiempo lineal e irreversible, pero, también, mediatizadas por la perspectiva general del mito [Campillo, 1995]. Seguiré, pues, en términos generales, este esquema de



organización textual propuesto por el autor, obedeciendo, de esta forma, a un criterio historiográfico de sucesión cronológica de las distintas submodalidades de un mismo modo de negatividad temporal.

### **2.1.1. El mito primitivo del «eterno retorno»**

Como han puesto de manifiesto multitud de autores, la tendencia general de la mentalidad de los primeros hombres que poblaron la Tierra es una lucha incesante por la neutralización simbólica de cualquier experiencia de la sucesión y el cambio. La conciencia primitiva capta el mundo sincrónica y diacrónicamente a la vez, es “intemporal”. Gurevitch nos sitúa, de esta forma, ante un tiempo que no se sucede de manera lineal, esto es, del pasado al futuro. Ese tiempo primitivo es inmóvil o cíclico en la medida en que lo que fue -y ya no es- vuelve a ser a intervalos concretos. Se trata, pues, de una experiencia temporal incapaz de diferenciar el presente del pasado y del futuro, porque uno y otro responden a una misma percepción. Gurevitch señala: «esta concepción cíclica de la percepción del tiempo que aparece mucho más tarde de manera distinta en sistemas sociales mucho más evolucionados, está relacionada, en cierta medida, con el hecho de que el hombre no se haya desprendido de la naturaleza y de que su conciencia permanezca subordinada a los cambios periódicos de las estaciones» [Gurevitch, 1979: 262-263]. Este miedo al discurrir temporal, este horror por la historia parece estar, por tanto, muy arraigado en los estratos más profundos del pensamiento humano. De hecho, he anticipado cómo el origen de la imagen racional del mundo también está en la búsqueda de la permanencia frente al cambio, de lo idéntico y lo estable frente a lo diferente y mutable, a través de ese estudio “objetivo” de las relaciones de conexión reversible y necesaria entre los fenómenos, con las que se construyen las teorías científicas. Whitrow, apoyándose en la obra de P. Radin, también defiende este punto de vista acerca de la obsesión humana por convertir el mundo en una entidad estática: «como Radin defendió en su debate sobre el pensamiento primitivo, “en cuanto un objeto es contemplado como una entidad dinámica, el análisis y la definición se hacen difíciles e insatisfactorios. El pensamiento está bajo circunstancias casi impracticables para la mayoría de las personas”. De hecho, el propio lenguaje introdujo de modo inevitable un elemento de permanencia en un mundo fugaz» [Whitrow, 1990: 39].

Quizá, haya sido el rumano Mircea Eliade el que mejor ha sabido captar el auténtico significado de esta experiencia originaria del tiempo en su relación con el pensamiento mítico. Para Eliade «un mito es una *historia verdadera* que ocurrió en el comienzo del

Tiempo y sirve de modelo al comportamiento de los seres humanos. *Imitando* los actos ejemplares de un dios o de un héroe mítico, o simplemente *refiriendo* sus aventuras, el hombre de las sociedades arcaicas se desliga del tiempo profano y alcanza mágicamente el Gran tiempo, el tiempo sagrado» [Eliade, 1991: 2]. En términos generales, lo que define el enfoque mítico primitivo de la temporalidad es la indistinción entre un orden natural y un orden humano sometidos, a su vez, a la única fuerza creadora y transformadora de los dioses. El ser y lo real quedan, de esta manera, conformados de una vez y para siempre en referencia a su propio origen. El rechazo que produce la irreversibilidad y la novedad implica una neutralización del presente en la perspectiva de una continua recurrencia a ese origen. Ello presupone una negación radical del tiempo en tanto desfuturización radical del presente. La distancia temporal entre presente y origen es expresión de la separación espacial del orden sobrenatural –la esfera de lo sagrado– con respecto al mundo natural y humano –el ámbito de lo profano.

Esa distancia es conjurada mediante la estricta conexión que se establece entre ambos planos a través de la repetición. Centrándose en el análisis de los mitos cosmogónicos, Eliade opone a un “tiempo profano”, el de la contingencia de las actividades productivas sociales, un “tiempo sagrado” de las permanencias anuladoras del devenir temporal. Un tiempo originario y primordial que, ritualmente, dota al tiempo profano de la capacidad creadora de la que carece éste<sup>295</sup>. Esta re-creación permanente del mundo representa la retrotracción simbólica continua del momento inicial al momento presente. Jacques Le Goff recoge una referencia textual de Lévi-Strauss, según la cual «es característico del pensamiento salvaje ser intemporal, quiere captar el mundo como totalidad sincrónica y diacrónica» [Le Goff, 1991: 180]. Pasado y futuro no pueden ser pensados, de este modo, desde un presente que se difumina indistintamente en la eternidad. Una eternidad que se entiende aquí como garantía contra las amenazas de la sucesión de las diferencias. La

---

<sup>295</sup> Eliade denomina a esta irrupción de lo sagrado en la existencia profana “hierofanía”. La superposición de estos dos modos del ser incide en las condiciones de posibilidad de la experiencia de los mismos, no sólo en el tiempo –la detención del tiempo profano del devenir y la irreversibilidad del presente por parte del tiempo sagrado, sino también en el espacio. Este autor complementa esa división temporal con la diferenciación entre un espacio sagrado y un espacio social profano. De este modo, ciudades, templos y casas poseen una realidad deudora del simbolismo del centro supraterráneo, que, en tanto son asimilados arquetípicamente por éste, se convierten en “centros del mundo”. Para expresar esta relación entre el tiempo mitológico y la no-diferenciación temporal que aquí se pone en juego, Gurevitch lo resume así: «al concepto de tiempo mitológico se une también la idea de que todos los modos del tiempo, pasado, presente y futuro, se encuentran alineados, en cierta medida, en un plano único o, en cierto sentido, son “simultáneos”. Nos encontramos, aquí, con el fenómeno de la “espacialización”. Se vive el tiempo de la misma forma que el espacio. Y el presente no va separado del bloque temporal que forme el pasado y el futuro» [Gurevitch, 1979: 264].

eternidad es, en este sentido, regularidad y circularidad absoluta: «el “primitivo”, el hombre arcaico, no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, *otro que no era un hombre*. Lo que él hace, *ya se hizo*. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestos inaugurados por otros» [Eliade, 1994: 15]<sup>296</sup>.

En este sentido, Lyotard ha puesto de relieve la naturaleza de los “relatos de origen” en tanto transmisores de una identidad definida en términos esencialistas. Estos aparatos narrativos míticos, como mecanismos de autodenominación repetitiva de una cultura cerrada en sí misma, centran la legitimidad y la autoconservación en lo que se es desde siempre y para siempre. En su carácter reactivo, «al colocar los nombres en las historias, la narración protege los designadores rígidos de la identidad común contra los acontecimientos del “ahora” y contra el peligro de su encadenamiento» [Lyotard, 1995: 43]. El relato de origen constituye, pues, la férrea protección narrativa de la permanencia frente al cambio, a la vez que legitima el papel inamovible que a cada individuo le corresponde en el organismo social al que pertenece. Es el simple hecho de la repetición de ese relato fundacional de una realidad eterna y atemporal el que asegura la perpetuidad de ese mundo y de ese orden social homologado celestialmente. En un mundo que siempre ha sido, es y será el mismo, este procedimiento narrativo condiciona, pues, una percepción característica –digamos anti-histórica- del tiempo histórico. Lyotard lo resume así: «cada narrador afirma haber “escuchado siempre” la historia que cuenta. Ha sido oyente de la historia y quien se la hubo narrado fue, a su vez, también oyente. Así sucede con toda la cadena de transmisión. Por consiguiente, los primeros narradores han de haber sido los propios héroes. El tiempo de la diéresis en la que tiene lugar la acción narrada, comunica

---

<sup>296</sup> Francisco José Ramos difiere, no obstante, de la interpretación que Eliade hace, en la línea descrita, de mitos de la India como el del rey de los dioses Indra. Para Ramos, el problema reside en esa oposición radical entre lo profano del “tiempo histórico” y lo sagrado del “tiempo mítico” con la pretensión de privilegiar éste sobre el anterior: «no nos parece necesario oponer lo sagrado y lo profano como una especie de disyuntiva iniciática que vendría a pre-pararnos ante el advenimiento de una hierofanta. Si bien aceptamos que tiene sentido postular la *experiencia primordial del mito*, y pensar sobre ella, entendemos a su vez que dicha “experiencia” no tiene porqué estar sujeta a un modelo arquetípico, originario y trascendente. Si hablamos de *los tiempos del mito* es con el propósito de destacar, no sólo la pluralidad y diversidad de aquella “experiencia primordial”, sino también para llamar la atención sobre la *experiencia mítica* de la intemporalidad. Pero lo intemporal, lejos de ser lo que está fuera o contenido en el tiempo, es la concentración momentánea de la fluidez de los tiempos. A estos efectos, lo que el mito de Indra nos revela está inscrito en el *momento* de las palabras que, en su conjunto, apuntan al *silencio* de una experiencia primordial que siendo única es también siempre *otra*» [Ramos, 2001: 782]. Obviamente estamos en el terreno inestable de las interpretaciones. En mi opinión la lectura que Ramos hace del mito obedece a los parámetros postmodernistas de la recepción deleuziana del “eterno retorno” nietzscheano. Como se verá, esta perspectiva deleuziana de la “repetición de las diferencias” constituye una experiencia temporal que pertenece a una época histórica concreta como la nuestra. En todo caso, pienso que es posible distinguir, de manera comprensivo-interpretativa, entre una específica temporalidad mitológica premoderna y una temporalidad propiamente postmoderna.

sin interrupción con el de la narración actual, que cuenta dicha acción. Esta pancronía está asegurada por medio de dos operaciones; la fijeza de los nombres, cuyo número es finito y que están distribuidos entre los individuos de acuerdo con un sistema independiente del tiempo; y la permutabilidad de los individuos nombrados en las tres instancias narrativas, el narrador, el oyente, el héroe, que está regulada por el ritual que se cumple en cada ocurrencia» [Lyotard, 1995: 55-56].

Sirva este texto para comprobar el modo en que la configuración narrativa de la temporalidad no sólo está determinada por la propia estructura de la trama, sino por la dimensión pragmática del encuentro co-creador entre emisor y receptor. En este caso, se trata de una continua co-recreación de una identidad, de un sistema de relaciones sociales y de una forma de acceso sagrado a la verdad revelada, que siendo congruentes con modos de vida agraria definirá, a mi entender, la estructura simbólica del modelo temporal prevelecientes en todas las épocas históricas premodernas. Sin embargo, partiendo de un primer esquema de carácter primitivo, del que también se han ocupado otros autores como Lévy Bruhl<sup>297</sup>, quizá convenga, también, considerar algunas matizaciones importantes que se derivan de la observación de otras versiones del modelo temporal premoderno. Ello servirá, por un lado, para centrar mejor la cuestión principal de la correlación entre temporalidad y estructuras de conocimiento y de poder. Por otro, para definir los procesos de construcción de la identidad que entran en juego en todo el largo periodo premoderno anterior al siglo XVIII. En lo que respecta al primer modelo de los mitos de origen, el abismo insalvable entre orden sobrenatural y orden humano niega la posibilidad de la intervención humana en el mundo. Por tanto, el saber y el poder quedan al margen de su control por parte de las sociedades humanas. Como atributos específicamente divinos, sólo se expresan en la propia repetición arquetípica de su origen sobrenatural. Ello es la base, pues, de un modelo de sociedad donde la cohesión y solidaridad tribales impiden cualquier tipo de estrategia de dominación del hombre por el hombre. Se imponen, así, la igualdad, la horizontalidad y el equilibrio en tensión con la fragmentación, la inestabilidad y la

---

<sup>297</sup> Este antropólogo caracterizó a las sociedades primitivas por su rechazo a la novedad como factor esencial de su aprehensión del mundo. Se trata de un rechazo total a cualquier tipo de intrusión de elementos sociales extraños, que puedan alterar el equilibrio interno de dichas sociedades. Esa incapacidad para adaptarse a las nuevas condiciones que la novedad pueda traer consigo se asienta en el respeto absoluto a la tradición: la observación escrupulosa de un legado garantizador de la conservación de las formas sociales y culturales elementales [Lévy-Bruhl, 1957]. Aguessy hace alusión a esta obra para destacar el peso del pasado en estas culturas, con respecto a las otras modalidades temporales del presente y del futuro [Aguessy, 1979]. Sin embargo, como vengo sosteniendo, no creo que se trate en este caso de mayor o menor intensidad de una y otras dimensiones del tiempo. Más bien, de la no-diferenciación de las mismas.

alternancia que derivan del sometimiento a las fuerzas discordantes del más allá: «si las sociedades primitivas son, como ha dicho el antropólogo Pierre Clastres, sociedades contra el Estado, el pensamiento mítico es el arma que tales sociedades tienen para conjurarlo» [Campillo, 1995: 44]. A este tipo de estructura igualitaria del poder parece corresponderle un esquema de construcción de la identidad en función de la resistencia y la autoconservación, como refleja el análisis de los relatos de origen propuesto por Lyotard. La identidad se convierte aquí en una cuestión de creación de fronteras de sentido frente a las posibles alteraciones procedentes del entorno exterior. En resumen, podemos establecer, dentro de este primer modelo, un principio de identificación entre negatividad temporal, igualitarismo social, preservación eterna del sentido, e identidades defensivas y reaccionarias de resistencia.

A pesar de todo, el desarrollo de las civilizaciones antiguas de Oriente Próximo propició una relativa modificación de este esquema. Ello se manifestó en una “relativa” positividad de la experiencia temporal, dentro de su negatividad inherente, y, en consecuencia, en un nuevo planteamiento de los problemas del saber, el poder y la identidad sociales. El triunfo del bien sobre el mal implica en los “mitos de victoria” la distinción de un momento fundacional –el orden- frente al momento original del caos. Aquí aparece un relativo sentido de transición temporal que abre las puertas a un primer concepto de progresión temporal. Éste supone la homologación de dos principios de jerarquía sobrenatural-celeste y humana-terrestre. El rey, ungido de los beneficios sagrados, se convierte en el mediador entre dos planos entre los que ya es posible la comunicación. Ello incide en la apropiación humana de los atributos divinos del saber y el poder, una vez operada la escisión de la unidad originaria entre lo divino, lo natural y lo humano. Los mitos de victoria de la luz sobre la oscuridad se erigen, de este modo, en mitos de soberanía. La escala de perfección temporal y espacial constituida deriva en la legitimación de la dominación y control sociales, garantizándose paralelamente un conocimiento correcto de la realidad.

Es posible establecer una distancia entre el principio cronológico del origen y el principio cosmológico de la victoria. Sin embargo, en ambos casos, el tiempo preserva su carácter eterno y reversible en la medida en que la incidencia de lo divino sobre lo humano asegura la naturaleza sagrada del saber y el poder. Como indica Campillo, «la positividad del tiempo no es irreversible, el triunfo de la monarquía no es definitivo, el origen caótico es una amenaza que siempre retorna, y la victoria ha de ser por ello periódica y ritualmente renovada» [Campillo, 1995: 47]. No obstante, en los mitos de soberanía la

relativa positividad del tiempo, en tanto la eternidad es atravesada por una distancia temporal y espacial entre el caos originario y la victoria fundacional, rompe los esquemas de igualdad social y de conservación definitiva del sentido. La correlación entre temporalidad, conocimiento, poder e identidad adopta un nuevo carácter. Aunque no es posible hablar ni mucho menos de idea de progreso como positivización y diferenciación absolutas del tiempo, sí es factible apreciar que las facultades humanas del saber y el conocimiento son tributarias de ese grado muy relativo de positivización temporal. La temporalidad así construida despliega nuevas posibilidades de elaboración de una identidad legitimadora del poder de las monarquías orientales antiguas. Esto incluye la diferenciación humana entre libres y esclavos, y convierte a los reinos en centros de un saber concedido por los dioses, cuya custodia corresponde a las castas sacerdotales anejas al poder regio. Unas castas sacerdotales encargadas, desde ese momento de progresiva diferenciación jerárquica de las funciones sociales, de tejer la “sutura simbólica” de esa ruptura originaria. Lanceros nos recuerda que «la facultad del hombre de “producir símbolos” a la que se refiere C.G. Jung enlaza con la persistencia –postulada por Neumann- en el inconsciente tanto individual como colectivo de residuos de la *Urtrennung*, de la ruptura originaria: a través de la actualización de tales residuos (símbolos) se produce el re-conocimiento de dioses, naturaleza y hombre, el saberse mutuamente concernidos por el destino de la totalidad desgarrada» [Lanceros, 2001c: 748]. Pues bien, esta labor realizada desde una desfuturización total de la experiencia temporal, es decir, desde una temporalidad enemiga de la historia, estará en la base del despliegue paulatino de las desigualdades socio-económicas y políticas en el seno de las civilizaciones surgidas en la antigüedad a uno y otro lado del Mediterráneo.

### **2.1.2. La negatividad temporal greco-romana**

Los modelos de temporalidad negativa no-diferenciada no se agotan en los universos míticos sucintamente descritos. Este tipo de construcción simbólica de la experiencia temporal también fue la base de las categorías fundamentales del pensamiento y de la sociedad greco-romana. Ya he indicado que, a partir del análisis de los discursos prefilosóficos y filosóficos sobre el tiempo, Lloyd cuestiona la existencia de una única concepción temporal en el pensamiento griego. Desestimando la conveniencia de oponer una experiencia griega esencialmente cíclica de la temporalidad a una concepción judía del tiempo fundamentalmente lineal e histórica, este autor advierte, de entrada, que la misma idea de lo “cíclico” presenta de por sí diversas significaciones según los distintos

autores griegos. Y añade que «además tan asentada aparece la existencia de concepciones lineales como la de concepciones cíclicas» [Lloyd, 1979: 132]. No obstante -también lo adelanté-, y como el mismo Lloyd lo reconoce, es posible precisar algunas tendencias predominantes en lo que respecta a la experiencia en la Antigua Grecia del tiempo. Apreciación que también me parece válida para lo concerniente a la cultura romana. Más allá del debate sugerido, y del que voy a aportar algunos indicios, he señalado que la especulación griega sobre el tiempo está directamente relacionada con el problema del devenir, es decir, de lo múltiple, disperso y mutable frente a lo único, idéntico y eterno. De hecho, en la cultura griega, el concepto de “eternidad” servirá siempre para designar todo aquello que “es” en una permanente simultaneidad, y, por consiguiente, es auténticamente verdadero, frente a lo que ha sido, es y será, esto es, lo temporal, lo fugaz, lo menos verdadero.

Por tanto, como ya hice en la introducción a esta parte de la tesis, inscribiré el análisis somero de la temporalidad en la antigüedad clásica en el origen histórico de esa resistencia occidental al cambio y al tiempo que yo colocaré en la misma base del nacimiento de la filosofía. El saber filosófico, en la medida en que supone un paso de la tradición oral del mito -sustentada en la memoria- a la plasmación y fijación escrita de lo dicho y pensado, nace en la misma búsqueda de las relaciones estables entre las cosas que definía el discurso mitológico<sup>298</sup>. Insisto, pues, en que el auténtico horizonte temporal de la civilización sobre la que se hunden las raíces de la metafísica occidental es la irresistible atracción hacia lo eterno, hacia lo intemporal. Por ello, sostengo que, en la antigüedad

---

<sup>298</sup> A continuación de una cita anterior, Whitrow manifiesta: «aunque el habla es transitoria, los símbolos de sonido convencionales del lenguaje trascienden el tiempo. Sin embargo, en el ámbito del lenguaje oral, la permanencia dependió sólo de la memoria. Para obtener un mayor grado de permanencia, los símbolos de tiempo del habla oral tuvieron que convertirse en los símbolos espaciales del habla escrita. Los primeros registros escritos eran simples representaciones pictóricas de objetos naturales, como pájaros y animales. El siguiente paso fueron los ideogramas, por medio de los cuales se representaban pensamientos de manera simbólica a través de dibujos de objetos visuales. La etapa crucial de la evolución de la escritura se produjo con la conversión de los ideogramas en fonogramas, es decir representaciones de cosas oídas. Esta conversión de símbolos de sonidos en el tiempo a símbolos visuales en el espacio fue el paso más importante dado hacia la búsqueda de la permanencia» [Whitrow, 1990: 39]. En relación con las consecuencias temporales de ese “tránsito” del “mythos” al “logos”, me parecen interesantes las reflexiones realizadas por Francisco José Ramos acerca de la apropiación por parte de la escritura filosófica del mito como fundamento de la experiencia límite de ese “logos”. Ramos alude a esa doble semántica del mito que remite, de un lado, a la fabricación literaria, a lo litográfico, y, de otro, a la revelación de un tiempo sagrado como manifestación de una “verdad”, o desvelamiento de una fuerza primaria generadora de lo real. Y añade que «lo más importante de esta contraposición es que, de una parte, al asociarse el mito con la palabra escrita parecería que se estuviese destacando su naturaleza “ficticia”, y, de otra, al plantearse su *religio* como fuerza vinculante de lo humano y lo divino, parecería apuntarse a las implicaciones *ontológicas* de su ficción» [Ramos, 2001: 777]. Y es que, como analicé con ayuda de autores como Hayden White, el carácter real o imaginario de un discurso como aparato semántico productor de sentido no tiene nada que ver con la distinción entre lo verdadero y lo falso [White, 1992].

greco-romana, el tiempo adopta, en general, un significado espacializante y cosmologizante en la medida en que el objetivo primordial será la estrecha identificación entre un orden temporal eterno y universal, y un orden moral verticalmente jerarquizado.

Como ya se ha indicado también, la Grecia clásica vivió el tiempo de dos formas elementales, como proceso cíclico repetitivo, que tiene en el movimiento de los astros su modelo esencial, y como sucesión irreversible, ligada a la transitoriedad de los acontecimientos humanos. Pero lo decisivo es determinar qué tipo de integración simbólica sufrieron ambas experiencias, en principio, contrapuestas. Hemos visto que, desde un punto de vista filosófico, Heráclito y Parménides representan el origen de dos tradiciones que aportan soluciones distintas a la relación entre lo uno y lo múltiple, entre lo permanente y lo cambiante. No obstante, Lloyd cuestiona la posibilidad de que el mismo Heráclito llegase a elaborar una concepción coherente sobre el tiempo, junto a la idea de «la coexistencia, interdependencia o unidad de los contrarios, que ilustra con ayuda de ejemplos sacados de los fenómenos temporales, y de otros terrenos, como el de la moral» [Lloyd, 1979: 145]. Más allá de la defensa de la sujeción de las cosas al cambio temporal, que Platón aplicó al mundo sensible de las apariencias, Lloyd nos recuerda que Heráclito sería el primer autor griego en aludir a un mundo sempiterno, aunque se considere «a su contemporáneo Parménides como instaurador de la noción de eternidad intemporal» [Lloyd, 1979: 146]<sup>299</sup>. Este debate en torno al problema del cambio, que posteriormente se concretó en la defensa de la pluralidad inicial de las cosas por parte de autores como Empédocles, de un lado, y de la permanencia atemporal de lo único por parte de pensadores como Zenón de Elea, de otro, parece explicarse, por tanto, por esa confusión entre lo eterno –lo que siempre es- y lo duradero –lo que ha sido, es y será-, que Platón trató de resolver con consecuencias metafísicas muy importantes. «Podemos, pues, decir –expresa Ferrater- que en Platón se confirma la idea del tiempo que pasa como manifestación o imagen móvil de una Presencia que no pasa» [Ferrater, 1994: 721]. De ahí que este filósofo, al aludir a la “eternidad” como el “original” del tiempo, convirtiese éste en una idea que disponía de una copia “inmediata”: el continuo movimiento circular de las

---

<sup>299</sup> En lo que atañe a Heráclito me remito a una nota anterior correspondiente a Ferrater, 1995: 192. En cuanto a Parménides, Lloyd plantea el problema del significado del “ahora” en sus textos. Pero, concluye: «está claro, pues, que las nociones de eternidad y de intemporalidad las expresan de forma más precisa y distinta autores posteriores, que tenían la ventaja de poder referirse a la obra de Parménides. Sin embargo, aunque su “ahora” no esté claro y, aunque incluso corra el peligro de inducir a error (ya que en sí podría ser considerado, ciertamente de forma errónea, como implicación de una existencia momentánea), es bastante evidente que la negación del “era” y del “será” debe interpretarse como una *negación categórica de la duración temporal*» [Lloyd, 1979: 146-147].



esferas celestes. Así, frente a Aristóteles, el cual convertiría el tiempo en una medida del movimiento según lo anterior y lo posterior –en todo caso, su modelo perfecto lo constituye el movimiento local circular<sup>300</sup>–, Platón identifica el tiempo con un tipo específico de movimiento, con el movimiento ordenado y regular de los astros. El tiempo, presuponiendo el orden y quedando bien diferenciado de la eternidad, se convierte, así, en parte integrante de la creación y en la imagen más aproximada a esa eternidad superior del mundo inteligible de las ideas. Tal y como recoge Lloyd, en el *Timeo*, «el tiempo es la imagen de la eternidad, que dura siempre y progresa según el número. Por medio del tiempo –que existe a través de la totalidad del tiempo– el universo sensible creado se acerca, cuanto su naturaleza lo permita-, a la realidad *inmutable* del modelo inteligible. La duración sin fin es la más precisa aproximación de la eternidad, dentro de lo que las cosas sensibles son capaces» [Lloyd, 1979: 158]<sup>301</sup>.

Pienso que este texto resume de forma muy gráfica esa experiencia espacial del tiempo que atribuyo de manera destacada a la cultura grecorromana en su conjunto. En contra de los que le adjudican el descubrimiento de la linealidad, y, por consiguiente, del

---

<sup>300</sup> «No debe olvidarse que Aristóteles estima también como “modelo” lo que se mueve con el movimiento más perfecto –el movimiento local circular–, y este último es menos “mensurable” que los demás movimientos menos perfectos, justamente porque es “totalmente mensurable”: es perfectamente cíclico y está ya “medido” desde siempre» [Ferrater, 1994: 722]. De hecho, en lo que afecta al problema del cambio, Aristóteles, a la vez que habla de la duración continua del movimiento, asigna a ese movimiento una causa primera en forma de motor inmóvil: «el tiempo nos conduce, por lo tanto, al centro de su teoría sobre la causalidad y, al fin de cuentas, a su teología, ya que el motor inmóvil es identificado con dios» [Lloyd, 1979: 161]. De ahí que, en resumidas cuentas, la idea de la circularidad y de la repetición prevalezca en las reflexiones aristotélicas sobre el desarrollo de los seres vivos y de las sociedades humanas. Ello a pesar de que, como defiende Nisbet, la idea del progreso cultural entusiasmaba a Aristóteles [Nisbet, 1996]. Y es que «aunque no acepta la posición extrema de que el tiempo se repite en el sentido de que lo que vuelve es numéricamente lo mismo, la idea de repetición aparece en su creencia, frecuentemente expresada, de que todas las artes y la filosofía, y por supuesto todas las opiniones, no solamente fueron descubiertas una vez, sino un número infinito de veces, en el pasado» [Lloyd, 1979: 161]. En la misma línea, Whitrow dice de Aristóteles que «la forma estática, y no es proceso dinámico, se convirtió en el concepto característico de su filosofía de la naturaleza, y la forma y el espacio fueron más fundamentales que el tiempo. Su filosofía natural estaba dominada por la idea de la permanencia en el cosmos. Descartó todas las teorías evolucionistas y defendió la naturaleza esencialmente cíclica del cambio» [Whitrow, 1990: 63].

<sup>301</sup> En su fidelidad al principio de las “formas eternas” frente al mundo visible, concebido como una especie de potencialidad indefinida situada en el extremo inferior de la escala de la existencia, Platón atribuye a su Hacedor, al dios –el cual no puede considerarse un creador en sentido propio, porque nada puede ser creado de nada–, el papel de colocar el orden en ese caos del movimiento desordenado del mundo de las apariencias. De este modo, «el movimiento del mundo es de rotación esférica; ésta es para Platón el tipo más perfecto de movimiento, pues en ella se combinan movimiento y estabilidad, al no implicar cambio de lugar. El alma del mundo –que participa de la mente y la armonía– se extiende a través del todo en una serie de círculos que corresponden a la órbita del sol, de la luna y los planetas, de acuerdo con los conocimientos astronómicos de la época. Estas revoluciones, juntamente con la luz del sol, son las que hacen posible para el hombre la concepción del tiempo “imagen móvil de la eternidad” y las que capacitan a los mortales para adquirir la ciencia de los números y para alcanzar la comprensión de los principios que gobiernan el mundo» [Grube, 1973: 254].

progreso histórico, como es el caso de Ludwig Edelstein y Robert Nisbet, la cultura clásica no pareció capaz de apreciar en el cambio temporal un factor positivo y relevante de la realidad. La idea del orden y la imagen del círculo parecen preponderar. Es cierto que, debido a las diversas formas que adoptó, más que de la doctrina griega del “eterno retorno”, conviene hablar de distintas concepciones de un tiempo cíclico o repetitivo en el seno del pensamiento griego<sup>302</sup>. Incluso, ya en la Antigüedad tardía, «debe distinguirse la repetición cósmica que implicaba la destrucción completa del universo y su recreación exacta, en la que creían los filósofos estoicos, de la repetición histórica que implica sólo la repetición del modelo general de acontecimientos, en la que creía, por ejemplo, el historiador Polibio» [Whitrow, 1990: 64]<sup>303</sup>.

Con todo, como acabo de señalar, un autor como Robert Nisbet ha encontrado en diversos pensadores griegos y romanos los primeros esbozos de lo que será la idea

---

<sup>302</sup> Lloyd se hace cargo de esta diversidad resumiéndolo así: «la noción de años “que vuelven” se encuentra ya en Homero. En Sófocles, el círculo del tiempo es, ante todo, una imagen de fluctuaciones de la fortuna. Para Heráclito, la primera idea parece ser la de un ciclo de renovación, nuevo nacimiento, y, antes de Heráclito, la doctrina pitagórica de la transmigración sugiere el paso repetido de la vida a la muerte, y posteriormente de nuevo a la vida. Pero a estas ideas conviene añadir otras dos. La doctrina del gran año y la tesis de que los acontecimientos particulares de repiten» [Lloyd, 1979: 148].

<sup>303</sup> Para una aproximación a los puntos de vista opuestos de los estoicos y los epicúreos sobre el tiempo, espacio, materia y movimiento –mientras para los primeros se trataba de entidades continuas y divisibles, para los segundos eran discontinuas y compuestas de indivisibles-, consultar Lloyd, 1979 y Whitrow, 1990. Lloyd se hace eco, en general, de las controversias que el tema del tiempo suscitó durante y después del periodo helenístico. Así, hace referencia, por ejemplo, a las manifestaciones escépticas acerca de la irrealidad del tiempo, como las representadas por las antinomias explicadas por Sexto Empírico. Este filósofo, médico y astrónomo destacó en el siglo II por sus “tropos” o argumentos en contra del silogismo, de la noción de causalidad y de la idea de la providencia divina. En cuanto a Plotino (205-270), encontramos la idea platónica de que la eternidad constituye el modelo del cual el tiempo es la imagen, situando éste en la jerarquía del ser [Lloyd, 1979]. Recordemos que Plotino opone, pues, lo Uno, definido negativamente como lo no mutable y lo no múltiple, al mundo, como realidad finita, cambiante y múltiple. La relación entre ambos planos de la realidad se establece a través de un doble proceso ascendente y descendente. De una parte, del Uno emanan hipostáticamente el “noûs” o intelecto, el alma, y, en un grado inferior, la multiplicidad de los entes físicos. De otra parte, el hombre, al ser el más perfecto de los entes físicos, podrá reencontrarse con el Uno –fundamento de todo ser y realidad absoluta- mediante un proceso ascendente de purificación, cuya última fase la representa el éxtasis o contemplación mística e identificación total con el Uno. Martínez Marzoa aconseja evitar, en todo caso, las expresiones “unión mística” y “éxtasis” al tratar de Plotino, «porque estas expresiones se emplean con demasiada facilidad para que puedan decir algo esencial; no obstante, ambas valen para designar el grado supremo de conocimiento en Plotino. “Unión” expresa que el alma ha dejado de ser precisamente alma porque ha retornado a su principio supremo, a su misma esencia, en la que propiamente no *es nada*» [Martínez Marzoa, 1988: 349]. Es ese sentido en el que se puede hablar de un “ex-tasis”, de un “tenerse fuera”; «fuera de *todo*, por lo tanto en la más esencial relación con todo, no con esto y aquello y lo de más allá, no con nada, sino con todo; y esta unión es “mística” porque va más allá de toda determinación, a lo indecible e inconocible, no a lo incognoscible *para el hombre* por este o aquel motivo, sino a lo inconocible porque en ello no hay *nada* que conocer, de ello no hay *nada* que saber» [Martínez Marzoa, 1988: 349]. En resumen, las consecuencias que todo esto tiene en lo que respecta a la temporalidad es que «mientras que para Platón la eternidad es el medio por el que el mundo sensible se acerca, tanto cuanto puede, al mundo inteligible, Plotino subraya la concepción del tiempo como producto de la degeneración del alma» [Lloyd, 1979: 163].

moderna de progreso, la primera expresión del esfuerzo colectivo hacia la perfección de las sociedades humanas. Frente a la opinión que aquí defiendo, la cual remonta él mismo a una tradición que arranca al menos de la filosofía positiva de Auguste Comte, Nisbet esgrime la siguiente tesis: «el mundo clásico griego y romano conoció la idea de progreso, la idea de que la humanidad ha ido avanzando lenta, gradual e ininterrumpidamente desde sus orígenes marcados por la incultura, la ignorancia y la inseguridad a unos niveles de civilización cada vez más altos, y que este avance continuará, pese a los reveses que pueda padecer de vez en cuando, en el presente y también en el futuro» [Nisbet, 1996: 27]. Así, las obras de Hesíodo, de Esquilo, de Protágoras, de Tucídides, de Platón, de Aristóteles, de la civilización helenística considerada en conjunto, y de Lucrecio y de Séneca, de forma concreta, son objeto de la selección de aquellos pasajes que parecen apoyar dicha argumentación<sup>304</sup>. Sin disponer aquí de espacio para una indagación más pormenorizada, me gustaría, en todo caso, detenerme un instante en aquello que representa lo que muchos autores han entendido como el nacimiento griego de la ciencia historiográfica. Las *Historias* de Herodoto (484-420 a.C.) y, sobre todo, la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides (460-396 a. C.), han sido consideradas como testimonios del surgimiento de una especie de interés pre-científico por los acontecimientos del pasado, basado en la objetiva y rigurosa recopilación de la información disponible acerca de los mismos. Lloyd declara que «con Tucídides se alarga la fosa entre la historia y la poesía y entre la historia y el mito. Insiste, todavía más que Herodoto, sobre la necesidad de una investigación a fondo sobre la exactitud de los hechos tal y como realmente se produjeron» [Lloyd, 1979: 143]. En referencia a la emergencia de esa nueva memoria

---

<sup>304</sup> Para ello, Nisbet busca apoyo en los trabajos de destacados especialistas en el mundo clásico como Ludwig Edelstein, M. I. Finley, W. K. C. Guthrie o Eric R. Dodds, entre otros. Autores que, según él han ayudado a comprender que «los griegos y los romanos tenían una clara conciencia de haber sido precedidos por un largo pasado, veían que las artes, las ciencias y la situación del hombre en la tierra había ido avanzando poco a poco, y hasta se referían en algunas ocasiones a un futuro en el que, pensaban, la civilización superaría con mucho el estado que había alcanzado en sus tiempos» [Nisbet, 1996: 28-29]. Así, como he sugerido, mientras Lloyd alega que, en la *Política*, Aristóteles «concibe el cambio social de forma cerrada (ascensión y declive) y no abierta (progreso continuo hacia el futuro)» [Lloyd, 1979: 161], Nisbet, siguiendo a Edelstein, propone: «el progreso cultural fascinaba a Aristóteles. En su libro *Política*, su descripción del paso de la familia al pueblo y la confederación de pueblos hasta llegar al Estado es una clara demostración de su creencia en el progreso político» [Nisbet, 1996: 58]. Y, por poner un ejemplo más, atendiendo de nuevo a Edelstein, reconoce el menor entusiasmo por la idea de progreso mostrado por la primera filosofía helenística con respecto a su antecesora clásica. Lo cual no le impide sostener que «hay pruebas que permiten pensar que a lo largo del período helenístico, los principales filósofos —el último y más importante fue Lucrecio— conservaron la fe en el conocimiento y la convicción en el progreso del conocimiento —y por lo tanto en el bienestar de los hombres— que empezó con Hesíodo y Jenófanes, y tuvo un vigoroso florecimiento en los siglos V y IV antes de Cristo» [Nisbet, 1996: 63]. Para profundizar en las tesis de Edelstein sobre la relevancia de la idea de progreso en la antigüedad clásica, puede consultarse Edelstein, 1967.

escrita, Ramos indica que lo que Tucídides pone en juego no es tanto el rechazo de la “religio” –la re-unión humano-divina- del mito como el cuestionamiento de una forma literaria, de un específico registro temporal, de una “cronografía” del mito. Se trata, pues, de un proceso desacralizador de la memoria que hace a los hombres responsables de sus propias acciones. Pero esta fidelidad a lo acontecido no remite a cualquier “hecho histórico”, «se trata de la crueldad inmisericorde de la guerra, de la peste y del desamparo; de una especie de fuga de los dioses. Es así que la muerte y la destrucción, provocadas por la guerra del Peloponeso, son la punta de lanza del “nacimiento de la historia”» [Ramos, 2001: 778].

De este modo, Whitrow atribuye a esta “historiografía” griega una función conmemorativa del pasado más reciente con fines esencialmente morales, a la que se une la falta de información sobre un pasado más lejano sólo transmitido a través del mito. Así, aunque en la última parte del siglo V a. C. pareció existir una mayor conciencia del significado del tiempo que en períodos anteriores, Tucídides creía que el objeto de la historia habría de restringirse al presente o al pasado inmediato. Pero, lo definitorio es que «después del siglo V, a excepción de ciertos escritores sobre temas científicos, pocos tenían alguna creencia sobre la idea de progreso en el futuro. De hecho, el griego típico tendía a mirar hacia atrás, pues el futuro les parecía el dominio de la incertidumbre total y su única guía era la expectación engañosa. En cuanto a los filósofos, Platón pensaba que todo progreso consistía en intentar aproximarse a un modelo preexistente en el mundo intemporal de las formas trascendentes y Aristóteles creía que era la realización de una forma que ya estaba presente en potencia» [Whitrow, 1990: 68].

Más adelante comprobaremos cómo este doble principio platónico-aristotélico de la aproximación gradual a un modelo preexistente atemporal y eterno, y del paso de la posibilidad al ser, no sólo están en la base de lo que después conformará la idea moderna de progreso, sino en su propia autodisolución actual. Pero, por ahora, me mostraré en contra de los que sostienen que la cultura griega configurase una interpretación del presente en función una clara diferenciación entre el pasado y el futuro, y que, en consecuencia, elaborase un discurso específicamente histórico. Estimo que esa nuevas manifestaciones literarias que se identifican con un discurso de tipo historiográfico no suponen un modo realmente distinto de valoración del pasado, y, por tanto, del futuro, con respecto a su tradicional aprehensión mitológica. No es precisamente optimismo lo que el tiempo estimula en la cultura greco-romana. De la misma manera que la muerte, la destrucción y el sufrimiento son la raíz del “nacimiento de la historia”, «es el agotamiento

de la democracia ateniense lo que dará pie al “nacimiento de la filosofía» [Ramos, 2001: 778]. Whitrow señala que, en la época de Herodoto y Tucídides, el paso del tiempo había adquirido más importancia, puesto que «la vida en la *polis* no consistía en episodios aislados llevados a cabo por héroes, sino que dependía de la continuidad de las instituciones, leyes, contratos y expectativas» [Whitrow, 1990: 66].

¿Dónde residía, pues, esa supuesta inquietud por el tiempo? ¿Cómo hemos de articular, de manera definitiva, lo que, en inicio, se nos presenta como la oposición inconciliable entre dos formas de temporalidad, que remiten a la repetición y a la sucesión, respectivamente? La cultura griega supone, en comparación con las anteriores, una separación nítida entre las esferas de lo natural –la “*physis*”- y lo humano –el “*nomos*” y la “*polis*”. Ello entraña que, frente a la temporalidad eterna de un orden natural conservador de su propia identidad, la instauración de la “*polis*” obedece a un principio de linealidad temporal de las instituciones y del saber humano. Sólo esto último puede justificar un relativo interés por el tiempo histórico y por el progreso. Sin embargo, esta relativa autonomía concedida al territorio inestable y transitorio de lo humano –toda vez que el saber se especializa y relativiza estableciendo las fronteras entre lo verdadero y lo falso, y remitiendo a una reflexión ético-política sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo- no escapa a una homología estructural con el orden natural. Éste fija las condiciones de posibilidad de aquél. La circularidad del tiempo cósmico acaba imponiéndose a la irreversibilidad unilineal del tiempo humano. Como indica Le Goff: «en la antigüedad grecorromana la idea de una decadencia que habría seguido a la edad de oro, y la del retorno cíclico, impidieron el desarrollo de una auténtica idea de progreso. Los griegos no tienen un término que corresponda a “progreso”, y el latín *progressus* tenía un sentido más material (“proceder”) que normativo. Para la gran mayoría de los pensadores y de los jefes políticos lo esencial era no cambiar. El cambio es corrupción y calamidad» [Le Goff, 1991: 197].

Le Goff, apoyándose en la obra de Bury, encuentra, tras la obra de los filósofos antiguos, una lucha de los oprimidos por la felicidad que, aunque no remita a una idea general de progreso, sí alude a una presencia local de ésta. Por tanto, la idea de progreso, la esperanza en el futuro, parece estar vinculada desde un principio a la de rebelión, a la desviación social, en espera de una noción universalista de revolución más adecuada a esa idea. Campillo, además de indicar el carácter no universal de esa incipiente idea griega de progreso, destaca el hecho de que nunca se pierde la perspectiva de una jerarquía espacial entre lo celeste-supralunar-astronómico y lo terrestre-sublunar-físico. Al más allá le

corresponde la perfección de la circularidad; al más acá, la imperfección de la linealidad. El propio mundo terrestre, en virtud de esa homología estructural que opera jerarquías verticales, posee sus propias jerarquías espaciales en virtud de un mayor o menor acercamiento al modelo celeste. Desde una perspectiva temporal, ello significa que la linealidad y perfectibilidad del tiempo humano quedan sometidas al dominio de la geometría circular espacializadora de la cronología cósmica. El tiempo greco-romano es, pues, fundamentalmente eterno dentro de una circularidad creadora y destructora situada entre el crecimiento y la decadencia. Desprecia el futuro a cambio del repetido recuerdo de una revelación sagrada, de una “verdad” para siempre. Desdeña el “antes” y el “después” a favor del “aquí” y “otra parte”. Tiempo y eternidad se oponen de acuerdo con «la dicotomía que quita toda significación a la oposición pasado-futuro, en beneficio de la oposición “aquí” “en otra parte”» [Pátaro, 1979: 197-198]. Se trata, en definitiva, de una eternidad autosuficiente, sin principio ni fin, que arrastra consigo la jerarquía espacial entre lo perfecto inmóvil y lo imperfecto móvil. Por eso, como señala este autor, la decadencia se entiende no como movimiento hacia atrás, sino hacia abajo; y el progreso, no como desplazamiento hacia delante, sino hacia las alturas de la perfección inmutable [Campillo, 1995].

En suma, aquí no hay procesos de cambio frente a la duración, ni acontecer decisivo, ni futurización temporal. En consecuencia, no hay historia; sólo elevación “arquetípica” al interior de un tiempo atemporal donde reina eternamente lo idéntico a sí mismo<sup>305</sup>. En contraste con los esquemas antes mostrados, inicialmente se hubiera podido plantear una correlación entre una temporalidad humana positiva y una independización del conocimiento y del poder humano, una vez democratizados en parte<sup>306</sup>. Del mismo modo, hubiera sido posible apuntar hacia una correlación entre esto y la construcción de

---

<sup>305</sup> José Ferrater Mora define de este modo la conciencia a-histórica de la Grecia Clásica: «el griego no le encuentra sentido a la historia, porque lo que para él cuenta son realidades tales como la Naturaleza, la Razón, el Mundo Inteligible, lo Uno –en suma: lo que no cambia o, si cambia, imita lo que no cambia y es, por consiguiente, como si no cambiara-. Si hay para el griego tiempos, son tiempos “locales”. Y si hay para el griego *un* tiempo, se trata entonces de uno donde ningún momento se distingue de otro salvo por formar parte de un determinado ritmo. Lo que pasa en el tiempo no es, pues, propiamente hablando, temporal; cada cosa, o cada especie de cosas, tiene su tiempo como puede tener su lugar, o su forma, o hasta su color. Si se quiere, en el tiempo suceden muchas cosas, pero no “pasa” nada. En todo caso, no pasa nada que sea absolutamente decisivo y, por consiguiente, absolutamente dramático» [Ferrater, 1988: 30].

<sup>306</sup> La idea de Estado en Grecia, desde la heterogeneidad y no autonomía de los grupos sociales, difiere del centralismo monárquico de derecho divino en la forma de abandonar el igualitarismo tribal. Ello se concreta en el modo de articular e integrar las diferencias desde la relativa colectivización de lo político. Pero la perfectibilidad a la que remite la “polis” excluye socialmente a esclavos, extranjeros y mujeres. La dominación prevalece, en consecuencia, sobre la libertad.

identidades no sólo legitimadoras, sino también transformadoras y proyectivas. Sin embargo, ello habrá de ser considerado de una manera muy relativa, que impide establecer filiación alguna entre la temporalidad dominante de la cultura clásica y la moderna idea de progreso. En el mundo clásico el tiempo no se positiviza. Es absolutamente desfuturizador. Es tan a-histórico como el de los modelos míticos estudiados con anterioridad. Las diferencias no se piensan desde la distinción del presente con respecto a un pasado y un futuro entendidos como tales. La sucesión no aporta nada sustancial al ser-conciencia social. En la base de esta concepción negativa del tiempo está, pues, en juego la defensa a ultranza de un orden social determinado. Jean Touchard, en relación con la *República*, cree que es muy posible que la condena platónica de la evolución esté vinculada a una condena paralela de la democracia. Y añade –su reflexión se relaciona con una comparación con el relativismo de Protágoras-: «pero esta condena de la evolución sitúa el problema bajo una luz diferente; no se trata tanto de un retorno al pasado como de la definición de un régimen que escape al devenir. No se trata ya –como en el diálogo de Herodoto- de escoger el régimen que más plazca, sino de definir las condiciones en las que un régimen es perfecto e indestructible» [Touchard, 1990: 60].

### **2.1.3. Los precedentes teológicos medievales de la idea moderna de progreso**

Dentro del universo cultural premoderno, el cristianismo medieval, desde su entroncamiento “histórico” con la tradición judaica, va a introducir una experiencia temporal distinta a las descritas con anterioridad. Mircea Eliade, apoyándose en autores como P. Duhem y L. Thorndike, pero fundamentalmente en P. Sorokin, expresó la complejidad de la Edad Media en cuanto a la oposición de distintas concepciones del tiempo. Siguiendo a este último, indica que el medievo estuvo dominado, en general, por una concepción escatológica -con la creación y el fin del mundo como momentos esenciales- articulada con una teoría de evolución cíclica que alude al retorno periódico de los acontecimientos [Eliade, 1994]. En este mismo sentido, Germano Páttaro, considerando que el interés cristiano-medieval por el tiempo se enclava en el marco de otros problemas, y que, en consecuencia, en cierto modo, la cuestión de la temporalidad constituye el eje central de la conciencia que el cristianismo tiene de sí mismo, señala: «las interpretaciones que ofrece a propósito del tiempo son tan variadas que las diferencias confesionales entre las diversas formas de cristianismo pueden depender de la concepción que cada una tiene del “tiempo”» [Páttaro, 1979: 191]. Pero, en medio de esta diversidad, tal y como ha ocurrido con la cultura greco-romana, será posible detectar un tipo de

temporalidad preponderante que, en este caso, apunta hacia los primeros esbozos socio-culturales de una visión lineal e irreversible del tiempo histórico. Como también destaca Páttaro, se dice que, en contraste con ese circuito sin salida, con esa forma circular que adopta en la civilización griega, la temporalidad cristiana remite a un tiempo lineal. Esta concepción cristiana de una positividad y potencialidad temporal hace del pasado una posibilidad del futuro, del mismo modo que lo que se hace presente espera siempre su “después” en tanto posibilidad real. Eso entraña la imposibilidad de escapar del tiempo, «ya que es la condición de que se cumpla todo lo que tiene una significación histórica. Esto supone que los acontecimientos no se vuelven vacíos por el tiempo, sino que, por el contrario, le ofrecen su significación y orientación» [Páttaro, 1979: 195-196]<sup>307</sup>. Más tarde, mostraré la inconveniencia de identificar esta concepción cristiana del tiempo con la idea moderna de progreso, pero, a la vez, me serviré del estudio crítico de aquélla para desentrañar en el futuro algunos aspectos decisivos que, estando en la raíz de esa noción del progreso moderno unilineal, no suelen tenerse en cuenta en muchos de sus estudios. Dentro del gran esfuerzo sintetizador que estoy realizando, centraré mi análisis en torno a esas dos grandes formulaciones de una visión histórica cristiana del tiempo de las que fueron protagonistas San Agustín (354-430) y Joaquín de Fiore (1145-1202), en el tránsito de la Antigüedad tardía a la Alta Edad Media y en época plenomedieval, respectivamente. Pero, antes, aunque sólo sea de manera muy somera, me gustaría decir algo más sobre lo que se ha interpretado como la primera irrupción de la “dimensión histórica” en el seno de la cultura judía.

Para André Neher, una de las más importantes aportaciones del pensamiento judío a la cultura universal, no es solamente haber establecido una asociación entre el tiempo y el espacio en el nivel de los grandes valores existenciales, sino también haber colocado la temporalidad en una dimensión histórica positiva y constructiva: «entre todas las antiguas

---

<sup>307</sup> Eliade sitúa en Ireneo de Lyon (siglo III) la primera formulación de una concepción histórica y unilineal del tiempo que, retomada por San Basilio y San Gregorio, se concretará en San Agustín. Mircea Eliade relaciona estas concepciones con la tradición hebrea profética de positivización de los acontecimientos y sufrimientos humanos, signos de una presencia activa de un único Dios en unos tiempos con sentido único escatológico. Ello supone el contenido real que los tiempos cobran para el cristiano en la medida en que son dotados de un significado trascendente. En este sentido, el autor rumano recoge la siguiente referencia de H-Ch. Puech: «Una línea recta traza la marcha de la humanidad desde la Caída inicial hasta la Redención final, y el sentido de esta historia es único, puesto que la Encarnación es un hecho único. En efecto, como se insiste en el capítulo IX de la *Epístola de los Hebreos* y en la *Prima Petri*, III, 18, Cristo murió por nuestros pecados sólo una vez, una vez por todas (*hapax, ephapax, semel*); no es un acontecimiento repetible que pueda retomarse en cualquier ocasión (*pollakis*). El desarrollo de la historia se ve así requerido y orientado por un hecho único, radicalmente singular, y, por consiguiente, tanto el destino de toda la humanidad como el destino particular de cada uno de nosotros se juegan una sola vez, de una vez por todas, en un tiempo concreto e irremplazable que es el de la historia de la vida» [Eliade, 1994: 131].



concepciones, el pensamiento hebraico fue el único que supo triunfar totalmente sobre el espacio y convertir el tiempo del hombre en una historia única, fecunda, desbordante de significados y que ponía en entredicho el destino mismo del hombre» [Neher, 1979: 171]. El autor nos emplaza, pues, en el surgimiento socio-cultural de una nueva temporalidad radicada en unos hechos de palabras, en la “Palabra” bíblica del Antiguo Testamento. Siendo el punto de partida el Génesis, esto es, el relato bíblico de la creación, éste determina dos nacimientos, el del cosmos y el del tiempo. En contraste con el pensamiento griego, remiso a aceptar la creación de la nada, lo importante es que aquí se marca un principio, un principio que remite al propio tiempo, ya que la creación se revela en la aparición de un tiempo, de un tiempo totalmente nuevo: «la creación, en el sentido de *bara*, se produce efectivamente *ex nihilo*, porque rompe con todo lo que precede. El antecedente nada significa en relación con lo nuevo, que constituye la creación» [Neher, 1979: 170]. Vamos viendo, por tanto, el valor que el tiempo adquiere aquí en relación con el origen y la constitución del ser, hasta el punto de que, como defiende este autor, el acto bíblico narrativo está en el origen de la tradición occidental de la “filosofía de la historia”. Según Neher, la verdadera originalidad de la cultura hebrea no estriba tan sólo en identificar el acto creador con un único Dios. Reside también en imponer entre Dios y los hombres un vínculo, no mítico, sino realmente histórico<sup>308</sup>. La referencia histórica a la “alianza” implica, pues, dos consecuencias fundamentales, la trascendencia y la inmanencia de Dios, lo que convierte a éste en algo próximo y lejano del mundo, en algo exterior al universo que lo penetra por todas partes, en ser y devenir. Dios es trascendente debido a que nada de lo creado en el tiempo histórico es contemporáneo a Él, ya que ningún producto de esta creación existía en el no-tiempo de Dios. Pero si lo creado no es contemporáneo a Dios, Dios sí es contemporáneo a su creación, penetrando e impregnando un universo con el que no se identifica a su vez. En todo esto hallamos, por consiguiente,

---

<sup>308</sup> Ferrater Mora sostiene que una visión auténticamente histórica requiere que lo histórico sea concebido como culminación universal. La historia ha de ser total, y ha de tener tanto un sentido, una finalidad que la haga seguir, así como una razón de ser, un fundamento, un motor que la trascienda. Para él, ello tiene lugar por primera vez en el seno de la cultura hebrea cuando surge la idea de que la historia obedece a un plan, y no sólo, como en el caso de los hechos naturales, a determinados modelos, normas y leyes. Y continúa: «se dirá que los hebreos pensaron sólo en el plan de la historia como “plan divino” con respecto a su propia comunidad y que, por consiguiente, su visión de la historia era tan “local” como cualquiera de las concepciones griegas. Pero no hay tal. En efecto, mientras para los griegos y, en general, para los “antiguos”, lo históricamente significativo era el Estado-Ciudad, o, luego, el Imperio, de tal suerte que los demás Estados-Ciudad o Imperios aparecían como un vago horizonte sin significación precisa, para los hebreos “los otros” formaban asimismo parte del plan divino. Había, en efecto, que dar cuenta de ellos, ya fuera para considerarlos como obstáculos o bien como ejemplos. “Los otros” desempeñaban un papel, aunque fuese en la mayor parte de los casos el papel de traidor, del dominador, del vengador o del tentador» [Ferrater, 1988: 17-18]. Esto último nos servirá de pista para determinar finalmente el problema de la identidad tanto en el pensamiento mítico como en el histórico.

lo definitorio en esta nueva concepción temporal. La historia nace a través de la creación, no sólo con una “finalidad”, con ese sentido que, estando “más allá” de ella, la mantiene, y con una “razón de ser” trascendente poseída y ocupada por la divinidad, sino con un “fin” como término, como conclusión y cancelación definitiva de los tiempos históricos creados: «la exteriorización de Dios respecto a su creación es verdaderamente absoluta, y este absoluto se vuelve a encontrar al final de los tiempos. Cesando la historia, la creación desaparece: sólo permanece Dios en su no-tiempo. Es el esquema del “fin”, que constituye, en cuanto escatología, la réplica a la cosmología del “origen”» [Neher, 1979: 173].

Como se verá, esta idea del “fin” cobrará una especial significación en la temporalidad cristiana marcada por la nueva “Palabra” del Nuevo Testamento, por la promesa definitiva de la “parusía” final “encarnada” en la Primera Venida de Cristo. Pero, en el caso hebreo, no está exenta de una inquietante y estimulante ambigüedad, que enlaza con el sentido profundo de la creación en la economía narrativa bíblica. En su calidad de historia, que no de mito, la creación no entraña una preocupación importante en el pensamiento religioso judío. Más bien, en su proyección hacia una espera, «le invita a progresar en su historia, de la que constituye el manantial liberador. El hombre bíblico, inmerso en el flujo de la historia, sintiendo esta orientación, conociendo el origen, tras sí mismo, era consciente de avanzar hacia un fin» [Neher, 1979: 176]. Pero ese fin, el fin de la salvación eterna, no se revela en la religiosidad judía como una firme e inquebrantable certeza. Como acabo de decir, ese fin de la redención no puede comportar una promesa verdaderamente anticipable sino mediante la encarnación de Cristo, hito histórico del que el pueblo hebreo carece. Por consiguiente, esa futurización que define la historicidad judía está marcada, no sólo por la expectativa, y por el dinamismo de una espera que da sentido global a la existencia, sino también, por una incertidumbre e inseguridad radical, que convierte la historia en una permanente improvisación, en una eterna exposición al riesgo del fracaso y de la vuelta a la nada. Por eso, Neher compara metafóricamente el sentido del tiempo y de la historia en la cultura judía con la estructura musical de una fuga, cuyo tema principal es un “quizás”. Un “quizás” que, en tono menor, significa incertidumbre, escepticismo, dolor y soledad. Pero que, en tono mayor, apunta hacia el “todo puede ser”, hacia el universo como infinito campo de lo posible. En conclusión: «el término bíblico que indica el fin de los tiempos, no es, en sentido estricto, el punto final de la historia, sino el mañana de este fin. También el fin se rompe, se disipa, fracasa: pero todo eso por el aumento victorioso de una esperanza que no ha desaparecido en el fin. Se ha vuelto a sumergir en el pozo inagotable

del ser, encontrando allí un nuevo aliento. En el naufragio final de cada uno de sus fracasos, el tiempo descubre una tierra nueva, y la historia, a lo largo de esta fuga, no es más que la armonía planificadora de las discordancias lanzadas hasta el infinito» [Neher, 1979: 181].

Recordemos que la fuga es una composición musical basada en la repetición de un mismo tema en distintos tonos. Tratemos de guardar, por tanto, esta imagen que nos concede nuestra apertura a la experiencia judía del tiempo histórico. Voy a insistir en que la idea moderna de progreso representa una secularización de la linealidad cristiana, con todas las consecuencias paulatinamente desfuturizadoras que ello conlleva. Pues bien, el modelo temporal abierto, plural y multidireccional hacia el que señala el proyecto hermenéutico presentado en este trabajo, podría encontrar en la experiencia judía del tiempo una referencia significativa, una vez que fuese, de la misma manera, secularizada, esto es, desprovista de su sentido y de sus determinaciones sagradas. La imagen de la fuga propuesta por Neher me parece coherente con la categoría postmodernista de la variación, es decir, con la idea deleuziana de la repetición de las diferencias y, sobre todo, con mi propuesta dialógica de una nueva esperanza utópica constituyente de la que me haré cargo con posterioridad. Por consiguiente, el interés hermenéutico de esta particular tensión entre determinación desfuturizadora e indeterminación futurizadora estriba en el carácter relativamente abierto que atribuye al proceso histórico, en claro contraste con el repliegue anticipador que va a experimentar -unilateral y unilinealmente- a partir de su reelaboración cristiana; fenómeno, este último, que, como vengo manteniendo, va a suponer un pesado lastre en toda la tradición histórica secular moderna. Examinemos, pues, los términos de ese giro cristiano “re-mitificador” relacionado con las nuevas condiciones impuestas por un nuevo hecho de palabras: la primera venida de Cristo en el Nuevo Testamento.

Al estudiar la concepción agustiniana del tiempo, Ferrater Mora distingue dos aspectos estrechamente relacionados entre sí. Por un lado, la reflexión acerca del tiempo como una experiencia radicada en el alma. Por otro, la descripción del tiempo como realidad histórica, como “momento de la creación” [Ferrater, 1994]. El primer aspecto, que ha servido en este trabajo de base para la definición fenomenológica de la temporalidad, ha sido suficientemente descrito. Pero, para una mejor comprensión del segundo, quizá convenga decir algo sobre el auténtico sentido que San Agustín otorga a esa experiencia del alma. Y es que esa dimensión psicológica y subjetiva que hemos encontrado en la tesis de la “distentio animi” no puede ser entendida sino desde una

“religatio”, desde una suerte de identidad entre Dios y el hombre, a través del alma como presencia de aquél en éste. Hay que partir de que, en un sentido platónico, San Agustín concibe el ser como “esencia”, es decir, como ser verdadero e inmutable, lo que le permite identificar a Dios con ese “mundo inteligible” opuesto al “mundo sensible” de lo terrenal, cambiante y perecedero. Por consiguiente, el conocimiento de una verdad necesaria no puede proceder ni de las sensaciones, ni de la propia contingencia de ese “ser” contingente que es el hombre. De ahí que, en el interior del propio hombre, exista alguna entidad que guarde unidad con lo inmutable y verdadero, es decir, con el ser. Esa verdad está, por tanto, no fuera, sino dentro del mismo hombre, está en el alma. Es ahí donde hay que circunscribir esa triple acción de la “atención”, el “recuerdo” y la “espera” como experiencia radical del encuentro con lo divino, eterno y verdadero. Dicho de otro modo, esa atención presente del alma en virtud de la cual el futuro se hace pasado no expresa sino la búsqueda incesante de Dios hacia ese “dentro” del alma como imagen de Dios. Por eso, «lo sensible, en cuanto que *es*, ya *no es*; siempre *pasa*; esto quiere decir que es *temporal*» [Martínez Marzoa, 1988: 365]. Pero, como ya se ha evidenciado, la medida del tiempo no puede tener lugar en la exterioridad de lo sensible mismo. En lo sensible, la extensión temporal no “es”; tan sólo “es” en el momento en cuestión; únicamente tiene lugar en la retención del recuerdo. Considerando, en suma, que la “memoria” es percibida por San Agustín como la identidad del alma consigo misma, como la imagen en el alma de la unidad y eternidad de Dios, sólo hay “tiempo” porque «entre Dios, que es y conoce a la vez, y lo sensible, que simplemente pasa sin consistencia alguna, está el alma, que retiene lo pasado» [Martínez Marzoa, 1988: 366].

De tal manera, podemos decir que la “espera” no tiene sentido sino en la perspectiva de esa paulatina identificación con Dios que emana de la acumulación de un recuerdo, del recuerdo de lo que verdaderamente “es”. Desde la vivencia personal, esa experiencia temporal tiene pues como horizonte el final de la misma, es decir, la eternidad en tanto identificación absoluta con la verdad de Dios: la salvación. En consecuencia, lo temporal y lo histórico surge en el pensamiento agustiniano, y se extiende a la cultura cristiana, en general, como una realidad transitoria subordinada al nivel superior de la eternidad, del no-tiempo de Dios. Para San Agustín, de acuerdo con la tradición judía antes descrita, el tiempo es una realidad creada por cuanto no preexistía a Dios como causa suprema de todo lo existente: «para Agustín, Dios crea el mundo no como el operario de Platón poniendo orden en el desorden, sino creando el mundo, el espíritu y la materia de la nada. Pero, como Platón, Dios crea el tiempo *con* el mundo. A la pregunta de qué hacía Dios

antes de crear el mundo, Agustín responde que no hubo *antes*: antes de los tiempos que Dios creó, no había tiempo» [Lloyd, 1979: 164]. Pero, como aclara Ferrater, no puede sostenerse que Dios, siendo eterno, creó el tiempo para surgir la duración temporal de la eternidad como una especie de prolongación de ella. Habrá de tenerse en cuenta, pues – esto me parece fundamental-, que «el tipo de duración llamado “eternidad” y el tipo de duración llamado “tiempo” son heterogéneos» [Ferrater, 1994: 724]. Se trata de dos modos de “presencia”. Mientras la “eternidad” es una presencia “simultánea, el tiempo no lo es: «la eternidad es heterogénea inclusive al tiempo infinito, pues, el tiempo infinito no constituye la eternidad, la cual se halla por encima de todo tiempo» [Ferrater, 1994: 724]<sup>309</sup>.

Entendiendo que, para San Agustín, el tiempo es objetivo y lineal, Nisbet incide en el hecho de que aquél siempre tendrá presente el registro de la historia aparecida en el Antiguo Testamento, lo cual comporta su concepción de una finitud del tiempo que se opone con claridad a la eternidad. Por otra parte, desde el análisis de los textos del Nuevo Testamento, O. Cullmann precisó que «la eternidad –que debe ser concebida como un atributo de Dios- es un tiempo infinito; en términos más claros, lo que se llama “tiempo” no es otra cosa que una fracción, limitada por Dios, de la duración ilimitada del tiempo de Dios»<sup>310</sup>. Para Páttaro, esto debe ser comprendido en el contexto de los objetivos del mensaje evangélico, el cual pretende reafirmar la unicidad de la historia de la salvación, «con respecto a la cual no puede haber equívoco espacial relativo al tiempo» [Páttaro, 1979: 198]. De hecho, como también recalca Páttaro, la exégesis neotestamentaria puede afirmar que la palabra “aiôn” denota, a la vez, la eternidad, concebida como tiempo ilimitado, y el tiempo histórico, pensado como tiempo limitado. Sea como fuere, debemos interpretar la idea de progreso espiritual que define la obra de San Agustín -uno de los referentes principales de la cultura cristiana, en general- desde la óptica de su inserción en el plano superior de la atemporalidad divina. La dimensión histórica de la temporalidad cristiana nos coloca ante un nuevo modelo de integración atemporal y ahistórica de lo único y lo repetitivo, de lo múltiple y cambiante, aunque el horizonte de esa identidad aniquiladora de la diferenciación temporal no se sitúe en el “origen”, sino en el “fin”

---

<sup>309</sup> En el libro 12 de *La ciudad de Dios*, San Agustín escribirá lo siguiente con respecto a la creación del tiempo por parte de Dios: «...Él hizo que el tiempo tuviera comienzo; y al hombre, a quien había creado anteriormente, lo creó en el tiempo, y no debido a una resolución repentina sino de acuerdo con sus planes». Citado en Nisbet, 1996: 98.

<sup>310</sup> Citado en Páttaro, 1979: 198.

anunciado por la encarnación de Cristo. Desde el afán de eternidad cristiana, la obra de San Agustín representó la justificación de la sucesión temporal en el marco de una escatología. Los acontecimientos quedan insertados en la historia como categoría específica del modo de existencia del ser. Ello supone una valoración positiva de los mismos en cuanto forman parte de un proceso único de ascenso y purificación espiritual de cara a la salvación eterna del alma humana. En la perspectiva agustiniana, la historia es una teofanía, una revelación, en el tiempo concreto y limitado, de la voluntad divina. Y, del mismo modo, una teodicea, una expresión del carácter eterno de la justicia de un Dios misericordioso. El sentido dramático y positivo de los tiempos históricos se basa en esa conjunción de castigo, derivado del pecado original, y de esperanza de redención que supone su propio despliegue. De esta manera, el pecado constituye una condición de posibilidad de la historia humana. Pero es, al mismo tiempo, la promesa de la salvación la que representa su verdadera sustancia, su finalidad última [Ferrater, 1988].

Esta identificación entre escatología e historia es lo que separa, realmente, la visión agustiniana de la idea moderna de historia y progreso. Sin embargo, es cierto que, en esta obra, sobre la base del principio de la universalidad humana, aparece un concepto de flujo unilineal temporal, que contiene lo ocurrido en el pasado y lo que acontecerá en el futuro, desde un presente diferenciado. De ahí la insistencia de Nisbet por señalar la defensa agustiniana de la linealidad temporal frente a la teoría antigua de los ciclos, así como «del carácter irreversible del tiempo en el contexto de su concepción del progreso de la raza humana» [Nisbet, 1996: 100]<sup>311</sup>. Pero, esa experiencia diferenciadora y futurizadora de un tiempo histórico con principio y fin queda englobada en la esfera superior de la “Ciudad de Dios”. Ello explica la distancia no-temporal existente entre la Creación, la pureza originaria en la que todo residía en la unidad del bien, y la aparición de los tiempos como drama de la salvación tras la Caída. Es a partir de ese momento cuando la linealidad positiva de los acontecimientos se hace propiamente temporal. La teofanía de la historia deviene como expresión de una promesa que apunta hacia el final de un tiempo finito, que restituirá la unidad perdida en la inmensidad ininteligible de la eternidad. La diferenciación entre el pasado y el futuro queda, por consiguiente, asentada en la sucesión irreversible de una temporalidad que tiene su inicio en la Caída -la dispersión del mal

---

<sup>311</sup> Lloyd dice, pues, que para el cristianismo «el nacimiento de Cristo es un hecho único. La historia se concibe, desde entonces, no como ciclos que se repiten, sino como épocas, y sería difícil exagerar la importancia de esa evolución que introdujo una actitud completamente nueva, con respecto a la historia del mundo y al lugar del hombre en esa historia» [Lloyd, 1979: 164-165].

desde la libertad humana del poder pecar-, experimenta su inflexión fundamental en la Encarnación de Cristo, anunciadora de la parusía final, y alcanza su caducidad definitiva en la Redención<sup>312</sup>.

La historia representa el drama de la tensión entre una ciudad terrenal y una Ciudad de Dios; la aproximación gradual de aquélla a ésta en una procesión ascendente. Por tanto, los tiempos históricos, tiempos de salvación en un acto único e irrepetible, suponen progreso y perfeccionamiento humano mediado por la Providencia divina. Esta dialéctica entre lo terrenal –la esfera de la libertad humana- y lo celeste –la esfera de la voluntad divina- se manifiesta en la fusión de las dos ciudades en el plano de la historia, y en su separación radical en el ámbito de la eternidad. Esa sujeción de la historia a lo eterno justifica la presencia histórica de esa avanzadilla de la Ciudad de Dios, el territorio de los ya salvados representado por la institución eclesial. Esto hemos de situarlo, pues, en el marco de la construcción de una identidad legitimadora de las relaciones de poder y del conocimiento de las verdades reveladas que comenzaban a perfilarse en la transición hacia el feudalismo medieval. Jean Touchard ha interpretado la *Ciudad de Dios*, escrita entre 413 y 427, como una amplia reflexión sobre la “Historia” y la “Ciudad”, dentro de un contexto de defensa de la fortaleza de la Roma cristiana frente a la patente debilidad de la Roma pagana. Esta meditación sobre la historia responde, pues, a la búsqueda de lo eterno y lo permanente ante el sufrimiento humano, ante el desmoronamiento inminente de todo un Imperio. Así, la teología política agustiniana, centrada en la distinción entre las dos ciudades en las que se encuentra dividida la humanidad, constituirá uno de los pilares de la filosofía política medieval. Lo decisivo, bajo mi punto de vista, es apreciar la doble relación temporal y espacial que San Agustín establece entre la ciudad terrenal y la ciudad celestial. La Ciudad de Dios no es concebida por aquél como mero reino de Dios que sucederá a la existencia terrenal: «San Agustín ha abandonado toda perspectiva milenarista. Las dos ciudades han existido siempre, una al lado de otra, desde el origen de los tiempos. Una fue fundada por Caín y la otra por Abel. Una es la ciudad terrena, con sus poderes políticos, su moral, su historia y sus exigencias; la otra, la ciudad celestial, que antes del advenimiento de Cristo estaba simbolizada por Jerusalén, es ahora la comunidad de los

---

<sup>312</sup> Por esta razón, Páttaro escribe: «el cristianismo es, por tanto, incompatible, por una parte, con la interpretación metafísica que desprecia el tiempo y lo sustituye por la dimensión “aquí” y “otra parte” y, por otra, con la interpretación historicista, que vacía a la historia de su contenido a favor del tiempo, ya que no permite conceder privilegios a ningún suceso que pueda servir para interpretar el tránsito del pasado al futuro. Cristo es, a la vez, el término y la intención de la historia, y el tiempo es la condición que hace posible esta doble afirmación» [Páttaro, 1979: 196].

cristianos que participan en el ideal divino. La ciudad de Dios se halla en la tierra en peregrinaje o en exilio, como los judíos estaban en Babilonia; las dos ciudades permanecerán, una junto a otra, hasta el fin de los tiempos, pero después únicamente subsistirá la ciudad celestial para participar en la eternidad de los santos» [Touchard, 1990: 159].

Esto remite, pues, a la limitación espacial del tiempo histórico en tanto queda subordinado al principio de jerarquía y ejemplaridad celestes. La linealidad temporal cristiana justifica, ante todo, un orden de jerarquías en una humanidad guiada por la Iglesia. Jacques Le Goff llegó a la conclusión de que el predominio, al menos hasta el siglo XIII, de una concepción temporal de naturaleza agustiniana, convirtió el tiempo en un monopolio eclesiástico. El “tiempo de la Iglesia”, en tanto historia de la salvación y dominio intransferible de la Providencia divina, no es compatible con el abuso humano del “tiempo del mercader”. La práctica de la usura, el pago de intereses, representaba una acción pecaminosa, puesto que significaba la venta de un tiempo que sólo pertenece a Dios, y de cuya custodia se responsabiliza la Iglesia [Le Goff, 1983]<sup>313</sup>. El medievalista Alain Guerreau también se ha ocupado de esta relación entre temporalidad y poder eclesiástico feudal. La Iglesia ejercía un control estricto del tiempo, tanto el anual del calendario como el diurno del trabajo, de la fiesta, de la paz, y de la abstinencia. Citando al mismo Le Goff, recalca el grado de penetración de ese proceso de control del tiempo en la trama de las relaciones sociales. Resalta, así, el papel de las campanas y de los santos patronos en la determinación del tiempo ciudadano artesanal. Pero, lo más relevante es que «la Iglesia, más abstractamente, controlaba también el tiempo histórico, a la vez mediante el cómputo (desde el nacimiento de Cristo) y mediante la perspectiva general de la historia del mundo, de la Creación al Juicio Final» [Guerreau, 1984: 231]. De hecho, el mismo autor ha analizado cómo el propio esquema temporal de las celebraciones litúrgicas, como el de la misa, expresa esa fundamentación del poder de la Iglesia en su anclaje entre el

---

<sup>313</sup> Un principio de resolución de este conflicto moral aparece, en opinión de Le Goff, con el advenimiento de una nueva mentalidad, concretada en el espíritu de las órdenes mendicantes que desconectaría el tiempo de la salvación -un tiempo específicamente religioso extrapolado a la relación eterna con Dios- de un tiempo irreversible e instrumental humano enfocado hacia la realización lícita de los negocios mercantiles. Lo interesante en este caso es que Tomás de Aquino (1224-1274), con objeto de responder a las necesidades espirituales de esos grupos sociales burgueses en ascenso, operaría un cambio de discurso basado en la delimitación del tiempo humano irreversible de los negocios y los poderes terrenales precederos, del tiempo de la salvación, circunscrito circularmente a las relaciones individuales y verticales con Dios [Le Goff, 1983]. Esto constituye, en mi opinión, un claro antecedente de lo que representará, en este sentido, la relación entre la ética protestante y la cultura capitalista estudiada por Max Weber [Weber, 1998].



tiempo y la eternidad, hecho que le reconoce la detentación del saber sagrado y el papel de intermediación entre Dios y los hombres, o sea, entre las dos ciudades<sup>314</sup>.

De esta forma, la dispersión de las diferencias en la historia y el camino irreversible hacia su reintegración unitaria eterna, está atravesado por un esquema de relación jerárquica espacial -de corte platónico- entre el “arriba” de la perfección y el “abajo” de la imperfección. Es decir, la historia, en su propio devenir, anticipa la unidad que espera al final de los tiempos. Creo, en consecuencia, que es posible encontrar en la visión histórica de San Agustín un anuncio, desde otras bases culturales, de esa contradicción esencial que define la idea moderna de progreso como doble “espacio” temporal de la dominación y la libertad. O dicho de otro modo, tras la idea de progreso, como se verá, están preparadas las condiciones para una negación paradójica del tiempo como manifestación de una implícita ansia de eternidad legitimadora de un orden social finalmente alcanzado para siempre. Este enfoque, que no es la primera ni la última vez que lo propongo, puede hallarse en referencias como ésta: «Otton de Frisinga en el siglo XII pensaba que con la realización del sistema feudal controlado por la Iglesia la historia alcanzaría su objetivo y se detendría. En Francia, después de la revolución y la república, después de 1789 y de 1870, se pensaba, como dice actualmente Alphonse Dupront, que no quedaba otra cosa que la eternidad, “en tanto la forma republicana decretaba definitivamente el genio revolucionario de Francia”» [Le Goff, 1991: 191]<sup>315</sup>. Espero que así se comprenda mejor el sentido ideológico del “fin de la historia”, que concretado en la obra de autores como Fukuyama [Fukuyama, 1990 y 1992], subyace, en mi opinión, en una parte importante de la conciencia temporal ahistórica que caracteriza a la “sociedad de la información”.

---

<sup>314</sup> Su argumento es el siguiente: «creo que no se ha reflexionado suficientemente sobre el sentido capital de la transubstanciación, que en el fondo es la justificación última de la disimetría del modelo. La doctrina de la Iglesia es en efecto que el pan y el vino ofrecidos cambian totalmente de sustancia; la consagración es formalmente una ruptura absoluta entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo profano y lo sagrado: la hostia de la comunión casi carece de relación con la hostia del ofertorio. Aparece así con toda claridad la triple oposición que creo existe en la raíz del feudalismo: Profano/sagrado, fieles/clero, servidores/amo» [Guerreau, 1984: 236]. Oposiciones que, como se está comprobando, se corresponden, en un nivel simbólico superior, con esa otra oposición eternidad/tiempo histórico. En cuanto al modo en que los hombres y las mujeres medievales vivían un candelario dominado por la Iglesia sirva de muestra esta apreciación de George Duby acerca de la determinación de la edad personal: «pero, ¿quién la sabía en la época? En la vida, la importancia estaba en otras fechas distintas del nacimiento» [Duby, 1985: 7].

<sup>315</sup> Y continúa diciendo que «los manuales escolares parecen considerar que la historia ya cumplió su meta y alcanzó una estabilidad perpetua: “La república y Francia: estos son, niños, los dos nombres que han de quedar impresos en lo más profundo de vuestro corazón. Sean objeto de vuestro constante amor, como así también de vuestro eterno reconocimiento”. Añade Alphonse Dupront: “La contraseña de la eternidad está de ahora en adelante sobre Francia”» [Le Goff, 1991: 191].

En todo caso, Nisbet encuentra en la obra de San Agustín la anticipación de los elementos esenciales de la idea moderna: carácter universal de la humanidad; avance material y espiritual de toda la humanidad de forma gradual y acumulativa a lo largo del tiempo; fluir temporal unilineal dentro de un tiempo único y universalmente válido; concepción de diversas fases y épocas como expresión de diferentes grados de maduración histórica y cultural<sup>316</sup>; noción de una reforma social asentada en la conciencia humana; confianza en el carácter necesario de los procesos históricos y en la transcendencia de un fin futuro determinado; idea del conflicto como motor del proceso histórico; y, por último, «la visión arrobada del futuro, que San Agustín pinta con colores psicológicos, culturales y económicos que serán repetidos por las utopías sociales de siglos posteriores, desde la abundancia, la igualdad, y la libertad o la tranquilidad, hasta la justicia» [Nisbet, 1996: 117]. En contraposición, para Campillo, la perspectiva cristiana del tiempo se sitúa en las restricciones de un universalismo basado en la promesa y la esperanza de la salvación. Por un lado, el proceso histórico, referido a una libertad humana administrada por la jerarquía eclesiástica, queda subordinado a la eterna voluntad del Creador. Se trata más bien de un progreso escatológico que de un progreso propiamente histórico. Lo que está en juego no es tanto el esfuerzo humano autónomo, como la infinita misericordia divina. Por otro, esta escatología no remite hacia un único final universal de los tiempos. El progreso que aquí se establece, abierto a la salvación y a la condena eterna, es la historia del esfuerzo biográfico e individual, no del camino de toda la humanidad hacia su liberación definitiva [Campillo, 1995]. Esto es lo que, en opinión de Ferrater Mora, constituye el carácter de drama de la visión histórica de San Agustín. El final feliz es sólo para los que «han resultado, por una elección que escapa a la razón humana y acaso a toda razón, inscritos en el registro de una ciudad que está constituida desde siempre, pero que sólo quedará colmada cuando la historia, ese sueño que es una pesadilla, haya terminado de ser soñada» [Ferrater Mora, 1988: 47].

En conclusión, no es posible determinar en esta obra un principio de diferenciación positiva del pasado con respecto al futuro que permita pensar la sucesión y el cambio en virtud de un impulso ajeno a cualquier determinación suprahumana. El cambio, como

---

<sup>316</sup> En este sentido, Ferrater Mora alude al hecho de que la distinción agustiniana de seis grandes periodos de la historia no apunta tanto a lo que acontece en ellas, como a lo que tiene lugar por encima de ellas: la revelación del Dios “escondido”. Por eso, esa historia específicamente humana de los asirios o los romanos alcanza un carácter contingente frente a una “historia eterna” que no se refiere al deseo humano de dominación, sino al fin transcendente de la salvación eterna [Ferrater Mora, 1988]. Así pues, existe aquí la idea de una historia inferior que debe ser anulada en el plano de una historia superior ubicada en la eternidad.

atributo del mundo creado por Dios fuera del tiempo, queda referido a la identificación entre un tiempo y un mundo meramente contingentes. Éstos no son coeternos de Dios. La eternidad no es tiempo infinitamente proyectado, es absoluta permanencia. Ello explica la ambigüedad de esta concepción de la temporalidad. Este tiempo, como indica Jean Jolivet, «por naturaleza es degradación, si se lo compara con lo inmutable; pero, por otra parte, recibe de la gracia y de la predestinación divinas el valor positivo de ser una preparación para la eternidad. La historia es, por eso, comparable a una melodía regulada por Dios, y sus acontecimientos se suceden como otras tantas notas hasta llegar a la consumación final» [Jolivet, 1980: 25]. Se trata, en suma, de la integración de la concepción platónica del tiempo como no-ser con la visión cristiana de una historia que tiene sentido: servir de andamiaje provisional para la edificación definitiva de la Ciudad de Dios.

Esta tradición iniciada por San Agustín de la historización relativa de la existencia humana va a tener una plasmación plenomedieval en la obra del monje calabrés Joaquín de Fiore. Los principios de la unilinealidad y la irreversibilidad del tiempo son descubiertos por éste desde una lectura hermenéutica de las Sagradas Escrituras. El discurso alegórico de la Biblia revela, para Joaquín, una imagen del desenvolvimiento de la historia de la humanidad como perfeccionamiento progresivo desde un origen hasta su consumación situada en un futuro definitivo. Estaríamos ante una reformulación de la teoría de la sucesión cíclica de las edades, situando la Edad de Oro no en un origen perfecto desde el que se despliega un ritmo continuo y eterno de avance y retroceso, de decadencia y renovación, sino al final de un proceso esperanzado de desarrollo y maduración espiritual. Ello se concreta en la elaboración del mito del Reino basado en la diferenciación tripartita del tiempo histórico. El primer periodo está constituido por la edad del Padre, época de miedo e incertidumbre, que se corresponde a su vez con el Antiguo Testamento. Esta fase, que perduró hasta la llegada de Cristo, supuso el imperio de la ley. En ella «los imperiosos impulsos carnales sujetaban la conciencia humana al nivel material, con muy pocas excepciones» [Nisbet, 1996: 143]. La segunda fase, la edad del Hijo, es un tiempo que, identificado con el Nuevo Testamento, representa el conflicto entre la carne y el espíritu, la expansión de la fe y el amor filial, y el dominio de la gracia. Esta segunda etapa, que en sí supone un progreso moral con respecto a los tiempos pasados, se sitúa en la perspectiva de un presente en el que se anuncia la plenitud intelectual y espiritual, la identificación absoluta entre el cielo y la tierra. El tono apocalíptico de la obra de Joaquín de Fiore coloca entre ambas edades un interregno. En él, la presencia del mal determinará unos años de agitación social, terror y sufrimiento.

Finalmente, la edad del Espíritu Santo, manifestación del cumplimiento de la promesa escatológica de la edad anterior. Ésta supondrá la liberación definitiva del espíritu bajo el amor y la gracia en estado puro. Como evoca García Pelayo: «será una era puramente espiritual, una edad de *plenitudo intellectus* o reino del Espíritu, en el que regirán el amor, la alegría y la libertad; la gente se reducirá voluntariamente a la pobreza y, por tanto, no habrá propiedad, riqueza ni necesidad de trabajo»<sup>317</sup>.

Volviendo a Nisbet, éste, apoyándose en Marjorie Reeves, estima que esta filosofía de la historia representa un intento de temporalización del misterio de la Trinidad, al revelar la naturaleza de la divinidad a partir de la relación entre Padre, Hijo y Espíritu Santo [Nisbet, 1996]. Así pues, la presencia de estas tres dimensiones de la divinidad se articula con una positivización y diferenciación temporal específica. Pasado, presente y futuro son identificados correlativamente con el protagonismo esencial de cada uno de los modos de existencia de la divinidad. La idea de progreso que subyace en esta concepción indica, por consiguiente, la elaboración de identidades-proyecto en el marco de un programa emancipador que señala hacia una sociedad “post-cristiana”. Es por ello que diversos autores pongan el acento sobre la fuente de inspiración que la visión utópica joaquinista supondrá para la formación de un pensamiento social de raíz “revolucionaria” moderna. Esta teología del cambio, que propugna un fin de la historia basado en los ideales comunitarios de la universalidad consumada -evocando un tiempo de abundancia y de felicidad, poniendo el acento en la caducidad de las instituciones y de las desigualdades-, parece imponer un giro hacia una concepción histórica de la idea movilizadora de revolución<sup>318</sup>. La fuerte influencia del pensamiento milenarista del monje cisterciense marcó la obra de autores como Lessing, Saint-Simon, Comte, Fourier, Schelling y Marx [Huici, 1996]. Este modelo de diferenciación temporal será entendido en los siglos XVIII y XIX como pre-configuración premoderna de los principios esenciales de la idea de progreso en su versión dialéctica<sup>319</sup>. Se tratará, en fin, de la re-creación en un nuevo marco socio-histórico de la imagen profética herética de una sociedad «integrada por seres libres,

---

<sup>317</sup> Citado por Huici, 1996: 173.

<sup>318</sup> Le Goff destaca los aspectos revolucionarios del lenguaje joaquinista resaltando conceptos como “novus ordo”, “mutatio” y “revolvere” [Le Goff, 1991].

<sup>319</sup> El teólogo Henri de Lubac ha estudiado la proyección del idealismo dialéctico hegeliano en la obra de Joaquín de Fiore. Hegel identificaría cada edad o estado de la divinidad con las distintas fases del desenvolvimiento dialéctico del Espíritu Absoluto. De este modo, la tercera y definitiva edad del Padre representaría el estado final de la autoconciencia de la Idea [de Lubac, 1989].

puros, rectos y contemplativos que no necesitarían ninguna autoridad fuera de sí mismos» [Nisbet, 1996: 147].

Sin embargo, es posible encontrar en la misma obra de Joaquín de Fiore indicios de una concepción temporal de signo contrario, lo cual conecta con los deseos de eternidad propios de la cultura cristiana. Le Goff cuestiona el supuesto progresismo de este autor al identificar progreso con regresión. La esencia reaccionaria de este pensamiento se basaría en el rechazo de las novedades generadas por los movimientos sociales urbanos de la época: «su modelo sigue siendo típicamente quietista, campesino, cisterciense y antiintelectual» [Le Goff, 1991: 203]. Se trata, en realidad, de la evocación mítica de unos tiempos originarios y, por consiguiente, de la recurrencia al regreso necesario de la pureza primigenia. El providencialismo joaquinista se resolvería, en suma, en el advenimiento de un orden donde, junto a la idea de progreso, emerge el concepto de aniquilación de un mundo decadente que será devuelto a su perfección primitiva. Mediante la recreación y la renovación, la humanidad sería reintegrada, de una vez para siempre, en la unidad indisoluble de la eternidad que precede a la Caída: «cuando la Edad de Oro se sitúa al final de los tiempos, como meta a alcanzar, esa meta recupera, por una parte, las virtudes de los primeros tiempos, y por la otra, suele introducir la figura de un salvador que anunciará el advenimiento de una nueva raza humana» [Huici, 1996: 174].

Esto nos devuelve a la misma perspectiva desfuturizadora de la temporalidad positiva con la que he afrontado el modelo agustiniano. En todo caso, lo que vuelve a separar al esquema joaquinista de un concepto plenamente diferenciador del tiempo es el hecho de que la razón de ser del proceso histórico reside en una fuerza extra-mundana. El esfuerzo humano autónomo que toda idea moderna de progreso conlleva es, una vez más, anulado a través de la subordinación a los dictados eternos de la Providencia. El tiempo contingente de la historia es sometido a su dependencia con respecto a un modelo atemporal eterno legitimador de un sistema concreto de relaciones sociales. Ello es expresión de la oposición que recorre todo el pensamiento medieval entre un progreso material mundano decadente, y un progreso moral fuera del tiempo. La provisionalidad de la historia se supedita, así, a una finalidad trascendente que pone en contacto el pasado con el futuro al interior de un presente ansioso de eternidad. No es posible, en consecuencia, hablar en el seno de la cultura cristiana medieval de un modelo nítidamente positivo y diferenciador del tiempo tal y como será formulado en la modernidad a través de la idea de progreso. La no-historicidad del proceso de construcción de la experiencia temporal cristiana residiría, en resumen, en ese factor de anticipación providencialista de un único presente futuro

configurado desde un futuro presente absolutamente cerrado: la recurrencia mítica a un origen perfecto, anterior, o mejor dicho, ajeno al tiempo, reemplazado en el fin de los tiempos. Gurevitch lo expresa de esta manera: «en el cristianismo, el tiempo, por vectorial que sea, no se ha liberado de la concepción cíclica. Lo que ha cambiado de forma radical es su interpretación. Efectivamente, puesto que el tiempo ha quedado separado de la eternidad, el hombre que examina los segmentos de la historia terrestre lo ve bajo el aspecto de una sucesión lineal; pero la misma historia terrestre, considerada como un todo, en el marco formado por la creación y el fin del mundo, se presenta como un ciclo terminado: el hombre y el mundo vuelven al Creador y el tiempo a la eternidad» [Gurevitch, 1979: 269].

Resumiendo, todas las concepciones consideradas en este apartado, con independencia de los contextos históricos concretos en los que surgen, responden a una misma temporalidad basada en los principios de la no-diferenciación pasado-futuro, de la desfuturización, de la circularidad y de la negatividad temporal. Se trata, pues, de una conformación cultural de la experiencia universal del cambio en el seno de lo que Edgar Morin denomina “pensamiento simbólico/mitológico/mágico/” [Morin, 1994]. Sin ser éste lugar para el detallismo empírico ni para la precisión cronológica -a modo de una historia económico-social, política, y cultural-, sí creo, en cambio, que es posible extraer una serie de conclusiones generales. Como ya fue anunciado, éstas competen a la directa correlación que podemos establecer entre semejante experiencia ahistórica y atemporal del tiempo, y todos aquellos aspectos que determinan la configuración de la subjetividad: la identidad, el poder y el conocimiento. En tanto expresión de la “antigua alianza” premoderna entre hombre y naturaleza, hay que prevenir, de entrada, que el modelo estudiado se corresponde con una lógica agraria del mundo, es decir, con una identificación absoluta con el medio natural como base misma de la supervivencia material, y de la construcción cultural de las relaciones con uno mismo, con los demás y con la verdad. Aludo, por tanto, a ese espacio social, a ese “primer entorno” que, de acuerdo con Javier Echeverría, gira alrededor del ambiente natural del hombre. Un ambiente natural que, remitiendo al sentido de la corporeidad humana, y a la fuerza cohesionadora del clan, la familia y la tribu, encuentra, también, en la tribu, los ritos, las técnicas de producción, la lengua y la propiedad las formas humanas y sociales básicas [Echeverría, 1999]. Es cierto que, en el ámbito histórico de las culturas premodernas, la ciudad —el “segundo entorno” de Echeverría— surge y se desarrolla como espacio físico y territorial bien delimitado con respecto a ese ambiente natural. Este relativo desarrollo urbano aporta a las sociedades

preindustriales nuevos modos de supervivencia material y de sociabilidad. Pero, en todo caso, habrá que esperar al desarrollo industrial decimonónico para que ese segundo entorno urbano constituya un referente espacial verdaderamente determinante de la vida. Por consiguiente, vincularé, de forma más directa, esa espacialidad urbana al segundo modelo de temporalidad que se estudiará aquí, el de la linealidad histórica moderna, de origen industrial, burgués y liberal.

Así, la estabilidad temporal desfuturizadora del pensamiento mítico premoderno tiene su correlato espacial en una percepción fuertemente territorial de la identidad, en un estatismo e inmovilismo ligado al apego a la tierra como fuente primordial de la existencia misma. La proximidad, la materialidad, la presencialidad, la extensión, la localidad, la homogeneidad, etc., constituyen los rasgos espaciales que encajan con esa circularidad y sincronicidad de la experiencia, con esa eterna repetición de lo idéntico a sí mismo, que singulariza este tipo de temporalidad<sup>320</sup>. En estas condiciones, la identidad, en tanto intrusión de la figura de la alteridad en el uno mismo, adopta la forma de la auto-objetivación esencialista, y, en consecuencia, un sentido especialmente negativo: “yo o, mejor, nosotros no somos tanto lo que somos como lo que no somos”. La identidad mítica se funda, en mi opinión, en su oposición anti-dialógica y reactiva al “otro”, o, más bien, a “los otros”. Esa identidad localista y anti-universalista se concreta, pues, en la fuerte referencia a la pertenencia al grupo, a un “nosotros” –detentador de las fuerzas sobrenaturales que lo sostienen perpetuamente más allá de la muerte- desde el que el “yo” asume su autorreconocimiento. Sólo ahí insertaría yo ese paradigma mitológico de “segundo rango” que Morin define como de “unidualidad”. Con esta noción trata de dar cuenta de la experiencia simultáneamente doble y una que tiene el hombre arcaico de sí mismo: «por una parte, se vive subjetivamente de manera egocéntrica, por la otra se reconoce objetivamente en su propio doble: éste no sólo es una imagen de sí mismo que le remite el reflejo o le revela la sombra; es otro sí mismo, real en su alteridad al mismo tiempo que permanece consustancial a sí. Este *alter ego*, en el sentido literal, dispone de cierta autonomía: se separa del cuerpo durante el sueño, en el que está dotado de ubicuidad: después de la muerte escapa a la descomposición y sobrevive como espectro

---

<sup>320</sup> Me hago aquí eco de algunos de los rasgos que Echeverría atribuye a sus dos primeros entornos natural y urbano frente al Tercer Entorno de “Telépolis”, modo con el que este autor designa el nuevo modelo de espacio social característico de la “sociedad de la información” [Echeverría, 1999]. Ya me encargaré de él. Por ahora, he considerado oportuno hacer referencia sólo a aquellas características que estimo más directamente relacionadas con el primer entorno natural. En el momento en que haga alusión a las sociedades modernas y a su temporalidad histórico-lineal, recogeré las restantes, más ajustadas, a mi entender, a las novedades económico-sociales, políticas y culturales introducidas por la ciudad industrial.

corporal o fantasma, conservando la identidad y prosiguiendo la vida de la muerte, a la vez entre los muertos y entre los vivos» [Morin, 1994: 176].

Desde el punto de vista de la continuidad ideológica con respecto a las instituciones políticas dominantes, este modelo temporal es congruente con una identidad legitimadora y normalizadora, que se basa en la estrategia de “ocultación” de los conflictos y desviaciones sociales latentes mediante la referencia a lo sagrado y sobrenatural como fuente de la autoridad. El ejercicio autocrático, absolutista y patrimonialista del poder, asentado en una rígida y férrea jerarquización social, remite ideológicamente a la necesaria homologación ejemplarizante entre el orden sobrenatural y el propio orden humano. Estas jerarquías, que operan según la oposición modelo-copia, dentro de una abolición espacializadora de la progresión temporal, convierten el poder político en el intermediario entre Dios –o los dioses- y el hombre, esto es, entre lo eterno y verdadero, de un lado, y lo perecedero y falso, de otro. La lectura específicamente moral de las prácticas políticas y económico-sociales, la estricta sacralización de la que se inviste el poder, su detentación del monopolio del ejercicio de la violencia, etc., son signos, pues, de unas estructuras políticas fuertemente coercitivas, reflejo, en sí mismo, de la propia capacidad coactiva del tiempo espacializado. Por tanto, el modelo de interacción que prevalece en dichas estructuras de poder es más acorde con la represión disuasoria de la desviación, con la prohibición y el castigo corporal -también, con la prescripción amenazante del “esto harás”-, que con las técnicas de persuasión y los mecanismos disciplinarios –más propensos a una auténtica interiorización de la dominación y normalización-, que considero mejor desarrollados en las culturas modernas<sup>321</sup>.

---

<sup>321</sup> Coincido en este sentido con el Erich Fromm de *El miedo a la libertad* [Fromm, 1986]. Me hago, así, eco de las referencias hechas por George Orwell a tres momentos fundamentales en el desarrollo histórico del ejercicio de la autoridad: «primero, el de los absolutismos clásicos que “tan solo reprimían las rebeldías de hecho sin apenas preocuparse del pensamiento íntimo de los súbditos”; su consigna se limitaba a “No harás”. Segundo, los totalitarismos iniciales cuyo mandamiento era “Harás”, lo cual requería un mayor control de los gobernados. Y tercero, el totalitarismo cabal, cuyo precepto es “Serás”, que implica la determinación por el Estado no sólo del comportamiento de los ciudadanos, sino de sus pensamientos y sentimientos. Ésta sería la escalada: prohibir, exigir, y, finalmente, configurar» [Fernández de la Mora, 1984: 52]. En todo caso, aunque este esquema sirva de marco general, hay que admitir que cualquier estructura política requiere, por sí misma, la reducción ideológica de la distancia entre la pretensión de confianza por parte del poder y la confianza real otorgada por los que lo “sufren”. Dicho de otro modo, en todas las formas políticas hay un mínimo grado de elaboración persuasiva del “consenso”, esto es, de interiorización de la norma. Otra cosa es la importancia creciente, frente al mero ejercicio de la fuerza bruta, que dichos mecanismos disciplinarios han ido adquiriendo en el contexto de la experiencia temporal moderna. Por otra parte, tal y como adelanté, ya veremos cómo la conciencia mítica premoderna del tiempo también está en la base de las actuales identidades ideológicas reactivas de resistencia –fundamentalismos religiosos, autoafirmaciones nacionalistas, esencialismos de género, etc., que se explican por los sentimientos de amenaza de la identidad que inspiran en dichos movimientos las tendencias homogeneizadoras de la “globalización”.



Como acabo de señalar, estas estructuras políticas, estas visiones totalizadas de la sociedad, son consecuentes con un principio de aguda diferenciación económico-socio-cultural radicada en los privilegios derivados del nacimiento. Éste actúa como el determinante biológico de la esencial e insalvable distancia que separa a los miembros del organismo social de acuerdo con un grado concreto de pureza espiritual, y, por consiguiente, de aproximación a la ejemplaridad celestial. Esta visión orgánica y diferenciada de la sociedad coincide, pues, con las ideologías trifuncionales que, teniendo antecedentes claros en la *República* de Platón, cristalizaron en el imaginario feudal de manera muy relevante, hasta institucionalizarse estamentalmente en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna [Duby, 1983]. En resumen, se trata de la distribución jerárquica de los derechos y las obligaciones sociales conforme al esquema tripartito de los “oratores” –la élite eclesiástica que, como partícipe de la “Ciudad de Dios” en la Tierra, actúa de enlace entre las dos ciudades, ente los dos órdenes de lo divino y lo humano-, los “bellatores” –la élite aristocrática, con el rey consagrado a la cabeza, que, aún perteneciendo a la ciudad terrenal, posee una relativa pureza espiritual conferidora de la facultad de ejecutar la ley y la norma dictada por el orden superior-, y los “laboratores” –la gran masa social inculta, inerme y depravada, a la que no le queda otra opción que compensar ese déficit moral natural con el sacrificio redentor del trabajo<sup>322</sup>.

En una sociedad marcada por una estabilidad tecnológica infranqueable, en una economía de subsistencia donde la posesión de la tierra es el factor fundamental de la reproducción material de la vida, «la estrategia de cualquier individuo o grupo social consiste en preocuparse esencialmente por la posición o el rango que ocupa en el orden social y *no* por el incremento del producto» [Gellner, 1998: 41]. Por consiguiente, la normatividad de los patrones de conducta social, asentada en una temporalidad

---

<sup>322</sup> Aunque volveré sobre este modelo ideológico al aludir a sus actualizaciones post-industriales, quisiera recordar el modo en que Platón configuró su sistema político ideal a través de su identificación antropológica con las tres propiedades que configuran el alma en proporciones distintas: la razón ligada al ejercicio de la sabiduría y al conocimiento correcto de las Ideas por parte del grupo gobernante de los “sabios”; las pasiones vinculadas a la fuerza y el valor de los soldados; y los sentimientos, esos deseos inferiores que corresponden al resto del cuerpo social sometido a las élites anteriores. Una buena ilustración de esta división tripartita del alma se encuentra en el conocido mito del *Fedro*: «el alma es como un carro de caballos alados y un auriga que forman una unidad. Ahora bien: los caballos y aurigas de las almas de los dioses son todos buenos y de excelente linaje; los de las otras almas, sin embargo, son mezclados. Nuestro auriga gobierna a la pareja que conduce; uno de sus caballos es bello y bueno y de padres semejantes, el otro es lo contrario en ambos aspectos. De ahí que la conducción nos resulte dura y dificultosa». Citado en Grube, 1973: 205-206. En definitiva, «Platón nos ofrece una sociedad, a la vez jerarquizada y unificada. Y, en el fondo, esta doble exigencia explica toda la construcción platónica. La obsesión de Platón y de sus contemporáneos es la división que se produce en esa estrecha comunidad constituida por las Ciudades: ricos contra eupátridas, pobres contra ricos. Sus esfuerzos tienden, en esencia, a realizar una Ciudad que forme una unidad política y moral. Sus concepciones son, diríamos nosotros, totalitarias» [Touchard, 1990: 63].

indiferenciada, especializada y desfuturizada, responde a un modo concreto de producción, circulación y distribución de la riqueza. En la medida en que el gobierno se ejerce de cara al control de la deficiente disponibilidad de recursos, la trayectoria entre capacidad económica y posición social es inversa a la de las sociedades modernas industrializadas: «ocasionalmente, la producción extraordinaria puede ocultarse y ser usada para reforzar la seguridad y las perspectiva del propietario, pero lo habitual es que el camino discorra desde el poder a la riqueza, y no desde la riqueza al poder» [Gellner, 1998: 42]<sup>323</sup>. Es en este sistema de rangos donde el mismo autor sitúa la tendencia de las sociedades premodernas a una acentuación de la desigualdad de valores y de la diferenciación cultural en relación inversamente proporcional a sus esfuerzos por ocultar la movilidad, cuando ésta surge. Por eso, el papel de la cultura y, sobre todo, de la temporalidad, añadiría yo, «consiste en reforzar, suscribir y hacer visible y perentoria la condición jerárquica del sistema de ese orden social» [Gellner, 1998: 46].

En suma, la temporalidad circular y recurrente mitológica remite a una epistemología de lo Mismo, al desocultamiento ritual, por vía narrativa, de una verdad, de una revelación sagrada. El tipo de conocimiento evocador de la realidad y de actitud narrativa ligada a ello, que competen a esta concepción temporal premoderna, se corresponden con el propio mito, con el “relato de origen” tal y como es definido por Lyotard, como tuvimos ocasión de apreciar [Lyotard, 1995]. Morin, al dar cuenta de la naturaleza narrativa del mito, convierte a este último en un encadenamiento de símbolos que adquiere una múltiple dimensión imaginaria, real y legendaria: «los mitos más grandes o más profundos cuentan el origen del mundo, el origen del hombre, su estatus y su destino en la naturaleza, sus relaciones con los dioses y los espíritus. Pero los mitos no hablan únicamente de la cosmogénesis, ni únicamente del paso de la naturaleza a la cultura, sino también de todo lo que concierne a la identidad, el pasado, el futuro, lo posible, lo imposible y de todo lo que suscita la interrogación, la curiosidad, la necesidad, la aspiración. Transforman la historia de una comunidad, ciudad, pueblo, la hacen legendaria y, de manera más general, tienden a desdoblar todo lo que ocurre en nuestro mundo real y nuestro mundo imaginario para

---

<sup>323</sup> Gellner pone ello en conexión con la valoración del “honor” y el menosprecio del trabajo propios del sistema de valores de las sociedades agrarias, y, al preguntarse por el significado de ese “honor”, responde: «una puntillosa sensibilidad respecto al rango que uno ocupa, combinada con un culto a la agresividad, así como una habilidad para la coerción y la intimidación. Éstos son los valores que tienden a ser dominantes en las capas dirigentes de las sociedades agrarias» [Gellner, 1998: 42]. Creo que esta última cita condensa la correlación que propongo entre temporalidad y sistema social en el mundo premoderno.

unirlos y proyectarlos conjuntamente en el mundo mitológico» [Morin, 1994: 174]<sup>324</sup>. Enlazando el futuro con el pasado, y respondiendo a todo lo anterior con el “principio semántico generalizado” -que Morin define como la exclusión de cualquier contingencia, como la firme pretensión de que todo tiene sentido-, podemos seguir planteando: ¿qué es el saber mítico, sino la plasmación simbólico-narrativa-ritual de una forma concreta de percibir el tiempo y el espacio? Desde el principio de la doble unidad y dualidad del Universo -uno y dual en su entidad empírico-real y mitológico-imaginaria, la temporalidad circular y recurrente premoderna es el modo de captar y practicar esa dualidad en una misma experiencia dotada de un sentido radical y, por tanto, eterno. De ahí esa conjunción jerarquizada de lo reversible y lo irreversible característica de todas las actualizaciones históricas del mismo modelo que han sido descritas aquí. Quizá sea Morin el que mejor termine de explicárnoslo: «Eliade observaba que el tiempo del mito era el tiempo fabuloso del *in illo tempore*, tiempo pasado pero siempre presente y por tanto no separado de nuestro tiempo. El tiempo original vuelve de manera regeneradora en y por las ceremonias aniversarias del tiempo empírico, que saludan y realizan su retorno. El tiempo separador e irreversible es y no es el de los viajes al pasado y el futuro, al igual que el espacio que permite la ubicuidad es y no es el nuestro. Mortales e inmortales viven en dos mundos unidos en un solo y mismo mundo. Los espíritus y los dioses circulan libremente en nuestro mundo disponiendo de sus propios poderes (invisibilidad, ubicuidad, metamorfosis)» [Morin, 1994: 177]. Disponiendo, y proveyéndoselos -terminaré yo diciendo- a aquellos que, en su nombre y en su recuerdo, ejercen la explotación, la dominación y la exclusión sobre el resto de los mortales.

## **2.2. Modelo de diferenciación unidireccional temporal: la linealidad histórica moderna**

He iniciado mi estudio desde la premisa de que la categoría fundamental en la que se basa la conciencia histórica moderna se encuentra actualmente en crisis. Ahora es el momento de incidir de manera más detallada en sus presupuestos y desarrollos más elementales. Pero ello representa en sí mismo un importante problema teórico-práctico. La misma pretensión crítica de romper con la continuidad y el determinismo unilineal del

---

<sup>324</sup> De esto último, Morin extrae uno de los dos paradigmas de “segundo rango” que, junto con el ya citado de la “unidualidad”, completan su modelo paradigmático del universo mitológico. Me refiero al paradigma “antropo-socio-cosmológico”, es decir, el de la inclusión recíproca y analógica de los ámbitos humano y natural [Morin, 1994]. Una forma más de aludir a la “antigua alianza” premoderna”.

progreso moderno debe suponer la adopción de nuevas categorías desde las que pensar la historia, lo cual, en el fondo, nos retrotrae al mismo origen de su formulación como proceso determinado por una finalidad y un sentido trascendente. Y es que «el sentido de la historia es algo que está “más allá” de ella. Pues ‘más allá’ no significa ya una realidad en la cual se disuelve la historia, sino una realidad *por la cual* la historia se mantiene» [Ferrater, 1988: 25]. Desde nuestro presente actual, desde la propia decepción que nos produce la idea de progreso, ¿es posible pensar realmente otra manera de relación con el pasado y, por consiguiente, con el futuro? ¿Podemos pensar la misma historia de esa idea moderna, y de la experiencia práctico-discursiva que fue capaz de articular, desde parámetros distintos? En ese sentido, Antonio Campillo se pregunta por la existencia de un pensamiento genuinamente postmoderno y por sus rasgos diferenciadores. Al igual que ocurre en su propio estudio con respecto a la categoría postmodernista de “variación”, dicho interrogante remite a las mismas categorías que se han puesto en juego desde el comienzo de este trabajo, categorías que, en mi caso particular, aluden a la hermenéutica y sus consecuencias en el orden teórico y práctico. Como Campillo reconoce, ese punto de llegada postmoderno se corresponde con el mismo punto de partida. En efecto, hoy comenzamos a pensar dialógica y recursivamente. Y, así, el autor señala, justificando la planificación de su libro, que «para reconocer nuestra propia imagen, nuestra propia forma de pensamiento, hemos tenido que mirarnos en el espejo del pasado, hemos tenido que adivinarnos vagamente, semiocultos entre las imágenes de los otros» [Campillo, 1995: 79]. Se trata, por consiguiente, de pensar primero lo premoderno y lo moderno para poder hablar con propiedad de lo que viene después, de lo que ya está aquí. Algo así he estado haciendo.

Pero, como también argumenta Patxi Lanceros, «si bien es cierto que las filosofías post-modernas pretenden no apoyarse en categorías como “proyecto”, “emancipación”, “novedad”, “superación”..., la presencia problemática de tales conceptos en sus discursos es absolutamente constatable. El intento de vaciar de contenido la idea de progreso, de romper la forma continuista, conduce a la postmodernidad a ensayar un poblado campo semántico que acentúa o matiza la idea del “fin de la historia”» [Lanceros, 2001b: 667]. Es cierto que, en la práctica, el pensamiento postmodernista no acaba de escapar de la idea del sentido, del fin último, de la trampa hegeliana de la meta racional, aunque sea, precisamente, rompiendo con la necesidad de la relación entre este presente “desarraigado” y la conclusión redentora, ruptura, que se ha puesto en relación con la consumación tecnocrática de la esencia metafísica del olvido del ser. Por eso, en alusión a

la reflexión foucaultiana acerca del modo en que el intento de superación de Hegel nos acerca paradójicamente aún más a él, Lancersos continúa: «el recurso y la astucia son, en este caso, la imagen del fin de la historia, el intento de superar el progreso por aceleración en la confianza de que una vez hayamos llegado, ya no habrá lugar a dónde ir» [Lancersos, 2001b: 668].

En cualquier caso, sí parece posible pensar la historia y, por tanto, el presente, de otra manera desde su relación de sucesión histórica y de distinción lógica con respecto al progreso moderno. «Resulta evidente –asevera Campillo– que esta nueva forma de pensamiento no podrá pensarse a sí misma como una superación, una mejora, un paso adelante, un progreso, en fin, con respecto al pensamiento moderno y a todas las otras formas de pensamiento» [Campillo, 1995: 80]. En efecto, descartando también la idea de decadencia, habremos de pensarnos oponiendo ruptura a la continuidad, contingencia a la necesidad, equifinalidad al normativismo, comprensión a la explicación, complejidad a la simplicidad, emplazamiento a la inmanencia, etc. Pero, bajo mi punto de vista, si la relación de las nuevas categorías temporales con respecto a las anteriores no es la de una superación de acuerdo con un fin, sino la de una ruptura que sobreviene en forma de actualización de una virtualidad –que no de una determinación–, la cual ya estaba “presente” de algún modo, la definitiva elaboración de esa alternativa debe proceder, al fin y al cabo, de una deconstrucción genealógica de esa idea moderna de progreso. Intentaré desentrañar sus propias autodeterminaciones internas, que, en mi opinión, apuntan hacia lo que definiré como su esencial olvido de la historia, del tiempo y del cambio. Trataré, pues, en congruencia con ello, de aclarar la elemental ambigüedad que preside el desenvolvimiento histórico de la idea, esto es, su doble dimensión proyectiva-emancipadora y reactiva-dominadora. Ello será la base sobre la que podremos interpretar críticamente el auténtico alcance de la nueva categoría postmodernista de la “variación” –o de la repetición de las diferencias–, así como lo que Vattimo entiende como el “fin de la filosofía del fin de la historia” [Vattimo, 1996b]. Y, desde ese diálogo con la misma ambigüedad de las posturas postmodernistas, daré los últimos pasos en esa propuesta hermenéutica en la que estoy involucrado de principio a fin de mi investigación.

He dicho ya que la idea de progreso triunfa en el mundo occidental moderno entre mediados del siglo XVIII y principios del XX como expresión de una concepción positiva y diferenciadora del tiempo. Esto convierte a la historia en un «lento, gradual ascenso necesario e ininterrumpido del hombre hasta cierto fin» [Nisbet, 1996: 243]. Como señala el mismo autor, ésta idea alcanzó su cenit en el período 1750-1900, tanto en el ámbito de

la mentalidad popular como en el de la intelectualidad. Así, esta idea pasó de ser un referente importante en el seno de la cultura occidental a convertirse en la idea dominante, junto a otras, como las de igualdad, justicia social y soberanía popular. En realidad, «el concepto de progreso es claramente central porque es el contexto en el que esas otras ideas viven y se desarrollan» [Nisbet, 1996: 243]. Así pues, Nisbet, a la vez que nos confirma el carácter de síntesis simbólica superior que yo atribuyo a la temporalidad frente al resto de ideas, imágenes y símbolos que aglutina y engloba, pone el acento en la nuclearidad de la idea en el marco de la cultura moderna. Su generalización en la época histórica que define responde, pues, a un doble esquema de desarrollo general de una conciencia histórica específica, y de unas elaboraciones de “segundo grado” en forma de un discurso histórico y de un discurso historiográfico, cuyas líneas principales se van a recoger aquí<sup>325</sup>. Por tanto, la idea de progreso alcanza en la modernidad el carácter de auténtico existencial, de un radical modo de “estar-ahí”. Esta nueva perspectiva temporal, como se deduce de lo ya repetido, se define por la provisionalidad esencial del “ahora”, por el carácter de transición y provisionalidad de todo momento presente definido en su continua proyección hacia el futuro. Constituyendo, junto a las ideas de “sujeto” y de “razón”, el contenido fundamental de la mentalidad burguesa [Romero, 1987], esta concepción temporal de la modernidad, esta “modernización-sin-fin”, se basa, pues, como defiende Walter Benjamin, en la idea de un tiempo, en el fondo, homogéneo y vacío. La linealidad responde, así, a la prolongación indefinida de un punto inexistente, de un vacío como forma pura de la continuidad. Pero, eso no es todavía la historia. Tan sólo es su condición “a priori”.

---

<sup>325</sup> Coincidiendo con la cronología señalada por Robert Nisbet, G.J. Whitrow también identifica el período entre 1750 y 1900 como el momento de mayor fe occidental en el progreso y de mayor conciencia cultural de la importancia del tiempo. Junto a las enseñanzas de Guizot -en torno a los años 20 del siglo XIX- sobre la absoluta identificación entre los conceptos de “civilización” y “progreso”, las argumentaciones de Alexis de Tocqueville, realizadas hacia 1835, acerca de la diferencia entre los prejuicios aristocráticos en relación con la perfectibilidad humana y la apuesta liberal por dicha idea, constituyen buenos ejemplos de ese entusiasmo por el progreso en el ciclo revolucionario burgués desarrollado durante la primera mitad del siglo XIX. Para adelantar cuestiones que serán analizadas con posterioridad, quizá convenga la reproducción del siguiente texto, extraído de *La democracia en América*, donde se concreta la importancia teórico-práctica de la idea de progreso: «Apenas se puede creer en la cantidad de hechos que derivan de la teoría filosófica de la indefinida perfección del hombre, ni la fuerte influencia que ejerce incluso en hombres que, viviendo enteramente para los propósitos de la acción y no del pensamiento, parecen conformar sus acciones según esta teoría, sin conocer nada acerca de ella. Abordé a un marinero americano y le pregunté por qué sus barcos se construyen para durar sólo tan poco tiempo. Me respondió sin alterarse que el arte de la navegación está haciendo progresos tan rápidos, que el más perfecto navío puede convertirse en algo casi inútil si durase más de unos pocos años. En estas palabras surgidas de un hombre no instruido, casi accidentalmente y sobre un tema particular, reconozco la idea general y sistemática hacia la que una gran mayoría de la gente dirige todo su interés». Este texto de Alexis de Tocqueville está sacado de Whitrow, 1990: 226-227]. Sirva, pues, también, para ilustrar la manera en que, desde un principio, la idea de progreso se identificó primordialmente con la de un progreso tecno-científico, cuestión que será objeto de consideración crítica más adelante.

Aquella se realiza por la lenta deposición de sucesos sobre esa forma pura: «apresada en estos parámetros -señala Lancersos siguiendo a Benjamin-, la historia describe una trayectoria de perfección creciente en función de la cual la ubicación se erige en la medida del valor: no hay episodio válido sino por referencia al pasado que anula y/o al futuro en que se espera ser redimido y completar su esencia. El presente sólo cuenta a título de fragmento y su valor radica únicamente en el servicio que presta a la totalidad, verificable al final del proceso. Tal vaciamiento del presente es necesario para la idea de progreso en la medida en que aquél se concibe como transición: superación de lo anterior, consumación del pretérito que tiende a ser a su vez absorbido en el futuro» [Lancersos, 2001b: 668].

En eso consiste realmente el carácter diferenciador y futurizador de la idea moderna de progreso: en la consunción extrema del “ahora” en función de una eternidad latente. Por eso, esa interpretación del presente desde la diferencia entre el pasado y el futuro remite a los principios cristianos del Pecado y la Redención. La idea de la historia universal moderna supone, ante todo, la secularización de los planteamientos escatológicos cristianos acerca de un perfeccionamiento espiritual mediado sobrenaturalmente. Para Koselleck, la creciente aceleración del tiempo histórico -consustancial a la idea de progreso- es fruto de una generalizada difusión de la mentalidad apocalíptica de base medieval, deriva de la transformación de la categoría escatológica en un deber de planificación terrenal. La relevancia del tiempo histórico como transcendental del discurso y la praxis responde a un proceso de actualización histórica moderna de los principios teológicos de planificación y aceleración apocalíptica del tiempo [Koselleck, 1993]. Para Blumemberg, se trata de una “re-territorialización” de espacios simbólicos precedentes, de modo que la intervención transcendente representada por la escatología cristiana es reocupado por un “proceso inmanente de desarrollo”<sup>326</sup>. Así parece ser. Proponiendo la concepción cristiano-feudal como el marco en el que surgió la concepción burguesa de la historia, José Luis Romero admite que la idea de progreso obedece a un providencialismo subyacente. Esta secularización de la noción cristiana de una presciencia divina del futuro -mediadora de la circularidad griega y de la dimensión histórica judaica, como se ha visto- consistiría, pues, en la búsqueda laica de una nueva coherencia a la historia humana tras ese período tardo-medieval y renacentista en el que el tema de la “Fortuna” supuso una afirmación profana del sinsentido de la sucesión histórica [Romero,

---

<sup>326</sup> Citado en Beriain, 1990.

1987]. Estando esta nueva coherencia en la Razón, auténtica “usurpación” secular de los atributos divinos, con la idea de progreso «se trata de establecer cuál es la relación lineal entre los distintos grados de racionalidad» [Romero, 1987: 128]<sup>327</sup>. A mi entender, es ahí donde habrá que inscribir esa ordenación diacrónica de las diferencias culturales a escala planetaria reveladas por la ampliación del horizonte geográfico europeo-occidental, que está en la base de la lógica dominadora de la ideología liberal-burguesa [Berriain, 1990]; es decir, de la dialéctica libertad-dominación que marca la elemental ambigüedad y ambivalencia de la idea de progreso.

Esta misma perspectiva de continuidad histórica entre la cultura cristiana medieval y la modernidad es, también, objeto de consideración especial por parte de Nisbet. En la obra de este autor, la idea de progreso aparece desde el siglo XVIII como realidad humana -descifrable científicamente- movida y mantenida por causas exclusivamente naturales de acuerdo con ciertas leyes que la convierten en un principio necesario [Nisbet, 1996]. Pero más allá de la “humanización” de la idea, para este autor, la idea de progreso sólo es posible en tanto se produce una eclosión general del espíritu religioso en los mismos momentos de su constitución. El principio del progreso humano sólo tiene lugar en tanto pervivencia de un ideal de contenido de naturaleza religiosa<sup>328</sup>. Para él, sólo el apego a lo sagrado y a lo mitológico pudo incitar al mundo occidental a creer y asimilar ideas como la de tiempo, historia, desarrollo, evolución y, por tanto, progreso o regresión. Tanto es así, que Nisbet llega a vincular el futuro de la idea de progreso con el futuro occidental de la tradición judeo-cristiana: «en resumen, es evidente que desde Hesíodo hasta Toynbee, Schweitzer y Teilhard de Chardin, siempre ha habido una relación orgánica entre la religión y el concepto de progreso» [Nisbet, 1996: 488].

---

<sup>327</sup> Para describir -en su relación con las ideas de “sujeto” y de “progreso”- esta proyección profana de los atributos divinos en la nueva diosa de la “Razón”, Romero ilustra cómo ésta opera, en la práctica, como una divinidad: «se ha dicho muchas veces que la razón del siglo XVIII es la secularización de Dios, y que a ella se atribuye casi todo lo que los teólogos atribuían a Dios. La razón domina el mundo, es creadora, es decir que el mundo es racional. Si se lo examina, probablemente se descubra que en la idea de razón se han ido sumando muchos, si no todos, los atributos de Dios» [Romero, 1987: 127-128].

<sup>328</sup> Nisbet explora el trasfondo mítico-religioso de las diversas formulaciones de la idea de progreso como las de Lessing, Herder y Prestley. Del mismo modo, hace hincapié en el carácter supra-racional y neorreligioso de la dialéctica hegeliana –recuérdese la referencia anterior a de Lubac- e, incluso, de la marxista, a pesar de la inversión del principio dialéctico a la que procede Marx. También recuerda la noción utópica saint-simoniana de “nueva cristiandad”, el principio spenceriano de la “Causa Primera”, infinita y absoluta, de la que hablaré seguidamente, así como la utopía positivista de la nueva religión científica de Comte. Más arriba, señalé la influencia del joaquinismo en los esquemas utópicos modernos de algunos autores estudiados por el propio Nisbet. Para un acercamiento a una lectura mitológica del anarco-socialismo ver Huici, 1996.



Este trasfondo mítico-religioso de la creencia en el progreso como ley suprema del universo puede también intuirse en la pervivencia moderna de esa visión triádica-circular del tiempo concretada en los mitos de las “Edades del Hombre” y del “Reino”. Whitrow atribuye la existencia de tres estadios sucesivos en la evolución social a autores tan distintos como Comte y Marx. En el primer caso, alude a la citada sucesión de un estadio teológico, un estadio metafísico y un estadio “positivista”, esto es, científico. En el segundo, habla del desenvolvimiento dialéctico hegeliano del “Espíritu”, atendiendo a la secuencia tesis, antítesis, síntesis. Y, recalcando la omnipresencia cultural occidental de esta estructuración triádica de la temporalidad, concluye: «más de cien años antes de Comte y Marx, Vico también tenía un concepto de tres estadios históricos distintos dominados, respectivamente, por dioses, héroes y hombres. Ruskin llegó a dividir la historia geológica en tres períodos: el primero en el que cristalizó la tierra, luego en el que fue “esculpida” o deformada: las montañas erosionadas, los glaciares apilados en las morrenas, etc. Podríamos seguir las huellas de este tipo histórico de numerología triádica, que también se ha manifestado de otras maneras –por ejemplo, la visión de Moscú como la “Tercera Roma” y la de Alemania de Hitler como el “Tercer Reich”, hasta Joaquín de Fiore en el siglo XIII» [Whitrow, 1990: 227]<sup>329</sup>.

Es evidente que esta perspectiva no puede desligarse de esas otras visiones específicamente circulares de la historia organizadas en torno a la idea de la decadencia. También la modernidad, en respuesta a la eclosión del progreso, fue objeto de formulaciones en las que se pone el acento en la naturaleza amenazante del tiempo, aspecto que, en mi opinión, se “esconde” tras la misma idea de progreso. Ejemplo de ello lo constituye, ya en unos momentos en los que el recuento empírico de los resultados del proyecto moderno comenzaba a arrojar algunas sombras, *La decadencia de Occidente*, obra escrita entre 1918 y 1922 por Oswald Spengler (1880-1936) [Spengler, 1989]. Campillo sugiere que no existe una absoluta simetría entre las ideas de progreso y de

---

<sup>329</sup> Para una aproximación a la visión histórica de Giovanni Battista Vico (1668-1744), puede consultarse la citada *Cuatro visiones de la historia universal* [Ferrater, 1988]. Ferrater insiste aquí en la novedad, tan sólo comprendida más de doscientos años después, que supuso la concepción de la historia de Vico, basada en el principio de la continua redención de la humanidad, donde el concepto jurídico de “recurso” juega un papel muy importante. La historia se convierte, así, en un permanente juego entre el orden y el desorden. En el marco de una historia ideal pensada y determinada por la providencia, pero en la que el hombre disfruta de la libertad de seguir en ese cauce, no obstante, desbordado con frecuencia a modo de crisis, «el tránsito del orden al desorden y de éste a un orden nuevo en el tiempo, pero antiguo en la idea, es lo que se llama los cursos y recursos de la historia humana, la se repite a sí misma, porque renace infatigablemente de sí misma» [Ferrater, 1988: 55]. El carácter renacentista que Ferrater concede a esta concepción reside, pues, en esa fe en el renacimiento y regeneración perpetua de la especie humana.

decadencia. La primera apunta, en principio, hacia un perfeccionamiento ilimitado en forma de ascenso lineal de la humanidad. La segunda, en cambio, señala hacia un movimiento limitado, es decir, hacia un término desde el que tiene lugar el resurgir. La obra spengleriana encajaría, por tanto, en una concepción de decadencia de filiación racionalista: «tanto la naturaleza como la historia siguen un movimiento eterno de carácter circular, cíclico u ondulatorio, un movimiento de avance y retroceso, de unificación y de diferenciación, de progreso y de decadencia» [Campillo, 1995: 81]<sup>330</sup>. Para mí, esta idea explícita de repetición cíclica de la identidad mantiene con la idea de progreso vínculos mucho más estrechos de lo que pudiera parecer a simple vista. Se trata, al fin y al cabo, de una cuestión de emplazamiento, de punto de vista, del modo en que se asume una misma idea en contextos de desarrollo histórico diferentes. En el fondo de todo ello está el sentido de una trascendencia que supera la misma sucesión de los acontecimientos conforme a un Plan.

Como señala Ferrater en su análisis de la visión histórica de Vico, el nacimiento moderno de la idea de historia es consecuencia del rapto de la naturaleza por parte de aquélla. Sólo así puede ser penetrada y comprendida esta última. Pero la nueva ciencia de la historia es la ciencia de una historia ideal y, por consiguiente, toda transformación, todo

---

<sup>330</sup> No es éste lugar para un desarrollo de las filosofías morfológicas de la historia desarrollada por autores como Spengler y Toynbee. Tan sólo recordar que ambos, adoptando el concepto de "civilización" como unidad de análisis, establecieron un modelo historiográfico comparativista con evidentes motivaciones ideológicas. En el caso de Spengler (1880-1936), anclado en el "transcendentalismo" germánico, la diferenciación entre naturaleza y espíritu, la oposición entre ley científica e intuición histórica, y el determinismo biológico en boga, fueron la base de una visión del proceso histórico articulado en torno a la idea de la sucesión cíclica orgánica de episodios culturales cerrados en sí, únicos e irrepetibles, pero susceptibles de analogías que permitirían la comprensión del presente y la previsión de un futuro restaurador. Desde la distinción entre "pueblos cultivados", ligados por un destino cultural común, y "pueblos degenerados" que, separados de su suelo originario, reemplazan el Destino por la Razón, según Spengler cada cultura afirma su esencia y superioridad a través de un ciclo de nacimiento-madurez-declinación-muerte. La civilización constituiría la fase decadente de la cultura desde la que ha de comenzar el nuevo ciclo. Para este autor la causa primordial de esa decadencia está en la "pseudo-morfosis", el mestizaje y contaminación cultural [Spengler, 1989]. En lo que respecta a Toynbee (1889-1975), su vinculación al empirismo inglés le permite un comparativismo más acorde con un cierto relativismo probabilístico en la definición del desarrollo histórico. Esto no le impide poder deducir un esquema único para la evolución de civilizaciones diversas. También hay aquí una concepción organicista de la historia definida por una teoría de los ciclos. Su principio del "desafío" y la "respuesta" se resuelve en un ir y venir de culturas realizadas, abortadas y detenidas, dejando la suerte de las sociedades en manos de la capacidad creadora y negociadora de las minorías responsables [Toynbee, 1981]. Por último, me gustaría establecer la afinidad ideológica existente entre el "decadentismo" spengleriano y la teoría del "choque de civilizaciones", a la que ya he hecho alusión, pero de la que me volveré a encargar más tarde. Y es que la obra de Huntington no supone otra cosa que la advertencia reaccionaria sobre las serias amenazas que se ciernen sobre la cultura occidental, con especial atención al resurgimiento islámico. Un intento más de abolir la historia desde una concepción cerrada y esencialista de la cultura. Una reacción conservadora, en suma, ante la emergencia actual del multiculturalismo en el ámbito del mundo globalizado.

cambio, habrá de quedar reducido a una misma naturaleza, a una misma sustancia: «tras las nupcias de la naturaleza con la historia o, mejor dicho, tras el rapto de la naturaleza por la historia ha ocurrido, como a veces pasa, el triunfo del raptado por el violador» [Ferrater, 1988]. Esta victoria de la eternidad como no-tiempo, como no-cambio, ante el tiempo como apertura a lo posible es la que me permite, a la luz de nuestra situación actual, interpretar la idea de progreso desde una progresiva anticipación desfuturizadora de su propio final. Esto nos obliga a tener siempre presente la estructura mitológica básica que la configura. Es decir, cualquier perspectiva diferenciadora del pasado y el futuro encierra en sí misma la tendencia general a la auto-negación de su propia positividad temporal. Ello es lo que favorece la interpretación de “el fin de la historia” de Fukuyama como ideología del fin de las ideologías, como disolución absoluta de la relativa dimensión utópica que encierra cualquier proyecto ideológico antes de conciliarse con la realidad. Insisto, el fin de la historia supone la “recuperación” el “re-encuentro” implícito con la genealogía mítica de la propia idea moderna de progreso.

En principio, el carácter de perfeccionamiento indefinido no apunta hacia un estado definitivo ni a una terminación de los tiempos, sino a la consumación filosófica de un propósito, de una meta, o de un resultado. Sin embargo, la consecución de este proyecto, en tanto realización de un “deber ser” situado en el futuro, sí tiende, en menor o mayor grado, hacia la conformación de un modelo social anticipador del propio futuro. Ello conduce a la ambigüedad del supuesto carácter positivo del tiempo histórico moderno al resolverse en la contradicción esencial entre distintos ritmos de aceleración y deceleración temporal. Estos ritmos se corresponden, a su vez, con diferentes grados de futurización-desfuturización del presente, los cuales dependerán de la posición relativa, progresista o conservadora, que se adopte con respecto al estado actual del proyecto en las distintas situaciones históricas. Me vuelvo a remitir a ese “esquematismo temporal-social” al que he aludido en varias ocasiones para referirme a esa doble condición de posibilidad de continuidad y discontinuidad de las identidades ideológicas en relación con su grado de conformidad con las instituciones y valores dominantes. Definir las categorías fundamentales de la perspectiva histórica y progresista de la temporalidad moderna implica, en suma, la asunción de su radical ambivalencia en el proceso de construcción de las identidades políticas. Por eso, se habrá de considerar la idea desde la doble afirmación-futurización y negación-desfuturización temporal que lleva consigo. Lo cual, paralelamente, quedará referido a la elaboración de identidades-proyecto revolucionarias, por un lado, e identidades legitimadoras y conservadoras del orden establecido, por otro.

En eso consiste, precisamente, la combinación diferencial de la apertura finalística al cambio, específicamente moderna, por una parte, y de la presunción de la eternidad, de origen mítico -el final conclusivo del tiempo histórico-, por otra.

No es éste lugar para realizar un estudio detallado de la evolución histórica de la idea de progreso, ni de dar cuenta de la diversa y extensa obra teórica que arranca del dieciocho. No obstante, con el objeto de poder delimitar formalmente un esquema general del fenómeno, será necesario seleccionar algunos momentos relevantes que permitirán concretar sus perfiles, así como confirmar mi tesis central acerca del trasfondo mitológico del progreso. Como vengo mostrando, los modelos de construcción social de la temporalidad desde la idea moderna de progreso se ciñen a un concepto diferenciador del presente como aspecto transicional del tiempo. La idea de progreso representa una síntesis del pasado y una profetización del futuro. Ello entraña una teoría interpretativa de una historia mundial, la cual se entiende como proceso de avance humano ininterrumpido en una dirección concreta y deseada, siempre en referencia a un objetivo esencial: la felicidad universal terrenal [Bury, 1971]. Siendo conveniente precisar los modos concretos en que esta idea se llegó a convertir en el eje de la configuración de las estructuras elementales de la conciencia e identidad modernas, debemos tratar de distinguir, a su vez, ciertas concreciones teórico-prácticas de un modelo común.

Antonio Campillo ha tratado de dar cuenta de los rasgos específicos de la idea moderna de progreso desde la asunción de presupuestos no específicamente modernos. Su método de descripción comparativa de las distintas formas históricas premodernas, modernas y postmodernas supone la introducción de una categoría diferente de la que hasta ahora ha guiado la especulación filosófica moderna sobre la historia. A ella opone un nuevo modelo de temporalización de la teoría y la praxis, del que vengo dando cuenta a lo largo de este estudio: la categoría de la “variación” basada en la primacía de las rupturas y las diferencias frente a la unidad [Campillo, 1995]. Ya valoraré críticamente, como he dicho, las consecuencias de la aplicación de este nuevo paradigma. Por el momento, recogeré aquellos aspectos esenciales sobre los que será posible delimitar el modelo de temporalidad que me ocupa. Sigamos el hilo argumental de este autor. Espero que esto favorezca una mejor comprensión de cuestiones ya tratadas en este trabajo bajo la nueva luz que representan las aportaciones que se han ido añadiendo. Para Campillo, el pensamiento moderno se desarrolla en torno a dos aspectos o tiempos principales: las tesis

del sujeto y de la historia, respectivamente<sup>331</sup>. Debido a que la primera encuentra su definición entre el periodo renacentista y el movimiento ilustrado, y la segunda es formulada entre el romanticismo y la crisis marxista, se podría establecer una sucesión cronológica de una con respecto a la otra. Pero parece más pertinente adoptar una perspectiva de relación lógica o sincrónica entre ambas. En primer lugar, porque de otro modo podría concebirse una errónea superación de una en la otra. Y, en segundo lugar, porque, como se comprobará, la idea de progreso se basa, justamente, en la mediación integradora de ambos supuestos, en ese matrimonio-rapto entre naturaleza e historia del que he hablado más arriba.

La tesis del sujeto se corresponde con la teoría de la identidad, de la repetición de lo idéntico. Ello presupone la existencia de un sujeto racional universal que justifica la universalidad de la física, el saber, el poder, la acción y la moral. Y, por consiguiente, también, del tiempo y del espacio en sus dimensiones materiales y culturales. De esta forma, el sujeto, en tanto racionalmente constituido, representa el punto de partida de cualquier reflexión moral, política, económica, siendo la base de un modelo del saber que aspira al conocimiento acumulativo y absoluto del mundo. Presumiendo una identificación entre verdad y realidad, justifica un orden social articulado en torno al centro de referencia del Estado, plataforma de realización del individuo sobre la base del respeto de un principio unívoco de justicia. Una teoría, pues, que consagra la exaltación de los valores metafísicos trascendentales de lo Verdadero, lo Bueno, y lo Bello. Y es por ello que el sistema de construcción de la identidad ideológica a la que atañe se coloque en el ángulo legitimador de un orden natural dado.

La tesis de la historia se sitúa en el polo opuesto del predominio de la sucesión de las diferencias sobre lo necesario y lo permanente. Esta perspectiva «subraya la radical historicidad del saber, la variabilidad de las formas, de los contenidos e incluso de los sujetos de conocimiento» [Campillo, 1995: 21]. Incide en todo aquello que impide la constitución de cualquier principio unificador de la identidad, del poder y del saber. Es, fundamentalmente, la relativización absoluta de todo lo pensado y existente. Es relatividad

---

<sup>331</sup> Hay que hacer notar que Campillo adopta aquí un sentido amplio cultural, lo cual permite abordar su sistema en la perspectiva de adecuación entre temporalidad, poder, conocimiento e identidad, tal y como lo vengo planteando: «ello significa que el término *pensamiento* es utilizado en su más amplia acepción, como sinónimo de cultura, como un horizonte a la vez teórico y práctico, como un escenario a un tiempo ideal y real, como el paisaje intelectual y social en el que hablan y sienten, conocen y actúan los miembros de una determinada comunidad humana. A cada forma de pensamiento le corresponde, pues, una específica forma de organización social, y viceversa» [Campillo, 1995: 14]. Supongo que el lector habrá apreciado ya la gran deuda que tengo contraída con este interesantísimo ensayo del filósofo español Antonio Campillo.

temporal, mutabilidad histórica y cultural de lo político, lo económico, lo moral, lo cognitivo. No siendo posible pensar la sociedad y el Estado en virtud de la unidad del sujeto universal, éste, en su diversidad, es concebido a partir de categorías colectivas generadoras de una identidad situada en lo irracionalmente diferente: la nación o la clase social<sup>332</sup>. En la idea de progreso, ambas teorías no se agotan en sí mismas. Cada una encuentra su propio límite en la otra. El principio de la repetición de lo idéntico –la tesis del sujeto- choca con la constatación empírica de la diversidad cultural humana. Esta diversidad, identificada con la tiranía y la ignorancia pre-modernas, impide al sujeto racional ser lo que es. Constituye un obstáculo que ha de salvarse de algún modo. El sujeto necesita algún principio complementario que lo habilite como tal, que permita el verdadero despliegue de los valores del conocimiento y la libertad. Por otro lado, la teoría de la historia en sí misma carece de un modo concreto de compatibilizar las diferencias con la percepción de cierta semejanza entre ellas. Esta tesis buscará, pues, la regulación de las relaciones entre lo diverso y lo idéntico. Por todo ello, la modernidad supondrá un modo concreto de combinación e integración de ambos principios, siendo la idea de progreso la que permita dicha articulación.

Ello significa la irrupción en una época determinada de una cultura específicamente histórica. A partir del siglo XVIII, esa idea de un perfeccionamiento indefinido de la humanidad hacia una meta concreta –la libertad y el bienestar humanos- servirá como marco de aprehensión simbólica de las diferencias en su diálogo unilateral con una identidad, ya definida desde el principio, o en proceso de construcción en la propia historia. Esto tendrá implicaciones fundamentales en lo que respecta a la construcción de un nuevo proyecto social al margen de las determinaciones sobrenaturales del discurrir de la vida humana, que cobrará un sentido direccional, único y universal. Pero este encuentro entre sujeto e historia no se produce de manera estrictamente bilateral, se desarrolla desde cada una de esas perspectivas iniciales: «hemos visto ya cuáles son los dos tiempos o aspectos del pensamiento moderno: el uno está polarizado por la tesis del *sujeto*, el otro lo está por la tesis de la *historia*. El uno parte de la identidad, el otro de la diferencia. Pero hemos visto también que tanto el uno como el otro procuran reconciliar el sujeto y la

---

<sup>332</sup> Ello –añadiré-, en relación con la amenaza de otros poderes y de otras fuentes productoras de sentido, puede derivar -aunque no tiene por qué, siempre que no se pierda el horizonte hermenéutico de lo dialógico- en una construcción defensiva y reactiva de la identidad en torno a atributos de corte etno-lingüístico, socio-económico, etc. Estas identidades de resistencia suponen la reacción de un “nosotros” conformado y afirmado simbólicamente ante la amenaza de disolución del mismo implicada que entraña la existencia del “otro”. Pero dicha reflexión habrá que situarla en otro contexto de análisis tal y como ya lo he programado.

historia, la identidad y la diferencia. En el primer caso, la reconciliación se lleva a cabo desde el sujeto; en el segundo, se lleva a cabo desde la historia. En ambos casos, lo que permite la reconciliación es la idea de *progreso*, es decir, el establecimiento de una escala o jerarquía vertical de los pueblos, jerarquía que resulta de aplicar un mismo patrón universal e intemporal a las diversas culturas de la historia, o que la propia historia se encarga de elaborar en el movimiento mismo de su desarrollo» [Campillo, 1995: 25]. La descomposición analítica del proceso revela, pues, la existencia de dos formulaciones diferentes de la misma idea de progreso y, en consecuencia, de dos fórmulas de construcción de una temporalidad positiva y diferencial que inspirarán los discursos históricos e historiográficos predominantes del mundo occidental moderno. Se tratará, en fin, de dos modelos concretos de jerarquía, de justificación ideológica de la dominación en nombre de una libertad humana universal, con independencia de que se sitúen en un ángulo legitimador de un estado social anticipador de un presente futuro gradualmente cerrado, o de una búsqueda emancipadora de un orden proyectado en un futuro presente revolucionario y abierto. Dos modos de temporalización de la vida social, que convierten el futuro en su referente principal, aunque de manera diferente. Bien porque esté parcial o casi totalmente presente en la actualidad, bien porque esté por venir en una totalidad, en todo caso, anunciada.

### **2.2.1. La versión ilustrado-liberal: el progreso unilineal**

Aunque ya he adelantado mucho acerca de ella, me gustaría centrarme en sus orígenes. Quizá ello me permita defender mejor mi posición crítica. El desarrollo del movimiento ilustrado en el siglo XVIII nos proporciona un primer modelo de formulación de la idea moderna de progreso y de una concepción histórica de la existencia humana. Como mostró Ernst Cassirer en la década de los años treinta del pasado siglo, la opinión extendida acerca de la supuesta despreocupación por la historia por parte de la Ilustración no se sostiene históricamente. Tan sólo responde a una cierta corriente de opinión promovida por el rechazo romántico a la filosofía ilustrada<sup>333</sup>. Este modelo, apoyado en el principio del sujeto racional universal, y asentado en una visión naturalista de la realidad,

---

<sup>333</sup> «El mundo histórico al que el Romanticismo contra la Ilustración y en cuyo nombre se combatieron sus supuestos intelectuales, se descubrió merced a la eficiencia de estos supuestos, a base de las ideas de la Ilustración. Sin la ayuda de la filosofía de las Luces y sin su legado espiritual, el Romanticismo no hubiera podido conquistar ni mantener sus posiciones. Por mucho que su concepción concreta de la historia, por mucho que su filosofía de la historia se aparte por su contenido de la Ilustración, se mantiene siempre metódicamente vinculada a ésta y también metódicamente muy deudora de ella; porque ha sido el siglo XVIII el que ha planteado en este mismo terreno la auténtica cuestión filosófica» [Cassirer, 1993: 222].

tiene en las obras de Voltaire y Kant dos de sus más claros inspiradores. Para Ernst Cassirer, la obra de Voltaire (1694-1778) consolida los fundamentos del programa teórico que guiará la historiografía ilustrada. Identificando historia con naturaleza, Voltaire establece el principio de la historia como despliegue de las condiciones naturales del sujeto racional, como proceso de maduración y autoconciencia de dichas condiciones frente a lo pasajero y accidental del mero acontecer de la diversidad. Ello significa que la naturaleza racional humana es algo dado desde un principio y para siempre, algo de validez universal en el tiempo y en el espacio. Así, el tiempo alcanza un valor positivo sólo en tanto supone una revelación y manifestación progresiva de una realidad esencial oculta tras el devenir de las variaciones históricas. La Razón se va desvelando a través de la propia historia. Ésta constituye las condiciones de posibilidad de su definitivo triunfo desde la intemporalidad de su sustancia. En la obra de Voltaire, la Razón «no se manifiesta al exterior en su ser fijo y unitario, sino que se oculta entre el cúmulo de usos y costumbres y cede a la pesadumbre de los prejuicios. La historia muestra cómo poco a poco va venciendo las resistencias y llega a ser lo que por naturaleza es. Por esto, el progreso propiamente dicho no afecta a la razón en cuanto tal ni a la humanidad en cuanto tal, sino que se refiere a su manifestarse, a su *patentización* empírico-objetiva. Esta visibilidad y este hacerse a sí misma transparente de la razón constituye el sentido profundo del proceso histórico» [Cassirer, 1993: 246-247]. En definitiva, el principio eterno, necesario y atemporal de la razón universal se manifiesta temporalmente desde una historia que no tiene la capacidad de originar y dar fundamento ontológico al ser. Tan sólo permite su impulso y su constatación en el propio discurrir de un tiempo unidireccional que diluye progresivamente lo particular en favor de una sustancia humana constituida fuera del propio tiempo. Una imagen lineal de la historia que convierte a ésta no tanto en un fin en sí mismo, sino en un medio, en un instrumento de implantación de una racionalidad identificada con la libertad como valor absoluto. Esta racionalidad es prefigurada y anticipada desde un horizonte de expectativas que confunde el futuro con el presente, pero que necesita de dicha distinción temporal para habilitarse como tal, para ser fundamento de un conocimiento verdadero y objetivo, y base de un poder político inspirado en dicha autoconciencia absoluta.

Immanuel Kant (1724-1804) nos proporciona otra de las exposiciones fundamentales de este modelo de temporalidad histórica de la existencia humana, tomando como punto de partida la tesis de un sujeto racional y humano sujeto a las leyes de la Naturaleza. En sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* introduce la cuestión de este



modo: «Independientemente del tipo de concepto que uno pueda formarse con miras metafísicas acerca de la *libertad de la voluntad*, las *manifestaciones fenoménicas* de ésta, las acciones humanas, se hallan determinadas conforme a las leyes universales de la Naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural. La Historia, que se ocupa de la narración de tales fenómenos, nos hace abrigar la esperanza de que, por muy profundamente ocultas que se hallen sus causas, acaso pueda descubrir al contemplar el juego de la libertad humana *en bloque* un curso regular de la misma, de tal modo que cuanto se presenta como enmarañado e irregular ante los ojos de los sujetos individuales pudiera ser interpretado al nivel de la especie como una evolución progresiva y continua, aunque lenta, de sus disposiciones originales» [Kant, 1987: 3-4]. Esta plasmación de un concepto de perfeccionamiento indefinido de la especie humana conecta con la misma perspectiva de la historia como espacio de desvelamiento progresivo de un principio racional atemporal dado originariamente. Kant convierte, pues, el tiempo histórico en el espacio de desarrollo de un plan sujeto a la idea de un «hilo conductor *a priori*» [Kant, 1987: 23]. Atribuye un destino futuro al género humano en su conjunto dentro de un progresar ininterrumpido, haciendo de la consumación de dicho progreso una mera idea del objetivo al que se ha de dirigir la acción humana en conformidad con los dictados de la Naturaleza, con los imperativos de lo que el ser es realmente<sup>334</sup>.

En resumen, la idea de una historia universal desarrollada por Kant se asienta en una serie de principios que conforman la estructura textual de *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* [Kant, 1987: 3-23]. La idea naturalista kantiana de progreso se basa en un concepto de desarrollo completo de las disposiciones naturales de los seres de acuerdo con un fin<sup>335</sup>. En lo que respecta al hombre como ser racional, el desarrollo completo consciente de sus disposiciones naturales debe tener lugar en una perspectiva de conjunto. Ello, frente a las tendencias disgregadoras e individualizadoras que operan en las sociedades humanas. Sin embargo, esta predisposición natural al antagonismo es el instrumento desde el que se ha de construir un orden legal de desarrollo de las disposiciones naturales. Por tanto, el problema fundamental con el que se enfrenta

---

<sup>334</sup> Esta es la conclusión a la que llega en sus *Recensiones sobre la obra de Herder. Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* [Kant, 1987: 25-56].

<sup>335</sup> En este sentido, Arthur Lovejoy atribuye al siglo XVIII una concepción de “temporalización de la cadena del ser” radicada en el desarrollo desde formas simples a más complejas. Luhmann recoge la referencia a este autor para dar cuenta de los cambios que, entre los siglos XVII y XVIII, representaron para la sociedad burguesa la elaboración de una estructura temporal compleja superadora de los viejos esquemas temporales basados en la identificación entre existencia y perpetuación [Luhmann, 1992].

la historia humana es el del establecimiento de una sociedad civil, marco de aplicación universal de la ley natural, y condición necesaria para la disolución futura de las diferencias en favor de una racionalidad ya constituida naturalmente. Kant, consciente de la existencia empírica de la diversidad, aplaza la consumación del proyecto desde su realización continua e indefinida. Por eso, la finalidad de la historia se identifica con un horizonte hacia el que se deben encaminar todos los esfuerzos humanos, y no con un supuesto final como conclusión del propio proceso. Kant lo argumenta así: «la Naturaleza sólo nos ha impuesto la aproximación a esa idea. Que tal empresa será realizada postreramente se deduce del hecho de que, además de conceptos precisos en torno a la naturaleza de una constitución posible, requerirá una gran experiencia ejercitada por un dilatado transcurso del mundo y, sobre todo, una buena voluntad dispuesta a aceptar dicha constitución; sin embargo, es muy difícil que se puedan dar a la vez estos tres requisitos y, de ocurrir, sólo será muy tardíamente, tras muchos intentos fallidos» [Kant, 1987: 12-13].

El triunfo definitivo de la racionalidad universal dada queda, pues, pendiente de la realización de un “deber ser”. Como ha analizado Lyotard en referencia a la filosofía kantiana de la historia, el principio legitimador del orden social se sitúa en un futuro promovido, en una idea para realizar. El poder legitimador de la idea se basa en su universalidad y «da a la modernidad su modo característico: el *proyecto*, es decir, la voluntad orientada hacia un fin» [Lyotard: 1995: 61]. Pero esta supuesta positivización temporal -que remite a la realización futura del ser en su adecuación universal a la idea de libertad- encierra en sí misma, desde el problema de la legitimación política, el principio de su propia negación. La legitimación de la comunidad no tanto por lo que ya es, sino por lo que quiere –o debe- llegar a ser, presupone la existencia real de la misma, es decir, su pre-configuración presente a través de un orden institucional que garantiza la consecución del proyecto en el futuro. Un orden, cuyos principios fundamentales ya están establecidos atemporalmente en torno al sujeto racional primordial. De esta manera, este modelo de progreso, que se basa en la constitución a priori de un sujeto racional abocado a una cada vez más patente constatación empírica universal, representará el triunfo de los principios liberales sobre los esquemas irracionales antiburgueses del Antiguo Régimen. Ello entrañará una concepción diferenciadora del pasado y el futuro, cuya supuesta dimensión transformadora y revolucionaria, una vez asentado el nuevo orden racional, cederá paso a una perspectiva legitimadora más determinante.

La noción de tiempo histórico que subyace en esta concepción del progreso se apoya, en resumidas cuentas, en un desprecio del pasado y en una permanente afirmación del

presente como anticipación de un futuro desde el que se dota de sentido. Ya he indicado la definición de los sistemas sociales como extensiones no temporales del tiempo en la medida en que se abren a los horizontes temporales de otros actores sociales dentro de un mismo presente [Luhmann, 1992]. Ello enlaza con el también referido problema de la continuidad-discontinuidad de las estructuras sociales desde las que se seleccionan los presentes futuros a partir de un futuro presente más o menos abierto. La variante liberal burguesa de la idea de progreso, a la que responde el esquema que acabo de definir, parece fundamentarse en una perspectiva tendente a la desfuturización progresiva y tecnológica del futuro. Su dimensión progresista responde a la superación en el tiempo de un orden social precedente.

En ese sentido, el futuro de ese pasado transcendido explica la instauración del estado liberal como materialización empírica y emancipadora de una racionalidad “oculta” por fin revelada. Por eso, la instauración de ese nuevo orden social industrial y liberal -aprehendida simbólicamente desde una positivización absoluta del transcurrir temporal- sólo es concebible en su propia proyección temporal hacia delante, en su perfectibilidad intrínseca. Es el propio impulso temporal el que la hace “visible”, lo que presupone la necesidad de una “apropiación” anticipadora de la meta, del adelantamiento “hic et nunc” de un presente futuro previsible. Ello produce una inversión no-temporal del tiempo, puesto que es el futuro el que se entiende no como consecuencia, sino como causa o razón de ser del presente presente. Esto nos introduce en esa profunda dimensión reaccionaria del modelo. El presente futuro al que se encamina el proceso de perfeccionamiento indefinido en el tiempo se va cerrando poco a poco desde un futuro presente -construido en el presente presente- no sustancialmente distinto a aquél. Así, el sentido de la historia quedará supeditado a la implantación planetaria de un modelo social ya asentado en su núcleo de irradiación europeo-occidental. La invocación al futuro que alumbra este sistema es la asunción de su presencia presente. Se trata, por tanto, de una instrumentalización ideológica de un futuro “mitificado” que comporta la infinita repetición de unos presentes futuros sólo cronológicamente diferenciables. Porque, en suma, lo que está en juego no es el cambio total, lo cual se correspondería con la destrucción del sistema, sino la afirmación universal de éste. De ahí, el ansia de autoconservación y de eternidad que revela el modelo, la cual, como se analizará con posterioridad, estará en la base de las formulaciones neo-liberales actuales del “fin de la historia” y del advenimiento norteamericano de un “nuevo orden mundial”, inspirado en

los postulados de la “justicia infinita” y de la “libertad” duradera, y ligado a la perpetuación de nuestro maravilloso “way of life”.

En consecuencia, esta mitología liberal ilustrada del futuro se funda en una dialéctica entre liberación y dominación relevante políticamente. Como indicaba Kant en *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, «nos las habemos con seres que actúan libremente, a los que se puede dictar de antemano lo que *deben* hacer, pero de los que no cabe *predecir* lo que *harán* y, además, saben extraer del sentimiento de los males que ellos mismos se infligen, cuando ello se vuelve realmente pernicioso, un revitalizado impulso para hacerlo mejor que antes de caer en tal estado» [Kant, 1987: 85]. Esta concepción moral kantiana de la idea de progreso representa, en principio, un tratamiento problemático del tema de la libertad al quedar ésta a merced de la amenaza de una irracionalidad sólo sometible en el tiempo. El progreso supondría la victoria paulatina y unificadora del deber moral de base racional sobre lo contingente, sobre la inclinación humana a la insociabilidad y a la disgregación. El consenso social emana para Kant de una patología social de base. Sobre ella, el ejercicio correcto de la dominación garantizará la consumación del proyecto de desarrollo completo de las disposiciones naturales del sujeto racional<sup>336</sup>. La dominación de unos sobre otros constituye, pues, el vehículo de realización de la idea de libertad. El progreso se configurará, así, como proceso de domesticación de la libertad humana desde su correcto sentido político liberal.

Esto implica el establecimiento de una jerarquía entre las sociedades. La idea de progreso legitima la dominación y colonización de unos pueblos sobre otros. Esta dominación ejercida en nombre de la libertad y de la razón encuentra su justificación histórica en la posición relativa de unos con respecto a los otros en la línea de avance hacia la meta final. El argumento de la dominación como instrumento de liberación conjunta no tiene otro fin que la universalización del propio sistema de dominación<sup>337</sup>.

---

<sup>336</sup> En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* argumentará: «el hombre es un *animal*, el cual cuando vive entre los de su especie *necesita un señor*; pues ciertamente abusa de su libertad con respecto a sus semejantes y, aunque como criatura racional desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le induce a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión. Precisa por tanto de un *señor* que quebrante su propia voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre» [Kant, 1987: 12].

<sup>337</sup> Esta contradicción inherente a la idea ilustrada de progreso explica que Nisbet aborde el tema desde una doble perspectiva. Por un lado, la del “progreso como libertad”, haciéndose eco de autores como Turgot, Edward Gibbon, Adam Smith, William Godwin, Thomas Malthus, Immanuel Kant, Heinrich Heine, John Stuart Mill, y Herbert Spencer. Por otro, la del “progreso como poder”, atendiendo a los utópicos, Rousseau, Saint-Simon, Auguste Comte, Karl Marx, Von Herder, Fichte, Hegel, etc. Sin embargo, esta atribución

Esta concepción burguesa liberal del progreso, esta temporalidad desplegada linealmente hacia un futuro perfecto, se basa en un postulado antiestructural de la igualdad. El análisis de obras como *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* de Condorcet (1743-1794) descubre el sentido que el tema de la igualdad tiene en esta experiencia simbólica del tiempo. Nisbet insiste en la importancia del tema de la libertad en la obra de Condorcet<sup>338</sup>. Pero, en la misma medida que la igualdad implica libertad, ésta sólo conduce a la inevitabilidad de las desigualdades. El propio Condorcet admite en su obra la necesidad de conservar éstas en tanto tengan una utilidad para el interés común. Estableciendo una diferenciación entre la igualdad reconocida por el derecho y las instituciones políticas, y la que existe realmente entre los ciudadanos, distinguiendo, además, entre desigualdades en la “riqueza”, en la “condición” y en la “instrucción”, Condorcet hace hincapié en el carácter natural y necesario de las mismas, así como en los peligros que entrañaría su eliminación sobre todo en lo relativo a la conservación de los derechos humanos fundamentales [Condorcet, 1980]<sup>339</sup>.

Estamos, pues, ante un esquema de pensamiento que, muy probablemente, encontrase en Herbert Spencer (1820-1903) su expresión decimonónica más significativa, ese autor que, para Nisbet, «es la suprema encarnación en el siglo XIX del liberalismo individual y de la idea de progreso» [Nisbet, 1996: 322]. En su cerrada defensa de la libertad individual frente al Estado, claro está, de la libertad individual de la clase burguesa cuyos intereses representa, Spencer elevó el progreso a la categoría de principio cósmico de ley suprema del universo basándose en su propia fe en el progreso natural. La “ley del progreso” adquiere, así, el carácter de una necesidad evolutiva concretada en el inexorable tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo: «la ley de la evolución de lo sencillo a lo complejo, a

---

metodológica de la obra de estos autores a una y otra dimensión de la idea de progreso no debe ser incompatible con la propuesta de un análisis global de esta concepción social del tiempo desde la integración contradictoria, de naturaleza ideológica, de ambos aspectos de la libertad y la dominación.

<sup>338</sup> Frente a los que encuentran en la obra de Condorcet la anticipación de un mundo regido despóticamente por una élite científica, al modo de la “New Atlantis” de Francis Bacon, Robert Nisbet convierte a Condorcet en “devoto” de la libertad, más que del poder. Sin embargo, admite que «Condorcet no predice para el futuro una igualdad absoluta y total, ni tampoco una nivelación de todos los seres humanos como un fin en sí mismo» [Nisbet, 1996: 297].

<sup>339</sup> Esta obra es considerada por muchos autores como una de las más representativas expresiones del modelo de progreso que estoy analizando. En ella esboza una perspectiva de la historia de la humanidad diferenciada en nueve etapas de desarrollo progresivo de la libertad y del conocimiento. Su confianza en las leyes de la ciencia le llevaron al convencimiento de las posibilidades de predicción de la evolución futura de la historia política, económica y social. Por ello anuncia la llegada de una décima etapa, con un aparente carácter definitivo, donde el progreso de la libertad humana alcanzaría sus más altas cotas. Es posible, en mi opinión, rastrear aquí un ejemplo más de apropiación ilustrada moderna del mito “joaquinista” del Reino.

través de sucesivas diferenciaciones, tiene vigor tanto en el desarrollo de la tierra o el desarrollo de la vida en su superficie, como en el desarrollo de la sociedad, el gobierno, las manufacturas, el comercio, el lenguaje, la literatura, la ciencia, el arte»<sup>340</sup>. A pesar de que Nisbet, admitiendo el esencial talante liberal de este pensador, abogue, también, por la relativa conciencia social que mostró en algunos de sus ensayos<sup>341</sup>, en su idea de “vitalidad social”, unida a la de progreso, no aflora sino un “darwinismo social” legitimador de la superioridad relativa de unos individuos sobre otros, de unos pueblos sobre otros, en función de ese incremento de capacidad de adaptación a las condiciones de la existencia que la misma linealidad temporal marca. Ese sentido moral de que dota a su ley suprema se traduce, pues, en la sucesión progresiva de formas sociales cada vez más alejadas del mal, operando, así, una identificación absoluta entre bien y adaptación. Lo cual apunta, en definitiva, a la desaparición absoluta de toda imperfección y todo mal en el mundo, a la realización final del hombre ideal. En una notable anticipación del último hombre de Fukuyama [Fukuyama, 1992], Spencer esgrime que «al final, la humanidad debe llegar a adaptarse completamente a sus condiciones. Y esto es también indiscutible»<sup>342</sup>. Cabría, no obstante, preguntarse, ¿de qué condiciones de existencia estamos hablando? ¿De las del Mercado? ¿Es posible, pues, conciliar en ellas libertad e igualdad? Creo que no. El fin hacia el que apunta la versión liberal de la idea de progreso - en nombre de la libertad humana universal- es la culminación de un orden de desigualdades acomodado a los propios dictados de la razón, o sea, una razón burguesa, instrumental, utilitarista, individualista.

En este sentido, Luhmann concluye que el postulado de la igualdad no es factible en la realidad, sino sólo en el tiempo, puesto que su función social es la negación del pasado en tanto obstáculo biográfico o social para la igualdad de oportunidades o la libre concurrencia a las elecciones políticas [Luhmann: 1992]. Se trata, en conclusión, del valor instrumental de unas categorías temporales ideologizadas, que sirvieron, de una parte, para liberar a la clase burguesa emergente del yugo de los privilegios estamentales del Antiguo Régimen y, de otra, para fundamentar su posición de dominio social y colonial en el

---

<sup>340</sup> Citado en Nisbet, 1996: 328.

<sup>341</sup> Un ejemplo de ello lo constituye *La ética de los negocios*, donde Spencer parece mostrar una clara conciencia «de los males de su época, de la tendencia de los hombres de negocios al pillaje más descarado, la imposibilidad para muchas personas dotadas de la clase baja de superar las barreras sociales, el despilfarro con que vivían los más pudientes y los nuevos ricos, y su desdén por la situación de los demás» [Nisbet, 1996: 326].

<sup>342</sup> Citado en Nisbet, 1996: 330.

marco del nuevo mundo contemporáneo. Esta concepción progresista del tiempo cimentada en una perspectiva anticipadora y anuladora del futuro desde el presente, en la medida en que conecta con la elaboración de identidades legitimadoras de un orden industrial y liberal, será la base en su desarrollo decimonónico del nacimiento de la ciencia histórica como experiencia específicamente moderna. Esta ciencia histórica, con su estructura de relato heroico y emancipador, ha de ser comprendida desde una ambigüedad sustancial entre progreso-reacción, libertad-dominación, y relativismo-totalitarismo, tanto en el orden político como cultural. Por ello, Koselleck ha denunciado la pérdida del sentido práctico-transformador en la que derivó esta historiografía. El estudio del pasado, en tanto deja de tener relevancia para el presente, se convierte en coartada de éste. El presente, desligado de las enseñanzas de un pasado desde el que ha de orientarse la acción en el tiempo, sólo se mira en la aceleración de un futuro que, por otra parte, encubre la ralentización, la detención conservadora del propio proceso histórico. Más allá de su arranque singularizador, temporalizador y productivo, la historiografía acabó convirtiéndose en una experiencia estéril. De ahí, la correspondencia de la crisis del historicismo con el historicismo mismo [Koselleck, 1993].

### **2.2.2. La versión romántico-marxista: el progreso dialéctico**

Aunque, desde una óptica formal, convendría establecer una relación lógica y sincrónica entre ambas interpretaciones de la idea moderna de progreso, hemos de contextualizar históricamente el desarrollo de ésta en la reacción romántica que representaron los ciclos revolucionarios europeos de 1830 y 1848. Como ya adelanté, esta perspectiva dialéctica del progreso arranca de la tesis de la sucesión de las diferencias, es decir, de la relevancia de la variabilidad de las formas económico-sociales, políticas y culturales en el tiempo. Cada una de estas formaciones socio-históricas representan un modo concreto de desarrollo de la subjetividad como expresión de un determinado tipo de racionalidad. Esto obliga al establecimiento de una escala comparativa, de un criterio de validación de las distintas racionalidades desplegadas históricamente. Por tanto, la idea de progreso permitirá conciliar estas diferencias con la realización temporal progresiva de una racionalidad cada vez más idéntica a sí misma. Es el simple impulso hacia delante, la creación continua del futuro desde un presente esencialmente perfeccionable, lo que marca el grado de superioridad de unos sistemas socio-históricos sobre otros. Su situación anterior-posterior en la trayectoria ascendente del tiempo los dota de un grado determinado de validez y superioridad universal. Esta superioridad, deducida de la

progresiva abolición de las diferencias históricas, significa, en efecto, un progreso hacia la totalidad universal; pero, no como entidad previamente dada, sino como fruto de la dialéctica establecida a lo largo del proceso histórico entre formas que, en su enfrentamiento paulatino, van sintetizándose en estadios cada vez más perfectos y, por consiguiente, más racionales.

Esto nos sugiere la necesidad de convertir la filosofía de la historia hegeliana en el punto de partida de esta concepción de la idea de progreso. Como vimos, la perspectiva kantiana remitía a la idea de una especie de sabiduría negativa atenta a los límites que la contingencia humana impone al deber moral, expresión, este último, de un sujeto racional dado universalmente<sup>343</sup>. Pues bien, Hegel (1770-1831) representará la superación de la oposición entre una forma racional “a priori” y el carácter contingente de lo individual. La unidad de lo contingente con lo universal no será meramente afirmada, sino que se alcanzará en el proceso fenomenológico de la “experiencia de la conciencia”, dentro de la cual lo universal se muestra como individual y lo individual como universal [Martínez Marzoa, 1984]. La historia humana será caracterizada en *Lecciones sobre la filosofía de la historia* como sistema acabado [Hegel, 1982]. Ello conllevará el establecimiento de una sabiduría superior regidora de todo el proceso, distinguiéndose el desarrollo de la Idea en el espacio –la naturaleza- del desarrollo de la misma en el tiempo –la historia. Así, el Espíritu Absoluto, la idea como soberanía absoluta de la Razón en el mundo, va a devenir temporalmente en una cognoscibilidad absoluta de la realidad como entidad absolutamente racional. La historia comporta, de este modo, un progreso dialéctico de realización gradual de un sujeto racional en su creciente adecuación absoluta a la propia realidad: el progreso en la autoconciencia del Espíritu Absoluto.

Como resume Huisman, «de las Luces (Condorcet), Hegel retiene la necesidad de buscar un *progreso* en la historia. Mas este progreso no es el de una perfectibilidad: es el testimonio del desarrollo de un germen presente desde el principio mismo del progreso: el Espíritu» [Huisman, 1997: 386-387]. Hegel distingue, así, tres momentos fundamentales en el desenvolvimiento dialéctico del Espíritu en su identidad consigo mismo como

---

<sup>343</sup> Como resume Felipe Martínez Marzoa: «la “Razón” kantiana era *inmediatamente* Razón universal, determinación válida para todo ser racional. Esta inmediatez hace que la “Razón” kantiana sea universal sólo de modo abstracto, algo que se afirma como universal en *mi* constitución individual dejando fuera lo individual, algo que vale *distributivamente* para *cada uno de los individuos* racionales, pero en cada uno para sí mismo. La oposición de lo individual (“subjetivo”) y lo universal (“objetivo”) en Kant es –en lo práctico- la oposición entre la determinación por el sentimiento de “deleite” (*Lust*) o “repugnancia” (*Unlust*) y la determinación moral» [Martínez Marzoa, 1984: 305].



sujeto<sup>344</sup>. Un primer momento lo constituye el “espíritu natural”, el alma como espíritu subjetivo “en sí”<sup>345</sup>. El segundo momento es representado por la “conciencia” como “ser en sí” de ese espíritu subjetivo: la Razón<sup>346</sup>. En tanto la Razón es conciencia de sí, partiendo de una identificación total entre las determinaciones del objeto y ese pensamiento de sí misma, aquélla deviene en una correspondencia entre verdad y conocimiento. Esta identidad supone el tercer momento del espíritu subjetivo: el “Espíritu”<sup>347</sup>. Y es ahí donde el espíritu alcanza la objetividad como mundo histórico. De esta manera, si el espacio -primera determinación de la naturaleza- representa mera coexistencia, alteridad e indiferencia ilimitadas, esto es, una exterioridad yuxtapositiva, el tiempo -verdad del espacio- se convierte dialécticamente en exterioridad excluyente que permite “ser” lo que realmente se “es”. El “ahora” remite a lo que se “es”. Es negación que excluye lo que “no es”, pero a la vez es negación de sí mismo. Esta autonegación afirma lo que el ser “es”, puesto que siempre se “es” de nuevo en el “ahora”.

En definitiva, el acontecer del espíritu adopta una forma histórica, la de la sucesión en el tiempo. Pero, más allá de esto, el tiempo -expresión del conflicto de las diferencias- se corresponde con la historia en tanto privada de sí misma. El tiempo -fundamentado en el acontecer del espíritu- es, en realidad, no-historia, alude a la uniformidad de la negatividad del “ahora”. Y, así, esta negatividad afirmativa del tiempo histórico supone un proceso de desarrollo gradual del “espíritu objetivo”, que cubre las siguientes etapas: el “derecho abstracto” de la persona –tesis-, la “moralidad” subjetiva como visión moral del mundo –antítesis-, y la identidad sintetizadora entre ambas instancias expresada como un mundo ético “recobrado”: la “eticidad”. Este mundo ético queda a su vez articulado dialécticamente en otros tres momentos: la tesis de lo “substancial” -la familia-, la antítesis de los juegos de intereses particulares de la “sociedad civil”, la cual es entendida como conciencia de sí, y, finalmente, la síntesis identificadora de ambas constituida por el

---

<sup>344</sup> En el sistema de pensamiento hegeliano «aquello que es libre, volente desde sí mismo (en sí) y capaz de objetivar lo real, es decir, de reflejar los objetos desde la subjetividad (para sí), es sujeto. Sujeto, pues, o en-sí-para-sí» [Díaz, 1985: 189].

<sup>345</sup> Para la *Filosofía de la naturaleza* ver la segunda parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [Hegel, 1990].

<sup>346</sup> La *Filosofía del espíritu* se encuentra desarrollada en la tercera parte de la *Enciclopedia* [Hegel, 1990].

<sup>347</sup> Para esto, me estoy basando en el análisis de Martínez Marzoa. Éste alude a la dialéctica interna del tercer momento del “espíritu subjetivo” desde el concepto que Hegel acuñó para expresar la dialéctica interna de este momento: “psicología”. Ésta posee como momentos propios el “espíritu teórico”, el “espíritu práctico” y el “espíritu libre”, «este último como la superación, ya varias veces anunciada, de la oposición entre lo teórico y lo práctico, entre “ser” y “deber ser”» [Martínez Marzoa, 1984: 343].

Estado. Éste, como “substancia ética consciente de sí misma”, como identidad entre verdad y conocimiento de sí mismo, en tanto expresión del espíritu absoluto en sí y para sí<sup>348</sup>, es identificado con la libertad como finalidad esencial del propio proceso histórico. La historia es, en resumen, el progreso de la libertad como autoconciencia del absoluto a través del hombre, que tiene en el Estado su más alta expresión<sup>349</sup>.

Como resultado de todo esto, la concepción dialéctica de progreso configurada por Hegel se basará en la contradicción esencial entre progresismo y reacción derivada de la ambivalencia que el tiempo parece adoptar en su pensamiento. Como señala Bloch, aludiendo a la sentencia hegeliana “todo lo racional es real y todo lo real racional”, «tiene el rostro de Jano, pues ya los contemporáneos de Hegel advirtieron que la primera parte de esta sentencia está subrayando el aspecto *revolucionario* y la segunda el aspecto *reaccionario*»<sup>350</sup>. En la medida en que el todo realiza su esencia en el devenir, el ser se determina dinámica y procesualmente. “Ser” es “llegar a ser” en el tiempo, y ello es lo que explica su racionalidad y su superioridad integradora del estado precedente. Esto entraña, a su vez, el carácter transitorio y perecedero de todo lo existente. Es ahí donde podemos localizar el carácter positivo y revolucionario de una temporalidad diferenciada y futurizada, entendida como perfeccionamiento indefinido sin fin ni terminación en un estado definitivo. Perry Anderson ha sido quien ha precisado que la obra de Hegel carece de cualquier formulación del fin de la historia concebida como supuesta conclusión del proceso, con independencia de que la lógica de su sistema pueda implicar la deducción de dicho principio. Por consiguiente, el carácter teleológico de la dialéctica hegeliana tiene que ver más bien con el establecimiento de un concepto de progreso como meta o resultado, como consumación filosófica, y no como fin o conclusión, no como supuesta paralización desfuturizadora del devenir y el cambio. Esta distinción notable forma parte de una tradición –el propio Kant participa de ella– basada en la clara diferenciación entre “meta” y “final definitivo” [Anderson, 1996]<sup>351</sup>.

<sup>348</sup> «Al ponerse la identidad de la substancia ética y el sujeto, se pone la negación del espíritu objetivo en cuanto que éste era la negación del espíritu subjetivo, esto es: se pone la identidad del espíritu subjetivo y el espíritu objetivo, es decir: el *espíritu absoluto*» [Martínez Marzoa: 1984: 344].

<sup>349</sup> La noción de “autoconciencia” implica que «ninguna realidad puede conocer sin conocerse a sí misma. La auténtica conciencia es autoconciencia y a la vez autoconciencia reconocitiva, es decir, sólo se reconoce a sí misma en otras conciencias que por su parte se autorreconocen» [Díaz, 1985: 187].

<sup>350</sup> Citado en Díaz, 1985: 53.

<sup>351</sup> Desde la idea de que la instancia última del pensamiento hegeliano no es la historia, sino el espíritu, siendo aquélla, junto a la naturaleza, una faceta de éste, Anderson indica que «la superación de la escisión

Nos encontramos, de nuevo, ante el conflicto de interpretaciones, ante el problema de la actualización co-creadora del sentido de lo dicho. ¿De dónde podemos seleccionar los aspectos revolucionarios y reaccionarios del pensamiento hegeliano? ¿Cómo se concretó ello en la integración de ese pensamiento en otros discursos? En la práctica, el desarrollo de este apartado se corresponde con el intento de dar respuesta a ambos interrogantes. Para empezar, la faceta revolucionaria del pensamiento de Hegel estriba en la relativización metafísica de la que dota las distintas fases del proceso histórico en tanto predispuestas a un perfeccionamiento continuo. La identificación entre lo racional y lo real no se presenta como logro final, sino como situación abierta a futuras realizaciones “siempre” superables. La dimensión utópica y desfuturizadora del sistema hegeliano está en que «el ser llega a ser en lo que es en la medida en que todavía no es lo que puede ser, y así siempre. No es un acertijo para acabar diciendo “¡la gallina!””, es mucho más sencillo: Hegel no cree posible más que un ser que siempre está-llegando-a-ser y que nunca lo logrará del todo. Eso sí, cuanto más avanza más lejos está del punto de partida, pero no del punto de llegada» [Díaz, 1985: 56]<sup>352</sup>. La naturaleza romántica, revolucionaria y transformadora de una temporalidad concebida como proceso de cambio ininterrumpido se identifica con una diferenciación del pasado y del futuro como horizontes temporales del presente en su constante devenir, situando el problema de la libertad individual en el centro de referencia. De ahí, el valor positivo del tiempo histórico, razón de ser misma de la tradición historiográfica marxista. Se trata, en fin, de un tiempo histórico que, por un lado, no rechaza y niega lo precedente, sino que hace uso de ello desde una síntesis complementadora e integradora de lo propio-presente y lo ajeno-pasado. Y que, por otro, en su procesualidad constitutiva, relativiza el presente en una transición volcada hacia un futuro siempre mejor: el horizonte de la libertad individual como expectativa.

Pero, en la obra de Hegel, el propósito último de la libertad está indisolublemente ligado a la realización del Estado en su identificación absoluta con lo real y lo racional. Aquí radica la contradicción esencial de este sistema filosófico y de la concepción

---

entre ambas se concibe como un resultado, más que como un final. Hegel casi nunca habla de *Ende* (final) o *Schluß* (conclusión), sino que se refiere a *Ziel* (meta), *Zweck* (finalidad) o *Resultat* (resultado). La razón es muy sencilla: en alemán no existe una palabra que combine los dos sentidos de la palabra “fin” en inglés (o en español): por un lado el de final, por otro el de propósito. A Hegel le interesaba sobre todo la segunda de estas acepciones» [Anderson, 1996: 19]

<sup>352</sup> Para ilustrarlo mejor, Carlos Díaz recurre al machadiano «“Caminante, no hay camino, se hace camino al andar, golpe a golpe, verso a verso”. Concepto a concepto, el ser de Hegel deviene. Al principio salió sin rumbo hacia lo desconocido, sobre la marcha va orientando su vuelo pero Itaca queda siempre tras el horizonte» [Díaz, 1985: 56].

temporal histórica que lo articula. Ello se explica por el hecho de que la salvaguarda de la libertad del individuo está conectada al devenir global del ser a través del Estado. Es esta anteposición de lo absoluto a lo individual, del Estado a la libertad, es ese punto de vista según el cual aquél se convierte en condición necesaria de ésta, donde se ha de situar la dimensión fuertemente reaccionaria de las implicaciones políticas de la filosofía hegeliana. Esto nos conduce, no ya a una experiencia temporal meramente inspiradora de identidades-proyecto emancipadoras, sino a una correlación estrecha entre el proceso temporal histórico, y la elaboración de identidades legitimadoras y conservadoras de un orden social superior de entidad estatal. Y es que, a pesar de las advertencias anteriormente indicadas, Anderson encuentra en Hegel la sugerencia implícita del advenimiento de un estado social terminal, de un fin de la historia como abolición definitiva del proceso histórico: «Los términos y los referentes cambian, pero, la alusión a un desenlace se repite con insistencia. Hegel nunca planteó el fin de la historia, pero resulta fácil descubrir cómo el concepto fue deducido a partir de él» [Anderson, 1996: 19]<sup>353</sup>.

Como el mismo Anderson propone, se trataría, en suma, de precisar el modelo político que pudiese encarnar esa realización definitiva de la razón. Ello, naturalmente, hay que ponerlo en relación, de entrada, con el triunfo del estado liberal como expresión de los intereses industriales burgueses en su momento histórico singular, y con el consecuente agotamiento progresivo de las energías revolucionarias que dieron lugar a la contemporaneidad -en favor de una perspectiva legitimadora y estabilizadora del sistema alcanzado- en tensión, claro, con la creciente oposición de su entorno obrero. Sin embargo, para el autor, resulta problemática la ubicación concreta de la teoría política hegeliana en el contexto general del liberalismo decimonónico. Veremos, no obstante, que, desgraciadamente, resulta más fácil encajarla en el nuevo totalitarismo globalista tecnocrático. Anderson, en todo caso, destaca la originalidad de Hegel a la hora de articular, en una estructura interactuante ascendente, los tres niveles que, como ya indiqué, constituyen la aplicación del modelo triádico “tesis-antítesis-síntesis” a la estructuración del tercer momento del espíritu objetivo, de la “eticidad”: la familia, la sociedad civil y el

---

<sup>353</sup> En este sentido, Anderson selecciona, entre otros, algunos fragmentos de las *Lecciones sobre historia de la filosofía* donde se anuncia la llegada de «una nueva época en el mundo» que representará el momento en el que el espíritu pueda «captarse finalmente a sí mismo como absoluto», una vez eliminada «toda existencia objetiva extraña». Así, Hegel concluye que «tal es la situación en el momento y, por lo tanto, la serie de formas espirituales se ha agotado» [Anderson, 1996: 18-19]. No es otra, en efecto, la actitud adoptada con respecto al Mercado y la Democracia por parte de los pregoneros del fin tecnocrático e informacional de la historia.

Estado. Así, frente a la perspectiva propiamente liberal de separación entre la esfera privada de los intereses particulares y la esfera pública del Estado como garante de las libertades individuales, Hegel procede a una superación de aquélla en pos de una entidad estatal objetiva, global y orgánica que, en tanto culminación de lo absoluto, debe basarse en una indisolubilidad de los poderes como correlato de la indisolubilidad de la razón.

En la época del fin del Estado -pensemos que éste, más allá de un sistema político concreto, representa, en mi opinión, la metáfora moderna más lograda de la idea divina de totalidad-, ¿es posible extrapolar esto a alguna experiencia actual como la que representa la nueva “sociedad red” en el contexto de la realización tecnocrática de la esencia de la metafísica, que no es otra que el olvido del ser, y, por tanto, del tiempo y del cambio? Yo creo que sí, por lo que estas reflexiones que estoy realizando en torno al pensamiento hegeliano deben servir de marco de análisis posteriores. Pero continuemos. El carácter monárquico del pensamiento político hegeliano pone en evidencia la supuesta compatibilidad entre libertad individual y Estado. Ello puede explicarse desde la perspectiva en que Hegel afronta el tema de la libertad. La unicidad de la razón, y, por tanto, de la realidad y del Estado, representan la necesaria sumisión de la voluntad contingente a las leyes de la libertad objetiva en la medida en que eso significa el verdadero encuentro de la libre voluntad consigo misma. Si es en el Estado donde lo real se hace racional, desde el punto de vista de la temporalidad, esto encierra la negación implícita de la propia positividad temporal de la noción dialéctica de progreso: la abolición final de las contingencias históricas en el reino de lo absoluto.

La Historia Universal, en su paulatina desfuturización, culmina, de esta manera, en la realización definitiva de las tres manifestaciones del espíritu absoluto –el arte, la religión y la filosofía- a través de lo estatal, tras un largo proceso de depuración y superación. Ello presupone el establecimiento de un orden temporal de jerarquía entre distintos momentos en los que el Estado, como objeto histórico universal, ha encarnado, de manera cada vez más perfecta, los principios espirituales absolutos. La Historia Universal, convertida en teodicea, adquiere, de esta forma, una dimensión mítico-religiosa que remite directamente a los sistemas escatológicos y providencialistas medievales de San Agustín y Joaquín de Fiore. Éstos, como fue analizado, vinculaban la idea sagrada y transnatural de progreso a la esperanza de un fin de los tiempos: el reino de la perfección eterna. El despotismo oriental antiguo, las civilizaciones griega y romana, la Francia revolucionaria y la Alemania cristiana constituyen, así, hitos históricos de elevación progresiva del espíritu subjetivo de los individuos mediante el espíritu objetivo materializado en el Estado como

fase final de un proceso que ansía la definitiva adecuación de ambos en el Espíritu Absoluto: la elevación de éste a una totalidad transparente a sí misma en la historia, que apunta hacia la conclusión de ésta<sup>354</sup>.

En resumen, una noción racional, necesaria, totalizadora, continuista y teleológica de la historia, cuya doble dimensión progresista y reaccionaria ha de explicarse desde el mismo impulso acelerador del tiempo y del progreso. Esto deriva en una consecuencia fundamental que ha determinado la conciencia historiográfica contemporánea, y que adquiere, a mi entender, una nueva relevancia en esta nueva “era” del “fin de la historia”. El carácter transcendental del tiempo histórico, la teodicea de la historia que ha conformado la modernidad responde a la planificación absoluta de la historia y al incremento apocalíptico de su ritmo de aceleración. De modo que «la negociación entre la revolución y la reacción se entregó a esta aceleración del progreso, por lo cual se quería llegar a la meta de la revolución en el menor tiempo posible, como si se presintiera que las dudas del progreso implicaban el enfrentamiento social entre aquellas dos fuerzas. Este juego cruzado de revolución y reacción es comprensible como un futuro sin futuro, que acaba prefigurando un continuo *noch nicht*, y que acoge la estructura de un continuo *deber*», argumentan José Luis Villacañas y Faustino Oncina en su introducción a la obra de Koselleck [Villacañas; Oncina, 1997: 48].

Defender que el pensamiento hegeliano es la base filosófica de la moderna concepción dialéctica del progreso histórico significa reconocer, por un lado, un sentido reaccionario y absolutista, que terminó de completar el discurso ilustrado liberal. Éste, necesitado de un sólido fundamento legitimador y estabilizador del orden social burgués de mercado, ha tratado de disponer históricamente de una confirmación infalible de la definitiva disolución de las diferencias en torno a una identidad económico-social y política construida tras un largo proceso de conformación histórica. Y ello ha culminado en una identificación absoluta entre progreso y desarrollo económico -entendido éste desde la doble lógica de la expansión y la innovación tecnológica constante-, lo cual está en la misma base de esa confusión entre los conceptos de cambio y movimiento social que he definido en el contexto de una temporalidad tecnológica crecientemente desfuturizada.

---

<sup>354</sup> Esa dimensión mítica de la culminación del devenir de una realidad de carácter divino, se revela en los distintos modos en los que Hegel hizo referencia en sus obras al Estado: “camino de Dios en el mundo”; idea divina tal y como existe en la tierra”; “realidad de la idea ética”; “sustancia ética consciente de sí misma”; “espíritu ético”; “totalidad ética”; “razón en la tierra”; “realidad de la voluntad sustancial”; “espíritu de la realidad” [Díaz, 1985].

También podemos advertir una vertiente progresista de la dialéctica hegeliana, que será, en principio, la fuente de inspiración de una concepción histórica situada en el ángulo revolucionario de la emancipación humana. Esta vertiente, materializada en la obra de Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Engels (1820-1895), resultará, en todo caso, problemática, porque, como comprobaremos, también encubrirá a su modo, y al margen de la obra original de Marx, ese enorme potencial reactivo del que también se valió el proyecto liberal. Procederé al análisis crítico de una serie de textos que me parecen reveladores de esta ambigüedad hacia la que apunto y que ha sido, en mi consideración, fuente de injustas e interesadas valoraciones de las “auténticas” intenciones de Marx. Hacia 1886, Engels explicaba el sentido de esa interpretación revolucionaria de la obra de Hegel en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. En este texto, reflexiona sobre las consecuencias políticas del postulado hegeliano acerca de la correspondencia recíproca entre realidad y razón<sup>355</sup>. El autor era consciente de que ello representaba, desde una perspectiva legitimadora del estado prusiano, una «canonización de lo existente, la bendición filosófica dada al despotismo» [Engels, 1981g: 355]. Sobre todo, desde la óptica de que lo real se entiende en el sistema hegeliano como ser necesario. Pero el desarrollo dialéctico del ser, como ya se indicó, implica el carácter siempre provisional y nunca definitivo del mismo. De modo que lo que se convierte en real-racional -durante un periodo histórico determinado- deviene en irreal-irracional desde la superación impuesta por su propio despliegue temporal<sup>356</sup>. Así, propone la reversión de la propia tesis hegeliana en coherencia con su principio dialéctico fundamental de la inevitable extinción de todo lo existente<sup>357</sup>.

Es esto lo que le lleva a esa recepción revolucionaria de la obra de Hegel de la que me ya me he ocupado. Engels descubre las posibilidades de encontrar en su obra -como

---

<sup>355</sup> Engels alude directamente a la tesis “todo lo real es racional y todo lo racional es real” hallada en el prefacio de la *Filosofía del Derecho* de Hegel.

<sup>356</sup> El autor aporta ejemplos históricos. Por un lado, se sitúa en la antigüedad romana para hacer constar cómo el carácter real y necesario de la república romana acabó siendo cuestionado por su sustitución por el imperio. Por otro, alude al creciente carácter irreal, irracional y no-necesario de la monarquía francesa en la medida en que terminó siendo superada por un estadio más real y racional representado por la “Revolución” [Engels, 1981g].

<sup>357</sup> Engels lo resume así: «todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional; lo es ya, por consiguiente, por su destino, lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente. La tesis de que todo lo real es racional se resuelve, siguiendo todas las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: todo lo que existe merece perecer» [Engels, 1981g: 357].

culminación de un movimiento filosófico iniciado con Kant- un modo de concebir el tiempo histórico a modo de proceso indefinido de proyección humana transformadora hacia un futuro siempre abierto. Cuestiona el fin del «carácter definitivo de todos los resultados del pensamiento y de la acción del hombre» [Engels, 1981g: 357]. Sugiere, en suma, la desestimación de cualquier perspectiva finalística de la historia que preconice un estadio social terminal y que afirme cualquier concepción conservadora y desfuturizadora del presente: «la historia, al igual que el conocimiento, no puede encontrar jamás su remate definitivo en un estado ideal perfecto de la humanidad; una sociedad perfecta, un “Estado” perfecto, son cosas que sólo pueden existir en la imaginación; por el contrario: todos los estadios históricos que se suceden no son más que otras fases transitorias en el proceso infinito de desarrollo de la sociedad humana, desde lo inferior a lo superior» [Engels, 1981g: 357]<sup>358</sup>.

Las bases filosóficas del pensamiento marxista hunden su raíces, pues, en el proceso de inversión materialista del principio idealista que da vida a la dialéctica hegeliana. Esto, concretado por Marx en la primera tesis sobre Feuerbach, supuso el desarrollo de un principio materialista de la realidad basado en su carácter “revolucionario” y “práctico-crítico” [Marx, 1981e]<sup>359</sup>. Esta perspectiva, que pone el acento sobre la primacía ontológica de la acción humana sobre el universo abstracto del idealismo hegeliano, parece conectar con el supuesto determinismo económico metafísico con el que

---

<sup>358</sup> Más abajo, haciendo referencia a la destrucción del estable orden del Antiguo Régimen por parte de la revolución burguesa, indica que «esta filosofía dialéctica acaba con todas las ideas de una verdad absoluta y definitiva y de estados absolutos de la humanidad, congruentes con aquélla. Ante esta filosofía, no existe nada definitivo, absoluto, consagrado; en todo pone de relieve lo que tiene de perecedero, y no deja en pie más que el proceso ininterrumpido del devenir y del perecer, un ascenso sin fin de lo anterior a lo superior, cuyo mero reflejo en el cerebro pensante es esta misma filosofía. Ciertamente es que tiene también un lado conservador, en cuanto que reconoce la legitimidad de determinadas fases sociales y de conocimiento, para su época y bajo sus circunstancias; pero nada más. El conservadurismo de este modo de concebir es relativo; su carácter revolucionario es absoluto, es lo único absoluto que deja en pie» [Engels, 1981g: 358]. Este fragmento, que resume con toda claridad la idea de progreso desde una perspectiva dialéctico-revolucionaria, es una clara referencia a esa doble perspectiva progresista y reaccionaria con la que se abordó la obra de Hegel anteriormente.

<sup>359</sup> En la primavera de 1845, Marx argumentaba: «el defecto fundamental de todo el materialismo anterior – incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*, no de modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal» [Marx, 1981e: 7]. Del mismo modo, Engels indicaría mucho más tarde que «ante todo, conviene puntualizar que no tratamos, ni mucho menos, de defender el punto de vista del que arranca Hegel, según el cual el espíritu, el pensamiento, la idea es lo originario y el mundo real, sólo una copia de la idea. Este punto de vista fue abandonado ya por Feuerbach. Hoy, todos estamos conformes en que toda ciencia, sea natural o histórica, tiene que partir de los hechos dados» [Engels, 1981h: 63]. Este texto pertenece a uno de los prólogos para el “Anti-Dühring” realizado entre mayo y junio de 1879.



tradicionalmente se ha interpretado el pensamiento marxista. Ello nos situaría en el ángulo de una concepción dialéctica desfuturizadora, conservadora y escatológica de la idea de progreso. No obstante, el análisis diferenciado de la obra de Marx, por un lado, y de Engels, por otro, en contraste a su vez con los modelos de re-elaboración e interpretación posteriores, parece revelar un significado diferente del marxismo originario. Ya he adelantado la cuestión acerca de la conveniencia de distinguir, bajo el epígrafe de “marxiano”, todo aquello que corresponde a la producción de Marx con respecto a la recepción de su propia obra, para lo que puede reservarse el calificativo tan amplio como ambiguo de “marxista”. Manuel Cruz propone que hay que situar en la muerte de Karl Marx la transición de lo específicamente marxiano a lo marxista: «parece obligado, por tanto, aceptar no sólo que el marxismo empieza donde termina Marx (él no era marxista, según su propio y conocido testimonio), sino también que su primera forma la obtiene gracias a Engels» [Cruz, 1991: 94]. De hecho, en contra de esa opinión corriente en los círculos académicos, «Marx no formuló ninguna teoría del *materialismo dialéctico*. El *dia-mat* es obra posterior, iniciada por banalizadores que pretendían describir la filosofía *subyacente* a *El capital* sin penetrar en éste, y culminada por un aparato estatal tan totalitario que al dominio sobre personas y cosas quiso añadir la propiedad exclusiva de la verdad y de la fórmula para fabricarla» [Sáenz, 1997: 149-150]<sup>360</sup>.

Esto es un claro reflejo de la complejidad del fenómeno, lo cual tiene una incidencia muy directa en el tema que me ocupa. No es éste lugar para el análisis exhaustivo del problema planteado, pero creo que es necesario realizar una serie de puntualizaciones. En el *Discurso ante la tumba de Marx*, Engels indicaba que «así como Darwin descubrió la ley de desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana» [Engels, 1981f: 171]. Esto marca el comienzo de una actividad sistematizadora de una teoría materialista de la historia, que -desde la labor emprendida por Engels- culminará en una interpretación absolutamente determinista del legado

---

<sup>360</sup> En lo relativo a la conveniente diferenciación entre lo “marxiano” y lo “marxista”, resulta de interés esta argumentación: «es tan fuerte la tendencia a sustituir la realidad por las denominaciones oficiales que hoy es muy difícil encontrar alguien que piense en el marxismo sin una inmediata referencia a los regímenes políticos de determinados países, a los programas políticos de ciertos partidos y, en general, a las posturas de un sector relativamente amplio de personas, las cuales son denominadas (y se autodenominan) “marxistas” y se sienten más o menos próximas ideológicamente a aquellos regímenes y partidos. Por otra parte, la palabra “marxismo” hace referencia al nombre de Karl Marx. Si entre esta segunda referencia y la primera hay incompatibilidad, ello será ciertamente lamentable para los “marxistas” y también para los críticos del “marxismo”, pero al historiador del pensamiento eso no le priva del derecho ni de la obligación de tratar de la obra de Karl Marx en sí misma, en especial cuando esa obra es, de todo el repertorio literario “marxista”, lo único que tiene importancia filosófica» [Martínez Marzoa, 1984: 364].

marxiano, encontrando su primera acogida en la generación de social-demócratas coetáneos al trabajo teórico de Engels como Bernstein (1850-1932) y Kautsky (1854-1938) [Cruz, 1991]. Para este marxismo incipiente, el prefacio a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* representaba la base de un programa teórico basado en la fuerza absolutamente determinante de la estructura económica en el devenir global y universal de la historia humana: «el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia» [Marx, 1981b: 518]. Esto se entendería como la presunción cientifista de un nexo interno de causalidad necesaria entre la infraestructura económico-social –la realidad sujeta a leyes- y la superestructura política –el espacio indeterminado de la voluntad y la conciencia humana. Desde esta óptica, la acción intencional y la racionalidad individual estarían subordinadas a las determinaciones y condiciones de maduración de las estructuras, siempre en la perspectiva de su pretendida superación revolucionaria. Por ello, lo político era reducido al plano de la manifestación empírica e inteligible de un estadio de desarrollo terminal de las estructuras en el que la acción revolucionaria actuaría como consumación de un proceso condicionado en el “a priori” de la misma acción. Esta concepción materialista de la historia se funda, pues, en la anteposición de la necesidad estructural a la contingencia de una voluntad humana acosada, predeterminada, reducida a la simple constatación “a posteriori” de un recorrido histórico cuyas etapas futuras ya están absolutamente inscritas en el momento precedente<sup>361</sup>.

Para Luis M. Sáenz, frente a la dialéctica como apertura a la totalidad, este determinismo se asienta en la pretensión absolutista de cierre conceptual de la totalidad reductora de lo nuevo a lo viejo. El modo en que las ambigüedades de la obra de Marx y Engels fueron interpretadas constituyó los cimientos de una “iglesia determinista” que explica la irrupción histórica de la novedad sobre la base de dos modelos básicos. Por un lado, un tipo de explicación dinámica. Ésta parte de la premisa de que todo movimiento físico o social es consecuencia directa de la acción de un conjunto específico de leyes accesibles al conocimiento humano. Este esquema explicativo, inmerso en el universo

---

<sup>361</sup> Manuel Cruz, en referencia al modo en que Engels intentó establecer un “nexo causal interno” entre los ámbitos de la economía y de la acción humana, sitúa en este autor la idea de revolución como proceso supeditado a la previsión científica de las condiciones de crisis adecuadas para el cambio. Ello sugiere una contradicción, que hizo dudar al propio Engels sobre la inevitabilidad de la supuesta victoria proletaria en la lucha contra el orden burgués. Cruz lo expresa así: «¿nos es dado anticipar de alguna manera esta situación de crisis o, por el contrario, estamos condenados a constatarla *ex post facto*, una vez sucedida? Porque, ¿acaso es anticipable un hecho que en alguna medida depende de la voluntad humana?» [Cruz, 1991: 100].

newtoniano, y, por tanto, centrado en los supuestos filosóficos de los determinismos ontológico y epistemológico, permite la previsión científica de la trayectoria futura de la historia de tal modo que el socialismo se hace derivar directamente de las condiciones generadas por el momento histórico precedente del capitalismo. Por otro lado, un modelo que, inspirado en la física de los cambios de estado y en la química, convierte los cambios cuantitativos en cambios cualitativos, establece la transformación de la cantidad en calidad. Ello sustentará la idea de que un nivel crítico de desarrollo de las fuerzas productivas acarrea el surgimiento consecuente de una fase de revolución y cambio social sustancial [Sáenz, 1997]<sup>362</sup>.

Esta extrapolación de los paradigmas científicos de la época a la pretendida elaboración de un método historiográfico marxista culmina en una noción absolutamente cerrada del proceso histórico. Significa la sustitución de la perspectiva dialéctico-revolucionaria de la apertura del futuro presente por la asunción dialéctico-reaccionaria de un progreso histórico en el que los resultados del cambio en el presente futuro están contenidos y anticipados en lo precedente. Este concepto de cambio basa la absoluta determinación histórica del sujeto en una concepción estrictamente continuista y evolucionista que no se limita a la simple constatación aristotélica del paso de la posibilidad al ser, sino que arraiga en la óptica hegeliana de la libertad como conocimiento verdadero de la necesidad. Se trata de un esquema de temporalización desfuturizadora que comparte con el modelo ilustrado liberal el esquema tecnológico de “control” retroactivo del futuro con respecto al presente. Ello, puesto que aspira al sometimiento del discurrir temporal a la determinación predictiva de las ecuaciones matemáticas que rigen la evolución: la anticipación absoluta y excluyente de un presente futuro único que pretende simplificar la complejidad de las novedades posibles dentro de un horizonte de expectativas, en principio, abierto. Sin embargo, en este caso, el carácter de discontinuidad de la conformación temporal de la identidad ideológica revolucionaria, frente a un entorno institucional burgués asentado en un presente que ha de ser superado, implica la introducción de una temporalización de naturaleza utópica. Pero, no en el sentido amplio

---

<sup>362</sup> En sintonía, creo, con el enfoque sistémico defendido en este trabajo, y apelando, pues, a la radical apertura e indeterminación de los sistemas inestables y las estructuras disipativas de Prigogine, Sáenz argumenta: «la transformación de la cantidad en calidad es inconsistente y se trata de una banalidad o de una mistificación que minusvalora simultáneamente el papel de la estructura interna del sistema estudiado y la influencia de otros sistemas, confundiendo cantidad (de algo) con medida (de ciertos parámetros numéricos que proporcionan información sobre el estado de un sistema) e ignorando que una verdadera singularidad lo es precisamente porque no es asimilable al movimiento *cuantitativo* que *lleva* hacia ella desde el pasado» [Sáenz, 1997: 151]. Supongo que este texto contribuirá a entender el porqué de la necesidad de diferenciar entre “movimiento” y “cambio” de la forma en que ya lo hice.

de proyección transformadora hacia un futuro indeterminado; no como predisposición abierta al cambio, sino como pretensión mítico-escatológica y religiosa de una totalidad superadora de las diferencias y de los conflictos humanos.

Ya abordé el hecho de que todo sistema ideológico conlleva un componente utópico en tanto está pendiente de su realización temporal. Pero, siempre que la utopía no asuma un sentido auténticamente abierto como posibilidad infinita, su destino es el de ser absorbido por su referente ideológico, una vez que éste alcanza su adecuación con la realidad por vía revolucionaria. De este modo, como indica Juan Manuel Vera, el marxismo, aferrado a la tradición romántica de la fe en el progreso y de la conformación histórica predeterminada de un sujeto universal, anuncia el advenimiento futuro y definitivo de un orden social armónico que supone el retorno al paraíso eterno de la unidad primordial. En esta sublimación utópica de un tiempo final se pone en juego, como en el caso liberal, la escatología secularizada encarnada en la perspectiva judeo-cristiana de la totalidad. El componente utópico del marxismo conecta, pues, con «la idea de salvación, implícita en la fe en el retorno a una *edad de oro* que enraíza con mitos arcaicos y evocadores. El mito del *reino milenario* ha sido tanto una utopía anclada en el pasado como una esperanza encarnada en el futuro, una época última, feliz y justa para todos, producto de un destino histórico» [Vera, 1997: 123]. Esta evocación del mito joaquinista del Reino justifica la ambigüedad sustancial de una concepción histórica que preconiza el propio fin de los tiempos y, en consecuencia, de la historia misma<sup>363</sup>. En ese sentido, estamos ante la estructuración temporal del sistema ideológico que legitimará los aparatos de poder y dominación de raíz “marxista-leninista”; un sistema que, mezcla funcional de previsión científica y profecía escatológica, pretende de la obra de Marx un método, una “máquina” universalmente válida para el conocimiento correcto de las reglas de funcionamiento de la realidad natural y humana [Sáenz, 1997].

Engels, hacia 1890, a la vez que sentaba las bases de la “desviación” sistemática del pensamiento originario marxiano, se vio obligado a matizar lo que comenzaba a considerarse como determinismo económico estricto. A través de su correspondencia, procedió a relativizar, sólo en parte, el papel esencialmente determinista de la

---

<sup>363</sup> En la misma línea de análisis, Adrián Huici indica que «se puede afirmar que el marxismo también está inspirado por impulsos irracionales e imágenes arquetípicas basados en el mito del Reino. Es en la propia exposición de la evolución futura de la sociedad hecha por Marx donde se puede apreciar claramente el curso de tres edades, tal y como lo hiciera siete siglos antes Giacchino Fiore. Marx habla de tres momentos: el primero comprende el tramo final del capitalismo, antes de hundirse definitivamente; el segundo período es el de la renovación revolucionaria y la victoria de la clase obrera; el tercero contemplará el advenimiento de una nueva era y de una sociedad nueva» [Huici, 1996: 176].

infraestructura. Consideró el principio de interacción diferencial entre ese ámbito fundamentador en última instancia y la esfera superestructural de las formas políticas, la filosofía, la religión, y el pensamiento en general. Este intento de atenuar el sentido de necesidad unidireccional que el presunto determinismo económico imprimía al proceso histórico tiene su reflejo en algunas aclaraciones referidas a la obra conjunta de Marx y Engels. En julio de 1893, Engels indicaba a Mehring: «en lo que nosotros más insistíamos –y no podíamos por menos de hacerlo así- era en *derivar* los hechos económicos básicos las ideas políticas, jurídicas, etc., y los actos condicionados por ellas. Y al proceder de esta manera, el contenido nos hacía olvidar la forma, es decir, el proceso de génesis de estas ideas, etc. Con ello, proporcionamos a nuestros adversarios un buen pretexto para sus errores y tergiversaciones. Un ejemplo patente de ello lo tenemos en Paul Barth» [Engels, 1981c: 522]<sup>364</sup>. Así, creyendo que de esta forma contribuía a esclarecer la verdadera razón de ser de la obra de su colaborador, terminó por confirmar el papel decisivo -dentro del proceso de cambio revolucionario- de la infraestructura económica como base reorganizadora y remodeladora de las superestructuras preexistentes, aceptando, a pesar de ello, la relativa autonomía de éstas en tanto no generadas directamente por aquéllas. Esto último garantizaba al conocimiento científico cierta independencia como parte de la superestructura en tensión dialéctica con lo “social global” [Cardoso, 1989]<sup>365</sup>.

La ciencia, así, en conformidad con las exigencias del nivel de maduración de la estructura económico-social, se pone, paralelamente, al servicio del dismantelamiento de la distancia ideológica inconsciente entre la realidad y la apariencia, siendo esta última disipada a través del propio proceso revolucionario científicamente previsto. Pero, ante todo, cabe destacar que todas estas puntualizaciones no cuestionan los decididos intentos

---

<sup>364</sup> En concreto, Engels hace referencia al ensayo publicado por Paul Barth con el título *La filosofía de la historia de Hegel y de los hegelianos hasta Marx y Hartmann* (1890). En este trabajo, Barth establecía la idea de la interacción entre los ámbitos de lo económico y político considerando la relativa independencia de la superestructura jurídica. Como Cruz señala, esto fue interpretado por los círculos socialdemócratas como un ataque directo al núcleo fundamental del pensamiento marxiano [Cruz, 1991].

<sup>365</sup> En septiembre de 1890, Engels comenzaba su carta a Bloch de este modo: «según la concepción materialista de la historia, el factor que *en última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta –las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas- ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*» [Engels, 1981d: 514].

engelsianos por hacer derivar de las concepciones y del método particular de análisis desarrollado por Marx un instrumento de conocimiento, un esquema procedimental que subsumiera todo el proceso general de la historia a sus leyes necesarias y fundamentales. Al aludir en 1890 al fenómeno de interacción entre estructura económica y superestructura jurídico-política, había indicado que «es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de causalidades (es decir, de cosas y acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico. De otro modo, aplicar la teoría a una época histórica cualquiera sería más fácil que resolver una simple ecuación de primer grado» [Engels, 1981d: 514]<sup>366</sup>.

Nos situamos, pues, en el paso del marxismo como doctrina al marxismo como método. En su propuesta de un “Marx sin marxismos”, Sáenz aborda el problema del método marxista indicando el carácter no-progresista y dogmático de ese tránsito: «si malo es sacralizar una teoría, peor es la pretensión de tener un *método* para producir todas las teorías. No podemos desprendernos de una teoría y quedarnos con su método. En Marx podemos aceptar o rechazar, total o matizadamente, la problemática que plantea y cada una de sus tesis, pero no separar método y contenido» [Sáenz, 1997: 148]. Este hecho, como se está comprobando, arranca de Engels. La construcción de un método desligado del núcleo principal de las preocupaciones específicas de Marx representa una ilusión cientifista que hace perder la singularidad y concreción de lo marxiano. La desnaturalización de dicha originalidad adoptó una forma clara en las diferencias de enfoque entre Marx y Engels en torno a la situación pre-revolucionaria de Rusia. En *Acerca de la cuestión social en Rusia* (enero de 1994), Engels señala el desarrollo máximo de las fuerzas productivas del capitalismo como condición histórica necesaria para el advenimiento dialéctico de una sociedad revolucionaria sin clases. Mediante la aplicación generalizadora de “su” método, procede a una homologación de la situación rusa con respecto a la europeo-occidental, estimando la inevitabilidad de la secuencia feudalismo-capitalismo-socialismo como camino prefigurado del sujeto histórico. Ello significaba que el establecimiento de un sistema de propiedad colectiva socialista sólo sería posible en

---

<sup>366</sup> El hecho de que esta carta fuera escrita tres años antes que aquella en la que hace las matizaciones señaladas a Mehring no cuestiona este planteamiento acerca de las posiciones de Engels. En 1894, un año antes de su muerte, volvió a pronunciarse en un sentido determinista, como se comprobará seguidamente [Engels, 1981a].

tanto la propiedad comunal rural rusa fuese previamente destruida por el desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas. Aunque, también, admite la posibilidad de ese tránsito a otra forma social superior, siempre que estallase la revolución proletaria en Europa Occidental antes de la descomposición total de la propiedad comunal en Rusia [Engels, 1981a]<sup>367</sup>.

Por el contrario, Marx, en febrero-marzo de 1881, en su *Proyecto de respuesta a la carta de V.I. Zasulich* había planteado el problema del siguiente modo: «al tratar de la génesis de la producción capitalista, yo he dicho que su secreto consiste en que tiene por base “la separación radical entre el productor y los medios de producción” (pág. 315, columna 1 de la edición francesa de “El Capital”) y que “la base de toda esta evolución es la expropiación de los agricultores. Esta no se ha efectuado radicalmente por el momento más que en Inglaterra...Pero todos los demás países de Europa Occidental siguen el mismo camino” (lugar citado, col 2). Por tanto, he restringido expresamente la “fatalidad histórica” a este movimiento a los países de Europa Occidental [...] Por tanto, en resumidas cuentas, tenemos el cambio de una forma de propiedad privada en otra forma de propiedad privada. Habiéndose sido jamás la propiedad privada de los campesinos rusos, ¿cómo puede aplicárseles este planteamiento?» [Marx, 1981c: 161-162]<sup>368</sup>. Se trata, pues, de una clara manifestación del carácter relativo que el método representa para Marx en relación indisoluble con el núcleo principal de sus preocupaciones. Éstas no eran más que la comprensión profunda de la naturaleza de la sociedad moderna capitalista dentro de un enfoque socio-histórico concreto, es decir, desde el ángulo de un programa específico: la liberación humana de los mecanismos de dominación del sistema constituido.

Felipe Martínez Marzoa ha puesto de manifiesto que el eje fundamental del trabajo marxiano, y, por ello, la aportación genuina de Marx, se restringe a los resultados de *El Capital*. Ello significa que es imposible encontrar en la obra de este autor atisbo alguno de construcción sistemática de una teoría histórico-filosófica conducente a marcar unidireccionalmente el camino histórico de todas las sociedades humanas. De este modo, *El Capital* se revela como el establecimiento de las leyes reguladoras de un sistema económico-social instalado en unas coordenadas espacio-temporales concretas, y apoyado

---

<sup>367</sup> En todo caso, Engels argumentaba que «la burguesía es, también, en este aspecto, una condición previa, y tan necesaria como el proletariado mismo, de la revolución socialista. Por tanto, quien sea capaz de afirmar que es más fácil hacer la revolución de un país donde, ‘aunque’ no hay proletariado, no hay ‘tampoco’ burguesía, demuestra exclusivamente que debe aún estudiar el abecé del socialismo» [Engels, 1981a: 410].

<sup>368</sup> Las referencias bibliográficas que se hacen en este texto pueden encontrarse en el tomo II, páginas 103-104 de esta edición de “Obras escogidas” [Marx y Engels, 1981].

en el principio del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas capitalistas. Todo se articulará en torno al principal hallazgo: la “teoría de la plusvalía” y el principio complementario de la “absoluta alienación” del trabajo a sí mismo<sup>369</sup>. Más allá, no es posible atribuir a Marx la suposición de que para cualquier otra sociedad se pueda establecer una “estructura” realizada totalmente en datos “materiales” [Martínez Marzoa, 1984]. En contraposición, Louis Althusser propuso una lectura filosófica de *El Capital* que, además de su relevancia en el ámbito de la economía política, significase la posibilidad de un discurso fundador de la nueva ciencia de la teoría histórica. Recuérdese, para el autor, ésta se basa en la diferenciación entre “ideología” como reconocimiento-descubrimiento de un problema artificial cuya solución está dada fuera del proceso de conocimiento, y “ciencia” como conocimiento-producción de soluciones para un sistema abierto de preguntas sobre el objeto. En este sentido, Althusser señala el carácter práctico de las proposiciones de la ciencia en tanto halladas en el mismo proceso científico. Ello le dio pie para rechazar cualquier sentido historicista del marxismo, si por historicismo se entiende la expresión del proceso de autoconciencia gradual del espíritu del mundo a través de las diversas fases de la historia. Para Althusser, *El Capital* es la base de un concepto de ciencia que remite a un presente del “saber absoluto” particular que tiene la capacidad de alcanzar su autocrítica y conocimiento de sí [Althusser, 1985]. Ello enlaza con el corte epistemológico que el propio Althusser estableció entre las obras de juventud, llenas de influencias hegelianas en un sentido determinista metafísico, y *El Capital*, como verdadero punto de arranque del pensamiento marxista [Althusser, 1967].

Siguiendo a Ciro F.S. Cardoso, la tajante diferenciación althusseriana entre “ciencia” e “ideología” «refleja ciertas ilusiones científicas respecto a una ciencia “pura”, desvinculada de toda “especulación metafísica”, la cual constituiría la única forma legítima de racionalidad» [Cardoso, 1989: 72]. Por consiguiente, en lo que respecta a las intenciones de Marx, parece más apropiado considerar *El Capital* desde la óptica de un realismo pragmático en el que la dialéctica se reduce a un método de exposición del

---

<sup>369</sup> El primer lugar donde Marx expuso al público su “teoría de la plusvalía” es *Salario, precio y ganancia* (junio de 1865). Partiendo de la idea de que el valor del trabajo es determinada por la cantidad de trabajo necesario para su conservación o reproducción, y de que el uso real de esta fuerza de trabajo por parte del capitalista se extiende hasta los límites de la energía activa y capacidad física del trabajador, Marx concluía que «el capitalista, al pagar el ‘valor’ diario o semanal de la fuerza de trabajo del hilador, adquiere el derecho a usarla durante ‘todo el día o toda la semana’. Le hará trabajar, por tanto, supongamos, ‘doce’ horas diarias. Es decir, que ‘sobre y por encima’ de las seis horas necesarias para reponer su salario, o el valor de su fuerza de trabajo, el hilador tendrá que trabajar ‘otras seis horas’, que llamaré horas de ‘plustrabajo’, y este plustrabajo se traducirá en una ‘plusvalía’ y en un ‘plusproducto’ » [Marx, 1981d: 57-58].



descubrimiento científico que se cree haber alcanzado: las leyes de desarrollo del capitalismo. Esto significa una integración discursiva particular de una concepción sobre el mundo y de los descubrimientos científicos objetivos obtenidos mediante instrumentos adecuados a la singularidad del objeto. No es otro el significado científico que he atribuido al método en el primer bloque de este trabajo. Y, en este sentido, es mucho lo que la obra de Marx puede todavía ofrecer. Como recalca Fernández Buey, «librada del misterio reverencial que muchas veces la ha acompañado, la cuestión del método en Marx puede resumirse así: afirmación del punto de vista desde el cual se hace el análisis + programa + elección de la mejor herramienta filosófica-teórica existente en la época (a juicio, claro está, del propio Marx) para la exposición de los logros científicos. Esta es, por otra parte, la versión que dio Engels del asunto cuando Marx le pidió que reseñara su *Contribución a la crítica de la economía política*» [Fernández Buey, 1991: 25]<sup>370</sup>.

Las inexistentes pretensiones de universalidad del análisis marxiano, su ubicación en una esfera socio-histórica específica, nos traslada a una vocación revolucionaria abierta a un futuro básicamente imprevisible. Apunta hacia la creación del porvenir a partir de la consideración de ciertas condiciones del presente, pero desde la conciencia de que lo que surge es, esencialmente, irreductible a lo anterior, diferente de las potencialidades que antes representaba. Se resalta el valor relativo de una previsión supeditada al carácter incontrolable de las contingencias históricas. Quizá este texto lo exprese con claridad: «son éstos signos de la época, que no se dejan encubrir con mantos de púrpura ni con sotanas negras. No significan que mañana se vayan a producir milagros. Indican que en las mismas clases dominantes apunta ya el presentimiento de que la sociedad actual no es ningún cristal duro, sino un organismo susceptible de transformación y en transformación constante» [Marx, 1981a: 91]<sup>371</sup>. Esta dimensión específicamente práctico-revolucionaria de la actividad humana, no olvida, pues, que, al margen de las circunstancias socio-culturales que impregnan al sujeto, «son los hombres, precisamente, los que hacen que

---

<sup>370</sup> En agosto de 1859, Engels publicaba en el periódico *Das Volk* esta reseña, referida por Fernández Buey, con el título *Carlos Marx. Contribución a la crítica de la economía política*. En su segunda parte –la tercera nunca llegó a imprimirse–, Engels se hacía eco de esa apropiación práctica del método de esta manera: «el que desee un ejemplo palmario de cómo el método dialéctico alemán, en su fase actual de desarrollo, está por encima del viejo método metafísico, vulgar y charlatanesco, por lo menos como los ferrocarriles sobre los medios de transporte de la Edad Media, no tiene más que ver, leyendo a Adam Smith o a cualquier otro economista oficial de fama, cuántos suplicios les costaba a estos señores el valor de cambio y el valor de uso, cuán difícil se les hacía distinguirlos claramente y concebirlos cada uno de ellos en su propia y peculiar precisión, y comparar luego esto con la clara y sencilla exposición de Marx» [Engels, 1981b: 529].

<sup>371</sup> Se trata de uno de los párrafos finales del *Prólogo a la primera edición alemana del primer tomo de El Capital*, firmado en Londres, el 25 de julio de 1867.

cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado» [Marx, 1981e: 8]<sup>372</sup>. No habiendo en Marx una teoría universal de la historia, sino un intento de racionalizar el análisis de las posibilidades múltiples de transformación de un presente socio-histórico siempre prescindible, la ciencia, en definitiva, cede paso a un sentimiento utópico de naturaleza moral. Marx no anuncia la llegada escatológica, estatista y totalitaria de un orden social inevitable y definitivo. Tan sólo representa un estímulo contrario a la reconciliación con lo existente, una actitud dinámica y cambiante de la historia.

Ya me he aproximado a la problemática en torno al concepto de “utopía”, sin perder de vista su relación con lo ideológico. Para dar un paso más, sería conveniente atender el modo en que este tema es tratado por Fernández Buey y Riechmann al proponer una clara distinción entre una “utopía abstracta”, centrada en los grandes proyectos políticos concebidos en nombre de la humanidad, y una “utopía concreta”, que, en su carácter moral, expresa la disposición individual al combate y a la resistencia contra lo constituido, esto es, la esencial apertura del sujeto al cambio, a la posibilidad [Fernández Buey y Riechmann, 1997]. Esto, como se ha visto, es ajeno a la previsión científica engelsiana de los resultados de la acción revolucionaria. Por tanto, en oposición a la “utopía abstracta”, acrítica y complaciente con un orden que se pretende terminal, el pensamiento de Marx significaría la materialización de una “utopía concreta” entendida como continua tensión cambiante hacia el futuro; como conciencia teórico-práctica de las condiciones de posibilidad de un futuro que no puede negar lo presente, sino para superarlo ininterrumpidamente desde ideales emancipadores.

Por otra parte, Juan Manuel Vera, en *Utopía y pensamiento disutópico*, enfrenta a la noción de “utopía” -como tradición filosófica de carácter religioso y totalitario, como sueño inconsciente de retorno paralizante al pasado y de reconciliación consecuente de la humanidad en un orden justo “desde arriba”- la perspectiva de un pensamiento “disutópico”, renovador y liberador. Éste supone una propuesta “constituyente”, y no “constituida” de lo existente, una conciencia organizadora de la complejidad social ajena a proyectos acabados. Parece también posible, pues, identificar las inquietudes marxianas con ese pensamiento disutópico emergente «que aparece como una conciencia

---

<sup>372</sup> La referencia se corresponde con un fragmento de la tercera de las *Tesis sobre Feuerbach*. Recuérdese que, en la undécima, Marx había establecido unos de los principios que parecen resumir mejor el espíritu de su obra: «los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*» [Marx, 1981e: 10].

organizante de la complejidad que ha renunciado a ofrecer proyectos terminados de ordenamiento social» [Vera, 1997: 132]. Un pensamiento disutópico que, coherente con el reto de la complejidad, se centra, como señala Vera siguiendo a Prigogine y Stengers, en la infinita constitución, en la continua acción, en la nueva alianza entre la historia individual, la historia social y la aventura del conocimiento [Vera, 1997]. Un pensamiento que es consciente, en definitiva, de los límites de posibilidad de una racionalidad emplazada en las fronteras del ir siendo, y, por tanto, coherente con la necesaria futurización del presente en los términos discutidos por Luhmann [Luhmann, 1992].

Por todo ello, la labor marxiana se enfocó, a mi entender, en una auténtica “ontología crítica del presente”, de un presente singular cuyas incitaciones fueron motivo de la búsqueda de las posibilidades de transgresión de sus propias determinaciones, determinaciones, en este caso, capitalistas. De ahí, su enorme aplicación a la hora de considerar con ojo crítico los condicionamientos socio-económicos, políticos y culturales desde los que proyectar, no ya dialécticamente –al fin y al cabo, Marx no puede expresarse sino con los instrumentos intelectuales de los que disponía en su época-, sino dianoéticamente un futuro mejor. En coherencia con la dimensión revolucionaria del pensamiento hegeliano, algo que a tenor de los resultados no ocurre en Engels<sup>373</sup>, Marx sugiere el despliegue ininterrumpido de la acción humana en el marco de una sociedad en constante redefinición. En resumen, se trata de un punto de vista que, desde una posición crítica ante lo actual, debe alumbrar el establecimiento de métodos de investigación adecuados a las particularidades del objeto. Pero la conversión de la concepción emancipadora y positiva de la temporalidad histórica en una herramienta de análisis universalmente válida queda al margen de su responsabilidad. Como el mismo Engels expresó, «Marx era, ante todo, un revolucionario. Cooperar, de este o del otro modo, al derrocamiento de la sociedad capitalista y de las instituciones políticas creadas por ella, contribuir a la emancipación del proletariado moderno, a quien él había infundido por primera vez la conciencia de su propia situación y de sus necesidades, la conciencia de las condiciones de su emancipación: tal era la verdadera misión de su vida. La lucha era su elemento» [Engels, 1981f: 172].

Concluyendo, el análisis del modelo de temporalización diferenciada de naturaleza romántico-marxista nos conduce a una clara delimitación entre dos tipos de construcción

---

<sup>373</sup> «Quizá Hegel se vengó póstumamente de las manipulaciones operadas por Engels sobre su cadáver, y ese “método” hegeliano, aún vivo y cálido, que es la dialéctica no acabó de desprenderse del todo de las adherencias del “sistema”» [Cruz, 1991: 105].

simbólica del tiempo, cuyas lógicas internas entrañan consecuencias muy contrastadas en lo relativo a las posibilidades del conocimiento y de la construcción de la identidad social. Por un lado, podemos establecer un esquema temporal materialista-dialéctico coherente con la dimensión reaccionaria del pensamiento hegeliano. Éste encuentra sus primeros perfiles en la obra de Engels, y conformará el núcleo principal de legitimación de los sistemas ideológicos “marxista-leninista” y “estalinista”. Partiendo de la anteposición esencial de las estructuras económico-sociales al ámbito de la acción humana, implica una concepción fatalista y determinista del proceso histórico en conformidad con una perspectiva unidireccional a escala universal. Integra, de una parte, un enfoque cientifista, en virtud del cual es posible la predicción anticipadora de un presente futuro paulatinamente identificado con el presente presente, lo que le asimila a un esquema tecnológico del tiempo. Así, las conexiones de causalidad necesaria entre el presente y el futuro unifican ambas modalidades temporales con tendencia a la conformación de un único futuro posible<sup>374</sup>. Esta progresiva desfuturización representa la promesa de una definitiva adecuación de las diferencias a una identidad construida históricamente, lo cual conlleva implícitamente la negación del propio proceso histórico. La negatividad temporal subyacente responde a un principio religioso de profetización escatológica secularizada del tiempo. Ésta anuncia el advenimiento de una sociedad ideal, armónica y definitiva. Su constitución totalitaria y tecnocrática, sobre la base de la subyugación del hombre al trabajo es el contrapunto de la exaltación utópica del reino de la igualdad y la abundancia colectiva. Por consiguiente, desde un enfoque epistemológico, ello conduce a un reduccionismo social de la ciencia sustentado en la asunción maniquea de la diferenciación entre un conocimiento verdadero y falso. Y es que dicha oposición es deducida del enfrentamiento social que representa la posición proletaria revolucionaria frente a los intereses burgueses. De otra parte, en el plano de la constitución de la identidad social, todo esto supone una ambivalencia sustancial marcada por la correlación temporal, con respecto al sistema e instituciones dominantes, entre una identidad-proyecto

---

<sup>374</sup> Engels también defendió: «son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge una resultante —el acontecimiento histórico—, que a su vez, puede considerarse producto de una fuerza única, que, como un todo, actúa ‘sin conciencia’ y sin voluntad. Pues lo que uno quiere tropieza con la resistencia que le opone otro, y lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido. De este modo, hasta aquí toda la historia ha ocurrido a modo de un proceso natural y sometida también, sustancialmente, a las mismas leyes dinámicas» [Engels, 1981d: 515]. Resulta interesante este texto puesto que podría interpretarse como una especie de intuición sistémica por parte de Engels. Es cierto. Sin embargo, creo que, en el fondo, revela esa fe engelsiana en una ley suprema reguladora de todo el acontecer histórico.

emancipadora, y una identidad legitimadora y conservadora post-revolucionaria en la que se consuma aquélla de manera terminal. Es por eso que la utopía “marxista” esté irremisiblemente abocada a su absoluta disolución ideológica y normalizadora una vez alcanzados los objetivos revolucionarios anticipados mediante la previsión científica.

Frente a éste, podemos derivar otro modelo dialéctico, que consideramos más congruente con las concepciones marxianas originarias. Éstas representan una lectura plenamente revolucionaria del legado hegeliano. En este caso, la ausencia de fatalismo y determinismo temporal responde a una concepción prevaleciente del futuro. La progresión temporal hacia delante, abierta a múltiples posibilidades sólo actualizadas en el proceso de cambio mismo, constituye la pantalla de proyección-selección de un indeterminado número de presentes futuros, cuyo estímulo procede de un presente presente crítico con lo existente. Ello es la base de elecciones racionales por parte de sujetos implicados en ideales de emancipación y optimización progresiva de la realidad social, e inspirados en la provisionalidad y caducidad de lo “real”. En contraste con la utopía escatológica, totalitaria y unidireccional del materialismo dialéctico, y en oposición a la unilinealidad del progreso ilustrado moderno, aquí se trata, más bien, de una “disutopía” de resistencia. Ésta no se asienta en la certeza ni en la probabilidad, sino en la posibilidad de un porvenir mejor tal y como es propuesto por Morin y Kern en “Tierra-Patria”<sup>375</sup>. Frente a las certidumbres religiosas y las probabilidades tecno-científicas, aquí prevalece el factor creativo y, por tanto, impreciso, de una voluntad humana consciente de las limitaciones de la acción. La consideración práctica de las condiciones –que no de las determinaciones- de la emergencia de lo nuevo no representa una predisposición a la absoluta arbitrariedad de los resultados, sino, más bien, la garantía de la continuidad del proceso siempre constituyente y nunca acabado de lo social. Como ya se indicó, esta perspectiva temporal de transformación social permanente “desde abajo” pertenece a un tipo de conocimiento crítico-práctico que impide enfoques objetivos de la realidad exteriores a la acción. La interacción entre ciencia y sociedad deriva en Marx en la propuesta de un programa de conocimiento adecuado a los objetivos planteados en el seno de unas circunstancias socio-históricas singulares. Ello ha de ser la base de la construcción de identidades renovadoras e inconformistas con respecto a lo actual; el acicate para una confianza pragmática en un progreso ininterrumpido, sin resultados definitivos, siempre sujeto a revisiones y

---

<sup>375</sup> Esta referencia se encuentra en Vera, 1997.

replanteamientos adecuados a la situación espacio-temporal histórica específica; y consecuente, pues, con la sucesión de las diferencias.

En fin, ese espíritu crítico ante lo actual en su contingencia, esa inquietud por buscar las posibilidades de transgresión de lo establecido desde la consideración de sus propias determinaciones, esa conciencia del carácter esencialmente dinámico y conflictivo de las relaciones sociales, esa preocupación primordial por las implicaciones ético-políticas del conocimiento, esa defensa del tiempo y de la historia como modo de ser del “estar-ahí”, en suma, esa orientación práctica y concreta que da al método como herramienta de trabajo adaptadas a las exigencias del “objeto”, son aspectos que, a mi modesto entender, permiten considerar el pensamiento marxiano como fuente de inspiración de esta nueva racionalidad histórico-narrativa-interpretativa que estoy poniendo en juego en mi trabajo. Creo que es mucho lo que una nueva lectura de la obra de Marx puede aportar en la consecución hermenéutica de una nueva conciencia histórica abierta y plural, más allá del progreso y de sus secuelas de desengaño, dominación y destrucción. Y, en ese sentido, debe ser la base para la reconstrucción de un nuevo sentimiento utópico “concreto” —o de un nuevo pensamiento “disutópico”, como se quiera— en esta época del fin de la historia y del fin de las utopías. En coherencia con la filosofía de la posibilidad de Ernst Bloch [Bloch, 1980], no hablo, repito, de una utopía regresiva y autodestructiva de signo religioso-milenarista. Hablo de la utopía como antídoto contra el componente específicamente normalizador y estabilizador de la ideología, como contrapeso a las pretensiones de verdad de cualquier discurso social, sea el que sea. Porque, esta utopía “post-revolucionaria”, esta utopía de resistencia no se acoge a una “verdad” para quedársela, sino para utilizarla como puente para alcanzar, de modo dialógico, otra “verdad”. Esta utopía, que emplaza y aplaza indefinidamente el ser, ha de tratar, pues, de recobrar la idea del futuro abierto como horizonte de la libre realización comprensiva de ese ir siendo, de ese sujeto entendido, no como autoconciencia, no como presencia, sino como proceso. Pero desearía dejar claro que no se trata aquí de una nueva apropiación abusiva de la obra de un autor en nombre de una Verdad absoluta. Los textos de Marx no se agotan en sí mismos. Como otros cualesquiera, proyectan ante ellos un indeterminado ámbito de posibilidades susceptibles de acogida en contextos concretos de liberación creadora de su sentido. Remito, por tanto, a ese “fuera-de-texto” de sus propios textos en tanto me hago eco de un encuentro particular con los mismos. Un encuentro que únicamente se acomoda a un emplazamiento particular, a la situación interpretante de quien escribe esto.

Finalmente, aunque por razones metodológicas es mucho lo que se ha dicho ya en ese sentido, debemos retomar algunas cuestiones con el objeto de contemplar la directa correlación existente entre la temporalidad moderna, de un lado, e identidad, poder y conocimiento, de otro. Más allá de sus distintas modulaciones históricas, la idea de progreso es el fundamento temporal de la ruptura moderna entre hombre y naturaleza. Por ello, va ligada al desarrollo del nuevo entorno social de la ciudad. En la modernidad, el espacio urbano no constituye una novedad histórica como tal, pero sí comienza a convertirse en el auténtico centro de referencia de las estructuras materiales y culturales de esas dinámicas sociedades surgidas del proceso de industrialización iniciado hacia el último tercio del siglo XVIII. Para Echeverría, ese segundo entorno urbano está directamente relacionado con formas sociales básicas como el mercado, la empresa, la industria, el estado, la nación, etc. [Echeverría, 1999]. Por tanto, junto a esos aspectos que, desde una perspectiva espacial, comparte con el primer entorno natural –materialidad, presencialidad, proximidad, localidad-, el entorno urbano quedará marcado por una movilidad económico-social que determina un nuevo sentido de la territorialidad. En su calidad de núcleo organizador y catalizador de las actividades desarrolladas, no sólo en su interior, sino en el espacio circundante que jerarquiza, la ciudad es la plasmación físico-espacial de esa domesticación de la naturaleza protagonizada por el hombre moderno. Es el nuevo lugar de la técnica como despliegue en el tiempo del sujeto de la metafísica. Estando sobre la base de la aludida ruptura entre sociedad y naturaleza, y en coherencia, con la identificación entre progreso lineal y desarrollo tecnológico, es esa delimitación económico-funcional entre ciudad y campo la que mejor expresa, en mi opinión, la contraposición moderna entre sujeto y objeto.

Desde el punto de vista de la identidad, la linealidad temporal, materializada espacialmente en la ciudad industrial, instituye un nuevo sentido de la relación con uno mismo y con los demás. Supone, en síntesis, la proclamación del triunfo del sujeto como ente individual, autónomo, racional y consciente de sí. En su dimensión proyectiva, la conformación del “sujeto” puede poseer un sentido positivo. Alain Touraine considera el sujeto como «el deseo de ser individuo, de crear una historia personal, de otorgar sentido a todo el ámbito de las experiencias de la vida individual [...] La transformación de los individuos en sujetos es el resultado de la combinación necesaria de dos afirmaciones: la de los individuos contra las comunidades y la de los individuos contra el mercado»<sup>376</sup>.

---

<sup>376</sup> Citado en Castells, 1998a: 32.

Pero el sujeto también es una ilusión. La afirmación de su autonomía individual está supeditada al criterio de validez universal de la “diosa” Razón. El sujeto queda, así, atrapado por las mismas determinaciones que garantizan su libertad. De hecho, el progreso -como proyecto global que conduce en una única dirección la disolución paulatina de la diferencia ontológica en favor de una identidad plena- condiciona -ya se ha indicado- la discriminación entre los distintos modos en que los atributos universales de la Razón se concretan en la constitución del propio sujeto individual. En la misma medida en que es el camino hacia la libertad universal -entendida como perfecta adecuación a lo que realmente es-, el progreso, acorde con su “sustancia” mítica, consagra nuevos espacios de dominación y limitación de la contingencia. Estos se corresponden con una actualización histórica del modelo identitario de la afirmación a través de la negación, con la configuración de una identidad en la que el “yo”, esta vez bien diferenciado con respecto a su grupo de pertenencia étnico-lingüístico, sólo es aprehensible en su radical oposición con el “otro”, con la diferencia, con lo que dista temporalmente de una mejor adecuación a la identidad de referencia. ¿Cómo entender si no esa “barbarie”, esa “sinrazón” de la que vienen siendo objeto esos otros pueblos, esas otras culturas consideradas inferiores por parte de las comunidades occidentales modernas? Y es que, justificada en términos históricos, esa “barbarie” y esa “sinrazón” -atribuida, en realidad, al otro como sombra proyectada de la miseria moral propia- ha asumido, desde el colonialismo decimonónico, la fórmula discursiva simuladora del mesianismo y de la voluntad civilizadora como designio histórico ineludible.

Por consiguiente, las identidades ideológicas que determina el progreso adoptan, en virtud de la misma ambigüedad de la idea, dos formas básicas. Ya se han adelantado. De acuerdo con el esquematismo temporal-social estudiado, en origen, pueden remitir a identidades proyecto, a motivos emancipadores, esto es, al firme propósito de superación de las estructuras de poder existentes en nombre de los grandes valores de la Libertad, la Igualdad y el Bien Común. Pero, en la práctica, una vez conciliado el proyecto con la realidad, toman la forma de las identidades legitimadoras, las cuales están en el origen de la “sociedad civil” democrática. Al margen de meras connotaciones positivas de cambio social democrático, Manuel Castells, define la “sociedad civil” como «un conjunto de organizaciones e instituciones, así como una serie de actores sociales estructurados y organizados, que reproducen, si bien a veces de modo conflictivo, la identidad que racionaliza las fuentes de la dominación estructural» [Castells, 1998a: 30]. Como el mismo autor destaca, para Gramsci, esa continuidad entre la sociedad civil y los aparatos



del estado –constituidos en torno a la misma identidad de la ciudadanía, la democracia, la politización del cambio social, restricciones del mismo poder estatal y de sus ramificaciones, etc.- es la base de la posibilidad del cambio revolucionario.

Esto parece consecuente con la imagen de la comunicación social como extensión no temporal del tiempo a la que me referí, con ayuda de Luhmann, para tratar el problema del sentido en su propia dimensión temporal, es decir, en cuanto distinción pasado/futuro. Pero, bajo mi punto de vista, que no es otro que el de pensadores como Foucault, en tanto representa el núcleo de irradiación de los derechos universalmente reconocidos, la “sociedad civil” es el nuevo espacio social de la normalización interiorizada, y, en consecuencia, de la atenuación paulatina de las fisuras y fracturas sociales bajo el signo ilusorio de la libertad. De hecho, esta disminución progresiva de las posibilidades de expresión de la desviación social es la que determina las dificultades que las sociedades tardomodernas tienen para pensar el cambio en los términos cualitativos de una auténtica ruptura socio-histórica. En definitiva, el poder político, valiéndose del papel decisivo de los medios de comunicación de masas, contrarresta su apertura formal -restringida a poco más que la participación electoral- con el ejercicio de nuevas prácticas disciplinantes, que contrastan, por su opacidad engañosa, con los usos coercitivos de la época premoderna. Del “No harás” y el “Harás” pasamos, si seguimos las palabras de George Orwell, al “totalitarismo cabal” del “Serás”: la determinación absoluta de los sentimientos y del pensamiento en el plano de la aniquilación absoluta de la privacidad<sup>377</sup>. Lo que, como por desgracia nuestra experiencia actual nos demuestra, ello no significa la renuncia total, siempre que resulte necesario, del recurso a la violencia física, policial o militar. Esta contradicción sustancial entre autonomía y control remite, pues, a lo que Lyon describe, siguiendo a Charles Taylor, como las tres grandes “enfermedades de la modernidad”: «el individualismo, aunque nos emancipa de los órdenes sociales establecidos, nos confina en “la soledad de nuestro propio corazón” (Tocqueville) y suprime la dimensión heroica de la vida, el objeto por el que merece la pena morir. Después, la razón instrumental, que reduce todas las cosas a un análisis de costes y beneficios, representa otra pérdida de autonomía. Y ambas se combinan en el temor a que se imponga un “despotismo blando”, organizado

---

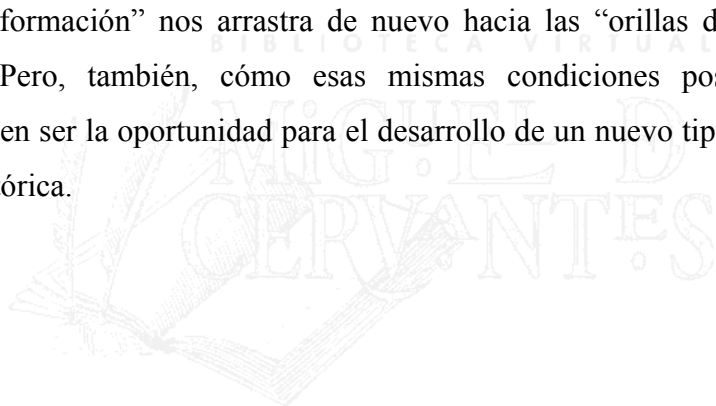
<sup>377</sup> Ya hice mención con anterioridad al estudio de Gonzalo Fernández de la Mora acerca de la relación entre totalitarismo y tiempo en *1984* de George Orwell [Fernández de la Mora, 1984]. La imagen de ese “totalitarismo cabal” me parece oportuna como balance final del progreso. Pero, como se seguirá analizando, esa anulación disciplinaria de la individualidad no recae actualmente en la figura del Estado omnipresente orwelliano. En la época de la crisis del estado nacional moderna, esas funciones competen a mecanismos más dispersos y difusos de control panóptico multidireccional [Whitaker, 1999].

burocráticamente y sin hallar oposición alguna en unos individuos que sólo persiguen su propio interés» [Lyon, 1996: 65-66].

Ese interés particular, que halla en el utilitarismo individualista americano su mejor modelo, conecta directamente con un modo concreto de reproducción material de la vida social. La concepción del progreso como progreso tecno-científico supone una superación del techo tecnológico que caracterizaba a las sociedades premodernas. Las sociedades modernas capitalistas se asientan, así, sobre un crecimiento económico indefinido ligado a su capacidad de absorción de un flujo continuo de renovación tecnológica. Como ya se anticipó en la primera parte de este trabajo, la doble lógica de innovación y expansión del capitalismo ha ido derivando en la acentuación paulatina de las desigualdades en el reparto de la riqueza y del proceso de degradación medioambiental. El progreso se pone, de este modo, al servicio no sólo de una nefasta relación vertical entre hombre y naturaleza, sino de un nuevo sistema de distribución desigual del producto del trabajo. La propia exaltación de los valores individuales en el seno de las sociedades modernas - políticamente agrupadas en torno al criterio de homogeneidad étnico-lingüística nacional - coincide con una inversión de la trayectoria entre poder y riqueza, lo que consagra nuevos criterios de estructuración social vinculados al dinamismo de clase. Al contrario de lo que ocurre en las agrarias, en las sociedades industriales es el acceso diferencial a los recursos el que determina el poder y la influencia social, no sólo a escala nacional, sino mundial. Nunca el incremento de la riqueza remitió de esta forma a la extensión paralela y complementaria de la pobreza.

No creo que sea necesario insistir en todo esto. En la práctica, el análisis de todos estos aspectos nos introducen ya en la valoración crítica de la “sociedad de la información” que se va a realizar seguidamente. Lo único que aquí quisiera volver a destacar es que la idea de progreso sólo es desarrollable desde una narrativa específica. Ésta se corresponde con el metarrelato heroico y emancipador que apunta hacia un proyecto global, hacia una historia humana universal. Centrándose en un “deber ser” que se corresponde con las mismas leyes del progreso, y encontrando en la tradición historiográfica de los siglos XIX y XX sus formas más elaboradas, estos relatos reafirman la existencia de la comunidad política presente desde la invocación de lo que llegará a ser. Esto parece haber quedado claro de manera suficiente. El fin de la modernidad, el fin del progreso estriba, en definitiva, en la incapacidad deslegitimadora para poder seguir enunciando ese tipo de relatos. He dicho ya que la auténtica esencia del progreso es el olvido mítico del cambio. Éste está ya inscrito en la misma unidireccionalidad

espacializadora reflejada en la concepción de origen aristotélico del paso de la potencia al ser y en la aproximación platónica de la copia al modelo. Pero encuentra su consumación en su concepción como progreso tecno-científico, en la pretensión de control absoluto de la realidad en tanto objeto de una racionalidad instrumental que está en el núcleo del mismo olvido metafísico del ser. Olvidar el ser, es decir, olvidar la diferencia ontológica, es olvidar el cambio, es decir, el devenir, y todo ello no significa sino olvidar el tiempo en favor de una eternidad autosuficiente y autocumplidora. Autoconciencia, poder y saber absolutos son, en suma, el correlato de la capacidad autodestructiva más importante que ha mostrado el hombre en toda la historia. La aplicación de la idea de progreso hasta sus últimas consecuencias conduce, pues, a su propia autodisolución. Veamos ahora cómo la “sociedad de la información” nos arrastra de nuevo hacia las “orillas de la eternidad” [Castells, 1997]. Pero, también, cómo esas mismas condiciones postmetafísicas y posthistóricas pueden ser la oportunidad para el desarrollo de un nuevo tipo de conciencia auténticamente histórica.



### **3. LA DESFUTURIZACIÓN POSTMODERNA DEL TIEMPO: EL «COMPLEJO TEMPORAL INFORMACIONAL»**

Desde el comienzo de mi trabajo he insistido en que los cambios fundamentales que se han ido produciendo desde las últimas décadas del siglo XX están directamente relacionados con la emergencia de nuevas formas de elaboración simbólica de la temporalidad. En el contexto de la creciente generalización de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, esa nueva experiencia temporal consiste básicamente en una pérdida total de la referencia del futuro como horizonte de las expectativas de una sociedad replegada sobre su propio presente. Como ha estudiado Enrique Carretero, «con la irrupción de la cultura postmoderna se ha desmoronado la concepción según la cual la historia posee un sentido, por lo que el futuro ha dejado de ser el horizonte que guía el discurrir y abre expectativas a las sociedades. En efecto, la postmodernidad bien puede ser considerada como una máxima radicalización del proceso de secularización ya iniciado con el racionalismo y la Ilustración, como una absoluta descomposición del legado judeocristiano que ubica la emancipación en un futuro lejano» [Carretero, 2002: 9-10]. Pero este olvido del futuro es correlativo a otro olvido primordial, el del pasado. Las dislocaciones de la experiencia temporal que definen el fin de la modernidad están marcadas, ante todo, por un debilitamiento del interés por el pasado, por la disolución completa de esa conciencia histórica que había constituido la razón de ser del sujeto moderno.

Jesús Martín-Barbero alude, en este sentido, a la emergencia de una nueva “amnesia social” estimulada, fundamentalmente, por el mercado y los medios de comunicación social, los nuevos espacios en los que hoy se configura esa experiencia atemporal y ahistórica del tiempo a la que apunto. Como señala Lledó, la sociedad consumista no está concebida sino para consumir, alcanzando su momento de plenitud en ese mismo acto de la consunción acelerada ejercida por el consumidor. Esa compulsiva aniquilación de objetos remite a la pobreza de una existencia reducida a la apetencia de una nueva consunción, de una nueva aniquilación estimulada mediáticamente [Lledó, 1996]. Haciéndose eco, pues, de esa correlación entre consumismo y poder, de ese encaje

estructural entre la obsolescencia acelerada de nuestros objetos y los propios mecanismos de autorreproducción del sistema, Martín-Barbero incide en que esa asepsia temporal, esa amnesia, se ve reforzada por esas “máquinas de producir presente” que son los mass media. Habla de una especie de economía informacional del tiempo basada en la reducción progresiva del presente convertido en actualidad. De este modo, frente a la mayor extensión moderna de los sucesos retenidos en la memoria, dicha duración se ha ido estrechando hasta el instante, hasta ese momento efímero en el que concurren espacio-temporalmente el acontecimiento y la cámara o el micrófono. Esta pérdida del sentido del pasado, en la medida en que impide relativizar el presente, en tanto no permite la toma de distancia de la inmediatez vivida, nos sumerge en un presente sin fondo, sin piso ni horizonte, o, lo que es lo mismo, sin significado. Y así, devolviéndonos a nuestro punto de partida, añade: «la fabricación del presente implica también una flagrante ausencia del futuro. Catalizando la sensación de “estar de vuelta” de las grandes utopías, los medios se han constituido en un dispositivo fundamental de instalación en un presente continuo, en “una secuencia de acontecimientos, que, como afirma Norbert Lechner, no alcanza cristalizar en duración, y sin la cual ninguna experiencia logra crearse, más allá de la retórica del momento, un horizonte de futuro» [Martín-Barbero, 2003: 3].

Habrà que estar, por consiguiente, muy atentos a la manera en que los mismos mecanismos de funcionamiento de los medios, es decir, su lógica específicamente actualizadora, determinan estos procesos de espacialización temporal que se van a estudiar de forma más detenida. Esa nueva indiferenciación del pasado/futuro, que representa un abandono definitivo de la vertiente positiva y emancipadora de la temporalidad moderna, supone, pues, la sustitución de la linealidad por nuevas categorías que señalan hacia el carácter heterogéneo, ambivalente, fragmentario y multidireccional del tiempo. Como ya se ha sugerido, Antonio Campillo apuesta por el reconocimiento de un pensamiento específicamente postmoderno, que no radica en un sentido negativo del tiempo –categoría premoderna de la repetición-, ni en un concepto positivo de las relaciones temporales entre el presente, y el pasado y el futuro –categoría moderna del progreso-, sino en la adopción de una categoría diferente como es la de “variación” [Campillo, 1995]. Ello conduce a la necesidad de una teoría sistemática de un nuevo modelo de temporalidad, hecho que todavía hoy constituye una tarea pendiente para el pensamiento social. Sin embargo, en tanto el análisis de las nuevas actitudes culturales e intelectuales -que la aproximación crítica a determinadas formas de discurso permite- revela un comportamiento temporal

distinguible con respecto a los modelos anteriormente estudiados, quizá sea posible establecer las premisas básicas del nuevo tiempo postmoderno e informacional.

La categoría rizomática de la variación apunta hacia una temporalidad esencialmente ambigua y ambivalente. Ello se refleja en el carácter permanentemente cambiante que adoptan las relaciones inestables y desestructuradoras entre el presente, de un lado, y el pasado y el futuro, de otro. Estamos ante una concepción del tiempo multiperspectiva y multidireccional. La reversibilidad e irreversibilidad que han servido para diferenciar, de manera respectiva, a las categorías temporales premodernas y modernas dejan de tener utilidad en el análisis. Ello, por cuanto coexisten indeterminadamente en una temporalidad plural y continuamente reformulable. Sin embargo, junto a esta nueva temporalidad específicamente postmoderna, la cual será objeto de estudio más adelante, esta época histórica se caracteriza por un grado creciente de complejidad. Ésta se manifiesta en la pervivencia y encabalgamiento en el espacio, y en el tiempo, de “simbolizaciones de segundo grado” que remiten a tradiciones históricas muy diversas. Aguessy ha realizado un análisis crítico de la noción de “patología del tiempo” como principio sociológico de atribución a cada sociedad de una dimensión predominante del tiempo, sea el pasado, el presente, o el futuro. Desde esta perspectiva, no le parece imposible que cualquier desviación con respecto a esas dimensiones temporales se interprete como patológica. Pero el autor piensa que ello debe enfocarse más bien considerando que dichas “patologías” son, en sí mismas, constitutivas del carácter diverso, dinámico y complejo de las experiencias temporales de todas las sociedades. La aplicación de una “patología del tiempo” a cualquier sociedad se revela para Aguessy como expresión de su propia complejidad, como «choque de temporalidades, no ya entre diferentes culturas o civilizaciones, sino, en primer lugar, dentro de una misma cultura o civilización» [Aguessy, 1979, 116]. Esto le lleva a subrayar la coexistencia en nuestras sociedades post-industriales de modelos temporales diversos, inscritos, inicialmente, en culturas o sociedades históricas concretas.

Hemos observado que la unidireccionalidad lineal o dialéctica del progreso moderno quedaba enfocada hacia la consumación final, hacia la negatividad terminal de una temporalidad inicialmente positiva. Partiré de la hipótesis de que la crisis y agotamiento creciente de la idea de progreso -percibida desde el último tercio del siglo XX, y que parece aceptada de manera general- ha devenido no sólo en la sustitución de la misma por una nueva categoría específicamente postmoderna como la de variación; también ha desembocado en la irrupción paralela de determinadas reformulaciones auto-disolventes

de la propia temporalidad moderna. Esto, en tanto tiene lugar desde la consumación y culminación definitiva de la Idea, ha conducido, a su vez, a una reactualización singular histórica del universo cultural premoderno. Así pues, para proceder de forma sistemática, y siendo consciente de la heterogeneidad del fenómeno, estableceré una delimitación entre lo que corresponde a esa revitalización finisecular de lo pre-moderno, en general, de una parte, y lo relativo al plano concreto de la fragmentación y dislocación temporal postmoderna, por otro. En el primer caso, discerniré, a su vez, entre, primero, determinadas formas de recuperación implícita de contenidos míticos pertenecientes al pasado a través de la introducción de un nuevo aparato ritual perteneciente a la propia modernidad, y, segundo, otras formulaciones que entrañan una re-mitologización abierta y explícitamente contramodernizadora. En estas últimas, la correspondencia entre contenido y forma remitirá a un universo simbólico estrictamente premoderno.

Antes, quisiera hacer unas aclaraciones terminológicas acerca de esos conceptos como “postmodernidad” y “sociedad de la información”, que son utilizados aquí como designadores de una nueva época histórica, y, en consecuencia, de una nueva forma de significación global de la experiencia temporal. Como vamos a ver, el concepto de “postmodernidad”, en la forma en que ha sido acuñado por autores como Lyotard, Vattimo, Baudrillard, Deleuze, Derrida, etc., señala, esencialmente, hacia una nueva condición social definida por la disolución de las propias exigencias epistemológicas y ético-políticas de la modernidad. La publicación en 1979 de *La condición postmoderna* por parte de Jean-François Lyotard fue determinante al respecto [Lyotard, 1989]. En tanto pone acento sobre el fin de la idea de la historia como decurso unitario y universal de los acontecimientos humanos, la postmodernidad supone, pues, un punto de vista, una toma de partido crítico con respecto al balance económico-social, político y cultural de una época histórica que se considera cancelada. En ese sentido, adoptar el concepto de “postmodernidad” implica, de entrada, asumir hasta cierto punto un tipo de discurso intelectual concreto, precisamente, el de todos esos autores que podemos englobar, con los riesgos que ello siempre lleva consigo, bajo el rótulo general de “postmodernismo”. En la medida en que una parte importante de la crítica postmodernista es aceptada en este trabajo, es posible la identificación de este nuevo período histórico con lo “postmoderno”. Pero, como se va a ver, ello entrañaría el acatamiento del núcleo central de ese pensamiento, un núcleo constituido, justamente, por esa experiencia temporal basada en las categorías no-metafísicas de la variación, y de la repetición de las diferencias. En cualquier caso, la relación que se guardará en este estudio con respecto al postmodernismo

no será la asunción completa e incondicional de sus postulados, sino la de un relativo distanciamiento crítico y dialógico que, en favor de las premisas hermenéuticas esbozadas en el primer bloque de mi investigación, conducirán a la deconstrucción de sus propios contenidos ideológicos.

Por otra parte, la noción de “sociedad de la información”, con todos los puntos de contacto que tiene con la anterior, pertenece a un orden del discurso diferente. En su filiación con la idea globalista del “postindustrialismo”, cuyas directrices fundamentales serán objeto de un análisis crítico posterior, incide, sobre todo, en el “impacto” irreversible del despliegue galopante de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Tiene, pues, como referente esencial la intensificación creciente de los flujos de información a escala planetaria –y la expansión exponencial de las redes telemáticas- como determinantes esenciales de las transformaciones sufridas por las estructuras económico-sociales, políticas y culturales de la contemporaneidad tardía. Para Timoteo Álvarez, lo que define básicamente la “sociedad de la información” es el hecho de que «nuestra sociedad se está moviendo hacia un estadio en el cual el saber y la informática se convierten en los recursos estratégicos de producción, organización y desarrollo social» [Timoteo, 1992: 130]. Sin embargo, Manuel Castells, basándose en una distinción metodológica entre “modo de producción” y “modo de desarrollo”, propone hablar, más bien, de “sociedad informacional” para aludir a ese nuevo contexto histórico. El “informacionalismo” es el nuevo modo de desarrollo del capitalismo en el que la principal fuente de productividad la representa «la tecnología de la generación de conocimiento, el procesamiento de la información y la comunicación de símbolos» [Castells, 1997: 43]. Pero, considerando que la información y el conocimiento son condición necesaria para el desenvolvimiento de cualquier modo de desarrollo, ello justificaría la atribución del concepto de “información” a cualquier tipo de sociedad. La singularidad de esta nueva sociedad estaría, pues, en el nuevo papel que el conocimiento juega, no ya como simple herramienta productiva, sino como proceso para desarrollar, como producto en sí mismo, dentro de una nueva reestructuración del modo de producción capitalista hacia finales del siglo XX: «el procesamiento de la información se centra en la superación de la tecnología de este procesamiento como fuente de productividad, en un círculo de interacción de las fuentes del conocimiento de la tecnología y la aplicación de ésta para mejorar la generación del conocimiento y el procesamiento de la información: por ello, denomino informacional a este nuevo modo de desarrollo, constituido por el



surgimiento de un nuevo paradigma tecnológico basado en la tecnología de la información» [Castells, 1997: 43].

En todo caso, aceptando el fondo de las argumentaciones de Castells, y al margen de los reproches de carácter léxico u ortográfico que pudieran hacerse por el uso del calificativo “informacional”, he optado por incluir en el título de mi trabajo el concepto “sociedad de la información” por razones meramente prácticas. En realidad, es el más generalizado en los ámbitos de la política, la tecnología, los medios de comunicación, la investigación social, etc., para hacer referencia a los significativos cambios que afectan al mundo actual. La mayor parte de las síntesis actuales sobre el tema concuerdan en localizar, en algunas obras surgidas hacia mediados de los años setenta, el origen de la idea de que el conocimiento y la información se están convirtiendo en los ejes catalizadores de la innovación tecno-económica, y, en consecuencia, en los estimuladores de una nueva estructura social, política y cultural. Al respecto, resulta capital el anuncio que Daniel Bell hizo de *El advenimiento de la sociedad post-industrial* [Bell, 1973], frente a la cual, como ya he advertido, Jean-François Lyotard proponía, en *La condición postmoderna*, una crítica de las nuevas formas de legitimación del saber identificadas con la aparición de la “sociedad informatizada” [Lyotard, 1989]. Desde entonces, sobre todo a partir de los comienzos de los ochenta, se ha ido multiplicando el número de trabajos coincidentes en situar el surgimiento de una nueva era histórica en los momentos finales del siglo XX.

Uno de los estudios que más contribuyeron a fijar los términos fundamentales de esta problemática general es *La informatización de la sociedad* de S. Nora y A. Minc [Nora y Minc, 1980]. Como resume Vázquez Medel en su análisis de una nueva revolución “bio-tecno-comunicacional”, entre las aportaciones decisivas de este informe elaborado a instancias del gobierno francés cuentan, primero, la perspectiva de una “crisis de civilización” basada en el conflicto entre los valores tradicionales y las perturbaciones provocadas por la industrialización y la urbanización. Ello enlaza con la problemática a largo plazo de la distribución elitista o democrática de los poderes, de los conocimientos y de las memorias. Esto último parece remitir a uno de los temas de fondo del debate entre “apocalípticos” e “integrados” que, como se comprobará más adelante, traduce un largo enfrentamiento sobre la positividad o negatividad de las transformaciones experimentadas por las sociedades modernas a partir de la difusión de los medios de comunicación social. En segundo lugar, la expansión creciente de las tecnologías informáticas constituye el eje sobre el que se desenvuelve dicho conflicto. Estas innovaciones tecnológicas son el factor

de aceleración del conjunto de cambios que afectan al entramado organizativo de la sociedad de manera global. Por tanto, en tercer lugar, la conexión entre informática y telecomunicaciones -la telemática- actuará directamente sobre un replanteamiento radical de las relaciones de poder, sobre todo en lo que respecta a los vínculos entre Estado, ámbito económico y sociedad civil<sup>378</sup>. En cuarto lugar, la incidencia de los avances telemáticos en la actividad económica supondrá la aparición de nuevos desequilibrios, puesto que el necesario ajuste del mercado de trabajo incidirá positiva y negativamente sobre la producción y el empleo, de forma respectiva. Finalmente, la misma naturaleza de las innovaciones implica una nueva relación de la sociedad con el futuro. Ello por cuanto implica la dificultad de los enfoques clásicos basados en la predicción y la previsión, los cuales darán paso a la elaboración de proyectos concretos adecuados a las condiciones y a las posibilidades organizativas específicas que cada nación tenga a la hora de realizarlos. De este modo, Vázquez Medel termina realizando una serie de reflexiones en torno a la exigencia del desarrollo de capacidades como la relación abstractiva con el entorno, la plasticidad, el automatismo, la lógica de la simultaneidad, la asunción del riesgo, etc. [Vázquez Medel, 1999]. Aspectos, en definitiva, que, como se ha podido comprobar, encuentran en su propia noción de “emplazamiento” un ámbito general de desarrollo plausible en el marco de un “nuevo humanismo”<sup>379</sup>.

En conclusión, más allá del hincapié que hace de la idea de una auténtica ruptura histórica con respecto a la contemporaneidad en relación con el nuevo papel desempeñado por las tecnologías de la información, es necesario mostrar algunas reservas en el propio

---

<sup>378</sup> Jesús Timoteo Álvarez hace referencia a una superación del modelo informativo neocapitalista que, entre 1945 y 1970, había significado un pacto simbiótico entre sociedad civil, medios de comunicación y Estado. Así, el reconocimiento y prestigio social crecientes, y el apoyo directo ofrecido por las instancias gubernamentales, de los que disfrutaban los “mass media”, constituía la contrapartida de su específica función social: el fomento, desde un sentido de responsabilidad y de servicio público, de la esperanza colectiva en torno a aspectos como las elecciones políticas, los logros económicos y científicos, deportes, entretenimientos, etc. De esta manera, “el modelo neocapitalista está comenzando a ser superado, bajo presión de las nuevas técnicas, al menos en un doble frente: por una parte, dichas tecnologías permiten ejercer un control eficaz y alejado, que hace inútil el armazón intervencionista puesto en pie en 1945; por otra parte, la capacidad de superar las fronteras y de operar en todo el mundo de las actuales telecomunicaciones, convierten en inútiles las precauciones del neocapitalismo y quién sabe si al mismo Estado” [Timoteo, 1992: 129].

<sup>379</sup> En este artículo, Manuel Ángel Vázquez Medel plantea las posibilidades de un nuevo humanismo que haga frente a las posibles consecuencias deshumanizadoras de estas profundas transformaciones. Considera que las nuevas condiciones generadas por esa gran “revolución bio-tecno-comunicacional” deben ser aprovechadas positivamente desde una determinada estabilización de los valores, desde la reflexión y la educación, con el objeto de sustituir ese “homo roboticus” al que nos aproximamos por un auténtico “homo noeticus” [Vázquez Medel, 1999]. Con referencias como éstas pretendo remitir en todo momento a las propuestas realizadas en la parte primera de mi estudio.

uso de la noción de la “sociedad de la información”. En el caso del postmodernismo, dicho paroxismo tecnológico, en la medida en que es congruente con la propia esencia de la metafísica, marca el momento final y el comienzo de la crisis para la metafísica y para el humanismo. Un fin que, como se ha analizado, no representa una necesidad regida por leyes objetivas de la historia, sino una “*Verwindung*” heideggeriana, ese «anuncio del evento del ser como darse más allá de los cuadros del pensamiento olvidado de la metafísica» [Vattimo, 1986: 41]. Este punto de vista me ha servido para asentar la idoneidad histórica de la nueva actitud hermenéutica en el seno de la historia occidental. Pero, por otro lado, tendré la oportunidad para hacer notar que la asunción extrema de la categoría rizomática de la variación puede conducir a ciertos resultados paralizantes, que, en la práctica, supongan la conciliación pasiva con los nuevos sistemas de dominación a los que la postmodernidad remite de forma crítica. Pues bien, en lo que compete al epígrafe general de “sociedad de la información”, he de recalcar otro tipo reservas. Me refiero, precisamente, al juego contrario, esto es, al modo en que incide en el carácter necesario, en la inevitabilidad histórica del desarrollo tecnológico y de la globalización económica neo-liberal, con sus secuelas de dominación, explotación y destrucción social que vengo denunciando.

Emmánuel Lizcano ha mostrado cómo el análisis sociometafórico de los discursos contruidos a partir del desarrollo sistemático y complementario de términos como “impacto” e “invasión” contribuyen a proyectar una cierta imagen pública de la tecnología, la cual se dirige al bloqueo del control y la responsabilidad social sobre la misma. De este modo, remitiendo al tema nietzscheano y foucaultiano de las negociaciones de significados, de las relaciones de poder que se ocultan tras los conceptos y las teorías científicas, Lizcano deconstruye esa actitud consistente en la caracterización de nuestro mundo actual desde el impacto de la ciencia y la tecnología en la sociedad. En síntesis, la “retórica del impacto” viene a distinguir entre el agente-tecnológico –como cosa compacta, dura y rotunda que, al igual que un meteorito, un puño o una bala, penetra- y el paciente-sociedad-medio ecológico, como víctima vulnerable de ese impacto. Desde la misma sistematicidad de la operación metafórica, el agente-tecnológico queda así definido por una potencia y un dinamismo propios frente a la impotencia y pasividad evocadas en el paciente-sociedad-medio ecológico [Lizcano, 2002]. Ese impulso ciego, esa inercia fatal atribuida a ese agente crea, en definitiva, ese sentido de destino, de necesidad histórica del

desarrollo técnico y científico, que sostiene el universo ideológico del discurso postindustrialista-globalista<sup>380</sup>.

Analizaré ahora los distintos esquemas de construcción socio-simbólica de la temporalidad que he mencionado. Debo insistir que cada uno representa un punto de vista, una experiencia concreta de la compleja situación histórica en la que nos encontramos actualmente. Por ello, en coherencia con los presupuestos comprensivo-interpretativos y dialógicos sostenidos en este trabajo, trataré de mantener una tensión entre lo “propio” y lo “ajeno” desde la que elaboraré una síntesis final acerca de las condiciones sistémico-relacionales del cambio histórico en este nuevo siglo XXI. He indicado que cabe distinguir entre ciertos modelos de actualización histórica de la temporalidad ahistórica premoderna, de un lado, y un modelo específicamente postmoderno, de otro. Todos ellos se basan en algún tipo de negación del progreso moderno, pero dicha negación adquiere sentidos muy distintos en razón del modo en que asumen el legado constituido por los modelos estudiados con anterioridad. El fenómeno es muy complejo y reconozco lo arriesgado de tal intento de sistematización. Pero, creo, en suma, que es posible aislar: 1. Una experiencia temporal que, dentro de ese fenómeno de la “vuelta de lo sagrado”, representa una revitalización expresa del mito premoderno del “eterno retorno”. 2. Una temporalidad tecnocrática que, pretendiendo ser una confirmación consumadora de la idea moderna de progreso, significa su propia autonegación re-mitificadora; es decir, la recuperación implícita del impulso mítico judeo-cristiano que ha guiado el progreso desde sus primeras formulaciones, en tensión con la conservación simuladora del aparato racionalista que –formalmente- lo ha distinguido de esos referentes mítico-religiosos. 3. Un nuevo imaginario del tiempo que pretende, no una relación de superación, sino de ruptura con la tradición moderna y sus anclajes mitológicos.

---

<sup>380</sup> La complementariedad de la metáfora de la “invasión” está en el intento de paliar la incoherencia metafórica que podría derivarse del empeño en reaccionar ante el “impacto” por parte de unos sectores sociales a los que se dota de la pasividad del paciente del impacto. Ante la reacción de estos sectores sociales, o del propio medio ambiente, la oposición de ambas metáforas produce una redistribución de papeles y efectos retóricos, que obtienen su mayor grado de coherencia cuando se integran a través de alguna metáfora bélica, dentro de un discurso configurador de los agentes respectivos –ciencia y técnica frente a invasores- como bandos antagónicos. Éste sería, pues, el comportamiento adoptado, por ejemplo, por aquellos medios científicos que, cara a la justificación de los criterios de racionalidad y objetividad sobre los que se asienta su actividad corporativa, crean la figura del “invasor”, del “adversario” para desprestigiar el “irracionalismo” de los críticos de esa concepción heredada de la ciencia. En ese sentido, Lizcano menciona la despectiva actitud de Mario Bunge hacia la nueva sociología de la ciencia [Lizcano, 2002]. Para una profundización en las cuestiones teóricas relacionadas con el análisis cualitativo metaforológico del discurso consultar Lizcano, 1999b, artículo en el que se pone de manifiesto la naturaleza esencialmente metafórica de todo concepto y, por consiguiente, el carácter de todo concepto, es decir, de toda metáfora, como institución social.

En cuanto a los dos últimos modelos, y al hilo de las aclaraciones conceptuales que he realizado más arriba, podríamos básicamente arrancar de la distinción que David Lyon establece entre el “postindustrialismo” y el “postmodernismo”; discursos, en principio, coherentes con la idea del progreso unilineal, de un lado, y con la ambigüedad y variación temporal, de otro. En lo que atañe al primero, «se da por sentado que las nuevas tecnologías conllevan mejoras y desarrollos. Muchos aún piensan que, finalmente, todas las partes del mundo se beneficiarán de esta revolución tecnológica, cruel autoengaño neocolonial donde los haya» [Lyon, 1996: 81]. Frente a ello, el pesimismo postmoderno se ubica en «un mundo más allá del progreso» [Lyon, 1996: 82]. Cuestiona la presunta necesidad del desarrollo económico y del poder político como consecuencias del progreso de la ciencia y de la tecnología. Aludiendo a *La condición postmoderna* de Lyotard, Lyon indica que «ya no se puede dar supuesto dicho progreso; vivimos en un mundo incrédulo ante tales “metanarraciones”» [Lyon, 1996: 82]. Como ya se comprobará, la postura crítica de Lyon ante los cambios no sólo supone un intento de superación del enfoque moderno del progreso racional, sino también una reacción contra los peligros del nihilismo postmoderno. En ese sentido, su propuesta apunta hacia la recuperación de una nueva centralidad de lo premoderno y lo sagrado. Nos sitúa en el primer modelo que he señalado. En esa dirección va su siguiente pregunta: «la cuestión es: ¿realmente nos conducen más allá de la modernidad las nuevas tecnologías? ¿Están gestando la informática y la vigilancia un mundo postmoderno inmaterial de realidades virtuales y “yos” fragmentados? ¿Es la babel de la sociedad comunicativa, donde múltiples voces rivalizan por atraer la atención, nuestra condición deseable e inevitable? ¿O más bien hay que superar esta interferencia y distorsión comunicativa?» [Lyon, 1996: 73].

Una cosa, al menos, sí parece clara. El panorama complejo que aquí se está describiendo mediante la concurrencia “patológica” de experiencias temporales muy diversas responde a una misma razón histórica: la incapacidad de la ideología ilustrada – en sus versiones liberal y marxista- para erigirse autónomamente desde una absoluta depuración de los residuos míticos y religiosos de la conciencia social. Como Enrique Carretero subraya de la mano de Edgar Morin, evocándonos argumentaciones aquí ya recogidas, esa obsesión anti-mitológica no ha devenido sino en el desarrollo de una nueva mitología laica asentada en la misión providencial otorgada a la razón, y al progreso como hilos conductores de la salvación terrenal. De modo que «este fallido intento de desmitificación, de superación moderna de la razón sobre el mito y la religión, explica el retorno de lo mítico en cuerpos doctrinales aparentemente secularizados y racionalizados

como son las ideologías» [Carretero, 2002: 9]. Encararé, pues, este enfoque tratando de desentrañar los componentes mitológicos que, en mayor o menor medida, y de una manera más o menos expresa, forman parte de los discursos temporales que analizaré. Desde mi preocupación fundamental por el cambio socio-histórico, procederé, por tanto, desde la valoración de las consecuencias que para ello puede entrañar semejante “choque de temporalidades”. En congruencia con mis reflexiones iniciales, el propio dinamismo relacional que se produce en la actualidad entre estas distintas imágenes sociales de la temporalidad sólo parece conducir a un resultado concreto: la abolición del tiempo histórico como horizonte de la disidencia, de la desviación y de la resistencia, esto, es de la construcción de otros mundos posibles.

### **3.1. La actualización contramodernizadora de la circularidad temporal mítico-religiosa**

Recordemos que Robert Nisbet vincula el destino de la idea de progreso al propio futuro del judeo-cristianismo, es decir, a la pervivencia del espíritu religioso sobre el que cristalizó la civilización occidental<sup>381</sup>. Por tanto, la desconfianza creciente en el progreso, el escepticismo que se ha ido desarrollando en torno a la idea en el último cuarto del siglo XX, fenómeno que no sólo atribuye a las minorías intelectuales, sino a la gran masa social occidental, es considerado por este autor como una consecuencia directa de la paralela pérdida del sentido de lo sagrado. Nisbet piensa que, junto a la desvalorización del pasado, el desplazamiento de Occidente y la quiebra de su fe en su propia civilización, el cuestionamiento de los supuestos beneficios sociales del crecimiento económico capitalista, y la crítica del poder de la razón, la desilusión por el progreso responde a la «agonía de las convicciones religiosas, y de la fe y la creencia en algo más grande que la vida que nos rodea aquí y ahora» [Nisbet, 1996: 490]<sup>382</sup>. Pero, una vez que localiza la crisis de la idea de progreso en el mismo “desencantamiento” del mundo moderno, nuestro autor sugiere signos evidentes de una recuperación futura. Entre ellos, destaca, sobre todo, un fenómeno que apenas podía intuirse tres o cuatro décadas antes de la publicación de su libro en 1980. Se trata de lo que describe como «los signos todavía débiles y casi ilusorios

---

<sup>381</sup> «Sólo porque en la base había una confianza en la existencia del poder divino pudo aparecer una fe en que el mundo y la historia del mundo seguían un plan o patrón establecido» [Nisbet, 1996: 491].

<sup>382</sup> Para un análisis de la modernidad como problema relacionado con la creencia, esto es, como crisis cultural de valores, puede verse *Las contradicciones culturales del capitalismo* de Daniel Bell [Bell, 1989].

de un renacimiento de la religiosidad en el seno de la civilización occidental, y, sobre todo en los Estados Unidos. Cualquiera que sea su futuro, la presencia de estos signos es indiscutible: los encontramos en las tendencias fundamentalistas, pentecostalianas y hasta milenaristas que hay tanto en el judaísmo como en el cristianismo. Incluso la difusión del ocultismo y diversos cultos en occidente podría ser señal de este renacimiento religioso, pues, como es bien sabido, el propio cristianismo nació como religión mundial en una época en la que el Imperio Romano veía surgir una multitud de creencias y religiones extrañas» [Nisbet, 1996: 492-493].

Más de veinte años después, esta realidad sociológica anunciada por Nisbet parece haber cobrado una especial carta de naturaleza. Y no parece, al menos bajo mi modesto punto de vista, que ello vaya a suponer la presunta revitalización de la fe en el progreso. Más bien, representa una rehabilitación expresa de los viejos sentimientos premodernos, una recuperación activa de una experiencia temporal derogadora de la historia en pos del principio reactivo de la eterna repetición de lo idéntico. En relación con esto, la búsqueda, por parte de Pierre Teilhard de Chardin, ya a finales de la segunda década del siglo XX, de una integración orgánica entre religión y progreso tecno-científico, la configuración de una espiritualidad en la que la concepción cristiana de la vida sea congruente con el mundo laico del trabajo, la ciencia, la técnica y el arte, constituye hoy un referente importante para este giro contramodernizador que aquí se está estudiando. Su noción de “medio divino” aporta, así, el punto de sutura de esa ruptura operada por la modernidad entre Dios y la Humanidad. Se trata, en el fondo, del reencuentro de las dos ciudades agustinianas, del anuncio de la parusía final, de la firme creencia en que «un día –nos lo anuncia el Evangelio- la tensión lentamente acumulada entre la Humanidad y Dios alcanzará los límites fijados por las posibilidades del Mundo. Entonces será el fin. Como un relámpago que partiera de un polo a otro polo, la Presencia de Cristo, silenciosamente acrecentada en las cosas, se revelará bruscamente» [Teilhard de Chardin, 2000: 131-132].

Teilhard de Chardin recupera, por tanto, el sentido premoderno de la espera en la consumación de ese Medio Divino como auténtico fin de unos tiempos históricos tensados hacia la eternidad. Y es esa misma espera la certeza del “gran Advenimiento”. Porque, sólo la acumulación del deseo y de la esperanza en esa parusía nos acerca a lo que ya es “en” la eternidad. La renovación continua de esa espera estriba, en suma, «en la percepción de *una conexión más íntima* entre el triunfo de Cristo y el éxito de la obra que intenta edificar aquí abajo el esfuerzo de los hombres» [Teilhard de Chardin, 2000: 134]. El autor acaba recuperándose del temor a la historia: reduciendo la sucesión histórica de la

diferencias al arquetipo, al valor sagrado de una verdad dada desde siempre y para siempre; articulando el propio progreso humano con la idea de una recreación continua del Universo divino<sup>383</sup>; apelando, en resumen, a la ejemplaridad celeste como criterio de jerarquización espacial de una existencia humana contenida en la temporalidad finita, secundaria y prescindible de la historia.

Esta cancelación de la modernidad por la vía del “re-encantamiento” expreso del sentido global del tiempo histórico posee otras fuentes importantes. Será Mircea Eliade el que, en su ya citado *El mito del eterno retorno*, anteponga los beneficios consoladores de la necesidad del “Gran Tiempo” a las incertidumbres derivadas de la libertad humana de «hacer la historia haciéndose a sí mismo» [Eliade, 1994: 143]. De esta manera, se hacía eco de ese “terror a la historia” provocado por el desarrollo del historicismo en el pensamiento contemporáneo. Terror que, para él, explica la recuperación moderna de los mitos arcaicos como expresión del deseo de encontrar un sentido y una justificación transhistórica a los hechos humanos. Este fenómeno, que en su opinión no es del todo ajeno a la significación trascendente que forma parte del pensamiento hegeliano y marxista<sup>384</sup>, representa un intento de dar respuesta a la insoportabilidad de los sufrimientos y padecimientos humanos. Así, ante los resultados ya arrojados por el progreso tras la II Guerra Mundial, se preguntaba: «¿cómo podrá el hombre soportar las catástrofes y los horrores de la historia –desde las deportaciones y los asesinatos colectivos hasta el bombardeo atómico- si, por otro lado, no se presiente ningún signo, ninguna intención transhistórica, si tales horrores son sólo el juego ciego de fuerzas económicas, sociales o políticas o, aún peor, el resultado de las “libertades” que una minoría se toma y ejerce directamente en la escena de la historia?» [Eliade, 1994: 139].

Para Eliade, en realidad, el pensamiento histórico nunca había llegado a dominar totalmente la cultura contemporánea. Desgraciadamente, así lo he constatado en mi análisis precedente. Y, en consecuencia, postula la persistencia moderna de lo

---

<sup>383</sup> De hecho, dirá: «el progreso del Universo y especialmente del Universo humano no está en competencia con Dios; ni es tampoco el desperdicio vano de las energías que le debemos. Cuanto mayor sea el Hombre, cuanto más unida se halle la Humanidad, consciente y dueña de su fuerza, la Creación será tanto más bella, la adoración más perfecta, y para las extensiones místicas, Cristo hallará mejor Cuerpo digno de Resurrección» [Teilhard de Chardin: 2000: 135].

<sup>384</sup> En el primer caso atribuye a Hegel el significado metahistórico del destino de los pueblos como expresión de una cada vez más perfecta manifestación del espíritu absoluto. En lo que respecta a Marx, encuentra en él una reformulación del mito arcaico de la “edad de oro”, que coloca sólo al final como promesa de “salvación”, sin situarla también al principio [Eliade, 1994]. Recuérdese, en todo caso, la doble distinción que antes realicé entre las vertientes reaccionaria y progresista del pensamiento hegeliano, de una parte, y lo “marxiano” y lo “marxista”, de otra.



premoderno<sup>385</sup>. Esa “rebelión contra el tiempo histórico”, que presume en la contemporaneidad, es situada por este autor no sólo en el marco del sentir de una parte importante de la población media europea, sino en el ámbito de escritores relevantes como T.S. Elliot y James Joyce. En ellos encuentra una auténtica «nostalgia del mito de la repetición eterna y, en resumidas cuentas, de la *abolición del tiempo*» [Eliade, 1994: 140]<sup>386</sup>. En definitiva, desde premisas distintas a las de Nisbet, Eliade anunciaba para un futuro cercano –recordemos que la edición original data de 1951- una vuelta desesperada de las sociedades humanas al horizonte mítico de los arquetipos y la repetición: «no está vedado concebir una época, no muy lejana, en que la humanidad, para asegurarse la supervivencia, se vea obligada a dejar de “seguir” haciendo la “historia” en el sentido en que empezó a hacerla a partir de la creación de los primeros imperios, en que se conforme con “repetir” los hechos arquetípicos prescritos y se esfuerce por “olvidar”, como insignificante y peligroso, todo hecho espontáneo que amenazara con tener consecuencias “históricas”» [Eliade, 1994: 141].

Parece que sus vaticinios se han cumplido sobradamente. Pero, hasta que llegase ese momento de un auténtico retorno al universo mítico de los arquetipos y la repetición, el autor proponía un reencuentro con el dios judeo-cristiano que mitigase las consecuencias angustiosas de nuestras complejas sociedades. Este renacimiento de la fe en Dios, esta especie de revancha anti-nietzscheana, es concebida como garantía de la recuperación de la libertad -la libre reconciliación regeneradora con la ley universal- y de la certeza de la significación transhistórica de las tragedias humanas. Hay que entenderlo bien. Este tipo de evocación de lo espiritual y de lo sagrado no aspira a su mera coexistencia con otros sistemas simbólicos, en el marco de una sociedad dispersada en multitud de esferas individuales de acción y sentido. No se trata aquí de la supervivencia de lo religioso en la

---

<sup>385</sup> En 1953 indicaba que «es indispensable reconocer que ya no existe más solución de continuidad entre el mundo “primitivo” o “retrógrado” y el Occidente moderno. No basta ya, como bastaba medio siglo atrás, descubrir y admirar el arte negro u oceánico, es preciso volver a descubrir las fuentes espirituales de esas artes en nosotros mismos, es preciso tomar conciencia de cuanto queda así, justamente porque ese comportamiento es, él también, consustancial con la condición humana, en cuanto expresa la angustia frente al Tiempo» [Eliade, 1991: 17].

<sup>386</sup> En otro lugar, señalaría que «desde un cierto punto de vista, podemos decir que todo gran poeta *rehace* el mundo, por cuanto se esfuerza en verlo como si el Tiempo y la Historia no existiesen. Todo lo cual recuerda extrañamente el comportamiento del “primitivo” y del hombre de las sociedades tradicionales» [Eliade, 1991: 15]. En la práctica, dicha defensa contra el Tiempo por parte del hombre occidental se encuentra reflejada, según el autor, en multitud de actividades cotidianas como la lectura u otras “distracciones” y diversiones particulares [Eliade, 1991].

“esfera de la privacidad” dentro de un universo descentrado<sup>387</sup>. Este fenómeno anticipado por Eliade consiste lisa y llanamente en la reivindicación reactiva del restablecimiento de un orden de sentido global aglutinante de todas las esferas del conocimiento y de la acción social: la propuesta de una nueva globalidad, de una totalidad social, no sustentada en la fragilidad de los valores consumistas del capitalismo liberal, sino en reconciliación con los designios de la Providencia.

Adrián Huici, en su análisis crítico de la naturaleza mítica de los discursos políticos propagandísticos, se hace eco de esa nueva valoración de los beneficios sociales del mito en el seno de nuestra sociedad moderna. Según este autor, con independencia de la instrumentalización persuasiva y manipuladora a la que este tipo de pensamiento es sometido por parte de las instancias políticas, ello no debe representar una total renuncia al mismo: «la propaganda política, al apoderarse del mito como instrumento de persuasión, ha degradado y tergiversado lo que, en principio, constituye una instancia psicológica esencial para el ser humano: el elemento básico para equilibrar o contrapesar los posibles excesos de la razón y la clave de nuestros sueños y de nuestras mejores creaciones» [Huici, 1996: 188]. En este caso, no se trata de la perspectiva absolutamente reaccionaria y totalitaria de la obra de Eliade. En coherencia con los planteamientos de la primera parte de este trabajo, Huici pretende un equilibrio emancipador entre las bondades del mito y la razón ilustrada. Aquí, la “nostalgia” por lo mítico remite a una dimensión positiva, transformadora y revolucionaria –o de resistencia, si se quiere- de la naturaleza humana. Pero, en todo caso, viene a ser un síntoma más de ese fenómeno creciente de revaloración de lo mítico, mágico y numinoso frente a los riesgos sociales de la modernidad<sup>388</sup>. Lo cual, a mi entender, puede comportar -de hecho lo está comportando- graves consecuencias socio-culturales y políticas en el orden de la violencia simbólica desplegada en la construcción reactiva de las identidades etno-lingüísticas, religiosas, sexuales, de género,

---

<sup>387</sup> Para Berger y Luckmann, el papel social de la Iglesia va más allá al «tender un puente de sentido entre la vida privada y la participación en instituciones sociales» [Berger y Luckmann, 1997: 103]. La función de la Iglesia como “institución intermedia” representa para estos autores una forma -exenta hoy de coerción- de mantenimiento de la estabilidad y credibilidad de las “grandes” instituciones como el Estado, además de una atenuación de los sentimientos de desarraigo del individuo. En lo que respecta a fenómenos como el de la “religión civil” americana, que más tarde se tratará, esto parece evidente.

<sup>388</sup> Vattimo llega a plantear incluso que «todos estamos ya acostumbrados al hecho de que el desencanto del mundo haya producido también un radical desencanto respecto a la idea misma de desencanto; o, en otras palabras, que la desmitificación se ha vuelto, finalmente, contra sí misma, reconociendo como mito también el ideal de la liquidación del mito» [Vattimo, 1996: 23].

etc. Ahora volveré sobre ello. Pero me interesa aportar algunos ejemplos más de las formas que hoy puede adoptar esa “vuelta de lo sagrado” en la entrada al siglo XXI.

La “presencia” y “urgencia” primordial del tiempo está en la experiencia de la propia caducidad, de ese “tempus fugit irreparabile” concretado en el progresivo envejecimiento que lleva a la muerte. Y ante eso, sólo cabe el recurso a lo eterno, atributo que corresponde originariamente a la idea de Dios. Así, Gianni Vattimo ha elaborado una reivindicación personal de la “recuperación” del interés por lo religioso. Esta renovación de lo sagrado se situaría en la perspectiva de lo que llama “secularización”: «relación de procedencia desde un núcleo de lo sagrado del que uno se ha alejado y, sin embargo, permanece activo, incluso en su versión “decaída”, distorsionada, reducida a términos puramente mundanos» [Vattimo, 1996a: 11]. De esta forma, no se trata del recuerdo de un origen olvidado, sino de una rememoración del propio olvido y de la distancia como verdadera experiencia religiosa. Ello culmina en la confección de un espacio espiritual adaptado a sus propias condiciones personales, y alejado del sentido trágico y trascendente del cristianismo medieval y moderno. Así, recurre a la imagen original de un Dios cristiano encarnado y mundanizado, exento de los atributos de omnipotencia, absolutidad, eternidad y “trascendencia” del Dios de la metafísica liquidado por Nietzsche: «el Dios de la metafísica, el que la metafísica ha llamado también el ‘ipsum esse subsistens’, porque, tal y como ésta lo piensa, condensa en sí, eminentemente, todos los caracteres del ser objetivo. La disolución de la metafísica es también el final de esta imagen de Dios, la muerte de Dios de la que ha hablado Nietzsche» [Vattimo, 1996a: 37-38].

En el ámbito de un nihilismo filosófico, es la sugerencia, testimoniada personalmente, de una “religión débil” que, ajena a la angustia, la agonía, la culpa, la amenaza, la tiranía y el drama de un Dios metafísico todopoderoso, reconstituya el sentido de una divinidad amable, no exigente y tolerante, para la que la caridad, la convivencia y la aceptación serían los únicos principios supremos. En todo caso, resulta interesante destacar cómo, desde su posición postmodernista, ofrece algunas claves interpretativas de esta vuelta a lo sagrado que percibe en su entorno cultural. Para Vattimo este fenómeno responde a factores de diversa índole. Por una parte, apunta hacia la perspectiva de lo que denomina la “fisiología de la madurez y el envejecimiento”: la necesidad del individuo -llegado un momento de su vida- de realizar la coincidencia entre lo “externo” y lo “interno”, entre la existencia y el significado, en otro tiempo distinto al histórico, y fuera del límite de una vida humana media. Por otra, alude a una perspectiva más general de debilitamiento progresivo del proyecto moderno en la línea en la que he situado mi análisis del problema:

la incapacidad de la racionalidad técnica moderna para dar respuesta a la propia situación de derrota y negatividad a la que ha conducido. También, señala razones más concretas de tipo político como el papel jugado por el papado de Wojtyla en el agotamiento y desmantelamiento de los regímenes comunistas del Este, así como la importancia cada vez más notable de las jerarquías religiosas islámicas en el mundo musulmán. Por último, junto a explicaciones “externas” político-sociales, considera otro tipo de factores de orden filosófico y teórico. En concreto, el hecho de que la crisis de la modernidad haya supuesto la disolución de las principales teorías filosóficas que consideraban haber terminado con lo religioso: el positivismo científico y el historicismo hegeliano y marxista. Desde esa perspectiva, para este filósofo, no quedan fundamentos fuertes para un rechazo de la religión, una vez que la creencia en el conocimiento racional y objetivo experimental, y en la idea de progreso, han sido superadas: «es, pues, de aquí de donde parte mi discurso, que se inspira en las ideas de Nietzsche y de Heidegger sobre el nihilismo como punto de llegada de la modernidad y sobre la consiguiente tarea, para el pensamiento, de tomar en consideración el final de la metafísica» [Vattimo, 1996a: 23]. Una advertencia, pues, sobre el hecho de que el pensamiento postmodernista puede introducirnos, de manera paradójica, en el callejón sin salida de una temporalidad totalmente desfuturizada, ajena a cualquier proyección abierta de lo posible.

En general, este fenómeno puede conllevar consecuencias importantes en lo que afecta al modo en que hoy esta sociedad se enfrenta a la re-simbolización del tiempo, a la interpretación de la realidad presente en relación con el pasado y el futuro, a las posibilidades reales de seguir pensándose en clave específicamente histórica. David Lyon, en su estudio de los aspectos materiales y culturales del fenómeno de la “postmodernidad” concluye su obra con un párrafo que vuelve a ser un reflejo de esa restauración del universo mítico, con independencia de la complejidad que presenta. En mi esfuerzo por compilar algunos textos que considero muy significativos para el sostenimiento de mi análisis, reproduciré también éste, a pesar de su extensión: «en el pasado se afirmó confiadamente la idea de que el futuro está en manos de los seres humanos. Así, la arrogancia moderna rechazó lo divino y puso toda la esperanza en los recursos humanos. Hoy, lo humano está siendo descentrado y desplazado a su vez, y una vez más parece que las riendas del futuro no están en manos de nadie. Mientras que esto abre la puerta a todo tipo de especulaciones, desde el juego del poder de Foucault a la Era de Acuario, también hace más plausible la posibilidad de que la providencia no fuera después de todo una idea tan mala. Los apocalípticos postmodernos quizá tengan que dejar espacio a una visión de

una tierra nueva-renovada, ese antiguo agente del cambio social, y la idea primigenia de juicio final. Nietzsche se revolvería en su tumba” [Lyon, 1996: 152].

Pienso, con todo, que los peligros de este resurgimiento de lo premoderno están en la fuente de inspiración y legitimación moral e intelectual que suponen para determinados fenómenos sociales, los cuales representan una respuesta desesperada -en nombre de una identidad objetivada y esencializada- al instrumentalismo disgregador y desterritorializador de este nuevo mundo de redes. La reacción se sitúa, pues, en la forma en que los flujos globales informacionales producen la disyunción sistémica de lo local y lo global para la mayor parte de los grupos sociales, lo que va unido a la separación, en diferentes ámbitos temporales, del poder y la experiencia. De esta manera, «la planificación reflexiva de la vida se vuelve imposible, excepto para la élite que habita el espacio atemporal de los flujos de las redes globales y sus localidades subordinadas. Y la construcción de la intimidad basada en la confianza requiere una redefinición de la identidad completamente autónoma frente a la lógica interconectora de las instituciones y organizaciones dominantes» [Castells, 1998a: 33]. Damos, así pues, un paso más en las crisis de sentido que Berger y Luckmann atribuían al pluralismo moderno [Berger y Luckmann, 1995]. Esta reacción defensiva de base local frente a las presiones uniformizadoras y, a la vez, excluyentes de los flujos globales se concreta, en síntesis, en una construcción esencialista de la diferencia. Se encamina hacia la elaboración de la identidad al interior de la comunidad -nacional, cultural, religiosa, sexual, etc.- como espacio cerrado de generación y autorreproducción del sentido. Consagra la redefinición de la subjetividad en su integración gregaria en un “nosotros” atemporal, que marca férreamente las fronteras entre el “uno mismo” y el “otro”. En el contexto de esa dinámica global-local que singulariza a la “sociedad de la información”, esta explosión contramodernizadora del sentimiento reactivo de comunidad adopta el significado de una especie de exclusión de los excluidos por parte de los excluidos. Así es como lo entiende Manuel Castells apuntando a «la construcción de una identidad defensiva en los términos de las instituciones/ideologías dominantes, invirtiendo el juicio de valor mientras se refuerza la frontera» [Castells, 1998a: 31].

Se podrá apreciar que es mucho lo que el enfoque sistémico-relacional puede aportar en el análisis de los procesos de retroalimentación negativa de dichos procesos de exclusión “asimétrica”. Más adelante, incidiré en ello. Ahora, para finalizar, tan sólo añadiré algunas reflexiones más acerca de la sustancia mítico-religiosa que comparten todos estos movimientos. Lo haré en el caso concreto de los nuevos nacionalismos. En

general, la vitalidad que están experimentando movimientos como los fenómenos nacionalistas y fundamentalistas parece responder a esa actitud adaptativa-reactiva que Giddens define así: «el sentimiento de “destino”, independientemente de que sea positiva o negativamente matizado- algo así como una vaga y generalizada sensación de confianza en remotos acontecimientos sobre los que se carece de control alguno-, alivia al individuo del peso de su relación con una situación existencial, que de otro modo podría llegar a convertirse en un trastorno crónico» [Giddens, 1993: 127]. Esta invocación a lo mítico que caracteriza a dichos movimientos es, ante todo, una lucha contra la incertidumbre histórica a cambio de los efectos integradores y consoladores de la vuelta a los orígenes, del regreso definitivo a lo que siempre se ha sido y será.

Lo acabo de decir. Más allá de sus orígenes decimonónicos, el nacionalismo excluyente representa en la actualidad un intento de construcción de comunidades de vida y sentido fuertemente localizadas frente a la alternativa culturalmente blanda de la pretendida identidad universal de la globalización liberal. Montserrat Guibernau ha insistido al respecto. La rápida multiplicación de los contactos y los flujos de información atenta con destruir la homogeneidad de las culturas individuales. La autora coincide, pues, en la idea de que el entusiasmo actual, aparentemente contradictorio con respecto a la globalización, surge de la necesidad de una identidad individual y colectiva. De este modo, Guibernau interpreta el nacionalismo como una reacción a dos elementos constitutivos de la modernidad estrechamente relacionados, hoy, con el fenómeno de la globalización: la duda radical y la fragmentación. De modo que «en un mundo de duda y fragmentación, la tradición adquiere una importancia nueva. Aparece como una “rutina intrínsecamente significativa” que emana del pasado común de una comunidad concreta. El nacionalismo confía especialmente en la tradición en la medida en que una de sus características centrales son los recuerdos comunes» [Guibernau, 1996: 150]. Pero la autora puntualiza. Resaltar el rol que representa la tradición en el fenómeno nacionalista no debe implicar el olvido de lo que ella entiende como la dimensión proyectiva del nacionalismo: «su propuesta de un futuro común en el que la nación deberá ser renovada y regenerada» [Guibernau, 1996: 150]. Sospecho, a pesar de todo, que esa referencia a un futuro como horizonte de renovación es realmente mítica y desfuturizadora ¿No se identifica aquí el futuro con un pasado y un origen primordial? ¿No es esto una actualización histórica del “mito del Reino”? ¿Están abiertas, en verdad, las identidades

nacionales a su infinita redefinición dialógica? ¿No sería esto último una especie de “*contradictio in terminis*”?<sup>389</sup>.

Así pues, la identificación entre nación, estado y territorio permite un modo de conservación del “yo” a través de la cohesión del “nosotros” opuesto al “ellos”. Esta identidad se basa en el papel de la tradición como recuerdo y reactualización permanente de lo que siempre se ha sido. Esto sólo es posible mediante el recurso al mito: la inmanencia, sacralidad, ejemplaridad y repetición eterna de la comunidad etno-lingüística. Para Salvador Giner, el nacionalismo, «sin apelar directamente a lo sobrenatural, cumple sus mismas funciones: la nación es concebida como entidad sacra anterior a nosotros en la historia y posterior a nuestra muerte. Es la tierra prometida, el edén común, merecedora del sacrificio supremo: *dulce et decorum est pro patria mori*» [Giner, 1996: 4]. Ha sido Edgar Morin unos de los autores que mejor han comprendido la naturaleza esencialmente religiosa de la idea del Estado-Nación: «la nación se enraíza en profundidad en la toba material/biológica de la “tierra y los muertos”, donde justamente se encuentra su sustancia mítica: “madre tierra”, “madre patria”» [Morin, 1992: 154]. No se trata sólo de eso. En realidad, en el fenómeno nacionalista –esto es lo que quizá asegura su enorme poder de sugestión-, enlazan, recursiva y complementariamente, esos aspectos míticos y racionalistas que puse en relación dialógica en otro momento de mi estudio: «el Estado-Nación es un ser a la vez social, político, cultural, ideológico, mítico, religioso. Es una sociedad territorializada y organizada. Es una entidad política dotada de un estado y de leyes propias. Culturalmente es una comunidad de destinos que comportan su memoria y costumbres singulares. Es un sistema ideológico de racionalización autocéntrica. Es un ser mítico, de sustancia a la vez materna y paterna: la Madre-Patria» [Morin, 1992: 153].

Predominando, en conclusión el elemento mítico, y situándome en una perspectiva contramodernizadora de los nacionalismos, creo que es posible considerarlos también como focos importantes de irradiación de actitudes sociales contrarias a la positividad transformadora y constituyente del tiempo. Este hecho queda aún más resaltado, si cabe, en los fundamentalismos religiosos. Pero, desde un punto de vista sistémico-relacional, no podremos entender el verdadero sentido de estos fenómenos si no es a partir del análisis de

---

<sup>389</sup> Uno de los autores que más ha insistido en la especificidad y singularidad histórica del nacionalismo es Ernest Gellner. Entendido como la aspiración a instituciones políticas estatales independientes por parte de una comunidad étnico-lingüística, Gellner hace hincapié en el hecho de que el nacionalismo es, ante todo, un tipo de respuesta a las condiciones económico-sociales y culturales impuestas por la modernidad: movilidad, anonimato, y atomización social [Gellner, 1998]. Condiciones, en definitiva, que, en medio de la hipermoderna “sociedad red” y la consecuente crisis de los estados nacionales, han supuesto tal nivel de implosión del sentido que, en mi opinión, convierten el nacionalismo, no en una alternativa, sino en un aspecto complementario de la misma globalidad.

las interacciones en las que entran en juego. «El islamismo político y la identidad fundamentalista islámica –argumentaba Castells hacia 1997- parecen estar expandiéndose en la década de los noventa en una variedad de contextos sociales e institucionales, siempre relacionados con las dinámicas de la exclusión social y la crisis del estado-nación» [Castells, 1998a: 42]. Detrás de ese fenómeno no hay, pues, sino segregación social, explotación económica, patrocinio político y masacre militar. Elementos todos estos que remiten al juego de intereses hegemónicos que circulan en los flujos de intercambio del capitalismo global. Por ello es necesario atender a esas otras síntesis simbólicas temporales que entran en el dinamismo del complejo temporal informacional. Continuaré con un modelo que, aunque, como en el caso de los nacionalismos, no apela directamente a lo sobrenatural, representa, bajo su luminosa cobertura tecnocrática, una confirmación de esta ola de regresión mitológica postmoderna. Como señala Morin, «la historia contemporánea, al mismo tiempo que disuelve las antiguas mitologías, segrega otras nuevas, y regenera de manera propiamente moderna el pensamiento simbólico/mitológico/mágico» [Morin, 1994: 181]. El “fin de la historia” de Francis Fukuyama, como ya he adelantado, da buena fe de ello.

### **3.2. La consumación tecnocrática de la idea de progreso**

En este apartado trataré de describir los elementos constitutivos de la concepción temporal que está en la base de las nuevas teorías “postindustrialistas” y “globalistas” del capitalismo global informacional. Centradas en el impacto esencial del desarrollo de las nuevas tecnologías del conocimiento, estas corrientes pretenden convertirse en el testimonio de un avance definitivo del proyecto moderno, en el cumplimiento final de la utopía ilustrada. De este modo, representándose a sí misma en la continuidad temporal unilineal del progreso, terminan por situarse en el lugar más privilegiado de la Historia Universal, esto es, en su consumación. Con independencia de la supuesta capacidad emancipadora que atribuyen a la identificación entre progreso y desarrollo tecnológico, y de su confianza plena en las leyes universales del conocimiento objetivo, no responden a la elaboración de identidades proyecto volcadas hacia un futuro abierto. Todo lo contrario. Sujetas al imperio absoluto del “Mercado global”, y a las prácticas políticamente desreguladas del capitalismo financiero transfronterizo, tan sólo sugieren la construcción de una identidad legitimadora del nuevo “des-orden” constituido. Pero, para ello, requerirán de un soporte ideológico que, como ya vengo indicando, suponga, desde un



aparato semántico racionalista, el reforzamiento decidido de la esencia mítica de la idea de progreso en favor de su propia autodisolución terminal.

### **3.2.1. El «fin de la historia» como negación de las diferencias socio-culturales**

Hemos visto que en la unicidad, unidireccionalidad, y unilienalidad del proceso histórico estaba ya inscrita su negación misma como pensamiento de las alternativas, como apertura a otros mundos posibles. La consumación del orden burgués industrial capitalista y liberal, el agotamiento de su programa, su incapacidad para seguir proyectando nuevos ámbitos de posibilidad en un futuro amenazador, que va siendo absorbido por un presente anticipador, parece haber derivado en un efecto de autorreversión fenomenológica del propio proceso histórico. Las expectativas sobre el porvenir van cediendo paso a un recuento final de la experiencia social acumulada. Como se ha dicho, el final del siglo XX ha constituido la expansión de una reacción antihistórica que pretende dar por concluido el proyecto moderno. En el verano de 1989, el funcionario del Departamento de Estado norteamericano Francis Fukuyama publicaba en la revista *The National Interest* un artículo en el que formulaba la tesis del “fin de la historia” [Fukuyama, 1990]. En el contexto de la celebración occidental del fin de la “Guerra Fría”, y fiel a una lectura reaccionaria del legado hegeliano mediada por la obra de Kojève, este autor proclamaba el advenimiento de un nuevo orden mundial basado en la universalización de la democracia liberal como forma definitiva de gobierno humano. Desde una óptica filosófica, manifestaba la certeza de que el largo proceso del devenir dialéctico de la historia había culminado en la autoconciencia absoluta del “Espíritu”, y por tanto, en una identificación perfecta entre la “Idea” y la Realidad. Ello implicaba una total adecuación entre lo real-presente y lo eterno-racional, es decir, una absoluta identidad entre libertad humana y finalidad histórica. Entrañaba, pues, que la historia había alcanzado su máximo punto de realización posible, y, que, por ello, ya no le quedaba misión ulterior que cumplir: la abolición de la dialéctica del tiempo como continua superación del presente por el futuro. Es interesante destacar que el desplazamiento efectuado por Fukuyama del sentido hegeliano de “meta” como consumación filosófica - como proyecto- hacia el de estado social definitivo procede de la interpretación del legado de Kojève. Como señala Anderson, «por primera vez se reconoce en la filosofía de Hegel una elucubración completa sobre el fin de la historia, no sólo como resultado del desarrollo humano, sino también como su punto de llegada» [Anderson, 1996: 67]. De ahí

se deduce la idea del estado universal y homogéneo que se reproduce en los postulados de Fukuyama.

En suma, la concepción del universo de un “último hombre” inmerso en la cultura de la satisfacción consumista que había encontrado su primer modelo en la sociedad norteamericana [Fukuyama, 1992]. Así, lo que se consideraba como una victoria final del liberalismo económico y político frente a la alternativa soviética era expresado como el fin de la historia como tal, esto es, el punto de llegada de la evolución ideológica humana y la universalización de la democracia liberal occidental como modelo definitivo del gobierno humano [Fukuyama, 1990]. Más allá de las polémicas difundidas por los medios de comunicación en torno a este artículo, y con independencia de las argumentaciones desfavorables que se puedan asumir desde una lógica historiográfica y un análisis empírico de la realidad<sup>390</sup>, creo que es necesario destacar la importancia que su tesis central posee como expresión del repliegue ideológico estratégico de la versión liberal de la idea de progreso dentro de un contexto histórico concreto<sup>391</sup>. El texto de Fukuyama es, ante todo, un reflejo de la pretendida continuidad temporal absoluta del programa liberal con respecto al marco de las instituciones económicas y políticas dominantes globalmente: el Mercado y la Democracia<sup>392</sup>. Ello, al margen de que se admite la no implantación material del sistema a escala mundial.

---

<sup>390</sup> Joseph Fontana atribuye la fama del artículo de Fukuyama a «la orquestación que para su difusión organizó la John M. Olin Foundation, una institución norteamericana que invierte anualmente millones de dólares para favorecer un viraje a la derecha en la enseñanza de las ciencias sociales» [Fontana, 1992: 7]. Para este autor, no se trata más que de una reelaboración, revitalizada por Kojève en los años treinta, de la tesis hegeliana sobre la identificación del mundo germánico, y las instituciones del estado europeo moderno, con el fin de la historia. En cuanto a las reacciones desfavorables que aparecieron en la prensa internacional tras la publicación del libro, Fontana aporta dos ejemplos significativos. Por un lado, una cita recogida en el artículo *Profesor Hegel goes to Washington* publicado por Alan Ryan en *The New York Review of Books* el 26 de marzo de 1992. En él se pregunta sobre el porqué de la publicidad de una obra de evidente mediocridad. Por otro, una referencia de John Dunn tomada de *In the glare of recognition*, publicado el 24 de abril de 1992 en *Times Literary Supplement*. En ella se dice: «¿por qué un editor ha podido emplear tanta energía y capital para lanzar un libro tan pueril y de tan escaso interés?» [Fontana, 1992: 8].

<sup>391</sup> Perry Anderson ha recogido las objeciones hechas a esta tesis. Por una lado, una de carácter general como la imposibilidad de la idea de conclusión histórica al margen de su cómo se entienda ésta. Por otro, una serie de cuestiones específicas como la permanencia de rivalidades y conflictos entre los estados; la existencia de desigualdades en las sociedades capitalistas; y las deficiencias del sistema a la hora de ofrecer respuestas globales al problema social del significado. Finalmente, alude a las posibles alternativas al sistema dominante como el nacionalismo, el fundamentalismo y el socialismo [Anderson, 1996]. Veremos a continuación que esto no es incompatible con el argumento central de Fukuyama, siempre, evidentemente, desde su propia perspectiva.

<sup>392</sup> Para un desarrollo más amplio de esta tesis puede consultarse “El fin de la historia y el último hombre” [Fukuyama, 1992]. De este libro ha dicho Perry Anderson que «aquí encuentra el discurso filosófico del fin de la historia, por primera vez, una expresión política imponente [...] Se puede afirmar, sin vacilación, que nadie jamás ha intentado una síntesis tal, a la vez tan profunda en sus premisas ontológicas y tan cercana a la superficie de la política mundial» [Anderson, 1996: 113]. Hay que destacar el hecho de que los soportes

Lo que se ponía aquí en juego era la elaboración sistemática de los principios legitimadores de las nuevas prácticas del capitalismo transnacional globalizado que caracteriza a la sociedad actual: la justificación de las relaciones de dominio al interior de lo estructurado por medio de la diferenciación entre “sociedades “post-históricas” –el mundo occidental con la potencia norteamericana a la cabeza- y “sociedades históricas” – el Tercer Mundo. En consecuencia, sugiero que el “fin de la historia” de Fukuyama ha de ser interpretado como la fundamentación temporal de lo que -en contraste con otros conceptos como los de “globalidad” y “globalización”- Ulrich Beck ha definido con el término “globalismo”. Ya he aludido a él. Se trata de «la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir, la ideología del dominio del mercado mundial o la ideología del liberalismo. Ésta procede de manera monocausal y economicista y reduce la pluridimensionalidad de la globalización a una sola dimensión, la económica, dimensión que considera asimismo de manera lineal, y pone sobre el tapete (cuando, y si es que lo hace) todas las dimensiones –las globalizaciones ecológica, cultural, política y social- sólo para destacar el presunto predominio del sistema de mercado mundial” [Beck, 1998: 27]. Como correlato teórico del predominio de las prácticas desregularizadoras de una economía neoliberal cada vez más ajena al intervencionismo estatal, esta tesis parece constituir, en mi valoración personal, un intento de reaprovechamiento táctico de la discordancia producida entre

---

filosóficos de este tratado político se asientan en una síntesis personal del binomio Hegel-Kojève. En resumen, la historia humana queda configurada como espacio de interacción de tres fuerzas o impulsos fundamentales: la racionalidad científica, el deseo material y la necesidad de reconocimiento. Ello representa un intento de reinscripción de la antropología platónica –la razón, el espíritu y el deseo- en el devenir dialéctico hegeliano. Como punto de partida del proceso histórico, la primera se convierte en vehículo catalizador de los otros dos impulsos. El desarrollo tecnológico vinculado a aquélla permite la expansión del desarrollo económico como condición necesaria para el advenimiento de un orden político democrático. Éste se convierte en espacio de realización del reconocimiento. En última instancia, es la lucha por éste la que se convierte en el verdadero motor de la historia por cuanto permite explicar a aquéllos y hace avanzar el proceso hacia adelante. Esta búsqueda del prestigio, esta expansión de la ambición y la voluntad dominadora como razón de ser del proceso histórico, opera a un nivel metahistórico que sólo se concreta a partir de la Revolución Industrial. Pero, como recuerda Anderson, el recuento empírico que realiza Fukuyama acaba limitando la primacía del ‘thymos’: «el recuento de Fukuyama oscila entre la prioridad retórica del espíritu y la prioridad fáctica del deseo» [Anderson, 1996: 127]. Esto convierte la racionalidad científica y tecnológica en un factor mediador entre el deseo y la ambición, compitiendo con este último como principio explicativo fundamental en la medida en que hace posible el primero. En definitiva, Anderson encuentra que la afirmación sobre el “fin de la historia” de Fukuyama presenta una contradicción palpable en su versión extensa cuando afirma la relación directa -a escala mundial- entre la generalización de la democracia y la expansión de la prosperidad capitalista: «lo que realmente indica esta línea de pensamiento es una contradicción fundamental en el programa de una democracia capitalista a escala universal. Fuera de Occidente, el éxito económico completo se ha visto confinado a una región de Asia, a aquella cuyas culturas políticas se conforman menos a las normas liberales y democráticas: En donde más implicaciones tiene para el argumento de Fukuyama, el ajuste exacto de las dos revoluciones más importantes de nuestro tiempo parece fracasar» [Anderson, 1996: 130].

modernidad como proyecto y modernización como proceso social fracasado. Este desajuste se concreta en los límites ecológicos y socio-económicos al bienestar social a los que la aceleración del proceso de desarrollo tecno-científico moderno ha conducido<sup>393</sup>. Lo que se revela como la impotencia de un sistema incapaz de garantizar globalmente la satisfacción de las necesidades sociales básicas acaba, pues, siendo simbólicamente “re-territorializado”, a nivel ideológico, como la consecución del mejor de los mundos posibles.

En otro artículo publicado en el diario *El País* en 1999, el propio Fukuyama, haciendo una retrospectiva positiva de los resultados de su hipótesis inicial, contribuye a aclarar el verdadero sentido de su propuesta. Aludiendo al sentido hegeliano y marxista de evolución progresiva de las instituciones humanas, recordaba que su razonamiento estribaba en una concepción de la historia dirigida por dos fuerzas básicas. Primero, la evolución de las ciencias naturales y la tecnología, la cual es la base de la modernización económica. Segundo, la lucha por el reconocimiento que, en última instancia, exige un sistema político reconocedor de los derechos humanos y universales. Pero al contrario de los marxistas, el afirmaba que dicho proceso culminaba en la democracia y en el mercado, y no en el socialismo [Fukuyama, 1999]. El autor insiste, pues, en la necesidad de entender el “fin” no como mera conclusión del orden de sucesión de los acontecimientos, sino como victoria final del capitalismo liberal en su secular enfrentamiento ideológico: el “fin de la historia” como fin de las alternativas ideológicas; o, dicho de otro modo, el “fin de la historia” como ideologización absoluta del pensamiento utópico. Este sistema teórico consiste, pues, en la confirmación política -sustentada filosóficamente- de la imposibilidad de seguir concibiendo la historia como proceso abierto y constituyente. Es la propuesta directa de la disolución del conflicto a favor de la reconciliación final del mundo consigo mismo. El proceso histórico, en tanto se da por concluido, queda sometido desde ese momento a la irreversibilidad e inevitabilidad de la mundialización del sistema liberal. Esto, a través de un sólido respaldo tecnológico, que se basa en la proliferación creciente de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación<sup>394</sup>.

---

<sup>393</sup> Beriain resume este fenómeno de “desacoplamiento” entre modernidad y modernización así: «la plausibilidad del umbral epocal o contextura temporal que posibilitó la expansión del proceso que hemos llamado modernización, hoy día es socavada *por este mismo* proceso, que ha adquirido una “complejidad social” –económica, político-administrativa, etc.-, que “presiona” peligrosamente sobre la estructura normativa de la modernidad” [Beriain, 1990: 95].

<sup>394</sup> Como muestra de la efectividad de su tesis, Fukuyama alude al fracaso de la experiencia del “modelo de desarrollo asiático”. Arguye que la crisis de 1997-1998 ha puesto de manifiesto la debilidad legitimadora de un autoritarismo blando sustentado en la necesidad del mantenimiento del avance económico [Fukuyama,

Por último, hay que hacer notar que el autor sólo acepta un límite a su concepción terminal del proceso histórico: la continuidad del progreso científico cuya última manifestación la representa el desarrollo de las biotecnologías. En coherencia con su enfoque tecnológico de la temporalidad, Fukuyama “predice” un nuevo fin, esta vez no de las alternativas, sino de las limitaciones del hombre con respecto a su propia naturaleza. Así, culmina su artículo anunciando una definitiva conclusión de la historia que supondrá la abolición del hombre como tal. Ello será el comienzo de lo que denomina una “historia poshumana” [Fukuyama, 1999]. Esta es su confirmación postrera del “último hombre” en el marco social del “tercer entorno”, del nuevo entorno artificial e informacional de Javier Echeverría [Echeverría, 1999], o, si se quiere, del nuevo “cibermundo” como “política de lo peor” del que se ha ocupado Paul Virilio [Virilio, 1997].

El 21 de Octubre de 2001 se publicaba en las páginas de *El País* un artículo firmado por Francis Fukuyama con el significativo título de *Seguimos en el fin de la historia*. Fukuyama trataba de responder a los analistas que consideraban que, tras los recientes sucesos del 11 de septiembre, su tesis del “fin de la historia” quedaba definitivamente refutada. De este modo destacaba la declaración por parte de Fareed Zakaria del “fin del fin de la historia”. En efecto, el 23 de ese mes de septiembre, también en las páginas de *El País*, Carlos Fuentes escribía lo siguiente: «el fin de la historia proclamado por Francis Fukuyama hace una década, hoy suena a broma. Lejos de terminar, la historia se ha vuelto tan rápida, el espacio tan grande y el tiempo tan breve que todas las formas forjadas durante un milenio –Estado, Nación, Sociedad Civil, Soberanía- se están disolviendo, en tanto que se han reafirmado tribus, clanes, cotos lingüísticos y religiosos. La globalidad no ha logrado crear una legalidad que gobierne por igual a los Estados nacionales dañados y a los tribalismos locales resurrectos» [Fuentes, 2001: 29]. Así, el autor establecía una correlación entre la refutación empírica de la tesis de Fukuyama y la mayor plausibilidad del “choque de civilizaciones” promulgado por Samuel Huntington. Admitiendo las nefastas consecuencias económico-sociales de una globalidad asentada en los principios de la universalidad del mercado, de la prosperidad económica mundial, de la consolidación planetaria de la democracia y el desarrollo de la cultura de la

---

1999]. Por consiguiente, en contraste con las apreciaciones de Anderson recogidas en la nota anterior, el autor concibe la ausencia de correspondencia entre desarrollo económico y triunfo de la democracia en el sudeste asiático no como posible prueba empírica del incumplimiento de sus expectativas, sino como una muestra más de la falta de respuesta a la mundialización del sistema triunfante. A mi entender, esto refleja el hecho de que la idea de culminación histórica no apunta aquí hacia la existencia de una sociedad mundial perfecta, sino al éxito de lo que se entiende como la mejor y única alternativa histórica al progreso humano.

“interculturalidad”, Fuentes declaraba: «pero así como la globalidad demostró sus carencias, la localidad no tardó en enseñarnos las suyas: regresiones a oscuras certidumbres, fatalismos aberrantes, fobias latentes, nacionalismos agresivos, fundamentalismos religiosos, limpieza étnica, tribalismo intolerante» [Fuentes, 2001: 29].

Ya he anticipado algo acerca de los argumentos centrales de esa tesis –en principio, alternativa- del “choque de civilizaciones”. Como nos recuerda José Eduardo Jorge, el 11 de septiembre supuso una revitalización importante del interés por las tesis de Samuel P. Huntington. Lo que más tarde sería objeto de desarrollo en su libro ya citado *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* [Huntington, 1997], ya había sido objeto de unas primeras reflexiones en un artículo -¿*Choque de civilizaciones?*- publicado en el verano de 1993 en la revista *Foreign Affaire* [Jorge, 2003]. Hay que aclarar que el autor basa sus planteamientos en una ignorancia total del pluralismo y dinamismo interno constitutivo de las culturas, es decir, en una concepción hermética y reactiva del proceso de elaboración de las identidades individuales y colectivas<sup>395</sup>. De este modo, Huntington propuso la tesis principal de que, lejos de haberse anulado las condiciones históricas del conflicto humano, éste, más que adoptar un carácter económico o ideológico, tomaría en adelante un sentido específicamente cultural. Se trataba, pues, de la configuración imaginaria de un futuro mundial marcado por el inevitable enfrentamiento entre formas de vida mutuamente excluyentes: la cultura occidental, basada en los valores del mercado, el consumismo y la democracia, por un lado, y esas otras culturas arcaicas y agresivas, que, como las representadas por el fundamentalismo islámico y el confucianismo chino, entre otras, constituyen una auténtica amenaza para la supervivencia de los grandes valores de esa civilización occidental [Huntington, 1997]. Pero la auténtica amenaza se concreta, para Huntington, en el Islam. Analizando las causas del resurgimiento islámico a partir de los años setenta, llegó a concluir que no es el fundamentalismo islámico el problema subyacente para Occidente, sino el mismo Islam, una civilización cuya diferencia estriba

---

<sup>395</sup> En su análisis de las tesis de Huntington, José Eduardo Jorge recuerda la crítica realizada por Edward W. Said en torno a la concepción reactiva y defensiva de las “civilizaciones” y de las “identidades” en que se basa la teoría del “choque de civilizaciones”. Así, Said mostrándose a favor de esa la perspectiva dialógica de los intercambios interculturales y de la fertilidad cruzada que inspira mi trabajo, concluye su artículo *El choque de ignorancia* con la siguiente reflexión: «vivimos tiempos de tensión, pero más vale pensar en la existencia de comunidades poderosas e impotentes, recurrir a la política secular de la razón y la ignorancia y los principios universales de justicia e injusticia, que divagar en busca de amplias abstracciones que tal vez ofrezcan una satisfacción momentánea, pero dejan poco sitio para la introspección y el análisis informado. La tesis del “choque de civilizaciones” es un truco como el de “la guerra de los mundos”, más útil para reforzar el orgullo defensivo que para una interpretación crítica de la desconcertante interdependencia de nuestra época» [Said, 2001: 24].

en la creencia por parte de su gente de una superioridad cultural contrarrestada por su manifiesta inferioridad político-militar y económica con respecto al mundo occidental [Huntington, 1997]<sup>396</sup>.

Pues bien, lejos de poner en duda su tesis fundamental del “fin de la historia” en favor de la teoría del “choque de civilizaciones”, en el citado artículo del mes de octubre de 2001, Fukuyama decía lo siguiente: «yo creo que en el fondo sigo teniendo razón. La modernidad es un poderoso tren de mercancías que no descarrilará por los acontecimientos recientes, por muy dolorosos y sin precedentes que hayan sido. La democracia y los mercados libres seguirán expandiéndose a lo largo del tiempo como los principios dominantes de la organización en gran parte del mundo» [Fukuyama, 2001: 21]. No cabe duda, para Fukuyama, coherente con las fuentes cristianas de las que bebe, la era mesiánica ya está aquí. Como el Cristo del agustinianismo, con el Mercado y su cara política, la Democracia -una democracia, dicho sea de paso, más formal y representativa que material y participativa-, se realiza todo el pasado y se anticipa el futuro. Los conflictos que aún prevalecen ante este paraíso terrenal anunciado son meros residuos de esa vieja tensión entre el “ya” y el “todavía no” que la omnipresencia y omnipotencia del Mercado ha terminado de romper en la entrada en el nuevo siglo de la consumación absoluta del progreso.

Así y todo, mientras ese “poderoso tren de mercancías” sigue circulando eternamente en el circuito cerrado del “fin de la historia”, Fukuyama se detiene en una breve reflexión sobre el, sólo en apariencia, antagónico “choque de civilizaciones”. Para él, la afirmación de ese “fin de la historia” nunca había supuesto la inexistencia de zonas retrógradas resistentes a su incorporación a la modernidad culminada. Pero seguimos estando en ese “fin de la historia” «porque sólo hay un sistema de Estado que continuará dominando la política mundial, el del Occidente liberal y democrático. Esto no supone un mundo libre de conflictos, ni la desaparición de la cultura como rasgo distintivo de las sociedades. (En mi artículo original señalé que el mundo poshistórico seguiría presenciando actos terroristas y guerras de liberación nacional). Pero la lucha que afrontamos no es el choque de varias culturas distintas y equivalentes entre sí como las grandes potencias de la Europa

---

<sup>396</sup> Según Huntington las principales causas que explican el resurgimiento islámico serían: las nuevas condiciones de la modernización y el esfuerzo por enfrentarse a ella; la crisis identidad derivada de la urbanización, la movilización social, el incremento de los niveles de alfabetización y educación, aspectos todos ellos relacionados con la apertura a otras culturas, en especial, la occidental; el fracaso de las soluciones de origen occidental como el nacionalismo o el socialismo; el boom del petróleo de los setenta con el consecuente incremento del poder económico de muchos países musulmanes; y el crecimiento demográfico que situaría a la población musulmana en un 20% de la población mundial hacia el año 2000 [Huntington, 1997].

del XIX. El choque se compone de una serie de acciones de retaguardia provenientes de sociedades cuya existencia tradicional sí está amenazada por la modernización. La fuerza de esta reacción refleja la seriedad de la amenaza. Pero el tiempo y los recursos están del lado de la modernidad, y no veo hoy en Estados Unidos ninguna falta de voluntad de prevalecer» [Fukuyama, 2001: 22].

Hubiera parecido, pues, que, desde la caída del muro de Berlín el 8 de noviembre de 1989 hasta los citados acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, habría sido más pertinente la tesis del “fin de la historia” como referente de las políticas hegemónicas enarboladas por potencias como EE.UU. Y que, tras los atentados perpetrados sobre las célebres “torres gemelas” y el emblemático edificio del Pentágono, el “choque de civilizaciones” comenzaría a ser más consecuente con el análisis correcto de la realidad mundial. Pero, más allá del hecho de que, de algún modo, una y otra tesis parezcan encajar mejor en cada uno de esos momentos respectivos, lo que está en juego es un proceso de elaboración ideológica que, arrancando del fin de la “Guerra Fría”, comienza hoy a tomar una forma cada vez más concreta. Fukuyama no se siente, por tanto, tan lejos de Huntington y de su “choque de civilizaciones”. En efecto, bajo mi punto de vista, ambas tesis representan los elementos principales del gran aparato ideológico legitimador de las nuevas prácticas de dominación global informacional. El “fin de la historia” no es sino la tesis de la superioridad moral absoluta de ese modelo occidental dado ya para siempre frente a las copias desfiguradas que constituyen las culturas tercermundistas, entre las que destaca el “amenazante” islamismo. En la mentalidad occidental no cabe el modelo sin la copia, lo idéntico sin lo diferente. Pero la consumación del largo proceso de adecuación temporal de las diferencias a la identidad ya ha alcanzado su cenit. A partir de ahora, la abolición del tiempo histórico es respondida con la anteposición de las jerarquías espaciales que el “choque de civilizaciones” refleja. Es aquí donde se produce una clara relación de recursividad y complementariedad ideológica entre ambas tesis, en principio enfrentadas. Una recursividad y complementariedad ideológica que, como mostraré más tarde, cristaliza en la nueva cultura hegemónica del “enemigo necesario”: la cultura maniquea, en definitiva, de la “última” y “eterna” rebelión de la copia contra el Modelo, de la oscuridad contra la Luz, del mal contra el Bien, de la fealdad contra la Belleza, de la mentira contra la Verdad.

Para ir concluyendo, estamos ante lo que se revela como el último gran metarrelato de la era del fin de los metarrelatos anunciada por Lyotard [Lyotard, 1989]. Hemos visto que, por un lado, se da por sentada la continuidad histórica de unos acontecimientos sujetos



desde ahora a las determinaciones de ese patrón universal finalmente constituido. Por ello, la confirmación del modelo liberal como única alternativa válida al desarrollo social constituye un poderoso instrumento legitimador de las estrategias de dominación ligadas a la mundialización desregulada del capital internacional. En este caso, la noción de progreso adopta una forma estrictamente tecnológica y desfuturizadora. No negando la sucesión cambiante de los acontecimientos en el futuro, sí establece el principio del cierre del marco estructural dentro del cual se producirán aquéllos. El proyecto -la meta- se transfigura, así, en una realidad social acabada. De esta manera, el tiempo histórico deja de poseer su positividad intrínseca, abandona su dimensión creadora, transformadora y revolucionaria. La función mediadora revolucionaria del presente entre el antes y el después es sustituida por la referencia reaccionaria a un presente absolutamente identificado con un futuro que se reproduce continuamente desde ese presente. Se puede decir que se produce una inversión del sentido unidireccional del tiempo, siendo el futuro objeto de una continua retroproyección hacia un presente estabilizado. Ya no es el futuro el que niega ininterrumpidamente al presente, sino éste a aquél, de una vez y para siempre. Se trata de la jubilación del tiempo, de la detención del giro del mundo, del mañana como otro nombre del hoy de Eduardo Galeano [Galeano, 1992].

El orden temporal de jerarquía entre lo anterior y lo posterior, consustancial a la idea de progreso, acaba siendo suplantado por la perspectiva espacial –de raíz premoderna- de la relación jerárquica entre un arriba-norte opulento y luminoso, y un abajo-sur pobre y oscuro amenazante. Ahí es donde hay que insertar el “choque de civilizaciones” dentro de una nueva a-temporalidad cerrada en el círculo de la eterna repetición de lo mismo: en el intento de recuperación de la identidad espacio-temporal que la propia modernidad había roto en los términos propuestos por Anthony Giddens [Giddens, 1993]. Jean Baudrillard, en su particular crítica del “fin de la historia”, señala las consecuencias paralizantes del proceso histórico en relación con los efectos neutralizadores del sentido producidos por la sociedad de la información y el consumo. Para este autor, «en estos momentos, los acontecimientos políticos ya no poseen suficiente energía autónoma para conmovernos y por lo tanto se desarrollan como en una película muda de la que colectivamente somos irresponsables. La historia se acaba ahí, no por falta de actores, ni por falta de violencia (la violencia siempre irá a más), ni por falta de acontecimientos (acontecimientos siempre habrá más, ¡gracias sean dadas a los medios de comunicación y a la información!), sino por disminución de la velocidad, indiferencia y pasmo. La historia ya no llega a sobrepasarse a sí misma, ni a contemplar su propia finalidad, ni a soñar su propio fin; la

historia se hunde en su efecto inmediato, se agota de sus efectos especiales, implosiona en la actualidad» [Baudrillard, 1995: 13-14]. Esto le conduce a la conclusión de que el fin de la linealidad supone la no existencia del futuro: «pero si ya no hay futuro, tampoco hay fin. *Por lo tanto ni siquiera se trata del fin de la historia*» [Baudrillard, 1995: 24].

Ya he defendido que esto es fruto de esa tendencia -detectada en la cultura del progreso- hacia la consumación universal de la unidad por medio de un movimiento teleológico encaminado hacia la perfección eterna. Nos encontramos ante la confirmación ideológica de la sociedad mundial como totalidad fundada en la identificación absoluta entre ser, verdad y razón: la proclamación del triunfo de un orden social finalmente acorde con la norma natural y el sentido trascendente del devenir. Así pues, el anuncio de la consecución definitiva de la tesis del sujeto significa aquí la derogación de la tesis de la historia. Esta sustitución de lo que se quiere “llegar a ser” por lo que “ya se es” remite, en última instancia, insisto, a la negatividad temporal propia del universo simbólico premoderno. Sin que ello se produzca de manera explícita, parece posible vincular esta tesis, desde su función legitimadora de un orden real-racional, con el enfoque mítico-premoderno del “eterno retorno” y la consecución final del “Reino”. Es la nueva alianza liberal entre el mito y la política en el marco de la supuesta consumación de la “paz perpetua” kantiana<sup>397</sup>. Tras su revestimiento racional, parece también emerger una actitud remitificadora que tiene que ver con la re-construcción de una identidad ideológica amenazada por la pluralidad, la anomía y la consecuente dispersión del sentido en la modernidad. Un intento neoliberal de generar una nueva comunidad global de convicciones y valores seguros que sirva para hacer frente a la proliferación de esos movimientos sociales y políticos, a su vez defensivos y contramodernizadores, como los nacionalismos y los fundamentalismos religiosos a los que alude el propio Fukuyama. La intensificación del conflicto de las interpretaciones que las nuevas tecnologías de la comunicación han propiciado representa un cuestionamiento de los fundamentos de un sistema tendente a su disgregación atomizadora. Ello, en tanto implica un incremento progresivo de los niveles de incertidumbre social, entraña la necesidad de una vuelta a un

---

<sup>397</sup> En este sentido, Baudrillard recuerda: «toda la historia ha ido acompañada por un desafío milenarista (milenarista) a la temporalidad de la historia. A la perspectiva histórica, que está continuamente desplazando las apuestas sobre un fin hipotético, siempre se ha opuesto una exigencia fatal, una estrategia fatal del tiempo, que pretende quemar las etapas y pasar más allá del fin. [...] Desde la convulsión mesiánica de los primeros cristianos, más allá de las herejías y de los levantamientos, siempre ha existido este deseo de anticipación del fin, mediante la muerte eventualmente, mediante una especie de suicidio seductor que se propone apartar a Dios de la historia y colocarlo delante de sus responsabilidades, las del más allá del fin, las del cumplimiento» [Baudrillard, 1995: 19].

nuevo orden re-sacralizado desde el que hacer frente a los riesgos –incluidos los de la desviación y la disidencia-, y garantizar, a la vez, la satisfacción de la necesidad social del significado<sup>398</sup>.

Esta reacción deriva de ese fenómeno de la “pérdida de lo dado por supuesto”, definido por Berger y Luckmann, al que han contribuido fundamentalmente las dos instituciones centrales de los tiempos modernos como la economía de mercado y la democracia [Berger y Luckmann, 1997]. Creo que el “fin de la historia” significa un modo de respuesta adaptativa a los riesgos generados por la modernidad, un modo de restitución de una seguridad ontológica diluida a cambio de la renuncia a la libertad creadora. Esta consagración del dios tecnológico y del “ethos” consumista como última forma de existencia humana es una manifestación de la necesaria reacción de un sistema cuya supervivencia depende de su reubicación en un espacio simbólico totalizador. De ahí la necesidad -en nombre de una modernidad finalmente constituida- de su propia auto-disolución, de su cierre global desde el centro en respuesta a las resistencias locales periféricas. Es posible, pues, ubicar las raíces culturales de la obra de Fukuyama en el ámbito mítico de la religión civil y la ideología secular complementaria del individualismo utilitario norteamericano. Por una parte, el concepto de “religión civil” hace referencia a un sentido religioso universal y trascendente de la nación americana. En su vertiente liberal, más que poner el acento sobre la nación en sí misma, destaca el liderazgo y la responsabilidad moral internacional norteamericana ante los problemas universales del desarme nuclear, los derechos humanos, el hambre, la paz y el bienestar social. Por otro lado, la “ideología secular del individualismo utilitario” representa la combinación de los imperativos económicos y morales del “laissez-faire” con los fundamentos de un individualismo liberal-democrático que hace del “sí mismo” la única forma de realidad existencial<sup>399</sup>.

Pienso que es posible afirmar que, en realidad, el fondo cultural que subyace sobre la tesis globalista del “fin de la historia” -como ideología del “fin de las ideologías”- es ese mismo fenómeno de recurrencia de lo premoderno, de “reencantamiento” del mundo, que ha sido estudiado con anterioridad. De ahí que podamos deducir un cierto reforzamiento

---

<sup>398</sup> Este problema social de la modernidad es enfocado por Giddens en la línea de «la *inevitabilidad* de vivir con peligros que están *alejados* del control no sólo de las personas, sino también de las grandes organizaciones, incluidos los estados; son riesgos de *alta intensidad*, que *amenazan la vida* de millones de seres humanos y, potencialmente, de toda la humanidad» [Giddens, 1993: 125].

<sup>399</sup> Para estas definiciones extraídas de la obra de R. Bellah ver Beriain, 1990.

dinámico entre ambas esferas simbólicas del tiempo<sup>400</sup>. La tesis de Fukuyama, la cual será puesta en relación con otros discursos, evidencia la recuperación antihistórica de los antiguos paraísos míticos mediante la adopción de los nuevos ritos consumistas e informáticos: la fórmula final de la existencia humana. Ángel López ha analizado cómo la expansión de los nuevos estilos de vida, de los nuevos discursos del consumo y de las tecnologías informáticas aportan materiales nuevos para la revitalización de los viejos “mitos” en el seno de las sociedades occidentales: «ya no nos enfrentamos a *nuevos mitos*, *viejos ritos*, sino, al contrario, a *viejos mitos*, *nuevos ritos*. Lo permanente ha pasado a serlo los contenidos, lo mudable, las formas. Y este predominio del contenido sobre la forma es, a la par, revolucionario y conservador. Revolucionario en cuanto que supone la cancelación del orden moderno, de la modernidad. Conservador porque restaura, aunque de otra manera, el viejo orden mítico del mundo, antirracionalista y extraoccidental» [López García, 1998: 76]. La función legitimadora, defensiva y consoladora del “fin de la historia” se basa en el intento de crear un consenso social en torno a las posibilidades benefactoras de la mundialización desregularizada del capitalismo liberal. Como proponen Berger y Luckmann, «las instituciones derivan su poder del mantenimiento de una validez dada por supuesto. La integridad de una institución peligra desde el momento en que las personas que viven en su interior o próximas a ella comienzan a considerar roles institucionales, esquema de interpretación, valores y cosmovisiones» [Berger y Luckmann, 1997: 84]. Para el proyecto neo-liberal, esto ha supuesto la eliminación discursiva de las alternativas y la consecuente congelación del proceso histórico, dando por supuesto la culminación de un destino unitario universal, reivindicando para sí la efectiva salvación eterna de la humanidad.

A mi entender, lo más preocupante es que, detrás de estas configuraciones simbólico-temporales reactivas, hay, sobre todo, un intento por parte del Poder de rentabilizar -en sentido político y económico- los riesgos, las amenazas que el mismo sistema genera de

---

<sup>400</sup> Beriain alude a este fenómeno general haciendo referencia al “reencantamiento religioso” como “la otra reacción a una racionalización sociocultural selectiva”. Bajo ese epígrafe distingue entre: primero, la religión moralizante del “revival” fundamentalista, movimientos contrapluralistas y contrasecularizadores localizados, según estudios de D. Bell, P.L. Berger y G.M. Marsden, en países como Estados Unidos e Irán, al margen de sus diferentes estructuraciones. Segundo, procesos contramodernizadores y re-mitologizadores entre los que destacan los movimientos latinoamericanos religiosos neocomunitaristas en torno al significado social católico del “Dios pobre”, identificado simbólicamente con atributos de clase, étnicos y sexuales. En este caso, remite a autores como H. Cox. En tercer y último lugar, alude a corrientes situadas en el plano de la modernización y la re-mitologización entre las cuales sitúa la vertiente neotradicionalista europea neoconservadora y esas otras tendencias proclives a una recuperación progresista de la dimensión mesiánica perdida [Beriain, 1990].

manera retroactiva. Son esas amenazas el lugar de encuentro, de choque de esos dos modelos temporales hasta ahora analizados, que, dentro de lo que he llamado “complejo temporal informacional”, participan de unas pautas de interacción negativamente retroalimentadoras. La tecnocracia global y el fundamentalismo local, anclados en sus experiencias temporales respectivas, constituyen, de forma recursiva, un juego de relaciones sistema-entorno, que se resuelve en la perpetuación de un “des-orden” social al servicio de ciertos intereses dominantes. Sin embargo, para poder afinar más al respecto, será necesario proseguir con el plan trazado. Me centraré ahora en el análisis de un tipo de discurso que, bajo el doble epígrafe de “postindustrialismo” y “globalismo”, representa, según yo creo, una aplicación implícita de los presupuestos básicos del “fin de la historia” de Fukuyama al análisis del cambio socio-histórico. El tono profético y mítico que detecto, en líneas generales, en referencia al inevitable y decisivo impacto de las “nuevas tecnologías” es una buena muestra del alcance ideológico de la negación tecnocrática de la historia, del tiempo y del cambio.

### **3.2.2. La teoría «postindustrialista-globalista» de la «sociedad de la información»**

Englobaré aquí las propuestas fundamentales de una serie de autores que, como Daniel Bell, Alvin Toffler, Yoneji Masuda, Taichi Sakaiya y John Naisbitt, entre otros, representan un punto de vista muy determinado sobre el advenimiento de una nueva sociedad. Del análisis conjunto de sus trabajos se desprende un núcleo común de preocupaciones fundamentales basadas en una confianza incondicional en el progreso, en el progreso consumado, sugiriendo, así, un salto decisivo salto cualitativo en el proceso de perfeccionamiento de las sociedades occidentales. Ello tiene lugar a partir de una reformulación de los principios ilustrados en conformidad con el nuevo entorno generado por las nuevas tecnologías informáticas. David Lyon, al abordar la relación de la idea de progreso con la obra de Daniel Bell, indica: «por lo que se refería a la modernidad, la sociedad de la información supondría una renovación, le conferiría nueva vitalidad. El progreso seguía siendo posible, a condición de mantener los principios ilustrados de la razón, ahora codificados digitalmente» [Lyon, 1996: 72]. Sin negar la cancelación de los acontecimientos -Fukuyama tampoco lo hace-, estos autores se hacen portavoces de la consecución de un nuevo orden social, del triunfo de la forma más perfecta de adecuación de la realidad al proyecto ilustrado. Esta tendencia puede situarse, en general, en el extremo optimista del debate que -hoy día reformulado y más diversificado- se inició en los sesenta en torno a la cultura y sociedad de masas. La naturaleza moderna reaccionaria

del discurso se concreta en un reduccionismo económico de la realidad, el cual se traduce, de forma general, en un determinismo tecnológico estricto que explica el resto de instancias sociales. Todo esto se materializa en una ética del mercado centrada en el individualismo utilitarista consumista, y en los presupuestos del cálculo competitivo y racional de los beneficios y los costes. En tanto fuentes de legitimación de las nuevas formas de dominación y explotación derivadas de los cambios, comparten una visión funcional-estructural de la sociedad. Por tanto, el marco social en el que se desarrollan las innovaciones se asienta en el consenso, y en la legitimidad de la normatividad y la autoridad democráticamente constituida: «la sociedad es un conjunto de *disposiciones sociales* de leyes e instituciones, creados por individuos (y heredados de una época anterior o recreados mediante consenso), para facilitar y satisfacer necesidades, asignar puestos sociales u ocupacionales, educar a los pequeños, garantizar derechos y controlar impulsos» [Bell, 1996b: 2].

Antes de proseguir en el análisis más pormenorizado de estas propuestas tecnocráticas del cambio social, me gustaría hacer alguna referencia a ese “antiguo” debate -en cuyo extremo optimista he situado al “postindustrialismo”-, acerca de los beneficios sociales de la revolución tecno-comunicacional, cuyos primeros desarrollos se sitúan hacia los años sesenta. En 1964, Umberto Eco publicaba su célebre *Apocalípticos e integrados*. Con este título, Eco establecía una clara línea divisoria entre los partidarios y los detractores de los supuestos efectos sociales que se esperaban de la revolución comunicacional que se estaba poniendo en marcha [Eco, 1968]. Nótese que el matiz mitológico judeo-cristiano de los términos del debate aporta bastantes pistas sobre el tema que estoy tratando. Así, advirtiendo, no obstante, de la simplificación a la que Eco somete el debate, Armand y Michèle Mattelart indican: «son apocalípticos aquellos que ven en este nuevo fenómeno una amenaza de crisis para la cultura y la democracia; integrados, los que se regocijan con la democratización del acceso de “millones” de personas a esta cultura» [Mattelart, 1997: 58]. Magnus Enzensberger, intentando adoptar una actitud crítica distanciada de esos dos extremos, alude al modelo religioso seguido por ambas facciones, los “apocalípticos” y los “evangelistas”: «en más de un sentido, el progreso técnico se ha presentado como el sucesor de las religiones reveladas. Salvación y condenación, bienaventuranza y maldición, es algo que desde la Ilustración los augures ya no leen en las Sagradas Escrituras sino en las entrañas de la civilización técnica. Ambas revelaciones reposan por igual sobre un substrato de satisfacción, por no decir de triunfalismo» [Enzensberger, 2000: 5].

Así, una lectura simbólica de las dos tendencias podría dar como resultado su interpretación desde los esquemas temporales que se desprendieron de mi análisis anterior, los cuales se concretan en actitudes escatológicas secularizadas tendentes a una anticipación desfuturizada de totalidades sociales deseadas o temidas, respectivamente. La postura integrada identifica las transformaciones con la disolución de la sociedad de clases y el fin del secular conflicto ideológico en el seno de las sociedades industriales: la liberación absoluta del hombre con respecto a la naturaleza y al propio hombre. En los años setenta, Edward Shils publicaba *Los intelectuales y el poder*. En esta obra, como expresión de la satisfacción por el triunfo del modelo democrático industrial consumista, señalaba el final de las ideologías y el ocaso de la figura del intelectual comprometido [Shils, 1976]. Ya hemos visto cómo esto culmina en el “fin de la historia” de Fukuyama. Como indica Enzensberger en referencia a los integrados, «las comunicaciones y el establecimiento de redes mundiales, la democracia electrónica directa, la igualdad del derecho de acceso a cualquier tipo de información, la desaparición de las jerarquías, la explotación permanente de los recursos, en resumen, la homeostasia y la armonía, son algunas de sus predicciones» [Enzensberger, 2000: 5]. Frente a todo esto, la perspectiva “apocalíptica” acentúa los efectos antidemocratizadores de los medios. Éstos son considerados como infalibles instrumentos de poder y dominación. Y, sobre todo, amenazan con destruir los criterios tradicionales de distinción racional entre lo real y lo irreal, entre lo verdadero y lo falso. El mundo se convierte en simulación y el gran cataclismo de la historia es su absoluta autorreversión [Baudrillard, 1995]. Por eso mismo, estoy afrontado mi análisis desde el principio de la continuidad-conformidad y discontinuidad-inconformidad temporal de las distintas propuestas teóricas con respecto al modelo de sociedad que describen.

Como vengo señalando, uno de los primeros grandes postulados de las impactantes innovaciones tecnológicas que dan lugar a la “sociedad de la información” es *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. En esta obra, Daniel Bell convertirá la centralidad de y codificación del “conocimiento teórico” en el “principio axial” del paso de la “sociedad industrial” a la “sociedad post-industrial”» [Bell, 1973]<sup>401</sup>. Para el autor, lo que diferencia a las sociedades occidentales modernas de las sociedades históricas anteriores es la autonomía relativa de la esfera económica con respecto al papel

---

<sup>401</sup> Aunque con una referencia siempre directa a esta obra, centraré una parte de mi resumen en la actualización de su enfoque recogida en Bell, 1996b.

aglutinante y organizador de la política. La tecnología constituye el motor fundamental de cambio en la modernidad, la posibilidad definitiva de control y dominio de la naturaleza por parte del hombre. Ello se refleja en el hecho de que su propuesta de cambio no se sitúa en una perspectiva global de la sociedad. Propone tan sólo una transformación en la estructura tecno-económica, que no determina, en sentido estricto, el resto de ámbitos sociales, a pesar de que sí condiciona nuevas estrategias de gestión política de dichos cambios.

Bell fundamenta sus conclusiones en una serie de premisas teóricas sobre el cambio, entre las que destacan las siguientes: primero, el cuestionamiento de la idea de aceleración del “ritmo de cambio” en las sociedades modernas con respecto a las precedentes. Para este sociólogo, no existe ningún recurso conceptual capaz de agrupar los cambios dentro de una medida común. La heterogeneidad de todo lo que se puede percibir como cambio implica la inconmensurabilidad de unos con respecto a otros. Segundo, un rechazo del fenómeno del “futurismo”. Éste se basa en la predicción puntual de los acontecimientos del futuro desde el análisis global de procesos de cambio detectados en el presente. En este sentido, en espera de su difusión y generalización significativas, considera la imposibilidad de control de los diversos obstáculos que puedan imponerse a los cambios previstos<sup>402</sup>. Tercero, la crítica contra dos modelos de análisis del cambio como el de las “megatendencias” y el del “sistema cerrado”. Aquél parte del supuesto de que lo acontecido en el pasado se reproducirá en el futuro. Para ello, se disponen una serie de indicadores en la linealidad temporal y se extrapola a partir de éstos<sup>403</sup>. El segundo presume un techo desde el que se agotarían recursos como el petróleo a partir de la evolución de otras variables como el crecimiento demográfico y el aumento de la demanda<sup>404</sup>. Y cuarto –esto es muy importante-, al fundamentar temporalmente el “advenimiento” de una nueva sociedad, se parte de la distinción metodológica entre la simple “predicción” y la “previsión”. Esta última representa la posibilidad de anticipar tecnocráticamente el futuro mediante la valoración inteligente de determinadas

---

<sup>402</sup> En lo que respecta a estos dos puntos, como se verá, hay que destacar la discrepancia de Bell en relación con el “método” de Alvin Toffler en obras como “El shock del futuro” [Toffler, 1971].

<sup>403</sup> Un ejemplo representativo de este modelo lo constituye la obra de John Naisbitt, que será tratada posteriormente [Naisbitt, 1983].

<sup>404</sup> En este caso, Bell alude al método utilizado por el “Club de Roma” a la hora de calcular el agotamiento futuro de recursos como el petróleo y el cobre. Sin embargo, el autor considera otros factores de tipo político y tecnológico como principales responsables de la evolución, desde la primera mitad del los setenta, de los mercados de esos recursos fundamentales [Bell, 1996b].



combinaciones posibles dentro de un espacio controlable. De hecho, la “sociedad post-industrial” opera a través de teorizaciones abstractas constituidas por los modelos, la simulación, la teoría de la decisión y el análisis de sistemas, sólo posibles desde una orientación previsora hacia el futuro. Por tanto, su crítica al “futurismo” no debe confundirse con el esquema tecnológico -y, por tanto, desfuturizador- del tiempo que se defiende en el “postindustrialismo”.

Además, Bell propone tres condiciones necesarias para la efectividad de los cambios anunciados. Por una parte, la estabilidad política de los sistemas democráticos occidentales. Ésta debe basarse en una “confianza” colectiva en la bondad intrínseca del marco político-normativo de la convivencia ciudadana. Por otro, la gestión racional de las nuevas exigencias funcionales derivadas de cambios estructurales como los que operan a nivel demográfico: el creciente envejecimiento de las sociedades modernas, de manera fundamental. Finalmente, la construcción de una nueva estructura social unificada en torno a las nuevas necesidades y sus nuevos principios lógicos. Ello implicará un sólido sistema de valores que define así: «la virtud del mercado es que coordina la interdependencia humana de un modo óptimo, de acuerdo con las preferencias expresas de compradores y vendedores, dentro de una distribución de la renta determinada» [Bell, 1996b: 12]<sup>405</sup>. De hecho, su actitud integrada había sido plasmada cuando, antes de difundir su noción de “sociedad postindustrial”, ya se había sumado a la idea del agotamiento del enfrentamiento ideológico en *El fin de las ideologías* [Bell, 1964]. La tecnología y conocimiento son las claves de comprensión del mundo moderno. Pero lo que particulariza a las nuevas sociedades post-industriales es la nueva naturaleza que adopta el fenómeno tecnológico. Ello se traduce en un paso de la tecnología mecánica del trabajo físico de la máquina –el principal factor productivo industrial- a la tecnología mental de los programas informáticos basados en los avances de la lingüística y de las ciencias exactas. Este cambio tecnológico enlaza con el papel esencial que el conocimiento teórico juega en el desarrollo de la innovación, entendiendo por conocimiento los juicios

---

<sup>405</sup> A pesar de aceptar la inspiración moderna de la obra de Bell, Lyon, en su búsqueda de una alternativa premoderna a los efectos alienadores del postindustrialismo, hace referencia a la problemática planteada por este autor en *Las contradicciones culturales del capitalismo*. En esa obra, Bell reconoce en las sociedades modernas un conflicto entre las fuerzas apolíneas reguladoras y «el principio dionisiaco de la energía, la sexualidad y la experiencia» [Lyon, 1996: 72]. Así, plantea la posibilidad de una “vuelta a lo sagrado”. Parece evidente que la postura predominante en el pensamiento de Bell no es ésta. Su culto a la racionalidad tecnocrática es, básicamente, contraria a este espíritu. Pero, desde la perspectiva de las soluciones remitificadoras que, como he analizado, forman parte de la respuesta plural actual al problema de la modernidad, merece destacarse esta reflexión.

razonados o los resultados experimentales –afirmaciones organizadas de ideas o hechos- transmitidos sistemáticamente por algún medio de comunicación [Bell, 1973]. Para Bell, los grandes descubrimientos decimonónicos que hicieron avanzar el mundo como la siderurgia y la electricidad se produjeron en un contexto de separación entre técnica y ciencia<sup>406</sup>. Sin embargo, los avances realizados en el terreno de la informática, como es el caso del descubrimiento de los semiconductores, sólo es posible desde una alianza absoluta entre ciencias como la física y la propia innovación tecnológica, hecho que en sí mismo singulariza la naturaleza del cambio.

Sobre estos cimientos, el autor construye el edificio de su nueva sociedad entendido como totalidad completada: la “sociedad postindustrial”. La articulación de sus dimensiones básicas constituye un auténtico esquema general de cambio social. En resumen, se trata del paso de una economía productora de bienes a una economía de servicios. Ésta se distribuye en tres subsectores: el terciario –transporte y servicios públicos-, el cuaternario –comercio, finanzas, seguros, inmobiliarias-, y el quinario –sanidad, educación, investigación, gobierno, recreo. Predominan, pues, los servicios sociales y los profesionales sobre los domésticos preindustriales, y los públicos sujetos a la producción de mercancías. Frente al principio de fabricación de bienes mediante la utilización masiva de fuentes de energía inanimadas –carbón, electricidad, gas, petróleo, nuclear- de la etapa anterior, se impone el reciclaje y la transformación cuyos medios son los ordenadores y los sistemas de transmisión de datos. De ahí, la aparición de nuevas inclinaciones ocupacionales con predominio de las figuras del científico profesional y el técnico, lo cual conecta con la información como tecnología fundamental. Bell alude a un “diseño” social radicado en la lucha entre personas en contraste con la lucha contra la “naturaleza fabricada” de la era industrial, y con la lucha contra la naturaleza de las sociedades preindustriales. Todo ello, sobre la base de la metodología y la perspectiva temporal antes apuntadas, converge en ese “principio axial” de la centralidad del conocimiento teórico como fuente de la innovación y la gestión política de las necesidades sociales [Bell, 1973]<sup>407</sup>.

---

<sup>406</sup> Bell aporta ejemplos como la construcción por parte de Bessemer del convertidor Siemens-Martin sin conocimiento de los trabajos de Sorby sobre las propiedades de los metales, o los inventos del filamento de la luz eléctrica, del gramófono y de la imagen en movimiento de un A. Thomas Edison ajeno a las aportaciones de Maxwell y Faraday sobre electromagnetismo. [Bell, 1996b].

<sup>407</sup> En lo que respecta al concepto de “sociedad postindustrial”, debo recordar que semejante conexión entre conocimiento codificado informáticamente y cambio social -desde la óptica del progreso- también fue propuesta por Alain Touraine hacia finales de los años sesenta. Como ya se señaló, en su obra *La sociedad post-industrial* -donde se adopta el mismo término-, el sociólogo francés describía una nueva sociedad cuya

Al margen de la autonomía “globalista” de lo tecnológico sobre lo político en la que insiste el autor, el empuje de las innovaciones descritas condiciona sensiblemente el marco impuesto por el neocapitalismo intervencionista surgido tras la II Guerra Mundial. Bell extrae dos consecuencias esenciales de la revolución de los medios de comunicación. La primera, las nuevas tendencias de reestructuración de la división internacional del trabajo relacionadas con los nuevos alineamientos políticos y las nuevas estrategias financieras. Esta coalición novedosa entre las fuerzas políticas y bursátiles le sirve para anunciar un desplazamiento progresivo de las industrias tradicionales –textil, acero, etc.- de los países industrializados hacia países subdesarrollados como Brasil, México, Corea del Sur, Taiwán, Singapur, entre otros. Ante ello, espera dos tipos de reacciones por parte de los primeros: políticas proteccionistas mediatizadoras de los mercados mundiales, y búsqueda de una “superioridad comparativa” en las nuevas industrias propias del “postindustrialismo”.

La segunda conclusión apunta hacia lo que denomina un “cambio de escala”. Éste es consecuencia de la creciente acción transnacional y transfronteriza de los medios, que amenaza con destruir el tradicional equilibrio entre los estados nacionales, la sociedad y los propios medios. Aquí se toca uno de los aspectos básicos del fenómeno del “globalismo” al que ya hice referencia y sobre el que volveré. Las nuevas exigencias de la economía mundial escapan paulatinamente de las posibilidades de regulación política estatal. Desde esta perspectiva, el estado nacional deja de ser eficaz a la hora de atender la creciente diversificación de las nuevas necesidades sociales. Para Bell, el estado ya no es capaz de responder a problemas como los monetarios y los relacionados con los precios de las mercancías, así como los relativos a la urgente adecuación del sector industrial a la nueva escala en la que tienen lugar los cambios. Así, reclama el protagonismo de nuevas instancias supragubernamentales y de nuevos actores sociales, en el marco de la dispersión y atomización paulatina de las relaciones políticas a nivel mundial. Es decir, para Bell, el Estado comienza a hacerse demasiado grande para poder ocuparse de los pequeños problemas y demasiado pequeño para atender a los grandes retos [Bell, 1985].

---

aceleración del ritmo de cambio venía determinada por nuevos factores sociales entre los que se encuentra, principalmente, el conocimiento, la capacidad social de generar la creatividad. Para Touraine, las sociedades “post-industriales”, “tecnocráticas” y “programadas” se basan en la creciente integración de todos los ámbitos de la vida social -la educación, el consumo, la información- como fuerzas productivas. En ese sentido, la investigación científica o técnica, la capacidad de programación del cambio y de control de las relaciones entre los elementos, la administración de las organizaciones o sistemas de relaciones sociales, así como la difusión de actitudes movilizadoras y transformadoras de todos los factores de producción, juegan un papel esencial más allá de la mera acumulación de capital [Touraine, 1973].

Este debilitamiento del papel de los Estados nacionales, en el contexto de los cambios producidos en el hipersector de la información y la comunicación -tema recurrente en todos los autores que se van a tratar-, pone el acento sobre el nuevo destino que le espera a las instituciones democráticas, y más allá, sobre la nueva naturaleza que van cobrando las relaciones de poder. Nos sitúa, pues, en el problema central de las libertades individuales. Para un autor como éste, desde el principio de la neutralidad esencial de lo tecnológico con respecto a las estructuras sociales, las transformaciones tecno-económicas representan un marco abierto de posibilidades. Sus efectos predominantes dependerán del modelo de sociedad por el que se opte y, en consecuencia, del tipo de uso que se haga de ellas. De esta forma, Bell valora el alcance de las dos posiciones “apocalíptica” e “integrada”. En un sentido, se hace cargo de los efectos alienadores de los nuevos sistemas de control y vigilancia que el desarrollo tecnológico propicia. Pero, a esta evocación de los universos “huxleysiano” y “orwelliano” del mundo de la esclavización tecnológica del ser humano y de la centralización autoritaria del poder -que atribuye al modelo soviético-, opone el enfoque “integrado” de la descentralización, la diversificación y democratización triunfantes en la sociedad norteamericana. Ello se concretaría políticamente en la implantación del sistema “plebiscitario”: el paso de una democracia representativa a una democracia más directa habilitado por la difusión de los nuevos mecanismos de interconexión electrónica. Este tema constituye uno de los puntos fundamentales de la nueva agenda de la democracia del siglo XXI propuesta por Alvin Toffler. Sin pretender alienarse en torno a uno de los extremos del debate, Bell, en definitiva, se sitúa en el ángulo “utopista” de la beneficiosa correlación entre multiplicación de canales de comunicación y desmasificación de la “sociedad de masas”, lo cual es una constante decisiva en los autores de los que me ocuparé a continuación.

A comienzos de los setenta, Alvin Toffler publica su libro *El shock del futuro* [Toffler, 1971]. En esta obra, desde el doble principio del progreso unilineal y la aceleración del ritmo de cambio histórico, se elabora un cuadro de “crisis general de la sociedad industrial”. En alusión directa a Estados Unidos, Toffler planteaba los términos de una transformación radical, que quedó completada a comienzos de los ochenta en su nueva obra *La tercera ola* [Toffler, 1981]. Su tesis fundamental radica en presentar la nueva “revolución de la información” como un proceso de cambio de dimensiones equivalentes a lo que representaron en su momento histórico la “revolución agrícola” y la “revolución industrial”: «una nueva civilización está emergiendo en nuestras vidas, pero hombres ciegos tratan por doquier de sofocarla. Esta nueva civilización trae consigo nuevos tipos

de familia; formas distintas de trabajar, amar y vivir, una nueva economía; nuevos conflictos políticos, y, más allá de todo esto, una conciencia asimismo diferente» [Toffler, 1996: 21]<sup>408</sup>.

A pesar de la inconsistencia teórico-metodológica achacable a este autor, las afirmaciones de Toffler remiten a una concepción concreta de la historia. El optimismo que expresa ante los cambios propuestos parte de lo que denomina “premisa revolucionaria”. Ésta presupone un concepto lineal y acumulativo de la historia, la existencia de un orden oculto, de una pauta definida en el proceso de evolución de las sociedades humanas, el cual es discernible a partir del análisis racional y objetivo. La exploración científica del fenómeno de cambio se basa, pues, en lo que denomina “análisis de ondas de choque”, que convierte la historia en una «sucesión de encrespadas olas de cambio y se pregunta adónde nos lleva la línea de avance de cada una» [Toffler, 1996: 24]. Si las revoluciones agrícola e industrial supusieron olas de cambio a una velocidad diferente, la nueva ola representa un nuevo cambio fundamental en tanto se produce a un ritmo más acelerado. La situación que viven los países más avanzados del planeta se define, en coherencia con ello, por la gran conmoción provocada por la colisión entre el paulatino retroceso de la segunda ola de la “sociedad industrial” y el progresivo avance de la tercera ola de la nueva “sociedad de la información”. Toffler ofrece un esquema de cambio espacialmente diferencial a escala planetaria. Distingue entre las áreas menos desarrolladas, donde todavía se dejan sentir los efectos de las olas anteriores, y las que sufren el impacto directo de la nueva ola informacional. Esto coincide con la diferenciación que Bell establecía en el mundo actual entre, primero, las sociedades preindustriales del Tercer Mundo; segundo, las industriales del mundo occidental junto con la Unión Soviética y Japón; y tercero, las que dentro de las industriales -con Estados Unidos a la cabeza- se aproximaban a un modelo postindustrial [Bell, 1973 y 1985]. En *Las guerras del futuro*, Toffler llegará a aludir a una “teoría del conflicto de olas” como choque dinámico entre civilizaciones. Esto significa una segmentación fundamental del mundo en tres esferas económico-sociales distintas potencialmente enfrentadas y no identificables según las definiciones convencionales [Toffler, 1994]

Es interesante apreciar que Toffler hace un esfuerzo por desligarse personalmente de las teorías de “el choque de civilizaciones” y del “fin de la historia” de Huntington y

---

<sup>408</sup> Esta cita, aunque se corresponde con *La tercera ola*, está recogida directamente de *La creación de una nueva civilización. La política de la tercera ola*. En este libro, Alvin y Heidi Toffler recogen lo fundamental de su obra anterior [Toffler, 1995].

Fukuyama, respectivamente. En mi opinión, no parece haber razones de fondo para negar una filiación ideológica de base entre los tres autores. Samuel Huntington justifica un posible enfrentamiento bélico entre Occidente y el resto de culturas, siendo la islámica y la asiática las más destacadas. Ello sería reflejo de la necesaria reafirmación de la cultura superior de la democracia y el consumismo amenazada por “Mahoma” y “Confucio” [Huntington, 1997]. Para Fukuyama, el triunfo ideológico del capitalismo democrático, la inexistencia de alternativas doctrinales para el futuro, no implica la improbabilidad de enfrentamientos “residuales” en el proceso de implantación planetaria de la autoridad moral de Occidente [Fukuyama, 1990 y 1992]. Y Toffler apunta hacia un nuevo alineamiento internacional, una nueva estructura mundial de poder basada en la competencia entre la “azada”, la “cadena de montaje” y el “ordenador”. Así, el nuevo patrón de los conflictos futuros estaría relacionado con la dependencia del resto del mundo con respecto a los servicios de información e innovación, gestión, tecnología punta, programas informáticos, sanidad, educación, finanzas, etc., aportados por la civilización de la tercera ola. Toffler sitúa el origen de las nuevas guerras en la prestación de servicios de protección militar de alta tecnología como los disfrutados por Kuwait y Arabia Saudí en la “Guerra del Golfo” [Toffler, 1994]. Es posible apreciar un contraste entre el apoyo moral de las dos teorías anteriores y el funcionalismo pragmático economicista de este autor. Sin embargo, el resultado parece ser el mismo: la justificación ideológica de las nuevas condiciones de explotación y dominio de un mundo liderado por Estados Unidos sobre la base de una determinada asunción mitológica de los valores del progreso ilustrado occidental.

Por otra parte, en su análisis de la crisis y fracaso de la alternativa marxista, Toffler trata de distanciarse del determinismo materialista que hacía depender el nivel superestructural -de las ideas, información, arte, cultura, derecho, etc.- de la infraestructura económica de la sociedad. Para éste, la “revolución de la información” representa una inversión de la relación en la medida en que es el conocimiento el que realmente activa el desarrollo económico. Se hace eco, de esta manera, del ciclo de interacción procesamiento-aplicación-procesamiento de la información que singulariza el paradigma informacional. De hecho, llega a relativizar el esquema estructural de la distinción objetiva entre el plano material de la “infraestructura” y el ámbito mental de la “superestructura”, señalando hacia nuevas formas sociales «compuestas por muchos elementos enlazados, en bucles de retroinformación muy complejos y en continuo

cambio» [Toffler, 1995, 88-89]<sup>409</sup>. Este modelo, acorde con el enfoque sistémico-cibernético, no impide, sin embargo, que, una vez que se resalta la relación directa entre perfeccionamiento de los “sistemas de conocimientos” y la supervivencia económica y ecológica, todo ello se resuelva en un estricto reduccionismo homeostático economicista. En realidad, Toffler centra sus análisis en la incidencia directa de las transformaciones tecno-económicas en las modificaciones consecuentes de la “superestructura” político-ideológica y cultural. Esto se completa con una esperanza en la fuerza creadora y renovadora de una sociedad que, a partir de la toma de conciencia de las nuevas condiciones de maduración del devenir histórico, ha de dar el último impulso para la consecución de la forma más perfecta de civilización [Toffler, 1981].

Se trata, por tanto, de una noción neoliberal y tecnocrática del progreso unilineal, al mismo tiempo impregnada de ese mismo hegelianismo reaccionario que, como se comprobó, ilumina la obra de Fukuyama. Este hegelianismo se manifiesta en el carácter dinámico que imprime a su óptica de la colisión de ondas de longitud diferencial. Toffler explica las civilizaciones de la primera ola como sistema de producción de base agraria, donde la “azada” constituye su factor productivo más representativo. Las pertenecientes a la segunda ola, simbolizadas por la “cadena de montaje” y producción en serie, se apoyan en el desarrollo de los métodos de producción fabril, el consumo masivo, la educación universal y la expansión de los medios de comunicación. La civilización de la tercera ola, esquematizada simbólicamente en la figura del ordenador, se define por el surgimiento de una economía de base mental, en la que el trabajo humano y el capital son progresivamente reemplazados por la información como factor de producción esencial. Así, el pragmatismo economicista que da vida a su pensamiento se desliza hacia una división trifuncional de la sociedad mundial según un criterio de complementariedad estructurada jerárquicamente: «en este mundo trisecado el sector de la primera ola proporciona los recursos agrícolas y mineros, el sector de la segunda ola suministra mano de obra barata y se encarga de la producción en serie, y un sector de la tercera ola en veloz expansión se eleva hasta el predominio basado sobre los nuevos modos de crear y explotar conocimiento» [Toffler, 1995: 36]<sup>410</sup>.

Parece posible, pues, una lectura simbólica del nuevo orden mundial que se perfila en este texto. Ello representaría una nueva actualización histórica de la estructura mítica

---

<sup>409</sup> La cita pertenece en origen a Toffler, 1990.

<sup>410</sup> El texto reproducido procede originariamente de Toffler, 1994.

trifuncional que Georges Dumézil definió como constante antropológica de origen indoeuropeo. Este autor alude a un ideal, que es, a la vez, un instrumento de interpretación de las fuerzas conductoras que dirigen el mundo y la vida de los hombres. Sugiere un modo de clasificación social en conformidad con la relación jerárquica entre los ámbitos de la sabiduría, la ley celestial instauradora del orden; de la fortaleza que protege, ejecuta la norma y obliga a la obediencia; y de la fecundidad, de la abundancia garantizadora de la supervivencia material de todo el cuerpo social [Dumézil, 1977]. Recordemos el modo en que esto se concreta en el sistema platónico, y, también, en ese esquema que, como estudio Duby, se convirtió en la piedra angular del engranaje ideológico del feudalismo eclesiástico de principios del siglo XI: la división, por parte de Aldaberon de Lyon y Gerardo de Cambrai, entre los “oradores”, “bellatores” y “laboratores” [Duby, 1983].

Vázquez Medel nos recuerda que los nuevos poderes del presente y del futuro ya no están en manos de los que detentan la propiedad de la tierra y los sectores productivos del sector primario. Tampoco en la de los que poseen el control de los medios de producción masiva de bienes industriales. Están en las de los que poseen el dominio de las nuevas tecnologías de la comunicación y la información [Vázquez Medel, 1999]. Es en esa identificación entre poder y conocimiento donde hay que situar el nuevo significado que Toffler atribuye a las guerras tecnológicas del futuro. Como ya se ha señalado, éstas se basarán en el predominio de los países que prestarán los servicios electrónicos a los encomendados para imponer el orden universal. No obstante, admite que esa disgregación tripartita del mundo no se encuentra aún del todo perfilada puesto que todavía no ha concluido la transición de la “fuerza bruta” de la segunda ola a la “fuerza mental” de la tercera. Ello explicará los enfrentamientos internos que, en lo que respecta a las áreas más avanzadas de USA, Japón y Europa, tendrán lugar entre los grupos políticos de presión de la segunda ola y las nuevas élites de la “revolución de la información” [Toffler, 1994]. La imagen de la oposición entre “fuerza bruta” y “fuerza mental” a la que recurre el autor me parece muy reveladora de este punto de vista interpretable como pervivencia histórica de la relación mítica entre las esferas de lo sagrado y lo terrenal.

La civilización de la tercera ola denota, por tanto, una nueva correlación entre los nuevos “sistemas de conocimiento” y las operaciones empresariales, que deja en un segundo plano las esferas política, financiera y energética. Lo específico de este nuevo modelo de desarrollo económico es la doble sustitución del trabajo humano y del capital por parte de las nuevas herramientas informáticas. La aplicación de las nuevas tecnologías implica, también, una reducción progresiva de las necesidades de capital por unidad



producida: un reemplazamiento del capital humano por el capital monetario. Es este ahorro paulatino en mano de obra, materias primas, capital financiero, así como en espacio y tiempo, lo que convierte el conocimiento en recurso fundamental, en medio y producto, en la nueva referencia del valor [Toffler, 1990]. El nuevo sistema de generación de la riqueza transforma, pues, la creatividad e imaginación humanas -y la información procesada y almacenada en los bancos de datos- en un nuevo activo intangible e inmaterial que supera el valor del activo material de todos los bienes físicos de la empresa<sup>411</sup>. En *Las guerras del futuro*, Toffler dibuja el cuadro global de los diez rasgos que definen la economía de la tercera ola. En resumen, la “revolución de la información” comporta: la dimensión inmaterial e infinita de los nuevos factores productivos; la medida del valor de las “mercancías” de acuerdo con su cantidad de conocimiento; la desmasificación e individualización del producto frente a la producción en serie de la sociedad industrial; la creciente especialización del trabajo humano; la innovación continuada como exigencia primordial; el aminoramiento de la escala de producción, en relación con el decrecimiento constante de la demanda empresarial de trabajo; los esquemas organizativos basados en principios de flexibilidad y dispersión espacial de las unidades interconectadas; la integración consecuyente de sistemas; el fortalecimiento permanente de las infraestructuras informáticas; y, en suma, la adecuación progresiva de la aceleración del ritmo de la actividad económica a la velocidad absoluta de las transmisiones electrónicas: la supresión del tiempo lineal diferido [Toffler, 1994]<sup>412</sup>.

El análisis general del sistema productivo supone, por consiguiente, el advenimiento de una nueva era histórica, cuyo contenido mesiánico queda expresado en la fuerza simbólica de los razonamientos propuestos. La segmentación paulatina de unos mercados atomizados en infinitas partículas individuales de gustos y preferencias cada vez más diversificadas, que tiene un claro reflejo en la creciente especialización de la oferta mediática, supone una desmasificación-fragmentación de la masificada y heterogénea sociedad industrial de la segunda ola. La economía “supersimbólica” -en la que el conocimiento remite a sí mismo- da paso a un nuevo espacio de enfrentamiento entre una “ideología poco culta” y una “ideología muy culta” [Toffler, 1990]. De acuerdo con su

---

<sup>411</sup> Como se mostrará, esto coincide con la perspectiva en la que Taichi Sakaiya se sitúa al hablar del “valor-conocimiento” y de las consecuencias que ello entraña en lo relativo a un nuevo modo de identificación entre capital y trabajo [Sakaiya, 1995].

<sup>412</sup> Más adelante, me aproximaré, de nuevo, al análisis crítico que Paul Virilio realiza de esta nueva perspectiva espacio-temporal impuesta por la proliferación de las transmisiones electrónicas a la velocidad absoluta de la luz [Virilio, 1997].

presupuesto economicista, Toffler distingue entre una cultura mediatizada por los principios de la producción en serie y la atención a grupos sociales homogéneos, sólidamente identificados en torno a determinados comportamientos y actitudes, y una nueva cultura que, acorde con los nuevos condicionamientos impuestos por la tercera ola, responde a los nuevos valores de la complejidad, la variación, la velocidad, la instantaneidad, la simultaneidad. Esto se traduce en un nuevo paradigma científico basado en el análisis del comportamiento de los sistemas y el salto del nivel de la turbulencia, y el caos a un nivel superior de orden e integración sistémica. Toffler alude a la noción de “prosperidad en el caos”: «en un torbellino de absorciones, enajenaciones, reorganizaciones, quiebras, nuevas empresas, inversiones conjuntas y transformaciones internas, toda la economía está adoptando una nueva estructura que en diversidad, rapidez de cambio y complejidad se encuentra a años luz de la antigua economía de las chimeneas» [Toffler, 1995: 73]. Esta economía impone su modelo a las relaciones sociales y a la actividad política. La lógica de la absoluta flexibilización del mercado se convierte, para este autor, en el “atractor fijo” que asegura la estabilidad autorreproductiva del sistema a escala global<sup>413</sup>.

Este es el modo a través del cual ilustra su concepción relacional de una nueva sociedad crecientemente diversificada, atomizada en multitud de identidades provisionales siempre sometidas a su continua reformulación. Según el autor, ello debe ser expresión de una definitiva superación de los prejuicios éticos y culturales de las sociedades industriales, la base de una sociedad más auténticamente libre. Este optimismo fundado en presupuestos modernos, que, por otro lado, como estamos viendo, recoge algunos argumentos de naturaleza postmoderna, cristaliza en la promesa de una democracia más perfecta. Ella será la consecuencia final de la necesaria adecuación de la creciente fragmentación de la sociedad a un sistema político auténticamente representativo de las diferencias. Se dibuja, así un trayecto que va de la desmasificación del mercado y del trabajo a la desmasificación de la sociedad en su conjunto, y, de ahí, a la desmasificación

---

<sup>413</sup> Toffler extrae de ello una serie de consecuencias sociológicas fundamentales. Sobre todo lo que, en el marco de la nueva sociabilidad de la tercera ola, afecta a las relaciones familiares. La estructura flexible y dinámica de la tecnología y de la nueva organización del trabajo aportan un nuevo modelo familiar que sustituirá a la familia numerosa, al clan creado por la primera ola, y al pequeño ámbito de la familia nuclear, propia de la sociedad moderna de la segunda. A la tercera ola le corresponderá una nueva forma de vinculación familiar que podrá pasar por soluciones muy diferentes: la familia uniparental; los matrimonios sucesivos; la familia sin hijos; las uniones de viudos-as y divorciados-as; la proliferación, en suma, de uniones de naturaleza y duración distintas [Toffler, 1981]. Esta ruptura de la familia tradicional ya había sido formulada en *El shock del futuro* donde proponía los “matrimonios temporales” como principal modelo del matrimonio del futuro [Toffler, 1971]. Para otra aproximación a la cuestión, puesta en relación con la crisis informacional de la familia patriarcal, consultar Castells, 1998a.

de las democracias occidentales. Toffler culmina, por fin, su cuadro general de la tercera ola con la propuesta de los principios sobre los que habrá de asentarse la democracia del siglo XXI [Toffler, 1981]. En primer lugar, destaca lo que denomina “poder de la minoría”. La dispersión y fragmentación de la sociedad en múltiples partículas individuales representa una crisis de legitimación del principio de las mayorías. Esta nueva forma de existencia del individuo -ligada a la ausencia de una conciencia política de masas- cuestiona el supuesto de la correspondencia entre el imperio de la mayoría y la justicia social, raíz del pacto social del industrialismo. La inestabilidad y transitoriedad de las minorías impide la legitimidad de los gobiernos constituidos. Éstos se muestran incapaces para expresar una voluntad que ya no es general, sino individual. Más allá de los peligros de un incremento de la conflictividad social, Toffler encuentra en este nuevo panorama las posibilidades de una civilización más estable y segura, donde primen los valores dinámicos de la negociación, la cooperación y la reciprocidad. Pero, para que de la atención a la diversidad surja una sociedad más justa, será necesaria la creación de nuevos instrumentos institucionales que permitan la autorrepresentación de esas minorías emergentes y cambiantes.

Como no podía ser de otra forma, son las nuevas tecnologías de la información las que aportan la solución. El segundo principio de la agenda política del siglo XXI lo constituye, por tanto, lo que llama “democracia semidirecta”. Este nuevo modelo de democracia electrónica debe significar, ante todo, la sustitución de los representantes por la representación de uno mismo. La imposibilidad del consenso de las mayorías implica la futura obsolescencia del sistema clásico de representación parlamentaria. En realidad, Toffler plantea un sistema de combinación de la democracia directa y semidirecta, que permita la implicación creciente de los individuos en el proceso de elaboración de las leyes. Las redes de interconexión informática se pondrían, pues, al servicio de la participación directa de los nuevos ciudadanos a la hora no solo de votar, sino de formular opiniones en los debates, sugerir la formación de comisiones para tratar problemas no considerados por los parlamentarios, etc. En resumen, «existen medios potentes para liberalizar y democratizar un sistema que se halla próximo a desmoronarse y en el que pocos, si es que hay alguno, se sienten adecuadamente representados» [Toffler, 1996: 129].

Esta relación entre crisis de la democracia representativa y la creciente desmasificación de las sociedades occidentales está conectada al aumento continuo de la “carga de decisiones” que debe soportar el sistema. Toffler sitúa el origen mismo de la

democracia en el desbordamiento que para las élites tradicionales de la primera ola comportó el incremento del número de decisiones dimanado de la industrialización. Los nuevos niveles de complejidad social de la segunda ola condicionaron un proceso de ampliación y “expansión de las élites”, una apertura a la participación política, que se reflejó en la creación de las nuevas instituciones del estado liberal y democrático. La fuerzas diversificadoras y fragmentadoras de la tercera ola, en tanto imponen un panorama cada vez más heterogéneo de problemas y de decisiones para tomar, requieren un nuevo impulso hacia delante de la democracia. Desde un punto de vista funcional, la adecuación de las estructuras de un sistema político incapaz de responder a las nuevas exigencias sociales ha de pasar no sólo por la implantación del modelo ya descrito de la “democracia semidirecta”, sino, también por lo que Toffler propone como “distribución de decisiones”. La democracia, en este sentido, no es una mera opción política, sino que se convierte en una necesidad evolutiva del nuevo sistema social [Toffler, 1981]. Este nuevo reparto y reasignación de la toma de decisiones debe consistir en una transferencia de buena parte de las mismas, desde las instituciones del estado nacional, hacia los espacios local-subnacional e internacional. Recuérdese lo referido, en este sentido, por Bell [Bell, 1985]. Esto imprimirá a la democracia la movilidad y la flexibilidad que la economía de la tercera ola exige. Se trata de romper la rigidez monolítica de las instituciones del estado nacional en favor de una mayor capacidad de respuesta a los problemas planteados, en consonancia con las circunstancias concretas de cada momento. Toffler hace de esta nueva distribución de los poderes políticos una consecuencia inmediata de la descentralización y regionalización de la economía global. Por tanto, este ataque de corte neoliberal al papel político rector del estado nacional clásico se pone al servicio de los nuevos intereses económicos generados por el nuevo modelo de desarrollo de la tercera ola. Como reflejo de su actitud globalista, el autor coloca la liberalización y desregulación de los movimientos mundiales de capital en el centro de la nueva discusión política. Es en este punto donde el nuevo electorado de la tercera ola tendrá mucho que decidir: «liberalización con respecto al conjunto de normas, gravámenes y leyes de la segunda ola establecidos para servir a los barones de las chimeneas y a los burócratas del pasado» [Toffler, 1996: 101]. Lo acabo de indicar, esta presunción de la usurpación económica de lo político, de la paulatina sustitución del Estado por el Mercado, coincide con algunas de las conclusiones fundamentales de Daniel Bell. Constituye, pues, uno de los ejes esenciales del enfoque globalista de la “sociedad de la información” que, además de Estados Unidos, tiene en Japón su foco primordial.

Dentro de la tradición futurista representada por Toffler, hacia comienzos de los ochenta, Yoneji Masuda perfila los términos específicos de una “sociedad informatizada” como la forma definitiva de la “sociedad postindustrial” de Daniel Bell. En la línea de lo anteriormente descrito, este autor japonés convierte la producción de valores de información, frente a la de valores materiales, en la fuerza impulsora del desarrollo de una nueva sociedad. Lo que distinguirá a ésta del modelo industrial anterior será la difusión de las tecnologías de las computadoras a todos los subsistemas económicos y sociales. Siendo su producción y utilización el principio central de esta sociedad, Masuda apuesta por el acceso generalizado de todos los individuos a la información. Así, contribuye a la imagen mítica de un mundo más y mejor informado, más democrático, en el que será posible la inclusión de las minorías, la participación individual y colectiva de todas las personas, la plena auto-realización del individuo. Éstos, por otro lado, son beneficios que compensarán inconvenientes no ocultados como las dificultades de adaptación humana a la rapidez de los cambios, y el surgimiento de una sociedad controlada, donde la intimidad del individuo es la víctima principal. En resumen, estamos ante un esquema de profundas transformaciones tecnológicas, económico-sociales y políticas de un mundo en el que la producción y empleo masivo de información será el punto de partida de una fase de desarrollo superior representada por la generación sinérgica de conocimiento. Por tanto, la propia “sociedad de la información” como “sociedad postindustrial” derivará en “sociedad del conocimiento”. Una sociedad en la que, sistémicamente, el todo resultante de la interactividad comunicativa a escala mundial será mayor que la suma de sus partes integrantes. Masuda anticipa un nuevo entorno planetario en el que la dialéctica global-local es superada por el todo informativo homeostático de la relación universal de los pueblos. Presume la forma más perfecta de consumación del proyecto ilustrado: la renovación de las capacidades para la construcción de un futuro abierto desde el alto nivel de creatividad intelectual favorecido por las nuevas tecnologías de la información [Masuda, 1984]. Un futuro abierto que, en la práctica, es un futuro cerrado. Ese desenvolvimiento homeodinámico descrito no arroja otro resultado que la reproducción eterna de los patrones de funcionamiento del sistema en favor del incremento paralelo de la movilidad social.

Será un libro publicado por primera vez en 1985 por el japonés Taichi Sakaiya donde se desarrolle plenamente una teoría del cambio de paradigma social a través de la noción de “sociedad del conocimiento” [Sakaiya, 1995]. Como nuevo estadio en la evolución humana, la “sociedad del conocimiento” sustituye en los años ochenta la última fase de la

sociedad industrial representada por la “cultura petrolera de la posguerra”. Reflejo de un pragmatismo funcional económico, los presupuestos teóricos de Sakaiya se concretan en el concepto de “impulso empático”. El motor de cambio histórico lo constituye la capacidad de adaptación de los seres humanos a la hora de tomar conciencia del producto más abundante en su medio, privilegiando el consumo del mismo. La búsqueda del bienestar social determina los códigos de valores predominantes en relación con la transformación de un recurso determinado. Esta constante histórica se articula a través de una serie de condiciones básicas desde las que se operan los cambios. Esto es lo que Sakaiya denomina “factores disgregadores”. El primero es la “tecnología”, el conjunto de instrumentos con los que el hombre maneja su entorno. El segundo se corresponde con el “suministro de recursos”: medio ambiente, clima y aspectos naturales del paisaje. El tercero se refiere a la “población” desde el punto de vista de su volumen y de las dinámicas de crecimiento. La aplicación de estas categorías le lleva al autor a establecer una periodización histórica que, adoptando un cierto carácter cíclico, resume del siguiente modo. En primer lugar, la “Edad Primitiva”. En ella, la ausencia de instrumentos tecnológicos para manejar los recursos del entorno determina la vida contemplativa como valor social dominante, lo cual culmina en el surgimiento de las primeras formas de pensamiento religioso y culto a los muertos. En segundo lugar, la “Edad Antigua” significa un periodo de abundancia de recursos alimenticios y energéticos, que se plasma en el trabajo de los esclavos. La crisis del sistema, en tanto supone una reducción progresiva de los recursos materiales, deriva en un nuevo periodo: la “Edad Media”. Esta tercera fase de la historia humana asiste a una vuelta del predominio de las formas de vida espiritual, llegando Sakaiya a establecer un paralelismo con la nueva “sociedad del conocimiento”. Con posterioridad, la “Edad Moderna”, iniciada entre los siglos XV y XVI, y finalmente consolidada en la revolución industrial, entraña el resurgimiento de lo material-objetivo sobre lo espiritual-subjetivo.

La “cultura petrolera de la posguerra” constituye, hasta principios de los ochenta, el último momento de desenvolvimiento de este cuarto periodo histórico. La disponibilidad en grandes proporciones de los recursos energéticos propicia la abundancia creciente de bienes de consumo materiales. El énfasis de la cantidad sobre la calidad del producto define una “sociedad de masas” asentada en los valores del consumo ilimitado. Esta sociedad se apoya en el aumento de escala y la homogeneización de la producción en serie. Esto, puesto que se supedita a un incremento constante de la demanda, es una respuesta a un concepto de justicia social relacionado con el derecho de todos al acceso de

una serie de bienes y servicios estandarizados. Estamos, en suma, ante la sociedad de consumo de masas, cuya filosofía oficial se basaría, como propuso James Tobin, en la idea de que el volumen creciente de trabajo y de capital sólo se sostiene en la medida en que la demanda global de bienes y servicios es suficiente para absorber la plena capacidad de empleo y producción [Cueto, 1985].

Continúo con los argumentos de Sakaiya, las crisis energéticas y el desarrollo paralelo de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación marcan una nueva ruptura histórica. En ese contexto, el “impulso empático” actúa hacia el producto que comienza a existir en mayor cantidad: el conocimiento en todas sus formas. El autor propone un cambio de paradigma, el cual comporta el paso de una tecnología industrial de producción en serie a una tecnología de la diversidad y de las comunicaciones informáticas. Ello se pone en relación, también, con un envejecimiento paulatino de la población occidental, que representa una fuente de nuevas necesidades sociales. Como se adelantó, Sakaiya apunta hacia una analogía histórica con los tiempos medievales. La “sociedad del conocimiento” supone aumento de tiempo y disminución de recursos naturales. Dicho de otro modo, entraña una sustitución de los insumos finitos y agotables de las sociedades industriales por el infinito recurso de la imaginación y creatividad humanas. Este nuevo reemplazamiento de lo objetivo por lo subjetivo se centra en la búsqueda de productos que impliquen conocimiento, subjetividad social. Esto parece reflejarse en las nuevas actitudes postmodernas de rechazo de la racionalidad ilustrada y de los modos de vida consumistas basados en el trabajo y la adquisición de bienes. Sakaiya aboga, por consiguiente, por un nuevo “espiritualismo” cristalizado en una nueva forma de “valor-conocimiento”, en una nueva sociedad con escasez de cosas y abundancia de saber.

Como ocurre con el resto de autores, el nuevo modelo económico de Sakaiya no reduce el conocimiento a mero factor productivo. En tanto el conocimiento actúa sobre sí mismo, éste tampoco se corresponde, únicamente, con la simple utilización de los medios de información y comunicación. El conocimiento se concreta en un producto también material, diversificado e individualizado, cuyo valor -en muchos casos no cuantificable- estriba en el grado de investigación y diseño que conlleva. Ello explica la nueva figura del consumidor informado que busca características muy específicas en productos que sólo atienden a sus necesidades particulares. Es decir, en la nueva economía de la desestandarización productiva y la fragmentación del mercado no caben los criterios clásicos de valor referidos a los costes de producción, y leyes de oferta y demanda. En una economía donde imperan los costes de decisión sobre los de producción, tampoco

prevalece la separación entre capital y trabajo, propia de la sociedad industrial. En coincidencia con la perspectiva de Toffler acerca de lo que éste llama “ideología muy culta” de la tercera ola, se postula aquí un nuevo modo de generación de la riqueza a través de la fusión de todos los factores involucrados en el proceso productivo. Esto privilegia la imagen del nuevo trabajador mental directamente identificado con la misma empresa, y posterga la del trabajador asalariado que se limita a vender su fuerza física aplicada a la elaboración de bienes tangibles en la planta industrial.

Es esta absoluta correspondencia entre trabajo, capital y medios de producción donde Sakaiya advierte una discontinuidad esencial con respecto al modelo social anterior. En la nueva “sociedad del conocimiento”, éste es inseparable de la mano de obra que la produce. Las instalaciones y equipos materiales dejan su preeminencia al conocimiento, y a la experiencia de un trabajo individual y creativo. En esta sociedad, la desmasificación no afecta tan sólo al mercado, sino, del mismo modo, a un mundo laboral sujeto a hondas transformaciones. Pero Sakaiya sugiere, también, un ritmo diferencial de los cambios a escala planetaria. Como hemos visto en el caso de Bell y Toffler, ello sirve para consagrar esa nueva jerarquía espacial entre lo global-sagrado y lo local-terrenal en el plano de la abolición del tiempo histórico. De hecho, en coherencia con la nueva geografía dispersa de las desigualdades, en conformidad con esa presencia de los “sures” dentro del “Norte” y de los “nortes” dentro del “Sur”, a la que aludí en su momento, este autor no sólo acepta diferencias entre unos países y otros a nivel mundial, sino también al interior de los mismos. En todo caso, de una parte, destaca las zonas nucleares de irradiación de las transformaciones. Se trata de las “regiones seminales”, los focos emanadores de la magia tecnológica. En este sentido, países avanzados como Estados Unidos, Japón y los europeos occidentales asumirán los cambios de forma rápida y simultánea debido a la aceleración de los flujos informativos y al establecimiento de un nuevo marco internacionalista de relaciones cada vez más intrincadas entre los gobiernos nacionales. Por otra, como expresión del optimismo globalista, se pregunta sobre la posibilidad de que las áreas menos avanzadas de los países asiáticos, africanos y latinoamericanos puedan transformarse directamente en “sociedades del conocimiento”, omitiendo la fase aún no completada del desarrollo industrial.

Esta perspectiva de un internacionalismo del conocimiento, que no es obstáculo para asumir el liderazgo de determinados países en el mundo, enlaza, en definitiva, con el punto de llegada política que, como ya hemos visto, se basa en el papel subsidiario que este nuevo modelo de sociedad perfecta reserva a los estados nacionales. Para Sakaiya, la



creación de áreas supranacionales de moneda única como la europea, el carácter transnacional de las empresas, las políticas arancelarias de libre comercio, etc., representan un gran desafío a la utilidad de las leyes nacionales. De esta manera, el autor señala un nuevo marco de distribución de las decisiones políticas, que se concretará en el establecimiento de zonas ideológicas que, reguladas por un derecho internacional bien asentado, se apoyarán en la capacidad creciente de las redes de información mundial. Siendo evidentes las coincidencias fundamentales con los autores anteriores, Sakaiya se hace eco, en fin, de la anticipación desfuturizadora de un futuro lleno de promesas de progreso en el que la proliferación en aumento del comercio electrónico permitirá realizar el sueño liberal de la competencia perfecta de todos con todos<sup>414</sup>.

Finalmente, uno de los ejemplos más representativos de este esquema tecnológico, es decir, desfuturizador de la “sociedad de la información” la constituye la obra de John Naisbitt. En general, sus reflexiones sistematizan como tendencias para un futuro inmediato todas las conclusiones principales de los autores anteriores. En *Macrotendencias* ofrece un esquema general de los cambios que justifican el tránsito de la “sociedad industrial” a la “sociedad de la información” [Naisbitt, 1983]. Y, del mismo modo, al comienzo de la década siguiente, en colaboración con Patricia Aburdene, culmina su prefiguración anticipadora de la nueva sociedad del siglo XXI en *Megatrends 2000* [Naisbitt y Aburdene, 1990]. En el primer trabajo, asentaba los presupuestos teóricos sobre los que debe realizarse el análisis del acceso a la “sociedad de la información”. En primer lugar, se propone la necesidad de identificar este nuevo modelo de sociedad con una realidad económica concreta: el incremento del valor por el conocimiento, y no por el trabajo en su acepción tradicional. En segundo lugar, se establece el principio del “derrumbe de la flotación de la información”: la supresión paulatina de la distancia temporal entre emisor y receptor en favor de la instantaneidad comunicativa de las transmisiones electrónicas en tiempo real. En tercer lugar, se alude a la progresiva aplicación de las nuevas tecnologías hacia procesos y actividades nuevas, una vez que, en una primera fase, hayan servido para perfeccionar las ya existentes. En cuarto lugar, se resalta la necesidad de nuevos programas de formación en las nuevas áreas de conocimiento. De ellos surgirá una nueva figura profesional más flexible y versátil. Se trata de las nuevas élites intelectuales de la “tercera ola” de Toffler, capaces de adaptarse con enorme rapidez a un entorno siempre cambiante. Por último, en quinto lugar, el autor insiste en la optimización de la fórmula

---

<sup>414</sup> Para una recensión crítica del citado libro de Taichi Sakaiya consultar Jaque, 2000.

alta tecnología/contacto, que debe permitir una acogida favorable, y una fácil asimilación de las nuevas tecnologías, por parte de los ciudadanos en general [Naisbitt, 1983].

Todo ello cristaliza en una serie de “megatendencias” que el autor hace corresponder con las líneas básicas de desarrollo de la economía norteamericana en la década de los ochenta: 1. El desplazamiento de la “sociedad industrial” a una “sociedad de la información”. Frente al capital como recurso esencial de la “sociedad industrial”, el recurso fundamental de esa nueva sociedad es la oportunidad y calidad de la información, así como la creatividad e innovación aplicadas en su utilización. 2. El cambio de la tecnología pesada a una alta tecnología, en la que la flexibilidad y la continua renovación son sus rasgos principales. 3. El tránsito de una economía de base nacional a una economía mundial. El desarrollo de las nuevas tecnologías de la informática y las telecomunicaciones, al suprimir las distancias geográficas, permiten el carácter global de las relaciones comerciales internacionales. 4. El paso del movimiento económico a corto plazo a la planificación tecnocrática en el largo plazo. 5. La sustitución de la centralización económica por la descentralización. Ello supone una nueva forma de organización del proceso productivo. Frente a las estructuras piramidales, uniformes y monolíticas de la “sociedad industrial”, éste se define por la reestructuración de la empresa en procesos muy diversificados, y por la integración sistémica de elementos funcionalmente dispersos. 6. La superación de la necesidad de apoyo institucional en favor de una nueva cultura económica de la autoayuda y del “valerse por sí mismo”. Ello conecta directamente con la crisis del concepto de Estado benefactor y de las funciones de protección social -salud, educación, empleo, etc.- encomendadas al mismo después de la II Guerra Mundial. Desde un pragmatismo economicista, que pone el énfasis en el papel esencial del mercado a la hora de establecer una reasignación eficiente de los recursos, el estado nacional adopta un nuevo carácter subsidiario como garante de la transparencia, equidad y viabilidad de los sistemas. 7. La evolución del sistema político de democracia parlamentaria representativa a una democracia de participación directa de trabajadores y consumidores, favorecida por la difusión de los nuevos instrumentos de interconexión electrónica. 8. La modificación de la estructura jerárquica de los procesos económicos por una nueva arquitectura de redes basada en la complementariedad y reciprocidad de una multiplicidad de posiciones sujetas a una continua reubicación y redefinición. 9. La tendencia de desplazamiento del foco central de negociación económica del norte desarrollado al sur en vías de desarrollo, en especial en lo que se refiere al sudeste asiático bañado por el Pacífico. 10. El reemplazo de las forma de razonamiento según los

esquemas “y/o”, y “lo uno/o lo otro”, por la multiplicidad de decisiones adaptadas al carácter siempre cambiante de las circunstancias del momento<sup>415</sup>.

Para Naisbitt, este esquema general de cambio sería la base de las fuerzas transformadoras de la década de los noventa: a) el predominio de las consideraciones económicas sobre las políticas; b) el movimiento hacia la libertad mundial del comercio; c) el fuerte impulso de las telecomunicaciones; d) la relativa abundancia de los recursos naturales; e) la nueva atención al medio ambiente; f) la competencia por reducir impuestos; g) la contención de los niveles de inflación y de los tipos de interés; h) la expansión del consumo en Asia; i) el avance de la democracia y la difusión de la libre empresa. En *Megatrends 2000*, las nuevas fuerzas de los noventa se convierten, en definitiva, en el marco de proyección de las principales tendencias anticipadoras del año 2000. En síntesis, el panorama que estos autores preconizaban para el cambio de milenio se resume en estos diez puntos: 1. Prosperidad de la economía global de los noventa. 2. Renacimiento de las artes y expansión de un nuevo espiritualismo con implicaciones económicas directas: mejora de la calidad de vida del ciudadano y efecto multiplicador del desarrollo económico. 3. Emergencia de un socialismo de libre mercado, acorde con la nueva entidad subsidiaria del estado nacional. 4. Aparición de estilos de vida universales y del nacionalismo cultural como expresión de una tensión entre lo global y lo local. 5. Privatización del estado benefactor. 6. Auge económico de la cuenca del Pacífico. 7. Década del liderazgo femenino. 8. Edad de la biología a partir de los avances decisivos en el terreno de las tecnologías de la manipulación genética de la vida. 9. Resurgimiento religioso como búsqueda de respuestas sobre el significado de la existencia y de la muerte más allá de la ciencia y de la tecnología. 10. Triunfo del individuo frente al anonimato de la colectividad, haciéndose hincapié en los beneficios sociales derivados del despliegue de las energías individuales y de la satisfacción personal de la necesidades particulares por medio de la práctica del trabajo, las artes, la ciencia, etc. [Naisbitt y Abuderne, 1990].

Tras el breve análisis individual parece posible deducir una serie de rasgos definitivos de esta noción general postindustrialista, globalista y neo-liberal de la “sociedad de la información”. A modo de resumen, destacaré de manera crítica y sistemática sus argumentos relevantes, lo que aprovecharé para completar algo más el cuadro general de autores que componen este modelo de discurso hegemónico:

---

<sup>415</sup> Para un resumen amplio de “Macrotendencias” consultar en línea la siguiente página correspondiente a la web de la Universidad Regiomontana (Monterrey, México), en su sección dedicada al curso sobre “Tendencias de la Sociedad Actual”: [www.ur.mx/tendencias/discurso/d-04.htm](http://www.ur.mx/tendencias/discurso/d-04.htm).

a) El comportamiento temporal que inspira esta corriente se basa en procesos desfuturizadores de naturaleza tecnocrática. Un futuro único absolutamente anticipable se convierte en la pantalla de proyección de los planes y tomas de decisión del presente. El progreso sigue constituyendo la base de legitimación de los cambios a la vez que, en el fondo, los presupuestos elementales de la idea son derogados. Se establece una relación de continuidad temporal-ideológica con respecto al nuevo marco social en el que se inscriben los cambios. Por consiguiente, si la noción de progreso sirve para justificar las nuevas prácticas predominantes, éstas aluden a una actitud totalizadora y conservadora que niega las alternativas y, en consecuencia, los posibles cambios futuros. A partir de la ambigüedad que define la idea, el progreso se muestra aquí en su dimensión más reaccionaria. Más explícita o implícitamente, preludia la consumación de la finalidad histórica: una mejor adecuación de las diferencias a una identidad global y universalmente implantada. La “sociedad de la información” se presenta como modelo acabado de progreso, como la sociedad más perfecta y, por tanto, menos perfectible. En síntesis, la teoría “postindustrialista-globalista”, asumiendo el enfoque sistémico-cibernético en términos de estabilidad homeostática, es decir, poniendo el acento en los mecanismos de retroalimentación negativa de las desviaciones provenientes del entorno, es una clara expresión de la confusión entre “cambio de tipo” y “movimiento”. Una vez asumida la entrada en una nueva época histórica -que no discutiré-, se preconiza una sociedad que, en el futuro, estará supeditada a la creciente aceleración de la modificación de las posiciones relativas de sus elementos, en relación inversamente proporcional a las posibilidades del cambio real de los patrones de interacción dominantes. Ello explica que el modelo de cambio que todos estos autores sostienen radique en una concepción continuista y cuantitativa del mismo, y no en la perspectiva de la ruptura y la discontinuidad. En eso consiste básicamente el mito de la “modernización-sin-fin”, correlato del propio mito del “fin de la historia” como ideología del fin de las diferencias, del “fin de las ideologías”<sup>416</sup>.

---

<sup>416</sup> Beriain sitúa el análisis de la referida “religión civil americana” en su estudio sociológico del “pluralismo religioso” de las sociedades modernas. Como ya he señalado, aquélla -basada en una simbología de origen judeocristiano y en un sentido trascendente de la nación-, y la ideología secular del individualismo utilitario constituyen el universo mítico sobre el que se ha cimentado la convivencia social en Estados Unidos hasta tiempos recientes. El autor, constatando el vacío simbólico dejado por la crisis de esta “religión civil”, sobre todo, tras la quiebra manifiesta del Estado de Bienestar, propone la “modernización sin-fin” como nuevo mito, que viene a reocupar el espacio simbólico abandonado por aquélla. Se trataría de una noción de progreso que, prescindiendo del pasado como referencia, sólo se basaría en una futurización continua no encaminada hacia ningún objetivo teleológico determinado. Por tanto, esta reformulación mítica de la idea de progreso se limita a la proyección temporalizada de la sociedad mediante una sustitución constante de estados, es decir, a través de una superación permanente de la novedad por una novedad más nueva [Beriain, 1990]. Esta perspectiva, que, en mi opinión, podría ser atribuible a la noción globalista de la “sociedad de la

b) En relación con el reduccionismo económico y el pragmatismo funcionalista que he resaltado, el “globalismo” hace del Mercado el valor universal, la identidad sobre la que deben reducirse progresivamente las diferencias. El Mercado constituye la meta final de la historia, su destino inexorable; el desarrollo tecno-científico, el auténtico motor del cambio histórico; y la economía, el factor predominante que determina las demás instancias de la sociedad. La adaptación a las nuevas exigencias del Mercado se convierte en requisito irrenunciable. Cualquier rechazo de las mismas representa una actitud utópica en tanto ilusoria e irrealizable. Esta identificación absoluta entre Mercado y Realidad es, por consiguiente, el eje central de un discurso cuyo fondo de naturaleza mítica queda encubierto por una retórica racionalista.

c) La nueva “economía del conocimiento” significa, de entrada, una aplicación del recurso básico de la información a procesos esencialmente innovadores. Como señala Jesús Timoteo Álvarez, el concepto de información tiene para estos autores un sentido muy amplio que incumbe a los distintos planos de la acumulación, la codificación, y la transformación y transmisión del saber. A su vez, en lo que atañe al primer aspecto, se puede distinguir entre lo gnoseológico –modelos, simulaciones, sistemas, teoría de decisiones, etc.-, lo científico-técnico –electrónica, semiconductores, óptica, ordenadores, etc.-, y lo referido a las actividades de los sectores terciario, cuaternario y quinario. Todo ello, «bajo la óptica de la previsión y planificación para el desarrollo del hombre» [Timoteo, 1992: 133]. Frente al carácter pasivo de la información en sí, el conocimiento representa la información en acción, su explotación y cristalización en un nuevo orden económico-social. El círculo interactivo del conocimiento y de la tecnología convierte la información no sólo en mera fuente productiva, sino que, también, la transforma en una nueva forma de “valor-conocimiento”. La directa incidencia del impulso tecnológico digital conlleva una transformación radical del entorno social, al tiempo que modifica de manera sustancial los factores productivos y los propios agentes económicos. En un cierto

---

información”, no parece incompatible con mis conclusiones. En el mito de la “modernización sin-fin”, la negatividad del presente es paliada con una esperanza por el futuro. Ello constituye una estrategia ideológica que trata de amortiguar los efectos negativos de la modernidad, a la vez que sirve para estabilizar el orden social mediante un cierre estructural de las condiciones del cambio propuestas como imperativo económico y moral. Así, garantizándose determinados intereses dominantes, esa superación continua del presente no debe entenderse como vocación transformadora, puesto que niega las alternativas. Ya lo he dicho, aquí, la novedad no alude a un “cambio de tipo”, sino a la aceleración constante del “movimiento”, lo cual, como se ha visto, tiene claros efectos de auto-reversión y ralentización del proceso histórico. Este mito representa una auténtica desfuturización ideológica de un tiempo congelado en la instantaneidad de la acción. En todo caso, creo que es posible detectar, a tenor de las directrices tomadas por la política exterior de la administración Bush, con Donald Rumsfeld a la cabeza, una clara revitalización de la “religión civil americana”. Veremos, más adelante, su implicación en el mito global de la “amenaza necesaria”.

sentido, la nueva economía se basa en un progresivo reemplazo del trabajo y del capital por la información. En otro, conduce a la absoluta identificación entre trabajo, capital y medios de producción, una vez que estos factores adquieren una nueva naturaleza. Como se ha dicho, ello privilegia la expansión de los sectores económicos que emplean de manera sistemática una cantidad masiva de información –industrias de alta tecnología, medios de comunicación, educación e investigación científica, administración, seguridad, sanidad, ocio, seguros, consultoría, transportes, finanzas, etc. Pero la intangibilidad del valor de la “información-mercancía” remite, en última instancia, a un sistema económico basado en la desregulación política de los flujos financieros especulativos no aplicados a la producción de bienes y servicios susceptibles de satisfacer necesidades humanas. El carácter inmaterial de la riqueza se refiere a la autorreproducción informática del capital financiero como principio y fin de la actividad económica.

d) El nuevo modelo de desarrollo económico adopta, por tanto, el paradigma de las propias redes de interconexión informática en las que se asienta. Ello deriva, de forma paralela, en la desmasificación del producto, en la segmentación del mercado y en la descentralización progresiva del proceso productivo. Todo esto, junto con la flexibilidad organizativa y la integración de sistemas complejos, confiere una nueva configuración al mundo laboral. De una sociedad con predominio de la figura tradicional del empleado –aquella en la que el trabajador no dispone directamente de los medios de producción utilizados para la obtención masiva de bienes materiales- se pasa a una sociedad en la que todo el proceso productivo es abarcado por el propio empresario. Se trata de la imagen del “management”, de la gerencia empresarial tal y como es perfilada por Peter F. Drucker. La nueva forma del valor-conocimiento es generada por aquellos que disfrutan tanto de la posesión, como del conocimiento del uso e innovación de las tecnologías de la información. Desde la nueva competitividad global y el desfase entre lo económico y lo político, Drucker, en consonancia con la obra del resto de autores citados, establece los requisitos del liderazgo expresado en la figura del emprendedor dinámico, flexible y adaptable a cualquier circunstancia impuesta por el Mercado. A diferencia del empleado -del trabajador manual visto como coste de producción-, el trabajador del conocimiento representa en sí un activo de capital que debe asumir autónomamente la dirección de su propia carrera<sup>417</sup>. Si, como se ha indicado, la “Revolución de la Información” equivale a

---

<sup>417</sup> Teórico del gerencialismo empresarial, Drucker también forma parte de esta corriente globalista de la “sociedad de la información”. En *La Sociedad Postcapitalista*, convirtiendo el conocimiento en el eje fundamental de la nueva sociedad, apunta hacia la capacidad de la tecnología para generar cosas nuevas,

“Revolución del Conocimiento”, si lo decisivo no es el propio recurso tecnológico -la electrónica-, sino la ciencia cognitiva -la capacidad de reorganización del trabajo desde la aplicación inteligente de la sistémica y los análisis lógicos-, la clave del liderazgo en la nueva economía es, pues, la posición social de los conocimientos profesionales y la aceptación social de sus valores. Es ahí donde radica ese abandono paulatino de la imagen tradicional del “empleado” [Drucker, 1999].

e) Los nuevos condicionamientos impuestos por la economía informacional generan un nuevo sistema de articulación social que tiende a la dispersión a lo largo de una extensa red. Esto, no siendo compatible con la noción estructural de posiciones objetivas basadas en intereses de clase y culturas concretas bien diferenciadas, nos dibuja un complejo panorama social basado en una recomposición continua del todo a partir de la interacción permanente de sus partes. La desmasificación y fragmentación de la economía repercute directamente en la crisis del concepto de clases. El nuevo protagonismo de las minorías y de la individualidad es considerado como signo de la vitalidad renovadora de una sociedad volcada hacia el futuro. Pero, en realidad, «dentro de su estrategia de poder, el neoliberalismo tiene también un proyecto social: la máxima fragmentación de la sociedad, porque una sociedad dividida –en que diferentes grupos minoritarios no logran constituirse en una mayoría cuestionadora de la hegemonía vigente- es la mejor fórmula para la reproducción del sistema” [Harnecker, 2000: 174]. En la misma línea crítica, Alberto Blinder analiza las bases de ese proyecto de dominación a partir de la noción de “sociedad fragmentada”. El “globalismo” impone un sistema de control social horizontal que, a partir de la fabricación de las minorías, impide el desarrollo de objetivos comunes y de respuestas colectivas ante los nuevos poderes hegemónicos<sup>418</sup>.

f) Políticamente, se prescribe, como necesidad histórica, la usurpación progresiva del poder estatal por parte de la economía. Se anuncia el fin del estado nacional y una nueva naturaleza de las relaciones de poder dispersadas en los procesos de reciprocidad diferencial entre los distintos nodos de la red social. El principio de la descentralización de la toma de decisiones hacia “abajo” y hacia “arriba”, la necesaria desregulación de las prácticas empresariales, sobre todo, en el marco de la libertad de los flujos de capitales financieros a escala mundial, y la conversión de la democracia en un sistema de

---

además de mejorar las viejas. El principal reto de la “sociedad postcapitalista” no es tanto la propia tecnología como el empleo que se haga de ella. El verdadero cambio está en el propio conocimiento, en su significado y responsabilidad [Drucker, 1993].

<sup>418</sup> Citado en Harnecker, 2000.

participación directa canalizada electrónicamente, son los puntos esenciales de la agenda política para una sociedad más “libre”. Esto se expresa como la culminación de la última utopía de la comunicación concretada en la democracia en tiempo real: el mito de una nueva “inteligencia colectiva” basada en la plasticidad numérica del lenguaje informático, y canalizada a través de las “autopistas de la información”<sup>419</sup>. Esta actualización histórica digital del principio liberal del “laissez-faire” señala hacia un conflicto irreconciliable entre los intereses de las corporaciones transnacionales y de la sociedad en su conjunto, que el “globalismo” oculta de forma intencional. Como sugiere la citada Marta Harnecker desde su teoría crítica marxista, el proyecto político globalista puede definirse como “democracia autoritaria”. Sus principios básicos son: la destrucción de las conquistas de los trabajadores, la realización de la gobernabilidad desde una fachada democrática que encubre un trasfondo auténticamente autoritario y la fabricación del consenso a partir, sobre todo, del impulso de los valores consumistas como forma importante de domesticación social [Harnecker, 2000].

g) En el plano internacional, esto se traduce en un orden de jerarquía basado en criterios funcionales de complementariedad y división internacional del trabajo: la subordinación de los países industriales no plenamente evolucionados, por un lado, y de los agrarios del mundo menos desarrollado, por otro, a los espacios políticos encargados de la producción del “valor-conocimiento”. Como se ha señalado, esto genera un nuevo marco de enfrentamientos internacionales en los que, tras el fin de la “guerra Fría”, Occidente -con Estados Unidos a la cabeza- juega un papel de árbitro indiscutible. Atendiendo a la creciente interactividad e interconexión multidireccional propiciada por la circulación masiva de información a través de las nuevas redes informáticas, el postindustrialismo globalista nos dibuja un nuevo orden internacional de estructura reticular que, en definitiva, se basa en la oposición excluyente entre nodos activos -receptores y difusores de información- y nodos inactivos o vacíos desconectados del sistema. Ideológicamente, esto es recubierto por la alusión mítica a la “ciudad global” identificada por Zbigniew Brzezinski con la nueva “sociedad tecnocrática” de origen norteamericano. Según él, estaríamos ante la consumación de un sistema global de universalización de los valores y conductas sociales modernas, lo cual desplaza el viejo sistema de relaciones internacionales de la “diplomacia cañonera” por el futuro de la “diplomacia de las redes”. Esta proclamación del entendimiento global de los pueblos se

---

<sup>419</sup> Ver referencia de Pierre Lévy en Mattelart, 1997.



muestra como el triunfo definitivo de la Razón sobre la fuerza en el marco del “fin de las ideologías” [Brzezinski, 1973]. Al margen de que los acontecimientos actuales no revelan el abandono de esa “diplomacia cañonera”, ese dibujo reticular de las relaciones de complementariedad y exclusión entre los distintos nodos de la red se arroja simbólicamente mediante el recurso a la imagen mítica de la división trifuncional de la sociedad terrenal como reflejo de la ejemplaridad celeste.

h) Como indica Enzensberger, no es posible establecer una correspondencia entre las identidades culturales y la nueva estructura socio-económica: «cualquiera de nosotros conoce a un hombre de negocios analfabeto y a un taxista ilustrado. La educación, o lo que se considera como tal, no tiene nada que ver con la estructura de ingresos o el nivel de vida. Podría decirse que, de modo transversal a las capas económicas, se han formado clases basadas en la información, cuyas perspectivas de futuro no pueden vincularse a ningún simple denominador» [Enzensberger, 2000: 10]. Sin embargo, más allá de esta dispersión de las identidades culturales, el “evangelio digital” impone un código ético-estético fundado en los valores del “individualismo utilitario”, y del consumismo selectivo y desmasificado. La disolución de una identidad definida cede paso, en suma, a la elevación de la flexibilidad y la adaptabilidad como valores absolutos. Ello se acompaña de una vuelta a las preocupaciones espirituales que emana de los nuevos niveles de riesgo e incertidumbre generados por la creciente complejidad del sistema. Conecta con los nuevos procesos de “reencantamiento” ya analizados con anterioridad, en los que las redes informáticas son el vehículo fundamental. La “sociedad de la información” representa un nuevo estadio de evolución humana donde la cultura remite directamente a la cultura, de modo que el dominio absoluto de la naturaleza significa su preservación artificial como forma cultural [Castells, 1997]. Esto entraña una transformación radical de las relaciones del hombre con sus entornos social y material que deviene en el concepto de un mundo no-material. Como propone Nicholas Negroponte, estaríamos, ante el establecimiento de una nueva ontología donde la materia deja su lugar a la energía, y el átomo, al bit [Negroponte, 1999]. Esta especie de “integrismo digital” señala, pues, hacia la intangibilidad de todo lo existente, hacia la deslocalización y desterritorialización de la acción social y la vida humana. Esto que, obviamente, configura una experiencia espacio-temporal profundamente opuesta a la moderna, representa un punto de llegada que, como reflejo de su ambigüedad, asocia, aunque optimistamente, el “globalismo” con los presupuestos básicos del postmodernismo. Más allá de los principios ilustrados de los que parten estos autores, la descripción de esta nueva sociedad supone, aunque ello no sea

objeto de un reconocimiento explícito, un cuestionamiento de los principios metafísicos de la realidad, la verdad y la moralidad en pos de la imposición absoluta de la lógica exclusiva y excluyente del Mercado.

### **3.3. La «variación» temporal postmodernista**

La posibilidad de hablar de un pensamiento específicamente postmoderno estriba en la asunción de una nueva experiencia temporal desligada de las categorías constitutivas de los universos culturales premoderno y moderno. La pérdida del referente de futuro, unida al rechazo de los ideales emancipadores ilustrados, nos sitúa, pues, ante una nueva temporalidad heterogénea, fragmentada, ambigua y multidireccional. De acuerdo con lo que argumenta Ángel E. Carretero, se trata, en realidad, de la emergencia de una nueva sensibilidad cultural en la que es posible delimitar ciertos trazos diferenciadores. Junto al referido abandono de la noción de emancipación ilustrada, el rechazo al racionalismo moderno, el desmoronamiento del mito revolucionario, y el desarrollo de una actitud defensiva ante las nuevas formas de dominación son, en su opinión, los aspectos más determinantes de esta nueva forma de relación con la realidad socio-histórica [Carretero, 2002]. Estamos, en verdad, ante una nueva actitud antihistórica que, en todo caso, no es congruente con el enfoque premoderno de la eterna repetición de lo idéntico. El modelo de espacialización temporal al que el postmodernismo parece apuntar -en tanto negación del principio normativo de la Historia Universal unilineal- es de otra naturaleza discursiva. El postmodernismo acarrea el abandono de una concepción profunda y trascendente del sujeto, desplazando éste al ámbito contingente e indeterminado de las prácticas significantes surgidas en contextos de interacción concretos.

El postmodernismo reivindica la irreductibilidad de lo singular, es decir, la resistencia de lo individual a su confinamiento en los estrechos límites del “deber ser”. Renuncia, por tanto, a cualquier tipo de centralidad, de referencia totalitaria a la identidad. En este sentido, como ya he sugerido, quizá sea la categoría de “variación” la que mejor define esa nueva actitud ambivalente e inconsistente del postmodernismo con respecto al pasado y al futuro. Como también he dicho, se descarta, de entrada, la relación de continuidad, o sea, de superación de la modernidad. Del mismo modo, en favor de la originalidad histórica de esta temporalidad, también se niega su posible interpretación decadentista, por una parte, como discurso del descenso moderno de la cumbre al ocaso -si se trata de la versión racionalista de la idea de decadencia-, o, por otra, como respuesta a la modernidad en tanto

fase de degradación histórica tras el origen perfecto premoderno -si aludimos a la idea mítica de decadencia como retorno al origen primordial del «tiempo sagrado de los comienzos (*in illo tempore*)» [Eliade, 1991: 1]. De hecho, como aclara Campillo, ello supondría identificar la postmodernidad con la categoría premoderna de repetición [Campillo, 1995].

En consecuencia, rechazando la absoluta inconmensurabilidad de lo postmoderno con respecto a las otras formas sociales y culturales de la historia, habremos de detenernos en el análisis de los elementos constitutivos de una temporalidad basada en una nueva articulación de las tesis de la repetición de lo idéntico y de la sucesión de lo diferente. Para esta nueva temporalidad, «lo que resulta de combinar la sucesión de las diferencias con la repetición de la identidad (sea lineal o dialéctica esta progresión, es decir, sea que la identidad se postule como un *a priori* o como un *a posteriori*, como algo naturalmente dado en cualquier lugar y época de la historia, o como un resultado postrero, como un efecto del propio dinamismo histórico), sino la variación de las diferencias en torno al descentrado punto de fuga de la identidad» [Campillo, 1995: 89]. De esto se deduce un nuevo tipo de historia que remite a la multiplicidad, a la indeterminación de las combinaciones posibles de un número ilimitado de elementos. Una historia sujeta a la permanente recomposición dinámica de una identidad descentrada, cuya ambigüedad atiende a la concepción relacional del contexto específico en el que tienen lugar los acontecimientos; esto es, a la especificidad del horizonte temporal en el que se elabora repetida y diferencialmente esa identidad. En esta ocasión, la figura geométrica que sustituye al círculo de la repetición premoderna y a la línea ascendente de la modernidad es la espiral. Se trata de una historia caleidoscópica en la que la combinación resultante no sólo depende de las cambiantes posiciones de cada uno de los elementos con respecto al conjunto, sino también de la presencia y ausencia de cada uno de ellos. Estamos ante un juego de redefiniciones relativas de las identidades en el que éstas nunca acaban de establecerse totalmente. El tránsito de los elementos de la relaciones a su reducción absoluta como unidades objetivas no cabe en el discurso temporal postmodernista.

Esta primacía ontológica de las relaciones sobre la posición objetiva de los elementos del conjunto social, en tanto sólo remite a la irreductibilidad e interioridad del discurso desde el que se proyectan, implica la pérdida del carácter necesario tanto de las relaciones como de las identidades. Así pues, la actitud temporal del postmodernismo representa el establecimiento de un nuevo esquema de relación entre identidad y diferencia, entre sujeto e historia. Ello supone un rechazo radical de las nociones platónicas de modelo universal y

copia. Ya no se concibe una relación de aproximación vertical o radial de las diferencias con respecto al patrón universal de la identidad. Esta última óptica, como hemos visto, había sido adoptada, en términos temporales e históricos, desde el planteamiento de un movimiento teleológico de perfeccionamiento indefinido e irreversible hacia una meta situada en un final cada vez más cercano. Lo cual representaba la disolución paulatina de las diferencias socio-culturales en torno a un referente universal. Por el contrario, desde la categoría de la variación temporal, las identidades inestables resultantes de su continua reformulación -a partir de los efectos siempre cambiantes de la relación- no remiten a un grado determinado de semejanza con respecto a un centro. La sucesión de las diferencias se articula, pues, como consecuencia de la diversidad de los flujos y las combinaciones interactivas de unas prácticas sociales de naturaleza discursiva, continuamente redefinidas desde la acción proveniente de los otros elementos de la relación. Esto conlleva la imposibilidad de un posicionamiento objetivo desde el que sea posible una visión objetiva del conjunto. A cambio, se impone la pluralidad indeterminada de las perspectivas particulares, el peso emplazante de unos puntos de vista siempre sujetos a los continuos cambios de posición provocados por la indefinida recombinación de los elementos que integran las distintas configuraciones históricas<sup>420</sup>.

Es ese enfoque multidireccional y multiperspectivo de la continua variación de las diferencias entre el pasado y el futuro el que nos lleva a la ambigüedad, reversibilidad y polivalencia de toda configuración socio-histórica. Las relaciones de variación entre las distintas formas sociales históricas impiden una comparación de las mismas en cuanto a su mayor o menor grado de adecuación a una finalidad universal. Cada una de ellas no constituyen sistemas cerrados en una lógica unitaria, sino un «paisaje u horizonte de posibilidad» [Campillo, 1995: 93]. Esto nos devuelve, en gran medida, al enfoque hermenéutico-fenomenológico con el que senté los primeros presupuestos teóricos de este trabajo. Esta temporalidad indeterminada y multidireccional, sustentada en el principio de la contradictoria, ambigua y reversible relación de variación del pasado y el futuro, es congruente –siempre que no se lleve a sus extremos más paralizantes- con las premisas de

---

<sup>420</sup> Apuntando hacia un equilibrio inestable de las tensiones sociales, Norbert Elias acuñó el concepto de “figuración” –o “configuración”- para presentar el problema de la libertad humana desde la perspectiva de la inserción de los sujetos en la multiplicidad de las cadenas de interdependencias y contradicciones, que, en el marco de la lucha por el poder, dejan un margen de elección y decisión más allá de los sistemas normativos impuestos políticamente. Esta idea, que cobra una especial dimensión en ciertas corrientes historiográficas actuales como la microhistórica, puede encontrarse en *La sociedad cortesana*. Aquí, Elias trata de comprender la sociedad del Antiguo Régimen a la luz del análisis de la “formación social” constituida por la corte de los reyes franceses de Francisco I a Luis XI. Se trata de una plasmación, en el terreno de la sociología histórica”, de los principios relacionales vinculados a esta temporalidad postmoderna.

la narratividad histórica del “ser-contándose-a-sí-mismo” de Ricoeur, con la “historia efectual” del ser-en-la-tradición” de Gadamer, y con la transcendencia del tiempo histórico como determinante del discurso histórico y de la propia existencia histórica propuesta por Koselleck. Incluso también, con el modo en que he abordado la actitud pragmática, disutópica y antideterminista de la obra original de Karl Marx. Es esta concepción plural y abierta del tiempo la que ha estado en la base de mi propuesta de una racionalidad “histórico-narrativa-interpretativa”. De hecho, sin romper con la linealidad moderna y la circularidad premoderna, no es posible la auténtica experiencia dialógica y dianoética de la complejidad, del emplazamiento, del límite. En definitiva, el enfoque sistémico-cibernético y la óptica relacional-comunicacional con la que afrontado el problema del cambio requieren de una experiencia temporal que fundamente –simbólicamente- los presupuestos esenciales de la ruptura y la discontinuidad.

Por consiguiente, como se ha comprobado a lo largo de este trabajo, la consideración de la crítica postmodernista debe constituir un complemento importante en la consecución de los objetivos fijados. Pero ello no será óbice para operar, a su vez, un cierto distanciamiento, también crítico, con respecto a los posibles efectos normalizadores de su aceptación incondicional. El modelo temporal postmoderno -llevado a sus últimas consecuencias- también puede significar una peligrosa espacialización del tiempo en la misma pérdida, no obstante necesaria, de la diferencia unidireccional entre el pasado y el futuro. La fusión indeterminada y cambiante de estos horizontes temporales acarrea la desaparición del sentido del trayecto entre las distintas modalidades temporales, lo que podría derivar en el mero abandono de la experiencia presente a una repetitiva inercia, a un «mecanismo ciego sin otra finalidad que la autorreproducción» [Carretero, 2002: 14]. La unidireccionalidad y linealidad de una historia unitaria suponía un reforzamiento progresivo de la identidad a través de la trayectoria temporal.

Es de esa “enfermedad” moderna de la que pretendemos recuperarnos. Sin embargo, la ruptura de la unilinealidad, y la consecuente irrupción de múltiples e ilimitadas historias, nos pueden desplazar a una nueva topología de lo eterno, de la negatividad e indiferenciación temporal. El conflicto entre las diferencias no se resuelve ya en un orden de jerarquía temporal, es decir, en una valoración de las mismas con respecto a su situación anterior-posterior en un trayecto histórico predeterminado. Pero si se entabla «entre el aquí y el allí, entre puntos móviles que se desplazan de un lugar a otro en el movimiento mismo de la lucha» [Campillo, 1995: 94]. Debemos preguntarnos, por tanto, por las posibles consecuencias cognitivas y ético-políticas de esta temporalidad

postmodernista, radicada en la propuesta antiplatónica-nietzscheana de la correspondencia entre diferencia y repetición. Me refiero a la posibilidad de que la categoría de la variación acabe siendo complementaria a la desfuturización tecnocrática antes analizada. Es decir, que, en esa misma infinita apertura a la posibilidad que expresa, que en ese mismo espíritu de resistencia que lo inspira, acabe siendo cómplice de esos mecanismos de autorreproducción homeostática que –referidos a la descrita confusión del cambio con el movimiento social- responden a los intereses hegemónicos globalistas. El problema está, pues, en tratar de precisar hasta qué punto el pensamiento postmodernista puede ayudarnos a fortalecer el paradigma hermenéutico ofrecido, sin perder la perspectiva de su posible absorción por parte de su propio referente postindustrial. Ya aludí al problema de la reflexividad de la teoría en tanto necesariamente ideológica, recurriendo a la llamada “paradoja de Mannheim” [Ricoeur, 1999]. Pues bien, ya veremos cómo Freric Jameson ha tratado de desentrañar los aspectos más conservadores y reaccionarios del postmodernismo. Para el autor, éste constituye la auténtica lógica cultural del capitalismo tardío [Jameson, 1991].

En resumen, el postmodernismo, como experiencia temporal enraizada en las categorías de la variación y de la repetición de las diferencias, se debate entre la normalización y la resistencia, en el seno del contexto socio-histórico singular en el que ha emergido. Ello tiene su mejor reflejo en la relación ambigua que mantiene con el desarrollo de las nuevas tecnologías informacionales. Veremos la facilidad con la que podemos movernos del optimismo “desarraigador” y “emancipador” de Vattimo [Vattimo, 1990] a la perversidad maquina de los nuevos diagramas normalizadores del deseo, esto es, a los procesos de territorialización y de segmentación dura estudiados por Deleuze y Guattari [Deleuze y Guattari, 1988], pasando por el pesimismo complaciente de la “cultura del simulacro” de Baudrillard [Baudrillard, 1984]. Modos distintos, en definitiva, de asimilar la experiencia del tiempo derivada de la insostenibilidad actual de la idea de progreso. Así que, para profundizar en el problema, intentaré explorar las posibilidades de una nueva conciencia histórica desde la idea postmoderna de variación. Comenzaré por lo que considero que ha de ser un punto de partida válido: el análisis foucaultiano de la “genealogía histórica” nietzscheana. Comprobaremos cómo conecta con la perspectiva del cambio socio-histórico que derive, sistémicamente, en la parte primera de mi investigación.

### 3.3.1. La «genealogía» histórica: el «fin de la historia» como fin de la ilusión teleológica

Partamos de que la “ontología crítica del presente” de Michel Foucault se basa en una metodología “arqueológica”, es decir, que rehúsa identificar las estructuras universales de los ámbitos epistemológico y ético-político a cambio de considerar nuestros discursos sobre lo pensado, lo dicho y lo hecho como eventos históricos. Pero este método “arqueológico” y no-transcendental remite a una finalidad “genealógica”. ¿Qué significa esto? Pues, simplemente, asumir el carácter contingente de nuestra existencia como base para dejar de seguir siendo, pensando y haciendo lo que somos, hacemos y pensamos desde esa contingencia [Foucault, 1994]. De esta forma, en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Michel Foucault plantea los términos específicos de una visión de la historia que se opone «al despliegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías. Se opone a la búsqueda del “origen”» [Foucault, 1992b: 13]. El rechazo de este enfoque metafísico de la búsqueda del origen supone la renuncia a las esencias puras -el abandono de la identidad y de las formas inmóviles- frente a lo externo, lo accidental y lo sucesivo. Ir más allá de “lo que ya existía”, del “eso mismo” de lo que es igual a sí, es la tarea fundamental de la “historia genealógica”. Ésta no apunta hacia la presunta captación racional de la identidad preservada del origen de las cosas, sino hacia el azar, las discordancias y las diferencias que las separan. Se trata de aproximarse a los acontecimientos históricos para «verlos surgir, al fin sin máscaras, con la cara de lo otro; no tener pudor en ir a buscarlos allí donde están –“registrando los bajos fondos”-; darles tiempo para ascender del laberinto en el que jamás verdad alguna los ha tenido bajo custodia» [Foucault, 1992b: 23].

La óptica genealógica de esta historia anti-metafísica remite a dos nociones básicas. Por un lado, la “Herkunft”. Traducido como “procedencia”, este término sirve para designar, prescindiendo del ser y de la verdad, lo sucedido en la propia dispersión de los acontecimientos. Apunta hacia el descubrimiento de la irreductibilidad y exterioridad mutua de los mismos: «la búsqueda de la procedencia no fundamenta, al contrario: agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo» [Foucault, 1992b: 29]. Junto a la de “Herkunft”, la noción de “Entstehung” es entendida como “emergencia” o “punto de surgimiento”. Se trata de la discontinuidad desde la que surge el acontecimiento, de la negación de la finalidad desde la que la genealogía puede restablecer «los diversos sistemas de sometimiento: no la potencia anticipadora de un sentido, sino el juego azaroso

de las dominaciones» [Foucault, 1992b: 34]. La “emergencia” se basa, pues, en el principio multiperspectivo de los “centros de fuerza” nietzscheanos: la eterna lucha entre individualidades resistentes a su disolución en la identidad. Pero, para Foucault, este concepto no alude a la imposición de los fuertes sobre los débiles. En sintonía con las interpretaciones que Deleuze y Vattimo hacen del “eterno retorno” nietzscheano, lo cual será comprobado más abajo, la emergencia alude a un espacio de enfrentamiento. La “emergencia” expresa la recombinación continua del conflicto permanente de las diferencias. Dicho de otro modo, desde una óptica relacional, la irrupción histórica de las diferentes emergencias no se dirige hacia una futura reciprocidad universal que las doblegue finalmente. Es signo de sustituciones y desplazamientos sólo captables desde un ejercicio interpretativo en los límites del vacío fundamental que las rodea, lo cual es coherente con la filosofía de la resistencia que empapa toda la obra de este autor. El resultado de la aplicación de los conceptos de “procedencia” y de “emergencia” da como resultado una historia genealógica, una “historia efectiva”. Ésta, al contrario de la historia evolutiva, basada en el principio metafísico del progreso, no se asienta en ninguna constancia previa, ni en un movimiento continuo del ser. Tiende a su fragmentación y discontinuidad. La “historia efectiva” invierte la relación entre la aparición del acontecimiento y la necesidad del movimiento. No posee un sentido y destino global. Sólo responde al «azar singular del acontecimiento» [Foucault, 1992b: 49].

De esta forma, si Foucault presiente en Nietzsche la formulación de una historia alternativa a la tradición teleológica y racionalista, la cual disuelve lo singular en la continuidad ideal y en el encadenamiento natural de la finalidad trascendente, Paul Veyne convierte a Foucault en «el historiador completo, el final de la historia» [Veyne, 1984: 200]. Pero se trata de un “fin de la historia” de significado contrario al tecnocrático-globalista de Fukuyama. Este “fin de la historia” no consagra la consumación trascendente de un destino histórico ineludible. Este fin de la historia es la simple aniquilación de una idea, de la presunción filosófica de una “finalidad” y de una “razón de ser” históricas. Estamos, pues, ante la experiencia hermenéutica de la “filosofía de la historia del final de la filosofía de la historia” con la que arranqué mi trabajo [Vattimo, 1996b]. De acuerdo con Veyne, esto justifica por sí mismo la necesidad de valorar lo que Foucault puede representar, más allá de su condición de filósofo, en el desarrollo del discurso historiográfico, y también, en mi opinión, en los ámbitos más amplios de la conciencia histórica y del discurso histórico.



Por tanto, considero oportuno recoger el modo en que un historiador como Paul Veyne, haciéndose eco de esa nueva experiencia de la temporalidad, analiza las repercusiones epistemológicas del pensamiento foucaultiano. Sobre todo, por lo puede comportar en ese proceso actual de renovación historiográfica, pero más, si cabe, en la consideración del problema del cambio en el seno de la “sociedad de la información”. Para Veyne, en ese sentido, resulta decisiva, como punto de partida, la noción de “rareza”, es decir, el carácter arbitrario, indeterminado y único de los hechos humanos. Esto significa, de entrada, la imposibilidad de concebir éstos como objetos naturales universales. La ilusión de la continuidad y de la causalidad histórica deriva de la concepción de las prácticas singulares como modos diversos de conformación de una realidad universal persistente en la historia, como puede ser el Estado. Así pues, se desestima que la existencia previa de un objeto, sujeto a una continua evolución histórica, determine la conducta humana. Muy al contrario, el objeto surge como consecuencia de la práctica social concreta que lo habilita como tal. El objeto “emerge” de lo que dicha práctica hace de él. Irrumpe “en” y “a través” de dicha práctica.

Esta historia de las discontinuidades y las rupturas no tiene como fin la reproducción del devenir predeterminado de lo que ya era, sino la exploración de una especie de “gramática sumergida” bajo los ropajes de la ficción ideológica que dará cuenta del surgimiento de lo inexplicable desde la nada [Veyne, 1984]. Todo ello supone la identificación entre práctica y discurso. Pero no entendido éste en su acepción semántica e ideológica<sup>421</sup>. Aquí tenemos, pues, una oportunidad para evaluar las implicaciones simbólico-temporales del concepto de “prácticas discursivas” y de “orden del discurso” ya estudiados con anterioridad [Foucault, 1999]. Recordemos que el discurso no es capacidad designadora por parte de un sujeto reflexivo de realidades preexistentes a su aprehensión por medio de un lenguaje que, en realidad, sólo pertenece a su propia práctica. Tampoco es poder afirmativo de lo idéntico frente a lo negativo y contradictorio. El concepto de discurso hace alusión a la capacidad de constituir dominios de objetos de los cuales, una vez establecidos, sí es posible afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas

---

<sup>421</sup> Como resume Huisman, en referencia a *La arqueología del saber*, «al abandonar las categorías tradicionales, Foucault devuelve a los enunciados su carácter de acontecimiento, no para aislarlos, pues no todo ocurre únicamente en el orden del discurso, sino para ponerlos en relación con sucesos de orden técnico, práctico, económico, social o político. La descripción arqueológica del discurso se despliega por tanto en la dimensión de una historia general. Tal descripción trata de mostrar cómo la autonomía del discurso y su especificidad no confieren sin embargo a ese discurso un especial carácter de idealidad y de total independencia» [Huisman, 1997: 36].

[Vasilachis, 1997]<sup>422</sup>. Foucault considera que el objeto, más que ser una referencia extradiscursiva para la atribución de un conjunto de enunciados sobre ella misma, se conforma a partir de ese conjunto de proposiciones que las objetiva [Foucault, 1984b]<sup>423</sup>. Esta anteposición del azar a la necesidad -de la casualidad a la racionalidad- dota a esta “gramática sumergida” aludida por Veyne de un carácter “preconceptual”. Ello nos traslada al nivel pre-comprensivo hermenéutico de lo que nos permite dirigirnos al mundo, de lo que nos impulsa al encuentro con algo, en oposición a la errónea conciencia que pretende desvelar el mundo como realmente es. Partiendo del absoluto vacío que rodea a las prácticas discursivas, que envuelve los hechos históricos instalados en su inconmensurable rareza, esto nos adelanta, también, la óptica deleuziana de la actualización de virtualidades, de las que daré cuenta con posterioridad.

En consecuencia, la “historia genealógica” tiene como objetivo fundamental el desentrañamiento de esa especie de gramática inconsciente que determina las prácticas objetivadoras. Esta operación, a la que Veyne llama “rarefacción”, conduce a la ruptura, a la radical discontinuidad de lo que se revela como «extraño y pequeño objeto “de época”, raro, estrafalario y nunca visto» [Veyne, 1984: 213]. Es lo que Foucault denomina el “disparate”: la expresión de esa discordancia con las otras cosas que encontramos en el surgimiento histórico de las cosas, lejos de «la identidad aún preservada de su origen» [Foucault, 1992b: 19]. En esto consiste básicamente el “fin de la historia” como fin de la

---

<sup>422</sup> A Irene Vasilachis de Gialdino le debemos un estudio -en la triple dimensión sociológica, jurídica y lingüística- del proceso de construcción social de la realidad a partir del análisis del discurso político en la prensa escrita. Se trata de un buen ejemplo de aplicación práctica de los presupuestos teóricos que se está discutiendo aquí [Vasilachis, 1997].

<sup>423</sup> Aunque ya me he ocupado de las técnicas de control y limitación del discurso, quizá convenga insistir en ello. Como ha analizado Hayden White, en su intento de rastrear “arqueológicamente” la sucesión de distintos periodos epistémicos, Foucault sitúa en los comienzos la aparición del principio de la “identidad” o analogía. Ello constituye la base de la formación de “conceptos de tipo” clasificadores de lo Diferente según criterios de Identidad, Similitud o Semejanza. Esta percepción de “lo Mismo en lo Diferente” es fuente tanto de lo que se entiende por verdad y conocimiento, como de la praxis social; es germen «de esa manipulación de la Identidad y de la Diferencia que permite al grupo social, primero, identificarse como unidad y, a continuación, dispersarse en una jerarquía de agrupaciones más o menos diferentes, algunos “más afines” a otros, algunos más cuerdos, más sanos, más racionales, más normales, más humanos, que otros» [White, 1992: 134]. El discurso surge, así, como capacidad del habla para formalizar, someter a reglas y determinar, desde un concepto normativo, lo permitido, lo racional y lo verdadero frente a lo prohibido, lo irracional y lo falso, respectivamente. Pero este límite queda fijado por el “error” que corresponde a toda representación verbal de la “realidad”. El límite es alcanzado cuando la Diferencia se rebela contra la Identidad. De este modo, el discurso se manifiesta como un modo distinto de relación entre “palabras y cosas”. Tras la búsqueda de las semejanzas en el siglo XVI, de las contigüidades y tablas de relaciones de la época clásica, y de las analogías y sucesiones del siglo XIX, el pensamiento actual está entre las superficies y las profundidades sólo captables desde la interpretación. En resumen, nuestro conocimiento se desarrolla hoy «teniendo presente la incapacidad de la conciencia por localizar alguna vez su propio origen y la incapacidad del lenguaje para revelar un sujeto; y ello por la inevitable interposición del discurso entre el Sujeto y su supuesto objeto» [White, 1992: 138].

ilusión teleológica: en el desenmascaramiento de esa ilusión finalística que confundía el resultado con la meta. Dicha ilusión pretendía la identificación del “a posteriori” de las prácticas con el supuesto objetivo hacia el que se encamina la acción “a priori”. El resultado de la objetivación de las prácticas llevaba a considerar los objetos como entidades preexistentes hacia los que el sujeto histórico apuntaba irremediamente<sup>424</sup>. Pero, frente a esta filosofía teleológica del objeto, frente a esta “historia de lo Mismo”, tendente a recortar y someter lo disperso, y a clasificarlo en torno a una identidad artificiosa, Foucault propone una “filosofía de la relación” situada entre el sujeto y su presunto objeto. Ello conduce a una “historia de lo Otro”, de «aquello que está “cortado” y “oculto” a “fin de reducir su otredad”, que se considera, siempre prejuiciosamente, como lo anormal” [White, 1992: 141]<sup>425</sup>.

Esta “filosofía de la relación” opera, pues, tratando de localizar las actualizaciones de las virtualidades o potencialidades prefiguradas en los límites del vacío que las separa. Ello hará posible detectar líneas de ruptura y discontinuidad, en el momento en que la transformación de prácticas próximas, y el desplazamiento de los límites de los “huecos” que las rodean, supongan una nueva actualización indeterminada de las nuevas potencialidades. Esto no representa sino la simple acomodación de la acción humana a una situación objetiva concreta, a un emplazamiento determinado, lo cual es expresión de esa “voluntad de poder”, de ese “deseo” de actualización y realización de las potencialidades que están al alcance. Desde esta perspectiva, el problema del cambio no es abordable desde el principio de la causalidad, puesto que ello supondría una medición de las transformaciones con respecto a criterios de valor y de determinación de lo preexistente sobre lo nuevo. La infinitud del cambio sólo es expresable mediante una sucesión de heterogeneidades, de formas históricas extrañas las unas a las otras, que no es conducida por ningún principio rector que la dote de sentido previo<sup>426</sup>. La realidad de la historia y del

<sup>424</sup> Como indica Veyne, «creemos a la vez que ningún Estado se parece a otro, pero que el Estado es el Estado. [...] nuestra equivocación es creer en el Estado o en los Estados y no estudiar las prácticas que proyectan las objetivaciones que tomamos por el Estado o por distintas modalidades del Estado» [Veyne, 1984: 216-217].

<sup>425</sup> Al tratar *El orden del discurso*, ya me hice cargo, de la mano de White, de estos efectos limitadores del discurso estudiados en obras como *El nacimiento de la clínica*. La cita que acabo de recoger está, por tanto, en continuidad con dichas referencias anteriores.

<sup>426</sup> A este respecto, Veyne se hace eco de la figura del caleidoscopio referida por Campillo para ilustrar gráficamente la categoría temporal de la “variación”: «ese caleidoscopio no se parece demasiado a las figuras sucesivas de una evolución dialéctica, no se explica por un progreso de la conciencia, ni tampoco por una decadencia, ni por la lucha de dos principios, el del Deseo y el de Represión: cada bibelot debe su forma extraña al espacio que le han dejado las prácticas contemporáneas entre las que se ha moldeado» [Veyne,

cambio se reduce a la sucesión de estructuras sin génesis ni evolución. Se trata de un universo compuesto de referentes prediscursivos que constituyen potencialidades sólo realizadas en el mismo acto de la “materialización” de las prácticas. Éstas, siempre distintas, generan objetivaciones siempre diferentes. Estas prácticas discursivas quedan sometidas a un proceso de continua transformación y reformulación debido al entrecruzamiento y a la interrelación establecidas entre todas ellas. De este modo, la articulación interactiva de ese universo siempre cambiante de prácticas entrecruzadas produce una recomposición constante del sistema del que forman parte. De esa recíproca determinación sistémica de todo por todo, de esa fundamental historicidad derivada de la imposibilidad de una transición completa de las prácticas a posiciones objetivas representables por nuestra conciencia, se extrae una consecuencia primordial. La teoría de las rupturas y de las discontinuidades que ya introduje en la primera parte de mi estudio encuentra aquí una nueva “fundamentación” filosófica: cada objetivación histórica no procede de la evolución histórica de un mismo objeto natural y universal. Todo es esencialmente distinto a sí mismo. En conclusión, la crisis del progreso, del mismo modo que deriva hacia una nueva concepción discontinua y relativa de la historia, representa el estallido postmoderno de la multiplicidad. Sigamos explorándolo.

### **3.3.2. La eterna repetición de lo diferente: el «fin de la historia» como dispersión «rizomática» de lo múltiple**

Llegados a este punto, resultará fácil comprender que la nueva temporalidad postmoderna, cuya misma ambigüedad multidireccional se corresponde con esa ambivalencia ético-política que estoy debatiendo, hunde sus raíces en una recepción concreta del legado nietzscheano. Se trata de una recepción fundamentalmente francesa que, aparte de ese mediador decisivo que es Martin Heidegger, encuentra en Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard y, también, en el italiano Gianni Vattimo, a sus representantes más importantes. Ha quedado clara la influencia que en mi propio trabajo ejercen autores como éstos. Pero ahora lo que me interesa es retomar sus discursos en un nuevo contexto de análisis. Espero que, de esta forma, podamos deducir nuevas conclusiones. Creo que convendrá comenzar por la decisiva contribución que, en este sentido, representa la obra de Gilles Deleuze desde sus

---

1984: 222]. En consecuencia, Veyne hace uso de la metáfora del “bibelot” para señalar la diferencia e inconmensurabilidad absolutas entre las distintas formaciones o configuraciones históricas.

pretensiones iniciales de corte específicamente ontológico. *La lógica del sentido* se revela como uno de los más claros ejemplos de esa recepción postmodernista del “eterno retorno” nietzscheano [Deleuze, 1994]. Fernández Serrato ha dicho de esta obra: «un libro de filosofía, de lógica, semántica, de semiótica *avant la lettre* toma su modelo formal constructivo del juego y de la literatura de ficción, se presenta casi como un divertimento, seriado además, no hilvanado en una organización jerárquica, sino rescribiéndose punto a punto en cada serie, naciendo de la *repetición* singular en vez del encadenado causa-efecto, y ello sin negar la causalidad, pero completándola mejor con la singularidad, pensando lo complejo desde la complejidad, *estando en la complejidad*» [Fernández Serrato, 2000: 423].

También resultará imprescindible considerar *Diferencia y Repetición*, cuyo punto de partida está en la crítica extrema de los presupuestos fundamentales del pensamiento metafísico occidental. Su rechazo del enfoque de la representación se fundamenta, por un lado, en que la diferencia sólo es representable con respecto a una identidad deducida de una concepción determinada de la analogía, la oposición y la semejanza. Por otro, esto deriva en el hecho de que la repetición -sólo asumible de forma negativa- constituye un límite en la elaboración del concepto, es el punto a partir del cual la representación no puede acceder a la multiplicidad de objetos de los que puede dar cuenta. Así, Deleuze nos re-localiza ante la repetición como “la diferencia sin concepto”, como “novedad”, como “libertad”, como “transgresión” [Deleuze, 1988]. Por consiguiente, en esta obra, situada en el ámbito filosófico de la ontología, Deleuze sustituye lo idéntico y lo negativo -la identidad y la contradicción- por las categorías de diferencia y de repetición vistas desde un nuevo planteamiento. Propone la inversión de los valores ontológicos de la metafísica tradicional a través del principio de la repetición de lo diferente. Esto supone la evocación de la idea nietzscheana antiplatónica del “eterno retorno” basada en la concepción de que la afirmación de lo mismo es potencia de subversión de lo idéntico, la potencia de afirmación del “caos-errante” [Deleuze, 1994].

La supresión de la distinción entre el modelo y la copia, de la que emerge la propia idea de la repetición de las diferencias, se encuentra en sintonía con la desaparición del mundo de las apariencias a la que llega Nietzsche en su “filosofía del mediodía” como punto de llegada de la humanidad”. Ello, consecuencia directa del anuncio de la caída del “mundo verdadero” establecida en su “filosofía del amanecer”, entraña la fabulación del mundo verdadero, la conversión del modelo y la copia en “simulacros”: la repetición permanente de copias cada vez distintas sólo medibles con respecto a sí mismas. La

repetición, en su identificación con la diferencia, es presentada por Deleuze como “fantasma”, como el “único Mismo de lo que difiere” [Deleuze, 1994]. Esta potencia afirmadora de la divergencia y el descentramiento se manifiesta en forma de acontecimientos reales referidos a una virtualidad. Éstos son materia en acto de una indeterminación. El “fantasma” constituye, así, el ser único de todos los entes: los “simulacros”<sup>427</sup>. Deleuze, como Foucault y sus “rarezas”, nos dibuja un mundo infinitamente abierto a múltiples posibilidades no preestablecidas. Más allá del simple tránsito de la posibilidad al ser, la repetición significa una actualización que difiere de la posibilidad que era antes. Este autor convierte, en consecuencia, la actualización en diferencia, y ésta en creación pura. La actualización –con respecto a la virtualidad- es la creación de líneas divergentes que “enlazan”, sin semejanza, con la propia multiplicidad virtual. La virtualidad, en suma, adopta el doble carácter de una tarea por cumplir y un problema por resolver. El problema determina las soluciones, pero éstas no se corresponden con las condiciones en que aquél fue formulado [Deleuze, 1988].

Parecen evidentes las implicaciones temporales de este esquema ontológico. El tiempo es entendido aquí como síntesis subjetiva de un sujeto que se asienta débilmente en la repetición de los instantes. Se trata del “para-sí” de la repetición en la que sólo puede apoyarse su posible representación, no siendo pensable ni representable el “en sí”, puesto que se deshace en la medida en que se hace. La conformación sintética del tiempo se basa en tres procesos correlacionados, que se corresponden con las tres modalidades temporales del presente, el pasado y el futuro, respectivamente. La primera síntesis se realiza en la imaginación y da lugar a la formación del hábito o costumbre. Produce el presente tal y como pasa habilitando sujetos parciales en los que se instalan las síntesis pasivas. En esta síntesis, la repetición es “actualización”, materialización, donde no se manifiesta la diferencia. Implica la fundación del tiempo. A partir de ahí, tras la impresión cualitativa de la imaginación, la memoria reconstruye los casos singulares como diferentes reduciéndolos a su espacio temporal propio. Esta segunda síntesis de la memoria pertenece al ámbito del pasado puro de la “virtualidad”, que confiere al presente un pasado completo. De este modo, el pasado, en tanto virtual, es sub-representativo y constituye el fundamento de la experiencia temporal, lo cual parece corresponderse, en otro lenguaje, con la primera condición del “círculo hermenéutico” gadameriano: la “precomprensión”

---

<sup>427</sup> Ya veremos cómo se concreta esta idea en la manera radical con la que Baudrillard afronta su crítica a los efectos simuladores de los medios de comunicación social [Baudrillard, 1984].

que emerge de la adecuación con el mismo asunto [Gadamer, 1988]. Finalmente, la tercera síntesis temporal -referida al futuro- es elaborada por la subjetividad activa sobre lo real. Transciende a las anteriores, completa el tiempo. Si, en las anteriores, la diferencia parece permanecer sujeta a lo semejante, aquí la repetición se convierte en diferencia en sí. Es la afirmación de lo incondicionado, de la excentricidad de todo lo existente: el “eterno retorno” de las diferencias. La estructura circular que representa esta última síntesis se basa en el principio de la semejanza y desigualdad absoluta de todos los entes, incluso consigo mismos, como “simulacros”, como actualizaciones creadas desde una posibilidad no preexistente. Para Deleuze, el eterno retorno representa la anulación e inversión continua de la diferencia como garantía de su propio retorno. La consumación de todo de una vez y para siempre en su permanente disolución<sup>428</sup>.

Así pues, esta experiencia temporal de la repetición de las diferencias –coherente con la categoría de la variación- implica una noción concreta de la subjetividad, que a su vez enlaza con esa concepción relacional de lo socio-histórico que vengo describiendo. Esta disolución de la linealidad temporal moderna remite a una circularidad productora de diferencias. Ello significa la posibilidad siempre abierta de afrontar un mismo acontecimiento desde perspectivas muy diferentes, lo cual diversifica ilimitadamente las múltiples trayectorias del devenir. En congruencia con la teoría del emplazamiento, encuádrase en esta concepción temporal la noción deleuziana de subjetividad, que, con ayuda de Juan M. Aragüés, definí en torno al triple proceso selectivo, diferencial e intersubjetivo de “impresión-pliegue-expresión” [Aragüés, 1996]. Esta noción relacional e intersubjetiva de lo social -que deriva de la eliminación del determinismo temporal unilineal- se corresponde, pues, con el doble sentido ético y cosmológico del “eterno retorno” nietzscheano. Aludo al punto de vista de que, más allá de un simple modo de valoración de la existencia humana, el “eterno retorno” entraña que «la condición de felicidad en que el hombre puede desear el retorno de lo igual es posible sólo si se suprimiera la estructura lineal del tiempo» [Vattimo, 1987: 110]<sup>429</sup>.

La repetición en Deleuze presume el “eterno retorno” desde la perspectiva de la “voluntad de poder”. De ahí, el aspecto selectivo, y, por tanto, diferencial e intersubjetivo, de su concepto “superficial” de subjetividad. Ello se resuelve en un nihilismo afirmativo

<sup>428</sup> Una síntesis de esta concepción temporal deleuzeana desde el punto de vista del análisis comparativo de la categoría de la “repetición” en Deleuze y Freud se encuentra en Corullón, 1998/99.

<sup>429</sup> Para una aproximación a esta recepción postmodernista de la obra de Nietzsche, y, en concreto, de la idea de “eterno retorno”, ver *Introducción a Nietzsche* [Vattimo, 1987].

que no se contenta con la simple aceptación del retorno como mera acomodación de las cosas a su identidad. Para Vattimo, en su esfuerzo de positivizar el nihilismo nietzscheano, la dimensión selectiva del “eterno retorno” se encuentra formulada en un escrito del verano de 1887 titulado *El nihilismo europeo*. En este texto las consecuencias extremas del nihilismo conducen a la idea de un mundo “sin sentido ni finalidad”. El “eterno retorno” se revela como la ausencia eterna de sentido. Esto posibilita una experiencia total de cada instante de la vida como pleno de significado en un mundo cuya única fuerza productora es esa “voluntad de poder” que expresan los individuos y los grupos: la lucha y la contradicción permanente como expresión del carácter selectivo del pliegue diferencial de las subjetividades ante los acontecimientos. Es decir, la auténtica naturaleza de la “voluntad de poder” como correlato del “eterno retorno” es de tipo hermenéutica, puesto que, tras la conversión en fábula del mundo verdadero, «no existe sino el mundo aparente, y éste es producto de las interpretaciones que cada centro de fuerza elabora» [Vattimo, 1987: 116].

Nietzsche asienta un multiperspectivismo que dota a cada centro de fuerza de su propia “escala de valores”, y de unos modelos de acción y resistencia respectivos<sup>430</sup>. Pero esta dimensión hermenéutica de la “voluntad de poder” va más allá. Se concibe ella misma como interpretación. Desde una óptica constructivista, el sujeto que interpreta forma parte del proceso de la interpretación puesto que está forzosamente emplazado, puesto que se localiza en algún ángulo de perspectiva del mismo. Ello no tiene por qué conducir a una limitación absoluta de la capacidad selectiva del sujeto. El hecho de que los “centros de fuerza” no sean más que configuraciones interpretativas relativas, y no posiciones objetivas fuertes, no supone la equivalencia práctica de las distintas opciones. Más bien, apunta hacia la posibilidad de una elección según ciertos criterios de valor que Nietzsche define desde una retórica “fisiológica” -“fuerza-enfermedad”, “salud-enfermedad”-, la cual se apoya en una oposición elemental activo-reactivo. En consecuencia, el carácter selectivo que este sistema de pensamiento otorga al sujeto hermenéutico atiende a la capacidad de afirmación de la diferencia por parte del mismo. Propone la rebeldía frente a la normalidad: la resistencia de las diferencias a ser absorbidas por las fuerzas centrífugas de la identidad. El significado último del “eterno retorno” como repetición de las diferencias es una concepción experimental del sujeto, una apertura radical a la multiplicidad de los puntos de vista. Esto también alcanza al ámbito de lo político desde

---

<sup>430</sup> Ver cita recogida en la página 117 de Vattimo, 1987.



su disolución contraria a la simple perspectiva de una victoria reductora de los fuertes sobre los débiles: «para no cometer una injusticia con Nietzsche, debemos probablemente, en cambio, reconocer –como lo ha hecho algún intérprete reciente- que también en política la voluntad de poder funciona como principio selectivo sólo en la medida en que disuelve la misma dimensión del político, mediante su generalización (que se puede ver realizada justamente en la democracia moderna)» [Vattimo, 1987: 122].

Esta disolución de la linealidad temporal y su sustitución por la excentricidad y descentramiento de la nueva circularidad de la repetición de las diferencias, posee, por tanto, importantes implicaciones no sólo epistemológicas, sino también en lo que respecta a la noción de poder, y a las relaciones de continuidad-discontinuidad entre el sistema social y la acción individual. Buena parte de ellas ya las he asumido, de manera sistémica, en mi rechazo de la perspectiva estructural-funcionalista de la adecuación armónica de la conducta humana a un sistema social normativo preexistente. Frente a ello, se trata de poner el acento en las discordancias y desajustes del contexto social en el que operan fuerzas desorganizadoras, flujos diversos y contradictorios, de trayectoria y fuerza variable, que, continuamente redefinidos por la acción recíproca, forman parte del juego de composición y descomposición permanente de un sistema esencialmente inestable. Más adelante, se comprobará que este enfoque deriva directamente de las nuevas condiciones históricas de la “sociedad de la información”, y que está en la base de la revolución que afecta a las ciencias sociales en general.

En la obra de Deleuze, esta perspectiva arranca de una “ontología del deseo”. Éste parece representar para el “fantasma” de la repetición lo que “la voluntad de poder” es para el “eterno retorno” de Nietzsche. El resultado será la configuración de una cartografía de los flujos y variaciones sociales según la dialéctica “deseo-represión”, “codificación-descodificación”, “territorialización-desterritorialización”. No es difícil apreciar, como ya indiqué en otra ocasión, las implicaciones sistémico-cibernéticas de este modelo. En *El anti-Edipo*, el “deseo” se expresa como fuerza productiva y creadora, como «proceso de construcción de un campo de inmanencia, heterogeneidad de intensidades, afección que se inscribe en un cuerpo sin órganos. Campo intensivo, energía libidinal desvinculada de toda individuación, de toda subjetividad» [Olabuenaga, 1996: 10]. Frente a la dimensión expansiva del deseo, Deleuze y Guattari oponen el principio reductor de la “represión”: el principio de la reducción de la heterogeneidad a un marco organizativo-normativo. En la medida en que establece una identificación entre la producción deseante, como tal, y la producción social, como otra materialización del propio “deseo”, los autores

insisten en la represión que éste ejerce sobre sí mismo. Tratándose, esencialmente, de fuerzas de la misma naturaleza deseante, lo social actúa como forma organizadora del “deseo”: un modelo de reacción, codificación y territorialización de las tendencias divergentes de la producción deseante individual<sup>431</sup>.

Sobre esta base ontológica, Deleuze y Guattari terminan construyendo un esquema cartográfico del poder, coherente con las nociones foucaultianas de “relaciones” y “dispositivos de poder”. De ahí surge el concepto de “diagrama”, no para designar una entidad dada, sino para dar cuenta de algo que se va configurando como una cartografía del deseo en la misma medida en que éste es el productor de lo real. Así, se proponen dos tipos de diagramas. Por un lado, el “diagrama de la organización” actúa como mecanismo de inclusión-exclusión, reduciendo las diferencias a un esquema binario –hombre-mujer, adulto-niño, burgués-proletario- que codifica y territorializa, anulando las diferencias. Es una actividad disciplinaria que actúa más allá de la noción objetiva y homogénea de Estado. Lo social se revela, pues, como ámbito complejo de tensiones permanentes entre localizaciones, núcleos o unidades de acción que, condicionadas en su devenir por la reacción retroalimentadora del resto, tienden a ser integradas desde una lógica negociadora e integradora, neutralizadora de la pluralidad. Pero este proceso, en su carácter homeodinámico, es contrarrestado por otro diagrama constituido por las “líneas de fuga”. Éstas se corresponden con flujos descodificadores y desterritorializadores que desplazan en su interacción a los restantes, atravesando y diluyendo los mecanismos binarios y homogeneizadores conformados por el diagrama anterior. En suma, «no se trata tanto de “resistir”, ni de instalarse en un mundo de marginalidad, porque las líneas de fuga no significan huir de la vida, sino de experimentarla: nunca sabemos lo que va a venir, no hay pasado ni futuro; el único proyecto es un programa de vida mil veces hecho y mil traicionado, en cualquier caso constantemente rehecho» [Olabuenaga, 1996: 12].

Esta espacialización cartográfica del tiempo remite, por consiguiente, a una nueva consideración “rizomática” de las identidades, del poder y del conocimiento. La imagen del “rizoma” sirve para reflejar un sistema de arquitectura reticular desprovisto de centro. Configura, de esta forma, un campo de fuerzas en el que «hay líneas de articulación o de segmentariedad, estratos, territorialidades; pero también líneas de fuga, movimientos de desterritorialización y desestratificación» [Deleuze y Guattari, 2000: 10]. Este juego

---

<sup>431</sup> Estas ideas remiten a las colaboraciones entre Gilles Deleuze y Félix Guattari en las que ambos tratan de elaborar una especie de fundamentación ontológica del Poder como correlato de esa ontología del Deseo referida [Deleuze y Guattari, 1985 y 1988].

relacional de “agenciamientos”, que en sí determina el carácter de “evento” del acontecimiento histórico contingente, responde, como ya adelanté, a una serie de principios: el de conexión y heterogeneidad; el de multiplicidad, el de ruptura asignificante; y el de cartografía y calcomanía. Los dos primeros, consonantes, a mi entender, con los principios sistémicos de la recursividad y autorreflexividad, aluden la presencia práctico-discursiva de las partes en el todo, y el todo en las partes. En un rizoma, donde los “agenciamientos colectivos de enunciación” funcionan, de manera directa, en los “agenciamientos maquínicos”, «cada rasgo no remite necesariamente a un rasgo lingüístico: eslabones semióticos de cualquier naturaleza se concetan en él con formas de codificación muy diversas, eslabones biológicos, políticos, económicos, etc., poniendo en juego no sólo regímenes de signos distintos, sino también estatutos de estados de cosas» [Deleuze y Guattari, 2000: 17]<sup>432</sup>. El “principio de multiplicidad”, que no da cuenta sino de la complejidad irreductible de la realidad, representa, para estos autores, la forma sustantiva de la negación de lo Uno «como sujeto o como objeto, como realidad natural o espiritual, como imagen y mundo» [Deleuze y Guattari, 2000: 19]. Adviértase que el sistema rizomático pretende ser una alternativa a esos otros sistemas que, perteneciendo a la tradición cultural occidental, remiten, de una u otra forma, a la unidad sometedora de lo múltiple en un orden superior siempre dado. Se trata bien del “sistema-raíz”, o bien del “sistema-raicilla”. En el primero, Uno deviene siempre dos. En él siempre opera la lógica binaria del modelo-copia, el juego de lo idéntico y lo negativo. La multiplicidad siempre queda sujeta a la fuerte unidad principal que representa el pivote central de la raíz. La eterna repetición de lo idéntico premoderna parece ajustarse, a mi entender, a ese esquema platónico de la realidad.

En el segundo, la imagen de la “raíz fasciculada” alude a un eje genético como unidad central desde la que se gobierna una sucesión de multiplicidades, al fin y al cabo, reducidas a esa referencia originaria. Ello, que considero acorde con la articulación -a través de la idea de progreso- de las tesis del sujeto y de la sucesión de lo diferente,

---

<sup>432</sup> Quiero insistir en que el enfoque esencialmente pragmático-comunicacional que adopta, así, el planteamiento rizomático debe servir para terminar de completar cuestiones desarrolladas en la primera parte de mi trabajo. La idea de “plexo”, a la que aludí en mi análisis crítico de la teoría del emplazamiento, va adquiriendo, en este estado avanzado de mis indagaciones, más vitalidad. Sobre todo, cuando la veamos concretada en el cuadro comprensivo-descriptivo de la “sociedad red” que presentaré con posterioridad. En efecto, una red se define, justamente, por su conectividad, es decir, por su capacidad para interrelacionar cada uno de sus nodos con los demás. Pues, bien, conectando una lengua con contenidos semánticos y pragmáticos de los enunciados, con agenciamientos colectivos de enunciación, y con la micropolítica del campo social, «un rizoma no cesaría de conectar eslabones semióticos, organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con las artes, las ciencias, las luchas sociales» [Deleuze y Guattari, 2000: 18].

responde a la búsqueda histórica moderna del “origen” como lugar de una verdad esencial, como garantía de una identidad eternamente preservada. De modo que, cuando Deleuze y Guattari atribuyen un sentido “antigenealógico” al rizoma es para superar esa idea del origen que el Nietzsche foucaultiano sustituye por el principio antimetafísico y antiteleológico de “genealogía. Es preciso no confundir los términos. Unos y otros hablan de la misma cosa, de «comunicaciones transversales entre líneas diferentes que borran los árboles genealógicos» [Deleuze y Guattari, 2000: 25], y de la localización de esos accidentes, de esas desviaciones o giros completos que han dado lugar a lo existente y válido para nosotros, y que nos permiten «descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente» [Foucault, 1992b: 28]. Resumiendo, el principio de multiplicidad trata de liberar ésta de las estructuras limitadoras de las posibilidades de su crecimiento. Y, en función de ello, apunta hacia la expansión indefinida y en todas direcciones del sistema rizomático. Es, en consecuencia, en el concepto complementario de “plan de consistencia” de las multiplicidades donde se revela la espacialidad multidimensional de la temporalidad postmoderna. En tanto son planas, «las multiplicidades se definen por el afuera: por la línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización según la cual cambian de naturaleza al conectarse con otras. El plan de consistencia (cuadrícula) es el afuera de todas las multiplicidades» [Deleuze y Guattari, 2000: 21].

El cuarto “principio de ruptura asignificante”, que, seguidamente relacionaré con la “différance” derridiana, nos sitúa, de este modo, ante la constante recomposición de un sentido contingente y transitorio. Y, de ahí, nos conduce a esa recomposición caleidoscópica de las configuraciones socio-históricas, propiciada por cualquier alteración, por cualquier cambio de trayectoria, por cualquier desviación en el juego dinámico entre las líneas territorializadoras y desterritorializadoras del deseo. Esto marca el carácter relativo de dichos movimientos al encontrarse en permanente conexión, incluidos unos en otros. El principio holográfico, afín, como vimos, a las imágenes fractales, halla aquí su expresión rizomática: «la orquídea se desterritorializa al formar una imagen, un calco de avispa; pero la avispa se reterritorializa en esa imagen. No obstante, también la avispa se desterritorializa, deviene una pieza del aparato de reproducción de la orquídea; pero reterritorializa a la orquídea al transportar el polen. La avispa y la orquídea hacen rizoma, en tanto que heterogéneos. Diríase que la orquídea imita a la avispa, cuya imagen reproduce de forma significativa (mimesis, mimetismo, señuelo, etc.)» [Deleuze y Guattari,

2000: 23]<sup>433</sup>. Y, finalmente, los “principios de cartografía y calcomanía” son fácilmente deducibles de los anteriores. Significan la negación de cualquier esquema estructural o genético. A la propia superación “genealógica” –insisto en la acepción nietzscheana del concepto- del “eje genético” le corresponde, pues, la destrucción rizomática de las estructuras profundas en favor del modelo de superficie descrito<sup>434</sup>.

Se trata, en síntesis, del construccionismo radical que subyace en el sistema rizomático, quedando éste identificado con la construcción creativa de un mapa abierto a su constante reconfiguración. Es decir, mientras el calco, según el esquema metafísico del modelo-copia, organiza, estabiliza y neutraliza las multiplicidades de acuerdo con sus propios ejes significantes, dicho de otro modo, hace prosperar las redundancias y homogeneidades en el seno del sistema considerado, el mapa desbloquea, activa la multiplicidad rizomática: «es conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones. Puede ser roto, alterado, adaptarse a distintos montajes, iniciado por un individuo, un grupo, una formación social» [Deleuze y Guattari, 2000: 29]<sup>435</sup>.

Esto último permitirá, según estimo yo, comprender mejor la discusión mantenida por Paul Watzlawick en torno a la frase constructivista debida a Korzybski, de la cual ya di cuenta. Me refiero a: “el mapa no es el territorio”. Recuérdese que Watzlawick, en su intento de precisar el verdadero alcance antimetafísico del proceso de construcción social de la realidad, proponía una relativización de la propia frase, de acuerdo con la imposibilidad que el sujeto emplazado tiene para determinar tal diferencia entre mapa y

---

<sup>433</sup> No obstante, aclaran que no sólo se trata del paralelismo entre dos estratos. Hay algo más que imitación. Hay «captura de código, plusvalía de código, aumento de valencia, verdadero devenir, devenir avispa de la orquídea, devenir orquídea de la avispa, asegurando cada uno de esos devenires la desterritorialización de uno de los términos y la reterritorialización del otro, encadenándose y alternándose ambos según una circulación de intensidades que impulsa la desterritorialización cada vez más lejos» [Deleuze y Guattari, 2000: 23].

<sup>434</sup> «Una estructura profunda es como una serie cuya base se puede descomponer en constituyentes inmediatos, mientras que la unidad del producto está en otra dimensión, transformacional y subjetiva» [Deleuze y Guattari, 2000: 28].

<sup>435</sup> Creo que aquí podríamos establecer un paralelismo con las reflexiones realizadas por el protagonista de *El lobo estepario* de Hermann Hess, hacia finales de la novela. El personaje habla de suplir «la psicología imperfecta de la ciencia, por lo que llamamos el arte de componer el alma. Le demostramos a alguien cuya alma ha quedado en pedazos, que puede ordenar de nuevo las piezas de un previo *ser* en un orden que él desee, y así llegar a una multiplicidad sin fin de movimientos en el juego de la vida. Como el dramaturgo moldea el drama de un puñado de caracteres, así nosotros, de las piezas del ser desintegrado, construimos siempre nuevos grupos con un nuevo interjuego y suspenso, y nuevas situaciones que son eternamente inagotables». Citado en Ceberio y Watzlawick, 1998: 71]. Una perfecta imagen literaria, bajo mi punto de vista, del proceso selectivo, diferencial e intersubjetivo de “impresión-pliegue-expresión” que define el modelo de superficie postmoderno.

territorio [Ceberio y Watzlawich, 1998]. Ello nos devolvería, ciertamente, a la lógica modernista del significado de los fenómenos, esa que considera «que en el ámbito de la significación, de lo que propiamente se ha llamado la dimensión lógica del discurso, es posiblemente identificar lo verdadero y lo falso en un sentido puramente referencial, escrupulosamente objetual» [Fernández Serrato, 2000: 425]. Pero, como ha estudiado este último autor en referencia a obras como *La lógica del sentido*, para Deleuze, es necesario corregir la confusión que así se establece entre lo propio de la significación y lo concerniente al ámbito de la designación lingüística. En consecuencia, el valor lógico de la significación no es tanto la verdad en sí misma como la “condición de verdad”, es decir, el conjunto de condiciones –o, como diría Foucault, de prácticas discursivas- que determinan el carácter “verdadero” de una proposición. Es decir, como Fernández Serrato también nos recuerda, con Deleuze, hemos de sustituir la oposición verdadero-falso por la distinción entre esa condición de verdad y lo absurdo, lo exento de significado, lo que, así, no podrá ser ni verdadero ni falso [Fernández Serrato, 2000].

Así pues, en el marco de un pensamiento no arborescente, no enraizado, no ramificado, la posición cambiante que en todo momento se ocupa al interior del sistema desde el que se observa sólo permite, en el juego infinito de la producción del sentido, una identificación del mapa y el territorio en tanto construcción singular, en tanto acaecimiento sujeto a su propio devenir como acontecimiento puro que sólo existe o persiste en el mismo acto de la construcción significativa. La des-jerarquización rizomática del pensamiento nos introduce, en suma, en el descentramiento y versatilidad de cualquier experiencia de la realidad. Epistemológicamente, representa un “constructivismo radical”, «un modo de pensar sobre el único mundo al que tenemos acceso, y ése es el mundo de los fenómenos que vivimos. Por eso la praxis de nuestra vida es también el contexto en el que ese pensamiento debe probarse» [von Glasersfeld, 1998: 30]. Desde el punto de vista del Poder, éste queda diseminado, de forma diferencial, en la multiplicidad de trayectorias de convergencia y divergencia, de normalización y de resistencia, de territorialización y desterritorialización que, más allá del posicionamiento objetivo y estructurante de la figura del Estado, constituye un complejo organismo micropolítico coherente con la capilaridad microfísica del poder foucaultiana. Siguiendo a Pierre Rosenstiehl y Jean Petitot, Deleuze y Guattari aluden a sistemas sociales acentrados, «a redes de autómatas finitos en los que la comunicación se produce entre dos vecinos cualesquiera, en los que los tallos o canales no preexisten, en los que los individuos son todos intercambiables, definiéndose únicamente por un *estado* en un

momento determinado, de tal manera que las operaciones locales se coordinan y que el resultado final global se sincroniza independientemente de una instancia central» [Deleuze y Guattari, 2000: 39].

La configuración reticular y rizomática del sistema social también tiene, de hecho, sus propias jerarquías, su propia fuerza constreñidora de acuerdo con una lógica de dominación y sometimiento determinada. Nos enfrentamos a un problema que los autores dejan a merced de la ruptura del dualismo ontológico del aquí y allá, y del axiológico de lo bueno y lo malo. Para ellos, lo importante es la provisionalidad y contingencia de las canalizaciones despóticas, de los nudos arborescentes que el rizoma pueda conformar en un momento dado. Lo decisivo es el carácter infinitamente constituyente del «modelo que no cesa de constituirse y de desaparecer, y del proceso que no cesa de extenderse, interrumpirse y comenzar de nuevo» [Deleuze y Guattari, 2000: 47]. Todo esto, en el plano de una anti-memoria a-histórica en la que el sujeto, devenido minoría, siempre está en el medio equidistante de un principio y un fin inexistentes, resuelve la cuestión de las identidades individuales y colectivas en términos de su absoluta dispersión auto-simuladora<sup>436</sup>.

En el postmodernismo, en general, y en la obra de Deleuze, y su colaborador Guattari, en particular, el sujeto se convierte en un infinito experimento de sí mismo, en una especie de variación continua sobre el mismo tema del “uno mismo”. Lo cual, en el fondo, viene a coincidir con esa irreductible pluralidad de la “ipseidad” que -frente a la unicidad del “idem”- Ricoeur nos propone como forma de intrusión de las figuras de la alteridad en la construcción dinámica de la identidad [Ricoeur, 2001]. La negación rizomática del origen y de la meta, de un principio o final lógico, o temporal, esto es, de la unilinealidad histórica, encuentra, pues, su correlato identitario en la sustitución de la unidad y continuidad subjetiva por la “hiper-inter-textualización” de un sujeto-red abocado a su continua re-apropiación. Estas re-personificaciones múltiples y polimórficas, propiciadas por el descentramiento de la identidad, llevan hasta sus últimas consecuencias la naturaleza transdiscursiva y relacional del lenguaje, que ha sido analizada en este estudio según «ese flujo y reflujo de discursos en el que los márgenes mismos quedan difuminados, y sus contenidos abiertos a experiencias previas del pensamiento y del

---

<sup>436</sup> Para expresar esa espacialización ahistórica del rizoma los autores hacen uso de la imagen de la “meseta”: «una meseta no está ni al principio ni la final, siempre está en el medio. Un rizoma está hecho de mesetas. Gregory Bateson emplea la palabra “meseta” (*plateau*) para designar algo muy especial: una región continua de intensidades, que vibra sobre sí misma, y que se desarrolla evitando cualquier orientación hacia un punto culminante o hacia un fin exterior» [Deleuze y Guattari, 2000: 49].

sentimiento, constituyendo la continuidad (y la discontinuidad) del yo» [Vázquez Medel, 2001: 154].

De ahí esa dicotomía fundamental en el sistema deleuzeano basada en la diferenciación entre “lenguaje de profundidad” y “lenguaje de superficie”. El primero, también identificado como “lenguaje esquizofrénico”, «ocurre cuando la diferencia de las superficies, de las singularidades, de los mapas topológicos desaparece y con ella el sentido de estar hablando. Como en la mente del esquizofrénico, la frontera entre el habla y el ser se rompe en una geografía alucinatoria que se cuele en un pozo del que ya no se puede salir, porque “las palabras tienen dientes”, como decía Artaud [Fernández Serrato, 2000: 429]. El segundo, en cambio, se sitúa en la frontera hermenéutica entre las palabras y las cosas. Constituye el universo dinámico del discurso mediante la introducción del elemento diferenciante de la “paradoja”. Ciñéndose a la especificidad de la experiencia subjetiva, se hace cargo de la dimensión expresiva o “manifestante” del discurso realizado. Abandonando el punto de vista referencial de la verdad de la “designación”, asentada en la identificación absoluta entre el mundo y la imagen del mundo, «el lenguaje de superficie mantiene las *diferencias* entre la materialidad lingüística y las cosas y puede producir *constelaciones-problemas*» [Fernández Serrato, 2000: 429].

El lenguaje de superficie se materializa, pues, en el terreno de lo concreto como una multiplicidad de concreciones, como una agregación o composición de fuerzas concretas. Como ha analizado Jean-Clet Martin, el concepto cristaliza en la obra de Deleuze en una “concrecencia”, en la entrada rizomática de dos diferencias en un devenir común. Así, para Deleuze, el concepto no tiene nada que ver con la supuesta asunción de la heterogeneidad de lo múltiple que presume realizar el transporte metafórico de las significaciones de un dominio a otro de la realidad. Es lo que se supone que hace Ricoeur en *La metáfora viva*, convirtiendo la semejanza y ese transporte metafórico en el motor del concepto. Deleuze apunta, más bien, de manera metafórica, eso sí, –¿no tiene el rizoma un origen específico botánico?, ¿no remite a un dominio concreto como el vegetal?- hacia el verdadero injerto de dos serie heterogéneas no articulables metafóricamente. Para ello se requiere precisamente de eso, de una composición, de un “agenciamiento”, del entrecruzamiento contingente de significaciones múltiples y dimensiones heterogéneas, que están en la raíz de la conformación de los modelos culturales y de las mentalidades históricas. Es por eso que la actividad hermenéutica habría de centrarse, de manera crítica, en la sustantificación de la historia a la que ha contribuido tradicionalmente el texto. Se trata, pues, de deconstruir la complejidad estratigráfica que se esconde tras los regímenes



de signos historiográficos. Y es que «el texto es la tumba de una historia que no reconoce la aleación de las fuerzas de resistencia capaces de entrecruzar una estrategia de lucha y de líneas de amistad vivientes que son los verdaderos resortes de una actualidad o de un archivo sobre la que fluyen unos paquetes de singularidades tanto pictóricos como musicales, incluso arquitectónicos y de los artesanos, y quizá aún religiosos o taumatúrgicos a cuyas crestas se les dará el nombre de una época particular» [Martin, 1996: 4].

En relación con ello, en el pensamiento deleuzeano, el problema de la identidad, ligado al de su dispersión discursivizadora, cristaliza en el desarrollo de un “modelo esquizoanalítico” que, proyectado en la estructura rizomática, pretende ser una alternativa a la teoría psicoanalítica y al análisis mitográfico. De este modo, el “esquizo” expresa la vibrante movilidad de los flujos deseantes, dentro de ese proceso infinito de desterritorialización y reterritorialización, de destrucción y reconstrucción, que define la naturaleza constituyente del sistema rizomático. Óscar Cornago ha estudiado la contribución de este modelo en la teoría literaria: «la obra literaria deja de entenderse como un reflejo del mundo exterior objetivo o una interpretación más o menos clarificadora de los deseos que pueblan el inconsciente freudiano, sino como una maquinaria también productora –al igual que el individuo- de nuevos deseos, de un nuevo inconsciente, que no traduce, ni expresa una realidad ajena a ella misma, sino que habla de una realidad, forzosamente material en su textualidad, con una voz propia y específica que le pertenece» [Cornago, 2000: 360-361]. Quizá sea esta cuestión esquizoanalítica, que el citado autor concreta en la trayectoria narrativa de Juan Goytisolo, la que permite a Fernández Serrato apostar por la “praxis liberadora” que encuentra en la filosofía deleuzeana, una praxis liberadora que se piensa «a sí misma como una actuación sobre la realidad y sobre el ser inmediato ejercida por el pensamiento desde el discurso lingüístico, siempre, remarquémoslo, desde el discurso lingüístico» [Fernández Serrato, 2000: 427].

En definitiva, a tenor de lo estudiado hasta el momento, y como concluye Cornago, siguiendo a Eugenio Trias, el pensamiento postmoderno reclama «una filosofía de la disolución del individuo, el desdoblamiento, el carnaval, el travestismo, el teatro, denunciando el concepto de “identidad personal” como un mito y afirmando que “La función actual del escritor y del artista es ésta: situarse en ese intersticio, vivir a fondo la dualidad y la escisión, saber que su imaginación *debe ser* “esquizofrénica” [Cornago, 2000: 367]. Este fenómeno, que sólo es posible en el contexto socio-histórico del fin de la linealidad histórica, y que entraña, en consecuencia, el fin de la misma linealidad del

pensamiento, tiene, como se verá una perfecta correspondencia en el desarrollo del “hipertexto” y de la “literatura interactiva”: la encarnación tecnotrónica de la supresión del autor y de la obra en favor de una escritura realmente rizomática, esto es, abierta, múltiple, inacabada, constituyente, y multiseccional<sup>437</sup>. Una muestra de la nueva correlación entre lenguaje y tiempo en el marco del fin de la historia postmoderno como fin de la ilusión teleológica.

Preguntándose, en diálogo con Foucault, por el después de la doble muerte nietzscheana de Dios y del Hombre, es decir, planteando el tema del “superhombre” desde la óptica de que con qué fuerzas del afuera habrán de entrar en relación las propias fuerzas del hombre para que éstas puedan componer una forma nueva, Deleuze termina de explicar el auténtico sentido de la temporalidad postmoderna. Descartando tanto la elevación al infinito como la finitud, señala hacia un “finito-ilimitado”, es decir, la situación de fuerza en la que un número finito de componentes genera una diversidad ilimitada de combinaciones. En ello consisten, en verdad, la categoría de la variación y el principio de la repetición de lo idéntico. Este es el auténtico sentido del presente como mera actualización de virtualidades, este es el significado específico del “eterno retorno” nietzscheano: «el mecanismo operatorio ya no estaría constituido ni por el pliegue ni por el despliegue, sino por algo así como el *Sobrepliegue*, del que dan testimonio los plegamientos característicos de las cadenas del código genético, las potencialidades del silicio en las máquinas de tercer tipo, así como los meandros de la frase en la literatura moderna, cuando el lenguaje “no tiene más que recurrirse en un eterno retorno sobre sí mismo”» [Deleuze, 1998: 169].

Pienso que el tema de fondo es perfectamente asumible por esa nueva racionalidad histórico-narrativa-interpretativa que defiende. Sólo así, podremos desarrollar una auténtica ontología crítica del presente, considerando, a la vez, los problemas de la complejidad, el emplazamiento y el límite. Ni siquiera es formulable el enfoque sistémico-cibernético, ni la teoría relacional-comunicacional de la acción que le sirve de complemento, si no nos abrimos a una pluralización y multidimensionalización de la experiencia temporal. En realidad, estimo que la categoría de la variación no representa tanto una nueva forma de temporalidad como una posibilidad de pensar el tiempo, la historia y el cambio en los nuevos términos de la absoluta indeterminación de la propia experiencia del tiempo, de la historia y del cambio. Es decir, depende de cómo la

---

<sup>437</sup> Para una aproximación a la relación entre el pensamiento no lineal y la nueva literatura hipertextual pueden consultarse Hidalgo, 2000 y Vouillamoz, 2000. Más tarde reseñaré algunas de sus aportaciones.

experimentemos para que pueda dar lugar, bien a una estricta espacialización estabilizadora y a-histórica de la realidad social, o bien a una nueva concepción abierta y multidireccional del cambio histórico como ruptura radical con respecto a los patrones de interacción preponderantes en un presente problematizado. Lo que la categoría de la variación pretende expresar es que el tiempo, la historia y el cambio, tal y como los he ido tratando, son cuestiones de punto de vista, esto es, que dependen de las decisiones selectivas que puedan tomarse desde el propio emplazamiento. Su percepción dependerá, por tanto, de los resultados, que no de la meta, de un juego de interacciones concreto tan sólo condicionado por el marco de posibilidades que es siempre el presente. Lo único que entraña la idea de la variación es, en suma, que «las diferencias concretas y singulares no son copias de una identidad ideal y universal; la relación horizontal o bilateral entre las diferencias no puede ser pensada, por tanto, en función de la relación vertical o radial que cada una de ellas supuestamente guarda con la identidad; no cabe establecer entre ellas una jerarquía de perfección, una graduación ascendente y descendente, según su mayor o menor proximidad, participación mimética con respecto a la identidad ideal» [Campillo, 1995: 89-90]. Lo que, a mi entender, no impide el devenir de una totalidad social determinada, aunque tan sólo sea en calidad de virtualidad actualizada. Como insistía Foucault, tras la aparente victoria final de las diferencias, el poder siempre puede operar nuevos repliegues, nuevos desplazamientos, puede investirse en otra parte [Foucault, 1992a]. El modelo rizomático obedece también a semejante presupuesto. Pero el problema está en precisar el nivel cuantitativo o cualitativo de esos repliegues y desplazamientos, esto es, dónde hay verdadera ruptura y dónde no.

Deleuze y Guattari insisten en la anteposición de la ruptura y la discontinuidad en el funcionamiento sistémico del aparato rizomático. Como ellos mismos reconocen, «se produce una ruptura, se traza una línea de fuga, pero siempre existe el riesgo de que reaparezcan en ellas organizaciones que reestratifican el conjunto, formaciones que devuelven el poder a un significante, atribuciones que reconstituyen un sujeto: todo lo que se quiera, desde resurgimientos elípticos hasta concreciones fascistas. Los grupos y los individuos contienen microfascismos que siempre están dispuestos a cristalizar. Por supuesto, la grama también es un rizoma. Lo bueno y lo malo sólo puede ser el producto de una selección activa y temporal, a recomenzar» [Deleuze y Guattari, 2000: 22-23]. En ese sentido me parece importante el tema relacionado con el número limitado de elementos que, en la idea deleuzeana del “finitio-limitado”, produce una diversidad infinita de combinaciones. Ello corresponde a una imagen caleidoscópica de la historia.

Sin embargo, observamos que Campillo apuntaba hacia la idea de que, desde la categoría de la variación, el número de elementos que la historia pone en juego es también infinito o, al menos, no determinado [Campillo, 1995]. Como ya adelanté, el debate en torno al concepto postmoderno de variación debe resolverse a partir de las nociones de cambio, como “cambio de primer orden”, y de movimiento, como “cambio de segundo orden”. El asunto está en la distinción que estemos en condiciones de hacer –condiciones, ciertamente emplazadas- entre la mera variación del número y posiciones relativas de los elementos dentro de un sistema regulado por un patrón relacional determinado, y la auténtica alteración de dicha pauta relacional. Ahí es donde yo localizaría la oportunidad de una nueva conciencia histórica después del progreso, en la capacidad de proyectar hermenéuticamente rupturas de ese tipo.

El modelo rizomático, como sistema de pensamiento postmodernista en general, no tiene en consideración esa distinción fundamental. Conviene, por tanto, analizar el tipo de patrones de interacción que prevalecen en el nuevo universo informacional tecnocrático. Ello, para intentar entrever si esa continua recreación de un sistema sin metas prefijadas no representa otra cosa que la reconducción recursiva infinita y atemporal de las líneas de fuga o resistencia hacia determinados atractores fijos. Hemos aceptado, con ayuda de Vattimo, que el nihilismo afirmativo nietzscheano puede y debe sostener algún criterio de valor en la adopción selectiva, diferencial e intersubjetiva de la acción comunicativa. Por consiguiente, ¿es válida cualquier pauta interaccional en la lucha contra los diagramas normalizadores del Poder? Pensemos, una vez más, que la heterogeneidad, localidad, fragmentación, transversalidad y multiplicidad, dentro de la reconstrucción permanente de un sentido transitorio y contingente, responde a la integración recursiva de niveles diversos de retroalimentación positiva y negativa. Siempre podemos esperar la existencia de un nivel superior de integración y autorreproducción sistémica de los mecanismos morfogénicos de retroalimentación positiva desarrollados a niveles inferiores del propio sistema.

Llegados a este estado de mis reflexiones, y poniendo todo esto en tensión dialógica con el propio modelo hermenéutico que defiendo, ¿hasta dónde hemos de llevar este potencial lúdico y creativo de la crisis de la modernidad? ¿Cuál es el verdadero potencial liberador del sujeto-máscara? Ante esta pérdida creciente de todo referente de pasado y de futuro, ante esta paulatina “des-narrativización” y “des-sencuenciación” de la experiencia, ante la misma reivindicación postmodernista de lo múltiple y de lo complejo, ¿no cabe el peligro de una insostenible disolución, no del significado en el sentido lógico-moderno,

sino del sentido como un decir algo sobre el mundo, sobre el poder, y sobre uno mismo? En este juego de reencarnaciones múltiples y polimórficas, ¿no se esconderán nuevas formas de dominación más estables, consistentes y definitivas que lo postulado por el modelo rizomático? ¿No habrá, detrás del relativo optimismo postmodernista, una especie de complicidad, por muy pasiva que ésta sea, con las nuevas formas de dominación tecnocrática denunciadas en este trabajo? Hemos, en fin, de precisar cuáles son los posibles niveles de homología de la crítica postmodernista con la arquitectura reticular de la “sociedad de la información” y de sus mecanismos de contención normalizadora de la diferencia a escala global. Me temo, como ya he sugerido, que ello nos permitiría deducir el más que probable predominio de una lógica dominante, de un gran “nudo arborescente” regulador de todos los movimientos realizados en el campo de intensidad variable rizomático. Pero, para estar en mejores condiciones de responder a estas cuestiones, terminaré de agotar mi propuesta de análisis crítico de la temporalidad postmodernista con la introducción de las aportaciones de otros autores como los ya citados Lyotard, Vattimo, Baudrillard y Derrida.

### **3.3.3. «Différance», deconstrucción y simulacro: el «fin de la historia» como fin del «logocentrismo» metafísico de la presencia**

En este apartado intentaré incidir algo más en la forma en que el pensamiento postmodernista entiende la correlación lingüístico-temporal. Hemos visto que la crisis del progreso va unida a la búsqueda en el lenguaje del “evento”, de la singularidad, de la marginalidad, del acto completado en su instante eterno, de la autenticidad en su acepción heideggeriana. La obra de Jacques Derrida representa uno de las apuestas más decididas y productivas por dicha empresa intelectual. Ante la incapacidad del pensamiento modernista para captar lo excepcional y lo singular al margen de su constreñimiento normativo, el desarrollo del lenguaje de superficie, como hemos comprobado, constituye una nueva oportunidad. La doble muerte del autor y de la obra -con las consecuencias que ello comporta en lo que respecta al problema de la identidad-, que esa nueva lingüisticidad entraña, alcanza en Derrida una expresión muy significativa. Ello, por la manera que da paso a “la escritura y la diferencia”.

Derrida acomete en su obra el intento de superación de la entidad metafísica de la palabra como presencia a través de la escritura como ausencia, como negación de la presencia. Estamos, de nuevo, ante la disolución postmodernista de la oposición entre la identidad y lo negativo, ante el despliegue infinito de las diferencias [Derrida, 1989].

Arrancando de la prioridad de los textos sobre el libro, este filósofo propone nuevas estrategias de lectura que, muy resistentes a una categorización bien definida, se concretan en términos como los de “deconstrucción”, “différance”, diseminación, etc. Frente al libro, que remite a la palabra -expresión de la presencia absoluta del autor, es decir, de lo idéntico a sí mismo- coloca en el centro de su análisis la escritura del texto, la manifestación anónima de la diferencia que pone en juego lo diferente a sí mismo. Ello anula la posibilidad de cualquier referente exterior al discurso y de cualquier significado que lo trascienda. Ese negación del “fuera-texto” impone el sentido, el desplazamiento continuo de significados indeterminadamente superpuestos, al tiempo que niega lo real como presencia natural ajena al sujeto [Derrida, 1986]. Este supuesto rígido textualismo plantea el problema de dejar al margen el compromiso político emancipador, de soslayar cualquier intento de conocer los condicionamientos que están detrás del desarrollo de las prácticas discursivas. La actitud contraria de Foucault al carácter reaccionario de esta postura derridiana es una muestra<sup>438</sup>. En cambio, Christopher Norris, ha tratado de desligar a Derrida del nihilismo neoconservador del postmodernismo, reivindicando para él una adhesión a las fuentes críticas, epistemológicas y éticas del proyecto moderno ilustrado. Así, indica que su acento en el carácter culturalmente producido del pensamiento y de la percepción, su insistencia en la imposibilidad de un conocimiento no-mediado del mundo exterior al sujeto, no implica «que Derrida sea una especie de solipsista trascendental que celebra el “libre juego” infinito de una escritura separada de las fastidiosas limitaciones de verdad, referencia o argumento demostrativo válido» [Norris, 1997: 41].

Según este punto de vista, la deconstrucción no se corresponde con el anticognitivismo extremo que, representado por autores como Jean Baudrillard, niega cualquier distinción entre verdad y mentira, razón y retórica, realidad y ficción, así como la posibilidad de una conexión entre el interés por la verdad y el compromiso ético-político. Para Norris, no tiene sentido atribuir al pretendido textualismo derridiano una total asimilación de los discursos filosóficos, históricos y políticos al universo de la ficción literaria. Derrida sólo plantea el cuestionamiento de los conceptos de verdad,

---

<sup>438</sup> En la segunda edición de la *Historia de la locura* de 1972, Foucault especifica que el carácter reaccionario del textualismo de Derrida queda manifestado en los siguientes aspectos: «reducción de las prácticas discursivas a las huellas textuales; elisiones de los acontecimientos que se producen para conservar solamente signos para una lectura; invenciones de voces extrañas del texto para no tener que analizar las modalidades de implicación del sujeto en los discursos; citas de lo originario como dicho y no dicho en el texto para no resituar las prácticas discursivas en el terreno de las transformaciones donde aquéllas se efectúan». Citado en Restaino, 1996: 922.

referencia y estabilidad de los contextos interpretativos desde su significado como realidades naturales y eternas, proponiendo, a cambio, la provisionalidad y finitud interpretativa. Ese cuestionamiento de los objetos, de los valores y de las normas sociales señala, en resumen, a su genealogía estructural, a su articulación textual, a sus condiciones relativas de posibilidad a partir de las cuales puede hablarse de su “verdad” en el sentido pragmático de su sometimiento a las normas lingüísticas, sociales y ético-políticas del contexto donde se realizan. Él mismo dirá que «el valor de la verdad (y todos los valores asociados con ella) no es nunca atacado o destruido en mis escritos, sino sólo inscrito nuevamente en contextos más poderosos, más amplios y más estratificados»<sup>439</sup>.

Desde este punto de vista, que no reduce las posibilidades de un “conocimiento verdadero” conforme con los esquemas hermenéuticos, sí parece pertinente una consideración de las posibilidades de la estrategia deconstruccionista en lo que atañe al desarrollo de los nuevos métodos de análisis crítico historiográfico, tal y como se comprobará. Como señala P. Peñalver, la deconstrucción significa «desestructurar o descomponer, incluso dislocar las estructuras que sostienen la arquitectura conceptual de un determinado sistema o de una secuencia histórica; también desedimentar los estratos de sentido que ocultan la constitución genética de un proceso significativo bajo la objetividad constituida y, en suma, solicitar o inquietar, haciendo temblar su suelo, la herencia no-pensada de la tradición metafísica»<sup>440</sup>. Lo que, en realidad, conecta perfectamente con la historia genealógica nietzscheana-foucaultiana, con la perspectiva de la necesidad de dismantelar esa gramática inconsciente sumergida bajo los ropajes ideológicos desde los que el objeto se presenta engañosamente como “realidad natural”, y no como la concreción de una práctica determinada, o sea, como “referente prediscursivo” que sirve de apoyo a dicha práctica desde la que se objetiva y adquiere su propio rostro [Foucault, 1984b].

Para comprender lo fundamental de las estrategias deconstruccionistas es necesario acudir al artículo *La Différance* incluido en *Márgenes de la filosofía* [Derrida, 1998: 37-

---

<sup>439</sup> Citado en Norris, 1997: 44.

<sup>440</sup> Citado en Morales, 1992: 22. Esto, aplicándose a cualquier tipo de texto verbal o no verbal, se podría expresar rizomáticamente diciendo: «nunca hay que preguntar qué quiere decir un libro, significado o significante, en un libro no hay nada que comprender, tan sólo hay que preguntarse con qué funciona, en conexión con qué hace pasar o no intensidades, en qué multiplicidades introduce y metamorfosea la suya, con qué cuerpos sin órganos hace converger el suyo. Un libro sólo existe gracias al afuera y en el exterior. Puesto que un libro es una pequeña máquina, ¿qué relación, a su vez mesurable, mantiene esa máquina literaria con una máquina de guerra, una máquina de amor, una máquina revolucionaria, etc., y con una *máquina abstracta* que las genera?» [Deleuze y Guattari, 2000: 11].

62]. La distinción artificial del término “différance” con respecto al de “différence” – diferencia- se explica por esas mismas estrategias de lectura que le permiten integrar - mediante la sustitución de la “e” por la “a”- el doble sentido del verbo latino “differre”, frente al significado único del griego “diapherein”, que es el de diferir en cuanto a ser diferente. “Differre” posee no sólo ese sentido de diferencia, sino también el de aplazamiento, de retraso, por lo que el concepto de “différance” engloba tanto el aspecto espacial como el temporal de la diferencia. La “différance” no solamente significa no ser idéntico a sí mismo, ser otro, sino diferir temporalmente. Denota la mediación temporal y temporizadora de un retraso que suspende la ejecución del “deseo” o de la “voluntad” [Derrida, 1998]. Esta doble temporización y espaciamiento de las diferencias, este “hacerse tiempo del espacio” y “hacerse espacio del tiempo”, se concreta en la naturaleza del signo y la escritura, puesto que ambos se presentan espacial y temporalmente en lugar de la palabra hablada. El signo representa lo presente ausente. El signo es el rodeo tomado cuando no se puede mostrar la cosa misma como lo presente, como el “ser-presente”. El signo es la “presencia diferida”. Tanto en lo que respecta al signo, verbal o escrito, como al signo monetario, la delegación electoral o la representación política, dicha circulación del signo difiere, aplaza, el momento en el que se podría estar ante la cosa misma. El signo remite a la pérdida de una presencia original -de ahí su carácter secundario con respecto a esa esencia inaprensible como tal-, y a un movimiento de mediación, a una provisionalidad frente a esa presencia final y ausente [Derrida, 1998]<sup>441</sup>. Así, no pudiéndose cuestionar ese carácter secundario y provisional del signo en el sentido de oponerle una diferencia “originaria” siempre aplazada y sustituida, la “différance” constituye, instituye y mantiene las diferencias, lo que impide cualquier posibilidad de absorción de dichas diferencias por parte de la identidad: «podremos, pues, llamar diferencia a esta discordia “activa”, en movimiento, de fuerzas diferentes y de diferencias de fuerzas que opone Nietzsche a todo el sistema de la gramática metafísica en todas partes donde gobierna la cultura, la filosofía y la ciencia» [Derrida, 1998: 53].

Ésta es la plasmación textual del principio temporal postmodernista de la repetición permanente de las diferencias. La “deconstrucción”, al igual que ese conjunto impreciso de operaciones complementarias como la “diseminación”, el “suplemento”, las “huellas”,

---

<sup>441</sup> Se puede resumir así: «la diferencia es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado “presente”, que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando así la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presente modificados» [Derrida, 1998: 48].



el “himen” o los “márgenes”, confirma la imposibilidad de un sujeto dado originariamente como la conciencia presente de sí misma para situarse en el universo inestable y cambiante de las superficies de subjetividad, hacia ese campo de fuerzas que, como también se ha indicado, se corresponde con la voluntad de poder nietzscheana. En la medida en que siempre está ausente el concepto significado, Derrida apunta hacia una cadena infinita de significados, hacia un sistema en el interior del cual cada concepto remite a los otros en conformidad con un juego sistemático de diferencias. Así, no es posible hablar tanto de conceptos, de algo que funcione como autorreferente, como de la posibilidad abierta de conceptualizaciones congruentes, en todo caso, con la relativa estabilidad de los contextos interpretativos concretos donde emergen dichas conceptualidades. El desconstruccionismo es, en suma, la entrada en acción de la diferencia -de la interpretación- en la lectura de los textos; la inversión del proceso a partir del cual se construyen; su descomposición en sus partes integrantes para desvelar de manera crítica las posiciones jerárquicas, las relaciones de poder que se esconden bajo lo que se manifiesta como palabra-presente; la elaboración de la propia temporalidad en el acto mismo del decir. Esto, como se advertirá, cobra una importancia muy especial en una nueva historia cultural que, basada en el análisis de las prácticas de lectura realizadas en contextos socio-históricos determinados, pretende, ante todo, establecer los mecanismos de apropiación y recepción de los textos, el modo en que su sentido potencial es liberado a través de una relación específica con ellos. Todo ello, sin negar, insisto, los condicionamientos “reales” que, englobando acontecimientos de diversa naturaleza –biológicos, físicos, psicológicos, económicos, políticos, militares, etc.- hacen posible dichas prácticas discursivas, dichas formas de construcción social de una realidad dotada no de un significado atado a las condiciones universales de la verdad, sino de sentido como “acontecimiento-efecto singular”<sup>442</sup>.

Pero, si el sentido sólo se libera en una experiencia singular atrapada por un discurso, si el mundo, en cierto modo, sólo existe “por” y “en” el lenguaje, ello representa un desgaste del principio moderno de realidad de consecuencias muy importantes. El postmodernismo adopta, así, una estrategia ciertamente fabuladora. Hemos visto cómo Lyotard y Vattimo deducen el fin del progreso moderno de la radicalización de las propias exigencias tecnológicas de control y previsión absoluta de la realidad creadas por la propia

---

<sup>442</sup> Más allá de matices –seguramente, un análisis en profundidad arrojaría diferencias nada desdeñables-, podemos establecer, en sus consecuencias temporales, una importante vinculación del desconstruccionismo derridiano con la “lógica del sentido” deleuzeano tal y como es investigada por Fernández Serrato: «el *sentido* no puede confundirse con el *significado*, al que le corresponden condiciones de verdad, porque es un acontecimiento diferente, repetible pero no extensible a lo universal» [Fernández Serrato, 2000: 426].

técnica. De esta forma, mientras el primero interpreta la postmodernidad desde la gran crisis deslegitimadora derivada del fin de los metadiscursos totalizadores de la identidad moderna [Lyotard, 1989], el segundo cuestiona la posibilidad, no sólo de una “historia universal” como ciencia historiográfica, es decir, como “historia rerum”, sino también de «una historia universal como curso unitario efectivo de los acontecimientos, como *res*» [Vattimo, 1986: 17]. Es a partir de esa muerte de la historia, que es la misma muerte de Dios y de toda clase de fundamentos trascendentes, cuando el mundo deja de existir para convertirse en “fábula”<sup>443</sup>. Para Vattimo, esta crisis deshumanizadora, esta muerte anunciada del sujeto como autoconciencia está directamente relacionada con las nuevas condiciones de existencia impuestas por el capitalismo tardío, «desde la mercantilización totalizada en “simulacralización” hasta el agotamiento de la “crítica ideológica”, hasta el “descubrimiento” lacaniano de lo simbólico» [Vattimo, 1986: 29].

El mismo Vattimo no considera, sin embargo, que ello implique el dejarse objetivar por la propia técnica y el mundo que ésta impone como real. Más bien, habrá que seguir las instrucciones heideggerianas acerca de pensar en la esencia no técnica de la técnica, de hacer valer la ruptura de la oposición metafísica entre sujeto y objeto. Por consiguiente, para despojarse del carácter metafísico que la técnica impone al mundo generado por ella misma, es necesaria la configuración de ese nuevo ser debilitado «que disuelve su presencia-ausencia en las redes de una sociedad transformada cada vez más en un muy sensible organismo de comunicación» [Vattimo, 1986: 46]. Este ser débil pretende convertirse, pues, en la versión informacional del “superhombre” nietzscheano, en esa superficie de subjetividad surgida de la muerte de Dios y del propio Hombre. El hombre postmoderno abandona su condición de sujeto fuerte para devenir en “máscara”. Tratando de no perder el sentido crítico, Vattimo nos presenta a su “ultrahombre” desenvolviéndose en ese tecno-mundo donde «la ciencia y la técnica le garantizan el marco de seguridad externa dentro de la cual puede liquidar todas las estructuras, íntimas y externas, del dominio» [Vattimo, 1989: 297]. Este “ultrahombre” debe huir del optimismo económico y hacer frente a la amenaza de quedar reducido a mero factor económico. Pero, es en ese mismo entorno de pérdida del sentido unitario del tiempo y de la existencia, es en ese proceso de oscilación, pluralización y erosión del principio de realidad, donde ese nuevo hombre debe forjarse su propia diferencia liberadora. Vemos, pues, cómo la simulación

---

<sup>443</sup> Vattimo hace una alusión directa a la frase nietzscheana “el mundo verdadero se ha convertido en fábula” recogida de su obra *El Crepúsculo de los dioses* [Vattimo, 1986: 28].

mediática constituye para Vattimo un factor esencialmente emancipador. Ello, porque la intensificación creciente de los flujos informativos impiden el sostenimiento de “una” realidad, perdiéndose, de este modo, cualquier criterio de referencia evaluativo de la diferencias culturales con respecto a una identidad extinguida.

Este relativo optimismo vattimiano, que no abandonaré de forma definitiva, tiene su correspondiente sarcástico en la obra de Jean Baudrillard. El punto de partida siempre es el mismo: «estamos en plena ilusión de la finalidad de la técnica como extensión del hombre y de su poder, en plena ilusión subjetiva de la técnica. Pero hoy este principio operativo es derrotado por su misma extensión, por esta virtualidad sin freno, que supera las leyes de la física y de la metafísica. La lógica del sistema, arrastrándolo más allá de sí mismo, altera sus determinaciones. Al mismo tiempo que a un estado paroxístico, las cosas han llegado a un estado paródico” [Baudrillard, 1996: 100]. Es en esta auto-disolución técnica del mundo y del sujeto donde el filósofo francés hace hueco a la nueva cultura del “simulacro”, la cual radica en el asesinato informacional del principio de realidad: el “crimen perfecto” [Baudrillard, 1996]. Resulta, por tanto, decisiva en el discurso postmodernista la evaluación de las implicaciones epistemológicas, identitarias y políticas de la presente omnipresencia y ubicuidad de los medios de comunicación social.

La cultura de los medios ha derivado en el reino de la “simulación”: «fingir tener lo que no se tiene» [Baudrillard, 1984: 12]. Si el disimulo remite a una presencia, en tanto se finge no tener lo que se tiene, la simulación, por el contrario, apunta hacia una ausencia. El disimulo, el verdadero fingimiento, no atenta contra el principio de realidad, puesto que es la base de la ilusión del signo desde el que es posible la distinción entre esencia y apariencia, entre lo verdadero y lo falso, lo real y lo irreal. Pero, en la simulación, debido a la difusión de las propias tecnologías, a la incesante multiplicación de imágenes, y al exceso de información, de realidad y de sentido que producen, incluyendo la realidad virtual, «se ha perdido la ilusión del signo a favor de su operación» [Baudrillard, 1996: 31]. El “simulacro” constituye la muerte de la realidad, «no pudiendo trocarse por lo real pero dándose a cambio de sí mismo dentro de un círculo ininterrumpido donde la referencia no existe» [Baudrillard, 1984: 17]. En este nuevo universo mediático de lo “hiperreal”, el signo queda definitivamente desprovisto de su significado. Sólo se representa a sí mismo. El fin de la representación del mundo entraña, por consiguiente, la imposibilidad de absorber la simulación convirtiéndola en falsa representación. Frente a ello, la simulación monopoliza toda la representación adoptando ésta como simulacro [Baudrillard, 1984: 17-18]. Baudrillard propone, de este modo, cuatro fases sucesivas en

la construcción de la imagen del mundo. En la primera, el signo, como buena apariencia, refleja una realidad profunda. En la segunda, la imagen, como mala apariencia, enmascara y desnaturaliza esa realidad profunda. En la tercera, el signo juega a ser una apariencia y enmascara la ausencia de una realidad profunda. Finalmente, en la cuarta, pierde cualquier conexión con una realidad y se convierte en su propio simulacro<sup>444</sup>.

De ahí arranca, quizá, la imagen más apocalíptica de lo postmoderno en el sentido etimológico de la palabra, es decir, “revelación”: el hundimiento de la cultura del sentido, de la realidad y de la información por el exceso de todos ellos, con la consecuente firma de la carta de defunción conjunta del signo y de la realidad. Baudrillard reacciona ante las prescripciones “postindustrialistas” acerca de la necesaria adaptación del sujeto a ese nuevo código genético mental que constituye el nuevo entorno tecnológico como segunda naturaleza. Denuncia la amenaza informacional contra cualquier intento por parte del pensamiento de reaccionar ante la ilusión del mundo, ante la ilusión de discernir el enmascaramiento de la realidad profunda que oculta el signo. Manifiesta la imposibilidad de cualquier “modelo de profundidad” dentro de «un estado de inteligencia operacional pura, y, por tanto de desilusión radical del pensamiento» [Baudrillard, 1996: 33]. Desvela, en definitiva, los términos de esa «estrategia de lo real, de neo-real y de hiperreal, doblando por doquier una estrategia de disuasión» [Baudrillard, 1984: 19]. Es evidente que, desde este enfoque, se cierra cualquier perspectiva de análisis crítico de la realidad social y de sus relaciones de poder. Una vez descartado el principio funcionalista del “valor de uso” de los medios de comunicación masiva, los “mass-media” –en su calidad de antimedios- establecen un nuevo lazo social que ya no es de explotación, sino de abstracción y de eliminación del intercambio. No en cuanto vehículos de contenido, sino por su propia estructura operativa, los medios generan un espacio de simulación de respuestas que, al quedar integradas en el proceso mismo de emisión, no forman parte de una auténtica reciprocidad comunicativa [Baudrillard, 1989].

---

<sup>444</sup> El autor parece remitirse, aunque de manera reformulada, a las distintas fases de la historia nietzscheana de la conversión del “mundo verdadero” en fábula. El simulacro se situaría, pues, en esa sexta fase en la que, una vez refutada la Idea de un “mundo verdadero”, la desaparición de los principios metafísicos -la muerte de Dios- entraña la supresión consecuente del mundo aparente [Nietzsche, 1989]. Desde un punto de vista temporal, resulta interesante la consecuencia que Vattimo extrae de este proceso: «la enseñanza de Zaratustra, y por tanto el pensamiento del último Nietzsche, parece sencillamente extraer todas las consecuencias del hecho de que con el mundo verdadero, hayamos eliminado también el mundo aparente. Entre estas consecuencias, parece, se debe contar también el pensamiento más perturbador y abismal de Zaratustra, la idea del eterno retorno» [Vattimo, 1987b: 100].

En este sentido, podríamos decir que los medios representan la “violencia” absoluta ante la que no cabe respuesta, aunque Baudrillard prefiere hablar de “virulencia” microscópica y molecular para distinguirla de la mirada activa de la violencia objetiva [Baudrillard, 1984]<sup>445</sup>. Ello representa, en suma, el fin de una posible aproximación a la presunta esencia objetiva del poder como correlato de la implosión del sentido, y de la disolución de la distinción de los dos polos de la determinación, el medio activo y el sujeto pasivo. Baudrillard entiende que ya no es posible situarse en el ángulo crítico de la distorsión y manipulación mediática de la realidad, como si el hecho informativo pudiese medirse de alguna forma con respecto a su horizonte de lo real y del sentido: «la ilusión ingenua sobre los media es que, a través de ellos, el poder político manipula o engaña a las masas. La hipótesis inversa es más sutil. A través de los media, las masas alteran definitivamente el ejercicio del poder (o de lo que se cree tal). Allí donde él cree manipularlas es donde las masas imponen su estrategia clandestina de neutralización y desestabilización. Incluso en el caso de que ambas hipótesis sean válidas simultáneamente, significa de todos modos el final de la “Razón Mediática”, el final de la “Razón política”» [Baudrillard: 1996: 101].

La pérdida del punto focal -de la oposición bien delimitada de centro y periferia- se presenta para Baudrillard como el giro del dispositivo panóptico de vigilancia hacia un sistema de disuasión, donde lo pasivo y lo activo no se distingue. Esta referencia a la disolución del sistema panóptico unidireccional y centralizado, descrito por Foucault en *Vigilar y castigar* [Foucault, 1992c], me permitirá, no obstante, la aplicación de la noción foucaultiana de “relaciones de poder” a la definición de un nuevo panoptismo multidireccional y descentralizado. Ello, quizá, permita un cierto tipo de análisis crítico, de base interpretativo-comprensiva, cuya posibilidad es descartada por el radicalismo postmoderno de Baudrillard. En todo caso, en relación con la representación mediática de unos signos sometidos a su exclusivo carácter de signos, y nunca a su finalidad referencial, la cuestión del poder ha de enfocarse desde ese punto de vista de la ausencia de una realidad estable. La simple proyección mediática de sucesos hiperreales, refractados los unos por los otros, sin contenido, sin fin y sin referente, impide la constitución de un auténtico orden de poder. La simulación creada por las propias tecnologías del poder se vuelve contra él. El flujo incesante de informaciones crea un

---

<sup>445</sup> Aquí aludo al concepto de “violencia” propuesto por Vattimo en “Hermenéutica, democracia y emancipación”, del cual ya di cuenta [Vattimo, 1996b].

espacio indiscernible donde el poder se muestra incapaz de ejercer su control, una vez disuelto lo real, lo racional, las causas y los fines. En esas condiciones, la auténtica estrategia de un poder que, reducido a la categoría de signo sin referentes, ya no puede sostenerse sobre un supuesto orden ético y político universal, es la de inundarlo todo de referentes, la de tratar de rehabilitar la realidad ausente de lo social, la de convencernos, por ejemplo, «de la gravedad de la economía y de las finalidades de la producción» [Baudrillard, 1984: 51].

Aquí es donde este autor sitúa su análisis del fenómeno informativo como sustituto de la realidad. Y es ahí donde, quizá, en mi opinión debemos buscar el “atractor fijo” reterritorializador de esas líneas de fuga sometidas, de forma permanente, a procesos superiores de retroalimentación negativa. En su producción intensiva de un hiperrealismo económico, social y político, trata de resolver el mismo déficit de realidad que la propia información genera, lo cual estimula la demanda colectiva creciente de las representaciones del poder. El espectador, para seguir teniendo esperanzas de la ilusión del mundo, para seguir teniendo la capacidad de creer que tras esas imágenes se oculta un orden profundo enmascarado y desnaturalizado -traicionado por el propio poder-, estimula la producción masiva de esos efectos ilusorios de realidad, contribuyendo, de ese modo, a la reproducción de ese espacio hiperreal de la simulación<sup>446</sup>. Pero a ese orden político y moral que se había construido a partir de la ilusión de la linealidad, del progreso de la historia, le ha tocado su fin. El simulacro representa esa “huelga de los acontecimientos” a la que ya hice referencia: «este rechazo a significar lo que sea, o esta capacidad de significar cualquier cosa. Éste es el auténtico final de la historia, el final de la Razón histórica» [Baudrillard, 1995: 39].

Una clara ocasión encontrada por Baudrillard para desvelar los mecanismos de la simulación fue la “Guerra el Golfo” (1991). Su tesis central acerca de este conflicto es la de que esa guerra no tuvo lugar. Plantea, así, el problema, no desde la perspectiva de si

---

<sup>446</sup> En *Cultura y simulacro*, Baudrillard propone algunos ejemplos que sirven para explicar este mecanismo de intensificación interactiva de la simulación. Para él, el célebre caso “Watergate” sirvió para ocultar que no hay una realidad más allá del espacio hiperreal creado por los propios medios. En realidad, los procedimientos seguidos por los periodistas del Washington Post para descubrir el “escándalo” fueron los mismos que denunciaron. El efecto mediático de la existencia “real” de ese “escándalo” implicaba la simulación de la realidad de un orden ético-político subvertido en el mismo escándalo. Pero, para Baudrillard, ni siquiera hubo escándalo puesto que tan sólo se trató de hacer creer la ruptura de una moralidad de la que se supone su existencia real. No obstante, donde sitúa la apoteosis de la simulación es en la amenaza nuclear. La exclusión de la guerra atómica real procede de la propia disuasión [Baudrillard: 1984]. Desde una posición teórica muy diferente, Noam Chomsky ha insistido en el carácter de elaboración de una “Guerra Fría” que sitúa entre la realidad y la fantasía [Chomsky, 1997]. De ello me ocuparé con posterioridad.

había que estar a favor o no de la misma, sino desde el ángulo de si realmente podemos constatar su existencia. Para Baudrillard no es posible ir más lejos del relato de ficción creado por los medios. La verdadera naturaleza del conflicto fue la de una estrategia de disuasión conducente a crear el efecto simulado de un apoyo generalizado de la opinión pública a un orden moral y político amenazado. Todo ello, mediante el suministro mediático de respuestas y actitudes anticipadas que sirvieron para sustituir la auténtica guerra por un hablar de la guerra. Pero, en este marco de la autodisuasión total, «el no-acontecimiento del Golfo es de una gravedad que supera el acontecimiento mismo de la guerra: corresponde al período, altamente nefasto, de putrefacción del cadáver, que sume en la náusea y en un estupor impotente. En esta circunstancia también, nuestras defensas simbólicas son hartamente débiles, el dominio del fin de la guerra no está en nuestras manos, y todos vivimos este hecho con la misma indiferencia vergonzante, exactamente como los rehenes» [Baudrillard, 2001: 10]<sup>447</sup>. Una clara expresión, a mi modo de ver, de ese carácter antimediatador de los medios al que se aludió con anterioridad. Es cierto, desde la gran simulación constituida por la construcción del consenso internacional contra el demonio iraquí, una vez iniciados los ataques sobre Bagdad, el público ya disponía de una representación clara y definida del acontecimiento. Nos situamos en el problema fundamental con el que se ha de enfrentar todo intento de análisis crítico de la “sociedad de la información”: la delimitación del hecho “real”, más allá de la barrera impuesta por los medios en su construcción ficticia del “acontecimiento”. Es lo que sugiere Eliseo Verón a la hora de indicar que «los acontecimientos sociales no son objetos que se encuentran ya hechos en alguna parte en la realidad y cuyas propiedades y avatares nos son dados a conocer de inmediato por los medios con mayor o menor fidelidad» [Verón, 1995: II].

Hemos de preguntarnos hasta qué punto es posible “transcender” el análisis del discurso informativo como simple “juego de lenguaje” y, por tanto, los propios referentes que éste crea de acuerdo con sus reglas de validación performativa. La dificultad estriba en la capacidad de control y orientación selectiva que los medios ejercen sobre nuestras posibilidades de relación activa con la realidad que contribuyen a elaborar. Por tanto, y

---

<sup>447</sup> Hay que resaltar que, en esos momentos, las noticias e imágenes televisivas acerca de la manipulación y la negociación de rehenes representaron, para Baudrillard, la mejor expresión de la disuasión: «el rehén ha ocupado el lugar del guerrero. Se ha vuelto el personaje principal, el protagonista del simulacro, o mejor dicho, en su pura inacción, el protagonista de la no-guerra. Los guerreros se entierran en el desierto, únicamente los rehenes ocupan el escenario, incluidos todos nosotros como rehenes de la información en el escenario mundial de los medios de comunicación» [Baudrillard, 2001: 11].

aunque nos propongamos la rehabilitación de ciertos valores emancipadores de la cultura, así como de la realidad misma del objeto sobre el que actúa la subjetividad, o, quizá, por eso mismo, pienso que no se ha de despreciar el análisis propuesto por Baudrillard a partir de su noción de “simulacro”<sup>448</sup>. En el marco de la “sociedad de la información”, la relación interactiva entre el discurso informativo y las prácticas sociales que engloba se resuelve hoy día en la determinación, por parte de los media, del curso mismo de los acontecimientos sobre los que informan. En relación con esa “Guerra del Golfo”, Vázquez Medel diría lo siguiente: «en este conflicto el papel de la información y la comunicación no era accidental a los acontecimientos, sino correlatos mismos del efecto global que se perseguía» [Vázquez Medel, 1991: 35]. Efecto global que, como señala Baudrillard, no era otro que la fabricación simulada de un consenso social acerca de un orden ético-político universal que no existe. Todo esto, en fin, significa la paralización creciente de una conciencia real de lo social. Baudrillard nos describe una nueva sociedad diluida en la superficie brillante del gran simulador televisivo. Estamos ante una sociedad donde ya no es el sujeto el que mira la TV, sino en la que «es la TV la que le mira a usted “vivir”» [Baudrillard, 1984: 61].

Así pues, «el objeto es ahora el que refracta al sujeto y le impone su presencia y su forma aleatoria, su discontinuidad, su fragmentación, su estereofonía y su instantaneidad artificial. Es la potencia del objeto la que se abre paso a través del propio artificio que le hemos impuesto» [Baudrillard, 1996: 104]. Baudrillard se debate entre la cosificación absoluta del objeto por parte del propio entorno tecnológico creado por el mismo –el fin de la ilusión del mundo- y la posibilidad de un “destino irónico” de toda forma de conocimiento, incluida la ciencia, desde los que se perpetuarían el mundo y su propia ilusión<sup>449</sup>. Dos hipótesis que considera irreconciliables por su no-verificabilidad y que, en consecuencia, constituirán simultáneamente la base de nuestra próxima existencia. En definitiva, el triunfo de lo “virtual” supone la entrada en una nueva era de aniquilación de lo “real” y lo “referencial”. Pero no sólo de eso. También se trata del exterminio de todas

---

<sup>448</sup> Un ejemplo de ese rechazo –demasiado visceral, casi personal- de la perspectiva escéptica de Baudrillard lo representa *Teoría crítica. Posmodernismo, intelectuales y la Guerra del Golfo* [Norris, 1997]. En mi opinión, Norris, al limitarse a denunciar el supuesto esnobismo del análisis postmodernista, no toma del todo en serio lo que éste puede contribuir para el esclarecimiento de la específica función social ejercida por los mass-media en el seno de nuestra “sociedad de la información”. No es esta obra, al margen del enorme interés que tiene, un gran ejemplo de desarrollo del conocimiento por la vía de la mediación dialógica de las diferencias o, si se quiere, desavenencias.

<sup>449</sup> Esto último abriría las puertas -que del otro modo quedarían selladas para siempre- de la resistencia emancipadora que Vattimo descubre en el “Verwindung” de Heidegger [Vattimo, 1986].



las formas de “alteridad”: la de la muerte por las terapias del mantenimiento artificial, la del rostro y el cuerpo por la cirugía estética, la del mundo por la “Realidad Virtual”, la de uno mismo por la clonación genética, y la del otro a través de la comunicación perpetua. El autor establece, así, una doble correlación entre información y destrucción de la realidad, de una parte, y entre comunicación y fin de la alteridad, de otra [Baudrillard, 1996]. Lo que refuerza esa conclusión a la que parece llegar Paul Watzlawick después de examinar algunos textos del constructivismo radical de Ernst von Glasersfeld: «*no hay ilusión, porque hay solamente ilusión*» [Ceberio y Watzlawick, 1998: 73].

#### **3.3.4. Micropolítica y resistencia: el «fin de la historia» como fin del mito revolucionario**

Los postmodernistas «desconfían de la revolución como tiempo condensado de realización de una plenitud histórica. En oposición, se orientan a lo *micropolítico*, a lo *proxémico*, a lo que implique una desobjetivización y alteridad con respecto a la fijación de identidades sociales. Operan, pues, en la clandestinidad de lo político-institucional, en un marco experiencial propiamente vivencial y que trata de ser alternativo a la racionalidad, también institucional, dominante» [Carretero, 2002: 13]. En efecto, el “fin de lo social” -como correlato del triunfo tecno-mediático de la gran “Simulación” en la que se ha convertido el mundo- es el fin del mito revolucionario contemporáneo, es el fin de las grandes utopías abstractas decimonónicas volcadas hacia la consecución de totalidades sociales, de reinos de la definitiva justicia y armonía universal. En una época histórica en la que el conocimiento ya no busca la verdad, ni el poder político promete la libertad, como he venido adelantando, el pensamiento postmodernista, no exento de sus propios mitos, de sus propias utopías, se asienta en el anuncio de la desaparición de un modo concreto de auto-legitimación metanarrativa. Ya me he ocupado del fenómeno moderno de la legitimación recursiva de las esferas relativamente autónomas de la ciencia y de la política a través de su inserción complementaria en un metadiscurso sobre el Ser, en el metarrelato unificador de todos los discursos. Me refiero al modo en que la burguesía, para legitimar sus conquistas de poder, convirtió el progreso de la comunidad política hacia su meta emancipadora como aspecto determinante de la acumulación progresiva de saberes, a la vez que dichos avances científicos se ponían al servicio del perfeccionamiento del propio proceso emancipador. En definitiva, la estrecha relación entre el Estado liberal y el saber científico deriva de la necesidad de proyectar el sujeto

abstracto “pueblo” -como destinador-destinatario de enunciados denotativos con valor de verdad- sobre ese espacio de deliberación y decisión que es el propio Estado.

En ese sentido, de acuerdo con el análisis de Lyotard, la modernidad ha desarrollado dos tipos fundamentales de metarrelatos: el especulativo y el emancipador. El primero se construye mediante un lenguaje de legitimación de naturaleza filosófica. Remite a la conformación idealista hegeliana de un metasujeto que, en la medida en que realiza su fin implícito, legitima todos los discursos de las ciencias empíricas y las instituciones políticas a través de las que se consuma su propia realización<sup>450</sup>. Corresponde, en definitiva, al modelo de progreso dialéctico ya analizado. El segundo, propio de la tradición revolucionaria francesa, se materializa en un discurso político-estatal. Legitima el saber, no en su referencia a un metasujeto desde el que se valida a sí mismo, sino en su encarnación en un sujeto práctico cuya misión es la emancipación a través del progreso histórico. Como se ha indicado, la validación del conocimiento se deriva de una voluntad popular concretada en las decisiones adoptadas en el seno de las instituciones políticas de que se dota el propio pueblo. El tipo de discurso que aquí entra en juego no sólo alude al aspecto denotativo de la verdad, sino al prescriptivo de la determinación de lo que es justo: «el saber positivo no tiene más papel que el de informar al sujeto práctico de la realidad en la cual se debe inscribir la ejecución de la prescripción. Le permite circunscribir lo ejecutable, lo que se puede hacer» [Lyotard, 1989: 69].

Como se desprende del análisis realizado de la idea de progreso lineal, el relato emancipador convierte el conocimiento de las leyes objetivas de la realidad en medio a través del que se progresa hacia una sociedad y un Estado más justo. Pero la culminación tecnológica postmoderna produce la implosión de los principios metafísicos y de la legitimación según el criterio de verdad que llevan consigo. Como venimos viendo, la “postmodernidad” abandona la centralidad de todo conocimiento e impone la perspectiva. Se revela, así, la lingüisticidad constitutiva del ser. Lyotard notifica, así, el paso de los metaprincipios estables al universo infinitamente cambiante de los “juegos del lenguaje” y

---

<sup>450</sup> «El idealismo alemán recurre a un metaprincipio que funda el desarrollo, a la vez que del conocimiento, de la sociedad y del Estado en la realización de la “vida” de un Sujeto que Fichte llama “Vida divina” y Hegel “Vida del espíritu”. Desde esta perspectiva, el saber encuentra en principio su legitimidad en sí mismo, y es él quien puede decir lo que es el Estado y lo que es la sociedad. Pero sólo puede interpretar ese papel cambiando de soporte, por decirlo así, dejando de ser el conocimiento positivo de su referente (la naturaleza, la sociedad, el estado, etc.), y al convertirse así en el saber de esos saberes, es decir, en especulativo. Bajo el nombre de Vida, de Espíritu, es así mismo a quien nombra» [Lyotard, 1989: 68]. Esto implica que los saberes sobre sus referentes no toman un valor de verdad inmediata, sino sólo en la medida en que son incorporados al metarrelato del sujeto que asegura su legitimidad.

de las relaciones de poder vinculadas a ellos. Esto significa reducir el saber científico a una categoría más de discurso, situándonos en la nueva perspectiva de la naturaleza esencialmente cultural de todo lo “real”.

La condición postmoderna es la autodisolución tecnocrática de todo principio de autoridad y legitimidad en todos los terrenos de la experiencia humana, no sólo en la ciencia y en la política, sino en los diversos ámbitos de la creación artística: «un artista, un escritor posmoderno, están en la situación de un filósofo: el texto que escriben, la obra que llevan a cabo, en principio, no están gobernados por reglas ya establecidas, y no pueden ser juzgados por medio de un juicio determinante, por la aplicación a este texto, a esta obra, de categorías conocidas» [Lyotard, 1995: 25]. Ante esta situación, y una vez inmersos en el irreconciliable “choque de interpretaciones”, en el irresoluble “conflicto de los diferendos”, Lyotard nos ilustra sobre los nuevos esquemas de la legitimación por “performatividad”. El triunfo de la nueva lógica tecno-info-instrumental es el triunfo de unas nuevas formas de poder y conocimiento en los que los ideales emancipadores y revolucionarios dan paso al interés práctico, a la operatividad, a la rentabilidad, al frío cálculo de costes y beneficios. Pero todo ello, en el marco de una nueva arquitectura social antifuncionalista y antiestructuralista, lo que vincula su análisis con los presupuestos del sistema rizomático antes descrito. De un lado, Lyotard desecha el modelo funcionalista como un todo orgánico que surge de la agrupación de las diferencias en torno a un sujeto originariamente dado, pero implantado a partir del progreso lineal. De otro, descarta el modelo dialéctico-marxista definido, como también se ha comprobado, por la construcción paulatina de un metasujeto generado desde la resolución progresiva del conflicto inicial de las diferencias. En consonancia con el modelo temporal de la categoría de la variación, y de la repetición de las diferencias, Lyotard también nos ofrece un mundo infinitamente disperso y fragmentado, en el que se impone el caos sobre el orden y la armonía, en el que se diluye la tradicional relación sociológica entre estructura y acción: «los antiguos polos de atracción constituidos por los Estados-naciones, los partidos, las profesiones, las instituciones y las tradiciones históricas pierden su atracción. Y no parece que deban ser reemplazados, al menos a la escala que le es propia» [Lyotard, 1989: 36].

De esta forma, Lyotard se hace cargo de la creciente desmasificación social, pero desde un punto de vista opuesto al del “postindustrialismo” funcionalista. Invierte críticamente el significado sociológico del paradigma informacional. Su descripción responde a la imagen de las redes flexibles, de los nudos infinitos de la comunicación, del desplazamiento y redefinición continua de una identidad inestable diseminada en los

cambiantes efectos de la interacción comunicativa de los “juegos del lenguaje”. Pero introduce una preocupante ambivalencia deducida de esa pérdida de la centralidad del sentido y del poder. En esta estructura flexible y reticular informacional se despliegan nuevas formas de poder y de control social. Emerge una nueva clase de “decididores” que, correspondiéndose con las nuevas élites de la “tercera ola” de Toffler o con el “management” de Drucker, representa una nueva hegemonía informática-intelectual, la cual establece las reglas de su propio juego dominante. Frente al principio metafísico de verdad y objetividad, y de la jerarquía especulativa de los conocimientos, se imponen, como se ha adelantado, unos sistemas cuya legitimidad por “performatividad” hace que la paralogía, el razonamiento erróneo, goce de la aceptación científica<sup>451</sup>. Triunfan los criterios de eficacia y de aplicabilidad pragmática acordes con los intereses de los que disponen del dominio de las nuevas tecnologías informáticas: «aquí intervienen las técnicas. Éstas, inicialmente, son prótesis de órganos o de sistemas fisiológicos humanos que tienen por función recibir los datos o actuar sobre el contexto. Obedecen a un principio, el de la optimización de actuaciones: aumento del *output* (informaciones o modificaciones obtenidas), disminución del *input* (energía gastada) para obtenerlos. Son, pues, juegos en los que la pertinencia no es ni la verdadera, ni la justa, ni la bella, etc., sino la eficiente: una “jugada” técnica es “buena” cuando funciona mejor y/o cuando gasta menos que otra» [Lyotard, 1989: 83]<sup>452</sup>.

Por eso mismo, en este juego parece claro que unos tienen más que ganar que otros. Ello proyecta enormes sombras de duda sobre lo que puede representar realmente este abandono de la centralidad. La dispersión del conocimiento en la infinitud y no-determinación metafísica de los “juegos del lenguaje” no debe ocultar las consecuencias negativas de la nueva opacidad que pueden cobrar las relaciones de poder desde su flujo diferencial controlado técnicamente. En este sentido, Lyotard apuesta por una nueva estrategia de la resistencia introduciendo una aporía: «cuando el totalitarismo ha vencido y ocupa todo el terreno, no puede decirse que esté plenamente consumado si no ha

---

<sup>451</sup> «A esta nueva disposición corresponde, evidentemente, un desplazamiento de la idea de razón. El principio de un metalenguaje universal es reemplazado por el de la pluralidad de sistemas formales y axiomáticos capaces de argumentar enunciados denotativos, esos sistemas que están descritos en un metalenguaje universal, pero no consistente» [Lyotard, 1989: 82].

<sup>452</sup> Esta definición de la legitimidad por “performatividad” reproduce -aunque enfocada de otro modo- la óptica postindustrialista de la autorreproducción constante de una racionalidad técnico-práctica insertada en el círculo interactivo de la tecnología y el conocimiento. Con posterioridad, terminaré de explicar el proceso con ayuda de Manuel Castells [Castells, 1997].

eliminado la contingencia incontrolable de la escritura. Es preciso entonces que renuncie a escribirse a sí mismo, en el sentido que intento delimitar (a partir de otros). No obstante, si el totalitarismo permanece como no escrito no es total. Pero, inversamente, si busca escribirse a sí mismo tiene que conceder, con la escritura, al menos una región en la cual la inquietud, la falta, la “idiotez” se hacen a su antojo. Y con ello renuncia a encarnar la totalidad, incluso renuncia a controlarla» [Lyotard, 1995: 105]. De este modo, confía en la fuerza del acontecimiento, del instante y de lo singular, ajeno a cualquier intento de sometimiento totalitario. Evoca, así, las “líneas de resistencia” foucaultianas y las “líneas de fuga” deleuzeanas, es decir, esa praxis liberadora, esa utopía concreta que tiene su base en las paradojas del nuevo descentramiento, de la nueva complejidad tecno-informacional. Perdida la dirección histórica, borradas las metas prefijadas, la lucha contra el Poder se resuelve en el terreno de una “sociedad transparente”.

Con esa expresión, Vattimo, trata de precisar el papel decisivo de los medios de comunicación social en el desarrollo de la postmodernidad. Lejos de lo que pudiera parecer en un principio, esa “transparencia” no corresponde a una sociedad más ilustrada, más consciente de sí misma. Todo lo contrario, nos dibuja un ambiguo, ambivalente y desconcertante panorama social. La “sociedad transparente”, esa en que «la lógica misma del “mercado” de la información postula una ampliación continua de este mercado y exige en consecuencia que “todo”, en cierto modo, venga a ser objeto de comunicación» [Vattimo, 1990: 14], es, en realidad, puro caos, absoluta complejidad. Para Vattimo, ese mismo desorden, más allá del reforzamiento de los sistemas globales de dominación política y explotación económica, representa la esperanza de una nueva forma de emancipación. No tratándose ya de la adecuación metafísica de la libertad humana a la estructura necesaria de la realidad, el alcance emancipador de esta pérdida del sentido de la realidad está en el “desarraigo” (*dépaysement*) como estallido liberador de las diferencias, de lo local en su desprendimiento de su vieja relación radial o vertical con una identidad, ahora mediáticamente abolida.

El argumento central es el siguiente: «una vez desaparecida la idea de la racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla como una multiplicidad de racionalidades “locales” –minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas (como los *punk*, por ejemplo)-, que toman la palabra y dejan de ser finalmente acallados y reprimidos por la idea de que sólo existe una forma de humanidad verdadera digna de realizarse, con menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, contingentes» [Vattimo, 1990: 17]. Creo que no se

puede expresar mejor, en tan pocas palabras, el pensamiento postmoderno y su sentido de la resistencia en tanto «experiencia de la libertad entendida como oscilación continua entre pertenencia y desasimiento» [Vattimo, 1990: 19]. Lo cual sólo es posible en el marco de una nueva historicidad abierta, plural, multidireccional, en la que tiene lugar la desconexión de las distintas trayectorias de evolución temporal-histórica de las diferencias socio-culturales. Convirtiendo la nueva omnipresencia de los medios en el cumplimiento de la promesa nietzschiana del abandono del centro para dirigirse a la “x” [Vattimo, 1986], y colocándose en la nueva perspectiva del principio de reducción de la “violencia” en el sentido ya aclarado en este trabajo, la obra de Vattimo es una clara expresión de ese nuevo nihilismo afirmativo que centra el problema de la libertad en una constante y nunca resuelta reacción contra las distintas formas de sujeción de la individualidad, contra cualquier proceso de normalización objetivadora de la subjetividad. Así, la resistencia postmodernista no contempla el principio de igualdad, puesto que éste «en cuanto pretensión de captar una esencia humana dada de una vez para siempre, se expone al riesgo, entre otros, de reducir la historia y las diferencias entre culturas a puros yerros, o al de ver en ella un proceso que tiende a realizar un ideal ya dado y provisto de un rígido significado normativo» [Vattimo, 1996b: 60]. La radical ruptura con la emancipación revolucionaria moderna está, en consecuencia, en que, más allá del reconocimiento hermenéutico de la pluralidad de los juegos del lenguaje y de las diferencias culturales, el postmodernismo niega todo destino común y definitivo a la humanidad, convirtiendo esa reducción antinormalizadora de la violencia en un fin asintótico. Nunca habrá de sobrepasarse el límite de la eliminación absoluta de toda violencia. Ello supondría caer en una nueva totalidad.

He advertido, desde un principio, de la posible acusación de neo-conservadurismo, y de complicidad estructural con la lógica del capitalismo global, que esta cultura postmoderna de la resistencia puede sufrir. José María Mardones, ha tratado de precisar los términos de dicha acusación centrándose en las argumentaciones habermasianas. El debate queda planteado, pues, en torno a dos “estrategias metodológicas”: «la posmoderna o posilustrada, que sospecha de toda universalización, porque ve tras ella una razón al servicio de la coerción y el disciplinamiento generalizado; y la neoilustrada de los teóricos críticos que quiere ser también crítica con la razón ilustrada, pero teme el estrechamiento posmoderno de la razón como una traición al proyecto ilustrado de la modernidad, y una práctica conservadora» [Mardones, 1990: 22]. Alineándose decididamente en torno a los segundos, y valiéndose de los principios básicos de la “nueva ética universal comunicativa

o dialógica” propuesta por Jürgen Habermas, Mardones llega a alcanzar las siguientes conclusiones: 1. El pluralismo inconciliable de los juegos postmodernos del lenguaje impide cualquier criterio de determinación de la injusticia social. Los efectos regresivos de esta negación de una crítica sociopolítica racional, toda vez que obstaculizan el desarrollo de las aspiraciones democráticas que, supuestamente, posee el postmodernismo, permiten considerar a éste como “conservador o neoconservador o, al menos, sospechar que realice tales funciones» [Mardones, 1990: 38]. 2. Es posible una alternativa racional a la supuesta crítica postmodernista sin caer en los peligros por ella denunciada, es decir, todo lo concerniente a la uniformización y sometimiento de las diferencias: «una racionalidad comunicativa conduce a hacer valer el principio ético discursivo de la universalización como la medida de la calidad racional, democrática y humana de las normas sociales, sin caer en las acusaciones anteriores» [Mardones, 1990: 38-39]. 3. Ello posibilita la defensa crítica de la universalidad racional ilustrada, «aunque para la configuración de formas de vida concretas se precisará de la mediación del principio de la universalización con la herencia de las tradiciones culturales» [Mardones, 1990: 39].

La actitud de este autor está, por tanto, en consonancia con ese cuarto “momento reconstructivo” que, Beriain, siguiendo la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, concibe como gran alternativa al “momento genealógico-deconstructivo” representado por autores como Nietzsche, Heidegger, Adorno-Horkheimer y Foucault. Frente al “nihilismo” nietzscheano, la crítica de la racionalidad técnica y de su lógica alienante concretada en el concepto frankfurtiano de “industria cultural”, y el panoptismo disciplinario de Foucault, Beriain pone el acento en la necesidad, reclamada por Habermas, «de un umbral, de un espacio social de reproducción cultural en torno al “mundo de la vida” que es el portador de la “memoria colectiva”, de una experiencia cultural compartida que sedimenta en un *saber social*» [Beriain, 1990: 11]. Estrategia que, sin caer en el abandono a una “interacción delingüística” -coherente con la afirmación funcionalista de la estabilidad social-, debe ser fiel al desenmascaramiento crítico de las relaciones de “saber-poder” concretadas en la violencia simbólica, el poder político-militar, mecanismos disciplinarios y de confinamiento diversos, etc. [Berian, 1990]. Un enfoque, pues, que apunta hacia la reconstrucción de la racionalidad moderna y de su idea directriz, el progreso, en conformidad con una nueva “perspectiva civilizatoria”, con una nueva “cultura de razones”<sup>453</sup>.

<sup>453</sup> En el nuevo marco de la “interculturalidad”, Celia Amorós descarta la inocencia cultural entendiendo por ésta todo tipo de inmunización contra cualquier interpelación con respecto a las razones de sus prácticas

Celia Amorós, como claro exponente en nuestro país del feminismo emancipador de la igualdad, señala con este último concepto a la posible integración de una estructura de la subjetividad universal con el respeto hermenéutico de las diferencias socio-culturales, lo cual vendría a ser compatible, a su vez, con esa noción constituyente de la identidad que estoy defendiendo en este trabajo. De hecho, para la autora, apoyándose en Lidia Cirillo, «las identidades, cuando van íntimamente unidas a un proyecto emancipatorio, no se ontologizan ni se reifican, sino que, podríamos decir, se vuelven funcionales para la propia lucha emancipatoria en cuyo proceso, a su vez, se transforman y se redefinen permanentemente» [Amorós, 1997: 361]. En todo caso, y haciendo un gran esfuerzo por no perder el horizonte hermenéutico de una nueva racionalidad dialógica, creo que sigue pendiente el problema de la legitimidad. Las dificultades para articular un doble discurso de la igualdad y de la diferencia están en las “sospechas” que plantea cualquier determinación de una instancia reguladora del propio diálogo de las diferencias, más allá de la exterioridad mutua que las define. ¿En qué habríamos de fundar esa nueva universalidad capaz de preservar las identidades culturales? ¿Dónde tendríamos que encontrar el referente válido para las prácticas interpretativas realizadas por las distintas culturas? Espero que no sea en los “stupid white men” de Michael Moore<sup>454</sup> No creo que Occidente se encuentre en condiciones de ejercer cualquier tipo de arbitraje sobre la dirección correcta que haya de tomar el “proceso civilizatorio”. Pienso que los presupuestos emancipatorios de la modernidad han quedado reducidos hoy a esa nauseabunda retórica liberadora y humanitaria con la que el mundo occidental pretende hoy día justificar la exterminación masiva de pueblos y culturas cuyos únicos delitos son ser diferentes y ser pobres, es decir, no-consumistas.

Sin haber entrado en la misma obra de Habermas, los intentos desarrollados en el primer bloque de este trabajo no parecen alejarse demasiado de sus intenciones y de las de sus partidarios re-modernizadores. Sin embargo, mi propio análisis de la temporalidad me

---

interpretativas: «en nuestro mundo al menos, toda cultura ha perdido *velis nolis* esa inocencia: la contrastación, que ya no es opcional –independientemente de que la estimemos o no, de suyo, deseable-, induce efectos de reflexividad en todas las culturas sobre el sentido de sus propios referentes de sentido. No se pueden esquivar de ese modo las metainterpretaciones, las interpretaciones de segundo grado en lo que se va generando como una “cultura de razones” –algo parecido a lo que Savater llama “perspectiva civilizatoria”» [Amorós, 1997: 373].

<sup>454</sup> Hago con ello alusión al polémico libro del recién oscarizado Michael Moore por su magnífico documental “Bowling for Columbine”. Se trata de una sátira política en la que el autor establece las conexiones de la administración Bush con el complejo político-militar-petrolífero que hay detrás de la nueva política de expansionismo norteamericano neo-imperialista anunciada tras los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 [Moore, 2002].



ha llevado a tomar realmente en serio las posibles consecuencias de la experiencia incuestionable de la variación descentrada de las diferencias. El desarrollo de una nueva racionalidad dialógica necesita de apoyos teóricos y metodológicos que superan los márgenes de las reflexiones habermasianas en torno al “actuar comunicativo”, esto es, a las posibilidades de un progreso de la moralidad y de la justicia al margen de los criterios de validez de la lógica instrumental del capitalismo tardío [Habermas, 1999]. En efecto, tratando de evitar una dialéctica de la Ilustración, «Habermas quiere introducir un marco más diferenciado capaz de detectar el progreso. Hablando detalladamente, vuelve a introducir la antigua distinción entre felicidad, objetivo de la tradición utópica, por un lado, y la justicia social, objetivo de la tradición de la ley natural, por otro. Esto le permite afirmar que se ha progresado en la justificación discursiva de las normas morales y legales» [Whitebook, 1994: 249]. Pero he de poner en duda el potencial emancipatorio que todavía atribuye Habermas a la modernidad. Como señala Martin Jay, desalineándose a la vez de las posiciones deconstruccionistas, «Habermas nos debe efectivamente una explicación más clara respecto a la naturaleza de la racionalidad práctico-estética que quiere defender en el modernismo. Es bastante difícil vislumbrar cómo sería una relación mediada entre las racionalidades cognitivo-instrumental, práctico-moral y expresivo-estética, aunque pudieran reintegrarse incluso simultáneamente con el mundo vital» [Jay, 1994: 219-220].

Jay, no obstante, se muestra partidario de las posibilidades abiertas del proceso de modernización en tanto proyecto inacabado, así como del enorme esfuerzo habermasiano para reactivar sus capacidades emancipatorias. Por el contrario, personalmente coincido con el postmodernismo a la hora de confirmar el auténtico acabamiento de la modernidad, lo cual no es lo mismo que dejar de aceptar la posibilidad de re-ubicar y re-significar en un discurso totalmente diferente algunos de sus valores más positivos. Sostengo que no debemos perder de vista muchas de las aportaciones del postmodernismo, aunque, como estoy mostrando, haya que mantener una cierta distancia crítica con respecto a sus consecuencias más paralizantes.

Campillo admite, en alusión a la tesis de la variación de las diferencias en su recurrente sucesión, que «esta es hoy la tesis más aceptada, la tesis más verosímil, la tesis a la que se acude no sólo para explicar los fenómenos sociales sino también para explicar los fenómenos naturales» [Campillo, 1995: 92]. En realidad, podríamos decir que ha presidido de alguna manera buena parte de las reflexiones realizadas en el primer bloque de este trabajo. La variación, no teniendo un punto de partida absoluto ni tampoco un

punto de llegada, es la expresión temporal de nuestra actual situación interpretante, de la fundamental polivalencia, ambigüedad y multidireccionalidad de las distintas formas históricas. En ese sentido, como constata Campillo, habrá que entender estas formas históricas, incluida la nuestra, no como un sistema acabado, sino como «un paisaje u horizonte de posibilidad» [Campillo, 1995: 93]. Vengo indicando que la ambigüedad temporal que define el pensamiento postmodernista supone un nuevo tipo de espacialización de la temporalidad que, de todos modos, no coincide con los modelos anteriores. Por consiguiente, se trata de dejar de pensar el tiempo «como un movimiento lineal o unidireccional y pasar a pensarlo como un movimiento espiral, pluridireccional, reversible, que avanza y retrocede simultáneamente, hasta el punto de que parece en cierto modo laberíntico» [Campillo, 1995: 94]. De esta manera, en la práctica, las contradicciones, el “choque de interpretaciones” ha de ser pensado en términos más topológicos que cronológicos, lo que nos introduce en esa cartografía rizomática de la resistencia, coherente, a su vez, con la teoría -más espacial que temporal- del “emplazamiento”. Aquí llegamos también a algunas conclusiones inquietantes. El abandono de la idea moderna de consumación histórica de un proyecto, con el trastocamiento que produce en la de universalización al dotarla de una nueva ambivalencia, puede arrojarnos, en el caso del pensamiento postmodernista, a resultados equivalentes a los del universo ideológico postindustrialista-globalista. Y es que, en un mundo donde sólo parecen prosperar los valores ligados a la lógica instrumental del mercado, en una formación histórica en la que la legitimidad científico-ético-política tan sólo remite a la “performatividad”, esto es, a lo eficaz, lo operativo y rentable, «lo sospechoso no es la tesis de la variación como tal, ya que hoy día nadie está en condiciones de impugnarla, sino el uso que de ella pudiera estar haciéndose» [Campillo, 1995: 104].

Esta problemática enlaza directamente con el modo en que asumamos el comportamiento sistémico de nuestra sociedad, es decir, con el punto de vista que adoptemos con respecto al carácter funcional y estabilizador, o disfuncional y transformador, de las prácticas discursivas con las que conformamos -en forma de líneas territorializadoras o desterritorializadoras- los procesos autopoieticos del propio sistema. Pero antes de avanzar algunas consecuencias al respecto, me gustaría dar un paso más en la evaluación crítica del principio postmodernista de la resistencia. Me refiero a ese análisis del inconsciente político de la postmodernidad que, desde una especie de postmarxismo hermenéutico, nos ha ofrecido Fredic Jameson. Hay que tener en cuenta

que «en toda su producción teórica, incluida la directamente enfocada al análisis del pasado, domina precisamente su compromiso con el presente, su no renuncia a seguir defendiendo la hermenéutica y la teoría cultural como una praxis crítica estrechamente ligada a la producción de un conocimiento liberador, a la utopía, en definitiva. Por ello, sus análisis de la postmodernidad suponen no sólo la descripción de un estado de cosas cultural, social, histórico, y de su correspondiente (¿o “correspondientes”?) *inconsciente (s) político (s)*, sino también una interpretación crítica de las implicaciones de ese inconsciente político en el desarrollo actual de las ideologías de dominación y subversión» [Fernández Serrato, 2002: 252]. Esta útil introducción al pensamiento crítico de Fredric Jameson nos devuelve, una vez más, a uno de los problemas que considero en el centro de esta discusión: la reflexividad de la teoría social en su específica constitución ideológica, la incapacidad de cualquier discurso para zafarse de los referentes de su propia crítica.

Sin que éste sea lugar para un desarrollo amplio de la obra de este autor, básicamente, Jameson considera el pensamiento postmodernista desde su adecuación estructural a la lógica cultural de las condiciones de desarrollo de un nuevo capitalismo postimperialista que denomina de diversas formas: “capitalismo avanzado”, “capitalismo tardío”, “capitalismo multinacional”, “sociedad espejo”, “sociedad reflejo”, “capitalismo de los medios”, “sistema mundial” o, simplemente, “postmodernismo”. En general, su caracterización de este nuevo modelo de desarrollo del modo de producción capitalista viene a coincidir con el esquema de cambio asumido positivamente por el “post-industrialismo”: internacionalismo empresarial, interconexión e interrelación de los medios, computerización y automatización del proceso productivo, nueva división internacional del trabajo, crisis del sistema laboral tradicional, etc. A partir de ahí, propone como rasgo común del postmodernismo el rechazo de los “modelos de profundidad” que han conformado la teoría crítica de base ilustrada moderna en los años sesenta y setenta, esto es, el modelo de oposición dialéctica entre esencia y apariencia, y sus nociones de ideología y falsa conciencia; el modelo existencial de la autenticidad o de la falta de autenticidad basado en la dialéctica alienación y desalienación; y el de la distinción semiológica entre significante y significado. Frente a ello, el postmodernismo comporta un “modelo de superficies múltiples”, que convierte el mundo en mera ilusión estereoscópica, a la vez que conlleva la represión del impulso histórico, la espacialización total del tiempo y la autorreferencia absoluta de la cultura como “segunda naturaleza”. Estos aspectos del pensamiento postmodernista le parecen perfectamente acordes con el nuevo ámbito de expansión telemática transnacional del capitalismo en tiempo real, y con los nuevos flujos

de comunicación planetaria tendentes a la fragmentación esquizofrénica de la realidad. Jameson, se asienta en la línea crítica de la “estetización de lo real”, de la nueva experiencia sensorial y perceptiva de ruptura de la cadena de significantes y de destrucción del sentido que propicia la difusión masiva de los medios de comunicación, plenamente constatada en los conceptos de “simulacro” e “hiperrealidad”, tal y como se acaba de comprobar [Jameson, 1991]<sup>455</sup>.

Aparte de otras consideraciones, este autor apunta hacia una problemática que me parece fundamental. Ante la pérdida de historicidad, ante la “sordera histórica” que define el “postmodernismo”, recalca el carácter dialéctico y contradictorio de una teoría que utiliza la negación del sentido y de la historia para situarse, sin instrumentos, en una nueva época histórica en la que ni siquiera es posible determinar si se puede seguir aludiendo a la noción de “época” o de “sistema actual”. De acuerdo con esto, la falta de coherencia interna de la teoría “postmodernista” se basa en su imposibilidad de constituirse como un antifundacionalismo sin fundamentos, como un no-esencialismo sin rastro de esencia. La presencia residual en él de valores y actitudes, muchas de ellas modernas, es un indicador de la incapacidad de la nueva cultura para hacerse realidad. Es precisamente esto lo que le impide considerar el “postmodernismo” como la creación de una nueva cultura emergida de la lucha colectiva por un nuevo sistema social diferenciado temporalmente, llevándole a entenderlo como mero reflejo de una nueva fase de desarrollo del capitalismo. En definitiva, la filosofía de la fragmentación postulada por el postmodernismo se corresponde con la posibilidad de representar el irrepresentable constituido por la lógica misma del capitalismo tardío. La tecnología se caracteriza, así, como “causa” de la fragmentación de nuestra cultura actual al no ser posible la representación -como totalidad- de la complejidad de esta última forma de capitalismo. [Jameson, 1991]<sup>456</sup>.

---

<sup>455</sup> Fernández Serrato argumenta: «estas características quedan tan sólo como puntos de referencia de una estructura dinámica en la que resulta casi imposible diferenciar fenómenos particulares que ilustren exclusivamente a cada uno de ellos. Todos se implican mutuamente y se solapan en una especie de movimiento hacia un vórtice significativo: el *simulacro* como dominante cultural y la *reificación de los significantes* como vehículo de la llamada “crisis del referente”» [Fernández Serrato, 2002: 254].

<sup>456</sup> En otro lugar, y en relación con todo esto, Jameson dirá lo siguiente, tratando de determinar las “antinomias de la postmodernidad”: «la tesis del “fin de la historia”, propuesta para explicar por qué esto ha dejado de ser nuestra situación histórica, me parece síntoma de un desarrollo en el que la dialéctica ha sufrido el destino de todos los demás conceptos filosóficos o ideológicos en el período postmoderno, para el que el correspondiente “fin de la ideología” es cierto en la medida en que todos esos presupuestos conceptuales y ese lastre mental frecuentemente identificado como “ideología” dejan de parecer la vía principal por la que el orden se reproduce, o vigila y legitima sus estructuras operativas. Si como llegó a pensar Adorno, la sociedad actual se reproduce por prácticas y hábitos, y la tecnocracia y el consumismo no solo ya no requieren un fundamento en las ideas, sino que tienen precisamente como objetivo eliminar los últimos vestigios de distancia implícitos en las ideas y conceptos como tales –si, en otras palabras, algún

¿Es posible, a la vista de las argumentaciones fundamentales de la teoría postmoderna, considerar esta nueva “sociedad de la información” como una auténtica ruptura histórica con respecto a la contemporaneidad? El análisis de Jameson dificulta la distinción esencial entre los dos modelos que he identificado como “postindustrialista” y “postmodernista”, por un lado y otro. Nos vemos obligados, pues, a situarnos ante el problema de la relación de continuidad ideológico-temporal de ambos con respecto a su marco social de referencia. Sugiero plantear la cuestión en los siguientes términos. Hemos visto que el “globalismo”, aun arrancando de presupuestos modernos ilustrados, parece derivar hacia una alteración patente de los principios metafísicos de la linealidad histórica y de la oposición entre lo idéntico y lo negativo. De esto surge la configuración imaginaria de un mundo fragmentado en la multiplicidad del movimiento dentro del cerrado marco estructural de la totalidad social definitiva que propugna. Pero es ese principio totalizador de la sociedad lo que le distingue sustancialmente del “postmodernismo”. Al explicarse como sistema, y, en función de su “doblepensar”<sup>457</sup>, el “globalismo” no cuestiona la plausibilidad del sujeto racional ni de la objetividad del mundo. Responde a unos principios metafísicos que le unen a la tradición cultural del progreso. Sin embargo, su exaltación de la capacidad técnica del registro, control, programación y previsión absoluta de la realidad es cuestionada por la imposibilidad de legitimar ese saber con respecto a un principio último que no necesita demostración. Los límites ecológicos y económico-sociales del progreso –deterioro creciente del medio ambiente y ahondamiento paulatino de las desigualdades en el reparto mundial de la riqueza- son muestra de ello. La diversidad del conocimiento positivo que genera la técnica traspasa el área de acción legitimadora de un sujeto racional a la baja. La relación entre sujeto y objeto, y la correspondiente oposición entre esencia y apariencia, se hacen problemáticas. Sólo es posible la legitimidad por performance, es decir, según criterios de eficiencia y de

---

positivismo postmoderno de cabo a rabo (y que ya casi no se parece a su abuelo de la Tercera República) ha ocupado hoy el lugar de la legitimación filosófica e ideológica- entonces, la crítica ideológica pierde su misión, y el rastreo y la corrección del error intelectual es una actividad política e ideológica menos urgente que la eliminación de la actividad filosófica en general» [Jameson, 2000: 47].

<sup>457</sup> Creo que es necesario explotar las enormes posibilidades del concepto “doblepensar” en el análisis de los ambiguos recursos ideológicos de la “sociedad de la información”. Valga como introducción de ello, la definición propuesta -a propósito de *1984* de George Orwell- por Javier Sádaba: «el doblepensar, dicho en términos formales, es la negación del principio de contradicción. Es la aceptación –escandalosa para el uso habitual del lenguaje- de que se puede dar el enunciado A y el enunciado no-A al mismo tiempo. De que se puede razonar y no razonar. De que se puede tener luz eléctrica aunque se fundan los plomos» [Sádaba, 1984: 293].

optimización de los fines muy acordes con la propia lógica maximizadora de los beneficios.

Esta contradicción es, para el “postmodernismo”, la prueba del predominio de la hermenéutica de la experiencia sobre el pensamiento metafísico de la esencia, lo que representa en sí mismo el propio fin de la modernidad: el fin de la reducción violenta de las diferencias con respecto al centro referencial de la identidad. Pero el “postindustrialismo” reacciona defensivamente ante esta amenaza. Debe aceptar la supresión de la distinción entre esencia y apariencia -entre identidad y diferencia-, pero no adopta el mismo ángulo discursivo del postmodernismo. La única manera que tiene de asegurar una perspectiva totalizadora de lo social es apelar al fin de las ideologías, al fin de las alternativas, al “fin de la historia” en su perspectiva hegeliana reaccionaria, a la consumación del progreso, en suma. El “postindustrialismo” no renuncia a la distinción entre esencia y apariencia anulando su propio fundamento metafísico -que es lo que hace el “postmodernismo”-, sino que la resuelve mediante una reconciliación definitiva de lo Mismo consigo mismo. Reivindica para sí la absoluta adecuación de la realidad a un principio absoluto que se reafirma a sí mismo no como Verdad, sino como Mercado. Ya no es necesario invocar la verdad puesto que la identificación absoluta de las apariencias con respecto a la identidad hace perder el sentido de trascendencia y misterio que ésta guardaba con respecto a aquéllas. Y por ello, el Mercado suplanta al principio de realidad y de verdad porque ya es la única realidad y la única verdad materialmente presente en el mundo.

De esta manera, el nuevo orden informacional, basado en la sustitución de la realidad por su simulacro, puesto que ya sólo se representa a sí mismo, proyecta esa lógica universal del Mercado en cada uno de los sujetos como expresión transparente de la misma. La transparencia de la “sociedad de la información” radica en la pérdida del secreto de una esencia que se materializa en el despliegue universal del competitivismo de las nuevas élites del conocimiento informático, y en el consumismo selectivo por parte de un individuo que sólo se remite a sí mismo como encarnación del Mercado absoluto. En conclusión, el “postindustrialismo” no es tanto la propuesta de una nueva época histórica como la imposición de la culminación de la Historia, del cumplimiento perfecto de su cometido. A partir de este momento, los acontecimientos sólo se corresponderán -en tanto tienen efectivamente lugar- con la eterna repetición de un arquetipo que no proviene del “illo tempore”, del momento primordial y fundacional de la identidad dada de una vez y para siempre del “eterno retorno”, sino de un modelo definitivamente alcanzado en el final

de la larga historia del progreso. Esto, congruente con mi análisis anterior de la posible identificación del mito medieval del Reino con esta consecución del Mercado como consagración final de la modernidad, convierte cualquier acto repetido de compra en los templos del consumo, cualquier operación financiera a través de los flujos sagrados informacionales, en manifestación de una Verdad por fin revelada, en una auténtica epifanía.

Por el contrario, para el “postmodernismo”, la difusión planetaria del paradigma de la información conlleva el cierre definitivo de una época histórica: la negación del principio metafísico de la historia como proceso unitario. El fin de la modernidad es adoptado como la consecuencia directa de la radicalización de sus propias tendencias. La sustitución tecnológica de la naturaleza por una “segunda naturaleza” de base cultural, que sólo se dirige a sí misma, representa el reconocimiento de la esencia no técnica de la propia técnica: el descubrimiento de la esencia de la metafísica como olvido del ser. Lo he abordado repetidas veces. La recepción postmoderna de las obras de Nietzsche y Heidegger coloca en el nuevo impulso tecnológico la confirmación de la situación nihilista anticipada por estos autores. La “postmodernidad” se abre paso en tanto el pensamiento metafísico moderno llega a su fin, puesto que, en su pretensión de fundamentar sólidamente el ser, no había considerado la indeterminación de éste, su singularidad irreductible. Ese sometimiento agresivo de la realidad a un supuesto principio fundacional, lo que implicaba esa distinción entre la identidad y la diferencia, ha derivado finalmente en un reenvío de la metafísica de la objetividad a su error original. El modo en que las tecnologías “esclavizan” la realidad como totalidad evidente, plena y presente hace imposible el sostenimiento de cualquier fundamento. El “postmodernismo” diluye la distinción entre esencia y apariencia, entre sujeto y objeto, en el marco de la multiplicidad infinita de las diferencias. Desde su categoría temporal ambigua y multidireccional de la variación, nos coloca ante la multiplicidad de historias. Los distintos ritmos temporales de las diversas culturas, en su específica singularidad, ya no pueden ser medidos con respecto al ritmo absoluto de referencia representado hasta ahora por la Historia de Occidente.

Esta nueva valoración del acontecimiento, en lo que de particular tiene, impone el azar a la necesidad, la ruptura a la continuidad y lo local a lo universal. La concepción postmoderna de la historia procede del carácter transitorio, circunstancial y extinguido de todo lo existente. Si el “fin de la historia” postindustrialista considera la sucesión de los acontecimientos como evidencia presente de la repetición de una identidad ya consumada, el “fin de la historia” postmoderno convierte el acontecimiento singular en la única forma

posible de existencia histórica. Retomando el enfoque de Jameson, el “postmodernismo”, queriendo mantener en principio una distancia crítica con respecto a su objeto, pero rehusando a la vez cualquier modelo de profundidad, acaba siendo atrapado por el presente paralizado que teoriza, transformándose en su propio sistema, en indicador de una lógica específica de lo “postmoderno” que se vuelca en la teoría de sí mismo y se convierte en su propia enfermedad y viceversa. La alusión a la unicidad y radical diferencia de este presente con respecto a los momentos precedentes de la historia, en la medida en que se pierde el sentido del pasado y del futuro, conlleva para Jameson una patología autorreferencial amnésica, que se reduce a la vacía e hipnótica contemplación de un presente esquizofrénico no concebible en términos temporales [Jameson, 1991]. Las antinomias del postmodernismo no llevan sino a la ausencia de todo sentido del futuro inmediato, a la incapacidad de pensar el cambio, de imaginar otros mundos posibles [Jameson, 2000]<sup>458</sup>.

En resumen, los dos modelos desembocan en una nueva sociedad en la que lo más significativo es la incapacidad para seguir pensando el tiempo y la historia del modo en que se había venido haciendo en la modernidad, su incapacidad para salir temporalmente de sí misma. En el primer caso, desde el “fin de la historia” como consumación histórica de la finalidad, lo cual conecta con una identidad ideológica de legitimación perpetuadora de los nuevos sistemas de explotación y dominación social. En el segundo, desde el “fin de la historia” como negación explícita de la propia finalidad y del sujeto en tanto autoconciencia. El postmodernismo apunta hacia una estrategia emancipadora de resistencia, aunque el enfrentamiento de las racionalidades amenaza con resolverse en la reproducción infinita de las mismas condiciones sociales en las que tiene lugar esa lucha. Pienso que el lado más oscuro del postmodernismo corresponde al hecho de que, admitiéndose la agonística de los juegos del lenguaje -ese libre despliegue del enfrentamiento de las interpretaciones- no existe en la práctica un auténtico orden de “igualdad” entre los diferendos enfrentados. Me refiero a la disponibilidad desigual de las tecnologías desde las que se construyen los “simulacros” hegemónicos. Anteriormente se aludió al carácter antimedidor de los medios, a la capacidad de anticipación de la

---

<sup>458</sup> «Ciertamente, esta incapacidad de imaginar el cambio (que tiene ella misma que ser imaginada como la parálisis de un lóbulo del cerebro colectivo) es también, tanto como la causa, la alegoría misma de los dilemas que hemos esbozado aquí: la Identidad de un presente que se enfrenta a la Diferencia inmensa e impensable de un futuro imposible; estos dos globos oculares coexistentes que registran cada uno un tipo de espectro diferente. Es una situación que le confiere a la espera una especie de falta de aliento, como cuando estamos a la escucha del siguiente tic del reloj que no llega, del primer paso ausente de una praxis renovada» [Jameson, 2000: 71].



“realidad” que generan artificialmente. El efecto de neutralización de la conciencia social que ello entraña coloca las diferencias a merced de la imposición de esa lógica asfixiante y envolvente del Mercado. Ello supone un reforzamiento de los sistemas de control y de sometimiento del sujeto al signo. En estas condiciones no parece factible la libre proyección de racionalidades alternativas a la hegemónica. Las líneas de resistencia, como posibilidades abiertas de la acción, pueden terminar siendo absorbidas por parte de un sistema normalizador de las actitudes y los comportamientos.

Por tanto, aun en el caso de que esta estrategia de la resistencia de los diferendos fuese un buen antídoto contra la subjetivación normativa y los absolutismos metafísicos modernos, por otro lado, se soslayan los mismos problemas reales que el “globalismo” elude ideológicamente: la patente agudización de las diferencias económico-sociales a escala planetaria, la degradación galopante del medio ambiente, y la proliferación de multitud de conflictos armados en todo el mundo, o mejor, en el Tercer Mundo. En mi opinión, el mismo etnocentrismo occidental que cuestiona el “postmodernismo” puede acabar volviéndose contra él por cuanto parece dirigirse tan sólo a una población que, teniendo garantizada su supervivencia material, se ha quedado sola ante los retos existenciales que le lanza su propia opulencia. Alain Touraine indica que, en el marco de la “sociedad postindustrial”, donde la producción masiva de bienes materiales va cediendo paso a la de servicios culturales, «la defensa del sujeto, en su personalidad y su cultura, contra la lógica de los aparatos y los mercados, es la que reemplaza la idea de la lucha de clases»<sup>459</sup>. Pienso que, también, con el postmodernismo, Occidente cae en ese ensimismamiento que renuncia a su responsabilidad histórica con respecto al hambre, la enfermedad, la muerte y la desolación de esas otras “mayorías silenciosas” de un Tercer Mundo que no sólo pertenece al Sur, sino que también avanza de forma imparable al interior de la Opulencia. Esta falta de anclaje de la presunta crítica postmodernista con respecto a ciertos referentes extradiscursivos, que no deben esquivarse, obliga a un serio debate acerca de las consecuencias de ese pensamiento ambiguo en respuesta a la necesaria reconstrucción de un pensamiento histórico e historiográfico verdaderamente crítico a escala global.

En conclusión, el problema, como se ha indicado más arriba, no está en la aceptación de las categorías postmodernistas de la variación, y de la repetición de las diferencias, ni tampoco en la adopción del enfoque sistémico-cibernético como nuevo horizonte teórico

---

<sup>459</sup> Citado en Castells, 1997: 49.

de las ciencias sociales e historiográficas. Estriba, más bien, en la determinación sistémica del “tema” o lógica predominante de la variación, es decir, del patrón de interacción comunicativa que gobierna el choque dinámico de las distintas líneas conformadoras del campo de intensidad variable del sistema: «líneas de segmentariedad, de estratificación, como dimensiones, pero también línea de fuga o desterritorialización como dimensión máxima según la cual, siguiéndola, la multiplicidad se metamorfosea al cambiar de naturaleza» [Deleuze y Guattari, 2000: 48]. Pero, como señala Campillo, frente a esta pluralidad de juegos, frente a la “variación” que la constituye, «la combinatoria de estos juegos, la lengua que permite traducirlos e interconectarlos entre sí, la lógica isomórfica que rige en todos ellos, y que proporciona el criterio para valorar cada “jugada”, es la lógica del poder, la lengua del cálculo *input/output*, el tema recurrente de la optimización, funcional o instrumental (de cada jugada, de cada juego, de cada conjunto de juegos)» [Campillo, 1995: 106].

Vemos, pues, que la conjunción del lenguaje sistémico, y de su complementaria pragmática de la comunicación humana, de un lado, y de este análisis hermenéutico-fenomenológico de la temporalidad, por otro, nos da las claves para el desarrollo de una ciencia del cambio en el seno de la postmetafísica y postmoderna “sociedad de la información”. Así, cualquier estrategia de la resistencia que se establezca ante los poderes normalizadores en este nuevo contexto socio-histórico habrá de basarse en la ruptura de la pauta de interacción, de la combinatoria instrumental que rige la autorreproducción estabilizadora del sistema. Como no se pretende ofrecer alternativa totalizadora alguna a estos planteamientos, el primer reto está en admitir el heteromorfismo de las interacciones comunicacionales, esto es, en «la lucha por el carácter diferencial de las variaciones» [Campillo, 1995: 109]. Pero, en segundo lugar, para garantizar el libre desenvolvimiento de la complejidad así derivada, o, expresado en otros términos, para evitar los movimientos unidireccionales, es decir, la fuerza absorbente de los “atractores fijos” del sistema, «habría que fomentar, en cambio, la reversibilidad de todos los movimientos, la horizontalidad de los intercambios. Habría que asegurar, en fin, que los hombres, los bienes y los mensajes pudieran circular libremente en todas direcciones, es decir, que pudieran desplazarse de un juego a otro, sin que hubiera ningún juego de rango superior que regulase estos movimientos e intercambios laterales» [Campillo, 1995: 110].

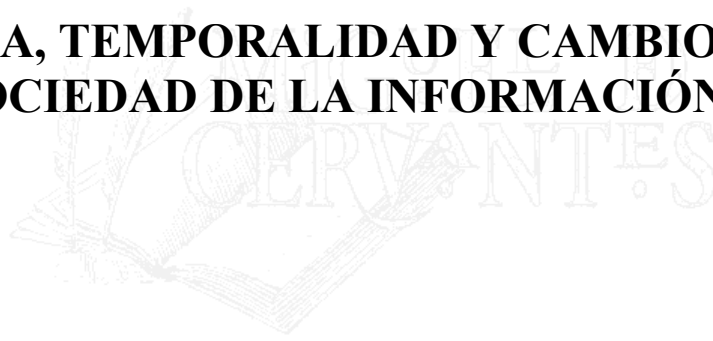
Pienso que esta continua regeneración morfogénica del sistema -mediante la introducción de retroalimentación positiva- podría situarnos ante una auténtica optimización “emancipadora” de la variación de las diferencias entre el pasado y el futuro.

Frente al progreso unilineal, ello supondría esa nueva experiencia del tiempo histórico que reclamo: un tiempo histórico realmente abierto, plural y multidireccional, o mejor, una multiplicidad indeterminada de historias unida a una concepción siempre constituyente de la identidad, de las relaciones de poder y del conocimiento. El ejercicio consciente y responsable, desde el emplazamiento concreto que cada uno ocupa en el entramado complejo del sistema, de esa racionalidad dialógico-dianoética, cuyas líneas principales han quedado esbozadas aquí, deberá ser el verdadero punto de partida. En consecuencia, tratando de “descender” al terreno más empírico del análisis social, voy a intentar profundizar, hasta el final de mi estudio, en los niveles de recursividad conocimiento-mundo-conocimiento y, por consiguiente, en la adecuación práctico-discursiva existente entre el modelo teórico desarrollado, y la compleja configuración reticular económico-social-política-cultural de la “sociedad de la información”. Quizá ello pueda servir para terminar de localizar y caracterizar la verdadera lógica uniformizadora de nuestra sociedad actual. Lo cual facilitará en estudios posteriores la propuesta de estrategias de resistencia que, lejos de servir de fuente de alimentación a la propia normalización instrumental capitalista-informacional, permitan recobrar el sentido perdido del futuro y estimulen una nueva imaginación social del cambio. Pero, antes de entrar de manera definitiva en esa labor final, me gustaría, aunque sólo fuese a modo de una rápida aproximación, afrontar el problema más específico de la incidencia sobre la ciencia historiográfica de la crisis de la idea de progreso, y del desarrollo consecuente del nuevo paradigma de la complejidad y de los comportamientos temporales que lleva consigo.

## PARTE III

BIBLIOTECA VIRTUAL

# HISTORIA, TEMPORALIDAD Y CAMBIO EN LA «SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN»



## **1. CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE UN DISCURSO HISTORIOGRÁFICO EN EL NUEVO CONTEXTO SOCIO-HISTÓRICO**

Hasta ahora me he venido preguntando por las condiciones de posibilidad postmodernas e informacionales de una conciencia histórica y de un discurso histórico determinados. En este momento indagaré las mismas condiciones de posibilidad en lo que atañe a la organización disciplinaria de una actividad y un discurso propiamente historiográficos. Arrancaré, por consiguiente, del doble cuestionamiento vattimiano de una “historia universal” como historiografía y de una “historia universal” como decurso unitario de las vicisitudes humanas [Vattimo, 1986, 1990]. En efecto, al menos desde los últimos veinte años, se detectan suficientes indicios de la existencia de una importante crisis en la disciplina historiográfica. Como queda reflejado en la obra de síntesis de Elena Hernández Sandoica *Los caminos de la Historia: cuestiones de historiografía y método*, esta crisis debe ser entendida en la doble perspectiva de la aparición de dificultades en el desarrollo del trabajo historiográfico, por un lado, y en el surgimiento de nuevas formas de concebir la ciencia histórica, por otro. Ello se traduce en la complejidad y confusión crecientes que hoy día se perfilan en esta ciencia [Hernández Sandoica, 1995]. Este panorama conecta, pues, con la crisis de los grandes modelos que hasta tiempos recientes habían constituido los referentes teóricos y metodológicos sobre los que se había asentado el quehacer historiográfico. Julio Aróstegui, haciéndose eco del abandono progresivo que vienen experimentando los grandes modelos del positivismo, de la escuela de “Annales”, del marxismo, y del estructural-cuantitativismo, dominantes hasta hace poco en la conciencia del historiador, se sitúa, del mismo modo, en una época actual de crisis de propuestas paradigmáticas, y de búsqueda de nuevos planteamientos en la investigación y exposición historiográficas. Para este autor, la dispersión e incertidumbre que afecta a la disciplina enlaza con las transformaciones que en el seno de las ciencias sociales, en general, comenzaron a operarse a finales de los años setenta. Éstas se resumen en la pérdida de confianza en los principios fundamentales que habían articulado la ciencia,

como pretendido conocimiento objetivo de la realidad, durante el siglo XIX y buena parte del XX [Aróstegui, 1995]<sup>460</sup>.

Sergio Sevilla, ahondando en este proceso de desconcierto de la conciencia historiográfica, entiende el fenómeno en el contexto de una crisis única que afecta por igual al trabajo mismo del historiador y a la especulación filosófica sobre la historia. Como él mismo indica: «el hecho de que este problema afecte, a la vez, al historiador de oficio y al filósofo de la historia depende de la estrecha vinculación que sus respectivos quehaceres tuvieron a la hora de configurar la autocomprensión moderna como conciencia histórica. Es la *idea de historia* lo que se discute, junto a las ideas de ciencia y de modernidad. Por eso resultan superficiales y, a mi juicio, perturbadores para una comprensión adecuada de la crisis presente los diagnósticos obsesionados con una reconducción positivista del quehacer historiográfico, que suelen venir acompañados de un aptitud pragmática para la cual parece que todo lo que vende vale» [Sevilla, 1993: 29-30]. Por tanto, con independencia de la falta de interés mostrado por el “historiador de oficio” con respecto a las implicaciones teórico-metodológicas de su trabajo –hecho que, en mi opinión, teniendo un claro reflejo en la estructura curricular de las licenciaturas historiográficas, contrasta con la actitud más inquieta en ese sentido del resto de científicos sociales- parece que, poco a poco, va surgiendo en los medios historiográficos una cierta conciencia en relación con el cuestionamiento de las prácticas investigadoras y docentes tradicionalmente desempeñadas. Ello en conexión con el mismo proceso de cambio socio-histórico que parece haber marcado el tránsito al siglo XXI.

Hace algo más de una década, Antonio Morales decía que la situación actual de la historiografía se caracteriza por «la ampliación y diversificación extrema, lo que da lugar a un panorama de extensión inmensa y de increíble riqueza de contenidos» [Morales, 1992: 20]. Ciertamente, es posible detectar una variedad muy importante de formas de hacer historia en lo que respecta a la conformación del objeto de estudio; a la escala de

---

<sup>460</sup> Es de destacar que, sin embargo, Aróstegui se muestra escéptico a la hora de considerar la supuesta aparición de verdaderas alternativas a los grandes paradigmas clásicos: «ahora bien, al abandono de las fórmulas historiográficas más influyentes en los años sesenta no le ha sucedido la aparición de un nuevo y absorbente “paradigma” y esto es lo que resulta especialmente nuevo en la situación de los años ochenta y noventa. La mayor parte de las nuevas propuestas, los atisbos de nuevos modelos historiográficos, puede decirse que hasta el momento no han producido obras verdaderamente llamativas si exceptuamos algunas aportaciones de las que más adelante hablaremos” [Aróstegui, 1995: 129]. Para él, ello se refleja en lo que percibe como un claro síntoma de crisis disciplinar, esto es, la proliferación de escritos de reflexión y fundamentación teórico-metodológica. Sin embargo, no duda en hacer notar la generalización de esa sensación de crisis en amplios y diversos círculos de la historiografía, lo cual remite al principal objetivo de esta parte de mi trabajo.

observación; a la relación establecida entre el sujeto y el propio objeto; al problema de la relación teórico-metodológica entre la acción individual y las estructuras sociales; a las técnicas de exposición; y, en definitiva, a la inscripción temporal del análisis, lo que conecta directamente con los problemas elementales de la verdad científica y del compromiso ético-político de la disciplina<sup>461</sup>. Frente a la propuesta de un auténtico cambio de paradigma en el marco de una crisis general de las ciencias sociales, Roger Chartier propone, más bien, una serie de transformaciones fundamentales ligadas a la distancia tomada por la investigación en lo que incumbe a los principios de inteligibilidad que han venido inspirando hasta tiempos recientes la actividad historiográfica. En ese sentido, apunta hacia tres desplazamientos esenciales en forma de renuncia. En primer lugar, el que atañe a la idea de una historia global articuladora -en una misma temporalidad- de los diferentes niveles de la totalidad social. En segundo lugar, el que afecta a la definición territorial de unos objetos de estudio enfocados hacia la descripción de las sociedades instaladas en un espacio particular (ciudad, región, país). Finalmente, el relativo a la consideración de las divisiones sociales como elemento organizador de las diferenciaciones culturales [Chartier, 1995].

Haciéndose cargo de estos cambios, Hayden White ha incidido en uno de los temas centrales suscitados por el predominio creciente de los procedimientos historiográficos hermenéuticos, procedentes de la fenomenología, la filosofía analítica y la teoría de los actos del habla, la deconstrucción y el análisis del discurso. Se trata de la relación texto-contexto que, en palabras del autor, proporciona al historiador «una posición ante el archivo de la historia más dialógica que analítica, más conversacional que afirmativa y valorativa» [White, 1992: 196]. Esto ha de permitir el análisis crítico de la producción historiográfica desde la óptica de un nuevo diálogo entre el investigador y su objeto, el cual ha de revelar las circunstancias socio-históricas concretas donde se asienta su propio trabajo. Esta perspectiva constituía hasta hace poco un presupuesto no sujeto a examen por la ciencia histórica. A comienzos de los sesenta, Edward H. Carr, en su intento de desmontar los principios cientifistas del positivismo decimonónico, apuntaba ya hacia la indisoluble interacción entre el presente del sujeto-historiador y el pasado del objeto-

---

<sup>461</sup> Junto a las síntesis ya citadas realizadas por Elena Hernández Sandoica y Julio Aróstegui (Hernández Sandoica, 1995 y Aróstegui, 1995), existen algunos títulos que pueden servir para una aproximación a este panorama complejo de la historiografía actual. Por un lado, la obra colectiva editada por Peter Burke, *Formas de hacer Historia* [Burke (ed.), 1996]. También, *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales* [Iggers, 1998]. Del mismo modo, dentro de un enfoque crítico de naturaleza marxista, *La historia después del fin de la historia* [Fontana, 1992].

hechos históricos. La individualidad del historiador comenzaba a ser considerada, pues, como un producto social y, en consecuencia, como una especie de caja de resonancia de la sociedad en la que está integrada [Carr, 1987]<sup>462</sup>.

A mi juicio, todo esto, puesto que expresa una proyección sobre el trabajo historiográfico del nuevo existenciarío interpretativo del que también participa el historiador –aunque parezca ser el último científico social en detectarlo–, implica una serie de transformaciones paulatinas en la concepción y organización del “oficio”: 1. Una paulatina sustitución del principio de la Historia Universal, basada en la idea del progreso unilineal, por el de una multiplicidad de historias unida a la temporalidad ambigua y multidireccional de la categoría de la “variación”. 2. El cambio consecuente del enfoque global de análisis por el de una escala de observación centrada en lo local y lo particular debido a la dispersión inconciliable de las diferencias socio-culturales, y a la implicación misma del historiador en el contexto de observación. 3. La sustitución del modelo explicativo, conectado a una concepción estructural de lo social, por un modelo interpretativo-comprensivo vinculado a una perspectiva relacional de la sociedad. 4. El trastorno sustancial de los principios ilustrados de la Racionalidad y la Verdad a partir del despliegue de una multitud infinita de racionalidades y “conocimientos verdaderos”, que enlazan con esas diferencias no reducibles a una identidad ahora descentrada. Por consiguiente, no parece descabellado plantear en estos momentos la posible perspectiva de un cambio de paradigma historiográfico. En la introducción de las actas del “II Congreso Internacional ‘Historia a Debate’ ”, celebrado en julio de 1999, la situación actual de la disciplina es caracterizada por una plena transición de paradigmas historiográficos, mezclándose de manera confusa lo “viejo” y lo “nuevo”. Ello ha provocado que incluso un número importante de historiadores esté protagonizando un “giro positivista”, una búsqueda del refugio de las “viejas y simples certezas” de la historiografía decimonónica en espera de una consolidación de un nuevo periodo de “ciencia normal” [Barros, 2000a]<sup>463</sup>.

---

<sup>462</sup> En su conocida obra *¿Qué es la historia?*, este historiador, perteneciente a la tradición historiográfica británica, resumió su concepto de la disciplina de este modo: «así pues, la historia, en sus dos sentidos –la investigación llevada a cabo por el historiador y los hechos del pasado que él estudia–, es un proceso social, en el que participan los individuos en calidad de seres sociales; y la supuesta antítesis entre la sociedad y el individuo no es sino un despropósito interpuesto en nuestro camino para confundirnos el pensamiento» [Carr, 1987: 119]. Estimo que aquí quedaban reflejados con claridad los términos en que hoy comienza a plantearse el debate sobre la historia como ciencia.

<sup>463</sup> Un simple repaso del índice general de estas actas sirve para tomar conciencia de la envergadura de este fenómeno. El primer tomo, bajo el título de *Cambio de siglo*, se compone de una primera parte que aborda el “Balance de la historiografía del siglo XX”; de una segunda introducida con el epígrafe de “Crisis de la



Así pues, sugiero la hipótesis de que el panorama historiográfico actual se corresponde con una “crisis” fundamental del periodo de “ciencia normal” que ha representado hasta tiempos recientes el desarrollo general, primero, del antiguo paradigma decimonónico de la historiografía positivista o “metódico-documental”, y, segundo, de los grandes paradigmas del siglo XX constituidos por los enfoques estructurales del “materialismo histórico”, la escuela francesa de los “Annales” y la historiografía cuantitviva o “cliometría”<sup>464</sup>. La historiografía actual se encuentra, por tanto, en esa amplia y compleja zona de “anomalía” derivada de la dificultad de asimilación historiográfica, y científica social en general, de las nuevas condiciones socio-históricas de la complejidad que, a modo de gran “impacto” exterior sobre la disciplina, se concretan en el “paradigma informacional” que se está describiendo y analizando en este estudio. Naturalmente, ello tiene su más clara manifestación en la quiebra del principio de la unilinealidad histórica universal sobre el que se habían asentado el oficio de historiador desde el siglo XIX. Esta creciente discontinuidad lógico-temporal entre los viejos paradigmas y las nuevas incitaciones de un presente esencialmente novedoso obliga a la exploración de nuevas formas de definición del objeto tradicional de estudio, así como a la valoración crítica de las relaciones del historiador con su propio trabajo y su sociedad. Ello puede llegar a desembocar en una auténtica “revolución científica”, en un cambio de “paradigma” que suponga la apertura de un nuevo ciclo de “ciencia normal” [Kuhn, 1984].

En definitiva, «resulta indispensable una revisión no sólo de los conceptos de ciencia, sino también de las concepciones del cambio histórico y del orden social en las que se

---

historia, cambio de paradigma”; de una tercera que aborda el “Retorno del sujeto social y fin de la violencia”; de una cuarta dedicada a la “Mentalidad, alteridad, multiculturalismo”; y de una quinta que se centra en la perspectiva de la temporalidad: “Pasados y presentes, pasados y futuros”. El segundo tomo, cuyo título general es *Nuevos paradigmas* se compone de las siguientes partes: “La historia en el siglo XXI. Nuevos enfoques”; “¿Cómo hacer historia global?”, “Nuevas tecnologías y escritura de la historia”; “Historia ecológica, historia general”; y finalmente, “¿Qué historia vamos a enseñar en el nuevo siglo?”. Por último, el tercer tomo, *Problemas de historiografía*, se estructura en torno a las siguientes partes: “Historiografía, definición e historia de la ciencia”; “Historia, historiografía y globalización”; “Historiografía y narración”; “Historiografía pos-colonial”; “Oficio de historiador”; y, “Especialidades históricas. Convergencias”. Este índice, que en sí recoge de manera muy completa la nueva agenda del trabajo historiográfico en el siglo XXI, es, sobre todo, una muestra de esa nueva preocupación teórica que parece afectar a una disciplina habitualmente ajena a las especulaciones epistemológicas sobre su objeto de estudio. Ello también se corresponde con el creciente interés teórico que suscita en los miembros de la comunidad científica la incertidumbre provocada por la “anomalía” con la que se abre todo periodo de “revolución científica” [Kuhn, 1984]. El índice general del “II Congreso Internacional ‘Historia a Debate’ puede encontrarse en línea: [:<http://www.h-debate.com/Spanish/Actas99/portada\\_indice\\_h.../portada\\_indice\\_had99.htm >](http://www.h-debate.com/Spanish/Actas99/portada_indice_h.../portada_indice_had99.htm).

<sup>464</sup> Para una aproximación sucinta a la “época de los grandes paradigmas” ver Aróstegui, 1995. Una interesante crítica a la “ilusión cientifista” del paradigma cuantitviva se encuentra en Fontana, 1992.

basa la ciencia histórica tradicional» [Iggers, 1998: 22]. Como el mismo Iggers indica, existe una gran discordancia entre las reflexiones por parte de aquéllos que, como los filósofos, los sociólogos, los antropólogos, los teóricos de la literatura, los comunicólogos, etc., teorizan sobre la historia pero no la escriben, y los historiadores de oficio, no preocupados normalmente por los presupuestos epistemológicos de su actividad. Pero creo que, más allá de la resistencia que muestran éstos a la hora de abordar todo aquello que no consideran específico de su propio oficio –la recogida sistemática de datos presuntamente objetivos a partir de la manipulación rigurosa de las fuentes–, urge la toma de conciencia por parte del historiador de lo que realmente puede hoy representar su trabajo desde el punto de vista de un supuesto compromiso emancipador con el “conocimiento verdadero” de la historia como proceso abierto y multidireccional.

Así, con todo, como expresión de las resistencias que siempre protagonizan en las crisis epistemológicas los propios miembros de la comunidad bien pertrechados en sus hábitos legitimadores, lo que realmente define la compleja situación historiográfica actual es la incertidumbre y la imposibilidad de establecer un sistema unificado que represente el auténtico triunfo del paradigma hermenéutico y postmoderno de la complejidad. Estamos en una encrucijada de posiciones teóricas y prácticas investigadoras muy diferentes. Ello impide una clasificación uniforme de las distintas formas en que se está escribiendo hoy día la historia. Estimo, no obstante, que sí es posible sugerir una relativa delimitación basada en la oposición entre lo “viejo” y lo “nuevo”, considerando ambos términos desde la categoría de “tradición”. Tal y como propone Manuel Cruz, ésta puede constituir un elemento organizador de las distintas maneras de pensar en el siglo. La tradición habría de entenderse como «una unidad coherente de problemas que intenta dar cuenta de las incitaciones de su presente. La categoría sirve, por lo pronto, para excluir, porque no todo lo que se ha pensado durante este siglo merece el calificativo de contemporáneo, de la misma forma que no todo lo que se publica con fecha de hoy merece el calificativo de actual» [Cruz, 1991: 152].

Dentro de este complicado panorama historiográfico es factible, en consecuencia, la diferenciación entre diversos modelos historiográficos en conformidad con la misma línea de ruptura que hoy día se está estableciendo en lo que respecta a la percepción simbólica del tiempo y a la concepción de la experiencia social, en general. Lo nuevo representa aquí –desde la conciencia de la determinación histórica del propio trabajo del historiador– un intento de adecuar la disciplina a las nuevas condiciones existenciales históricas estudiadas, sobre todo, desde la consideración de las incuestionables implicaciones

derivadas de la crítica postmoderna, una vez desestimadas sus consecuencias más extremas y paralizantes. En contraste con esas nuevas formas de hacer historia, más apropiadas al nuevo marco de posibilidades de un pensamiento histórico basado en la categoría de la “variación”, hay que localizar esos paradigmas de corte positivista-funcional y estructural, que, al margen de sus diferencias teórico-metodológicas y políticas, han venido fundamentando su actividad en la actualmente cuestionada idea moderna de “progreso”.

De igual manera, sería necesario discriminar entre lo específicamente nuevo y la simple “moda”. Teniendo en cuenta que, como también advierte Cruz, lo nuevo no se corresponde con el mero acto enunciativo, sino con el pensamiento, con la capacidad de generar un discurso diferenciado, la “moda” quedaría restringida a esas propuestas que, si bien reciben una acogida académica inicial favorable, adolecen de una patente eficacia discursiva: «*buenas modas*, así, serían las que dan lugar a novedades» [Cruz, 1991: 153]. Más allá de las distintas reacciones negativas contra lo que, para algunos autores, sólo representa un simple oportunismo comercial, mera moda de temporada, es preciso reconocer las consecuencias del cambio que se está produciendo<sup>465</sup>. Entre otras razones,

---

<sup>465</sup> Este tipo de actitud de rechazo puede encontrarse en autores como Joseph Fontana. Haciendo referencia al “marxismo catequístico”, en contraste con las posibilidades todavía abiertas del pensamiento “marxiano”, señala: «hay que comenzar aclarando que la primera reacción que suele suscitar la crisis de una fe es generalmente el escepticismo. Lo cual significa, en este caso, la desconfianza ante cualquier planteamiento teórico, que puede muy bien traducirse en formas de positivismo enmascaradas de posmodernidad, en un eclecticismo superficial o en una sensación de que lo que necesitamos es cambiar con frecuencia el bagaje metodológico, renovándolo de acuerdo con las modas de cada temporada» [Fontana, 1992: 13]. Aceptando el trasfondo crítico que inspira este libro de Fontana, sobre todo, en lo relativo a los peligros de la creciente neutralidad y esterilidad política del vocabulario de nuevas corrientes como la “nueva historia cultural” o la “microhistoria”, creo, no obstante, que su análisis se basa, en general, en una aproximación algo superficial al significado socio-histórico de esta nueva historiografía, con independencia de que sea cuestionable en muchos de sus aspectos. Ese compromiso ético-político emancipador con respecto a la historia exige, en mi modesta opinión, otro tipo de esfuerzo analítico más allá de los juegos de poder que se establecen en el seno de la institución universitaria. Sergio Sevilla, aceptando también la “necesidad real” de la reivindicación que este autor hace del sentido de la globalidad histórica y de la orientación del trabajo historiográfico hacia un objetivo que trascienda la ciencia –la explicación del mundo objetivo de cara a su transformación emancipadora-, añade: «lo que sí afirmo es que tales profesiones de fe no pasan de ser un piadoso deseo restauracionista a menos que podamos definir de modo plausible qué es “globalidad”, qué significa “ciencia”, en qué consiste “explicar el mundo real” y desde qué instancia se establece “un objetivo que trascienda la ciencia”. Es esa constelación conceptual la que hemos perdido; el pluralismo metodológico y el falibilismo científico no eluden tampoco esas objeciones» [Sevilla, 1993: 44]. En todo caso, frente a la actitud despreciativa de Fontana, considero más oportuna la postura prudente de Hernández al evaluar *lo “viejo” y lo “nuevo” en la escritura de la historia*. Ella indica: «mas no se explica del todo, creo yo, que en tantas ocasiones se valore el sentido de la transformación en curso, en nuestra disciplina, de manera equívoca o sesgada, a sabiendas apresurada o pretendidamente suficiente. Ni banalizar la novedad (¿cómo pensar que habrá una sola cosa nueva que entender, tratándose de algo tan complejo?), ni anatematizar a quienes la representen –las dos vías se han seguido esporádicamente entre nosotros- parecen los mejores procedimientos, en principio. Pero tampoco basta sin duda, a la hora de hablar de historiografía, el correr decididamente en pos de la última tendencia conocida, y mucho menos el atreverse a pontificar sobre ella, ofreciendo remedios a sus limitaciones o sus males» [Hernández Sandoica, 1995: 23-24].

porque después del desastroso balance empírico que, en este comienzo de siglo, arroja la aplicación de la racionalidad moderna y de la idea de progreso al desarrollo de la Humanidad, cabría preguntarse por la instancia enunciativa capacitada legítimamente para determinar qué es y qué no es moda. Así pues, en contraste con la “historiografía moderna”, será oportuno referirse a las tendencias más relevantes que apuntan hacia lo que podemos aceptar como una “historiografía hermenéutica y postmoderna”, cuyos presupuestos fundamentales derivan del análisis que he realizado hasta el momento. Como argumenta Antonio Morales, esta nueva historiografía rompe con los patrones sociológico-históricos con los que se ha pensado hasta ahora la realidad social como totalidad: «los *sistemas sociales, modos de producción o formaciones sociales*, articulados, estructurados jerárquicamente en *subsistemas, regiones, infra y superestructuras*, lo que dotaba de sentido al análisis singularizado de las partes en que podrían diferenciarse, se disuelven, desde un enfoque que, en términos de Derrida, podemos definir como “deconstruccionista”» [Morales, 1992: 22].

Procederé a continuación con un breve análisis crítico de las tendencias que actualmente parecen revelarse como una auténtica alternativa historiográfica al asentarse, principalmente, en el nuevo principio de inteligibilidad materializado en la categoría temporal de la “variación” y de la repetición de las diferencias; en un modelo de conocimiento comprensivo-interpretativo de corte hermenéutico; y en una concepción sistémico-comunicacional-relacional de la sociedad. Pero ello, sin olvidar que en esta situación de crisis aún no resuelta, no puede hablarse con propiedad de un absoluto cambio de paradigma. Nos hallamos, más bien, en periodo “pre”, “inter” o “multiparadigmático”, lo cual es una clara expresión de la enorme complejidad que define este periodo histórico presente<sup>466</sup>.

De manera sintética, me referiré a esos dos modelos que, sin agotar este complicado cuadro multiparadigmático, conviven desde los años ochenta con las “viejas” propuestas positivistas y estructurales -por otro lado, muy significativas todavía en la disciplina, sobre

---

<sup>466</sup> Pedro Ruiz Torres hace referencia a la falta de cohesión e integridad que define esta situación historiográfica actual en contraste con la relativa homogeneidad y solidez que habían representado los paradigmas de la escuela histórica alemana del XIX o la de los “Annales”, de Bloch y Febvre a Braudel. Recoge las palabras de Macry que indican: «entre grandes modelos y propuestas microanalíticas, diagramas e indicios, sugerencias antropológicas y análisis socio-económico, el cuadro parece incierto, poco definido, *pre-paradigmático*» [Ruiz Torres, 1993: 73].

todo en lo que respecta a la enseñanza en los niveles medios y universitarios<sup>467</sup>. Hago alusión a la “nueva historia cultural” y a la “microhistoria”, las cuales tienen en Roger Chartier y Giovanni Levi a sus máximos exponentes, de forma respectiva. Pero, antes del análisis crítico de ambas corrientes de signo postmoderno, quizá sea oportuno hacer una serie de consideraciones en torno a dos aspectos que parecen estar en la raíz de esta pretendida renovación. Se trata, primeramente, del debate surgido en torno a lo que se ha considerado como el doble retorno del relato y del sujeto, que conecta con el problema de la naturaleza narrativa del discurso historiográfico ya abordado en este trabajo. En segundo lugar, será conveniente aludir a la controversia historiográfica acerca del problema de la “multidisciplinariedad” y “transdisciplinariedad” de la disciplina. Ello será una oportunidad para sondear la situación de las ciencias sociales, en general, en lo que concierne a la adopción del paradigma hermenéutico de la complejidad.

### **1.1. El debate en torno a la configuración narrativa del discurso historiográfico**

La mayor parte de las síntesis más actuales sobre las cuestiones teóricas historiográficas coinciden en situar el origen del nuevo debate sobre la narratividad del discurso historiográfico en la aparición, en 1979, de un artículo publicado por Lawrence

---

<sup>467</sup> No son, precisamente, aires de auténtica renovación los que se respiran, en el mayor de los casos, en nuestras actuales instituciones académicas. Aunque ya situados en un nuevo contexto histórico, he de reconocer que todavía es posible compartir, no sólo en el ámbito concreto de la historiografía, sino de la ciencia, en general, las sensaciones de “miseria” intelectual que Alain Guerreau expresaría así a comienzos de los ochenta: «durante el año que pasé en el Lyceé Henri IV preparando el examen de entrada a la École des Chartes, me asaltaba con insoportable acritud la sensación de chochez intelectual; que luego pasases la prueba llevando como único bagaje cinco mil palabras de latín (ciceroniano) y un esquelético resumen de la *Histoire de France* de Lsavisse, hubiera debido sorprenderme, pero no tenía demasiado tiempo para ello, sumergido como estaba en la atmósfera irreal de un establecimiento donde todos los relojes habían dejado de correr en 1880, donde la mayoría de las clases brillaban por su falta de inteligencia y su arcaísmo y donde las restantes se volvían insoportables por el hecho mismo de la estricta obligación reglamentaria de asistir a ellas» [Guerreau, 1984: 17]. No deben interpretarse estas palabras sino como testimonio de la pobreza intelectual que, generalmente, ha regido en las instituciones universitarias como contrapartida de las relaciones de poder que siempre las han sostenido bajo el señuelo del amor por la “Verdad”. Así, su experiencia le permitió «observar –al igual que otros habían hecho veinte años antes– de qué modo los personajes en posición de poder en este campo no están demasiado preocupados ni por el liberalismo ni por el rigor científico, sino más bien dominados por su gusto inmoderado por el compromiso social y por el deseo de preservar equilibrios conseguidos al precio de tanto compromiso. La afligente pobreza de la mayoría de manuales refleja necesariamente tan triste situación: planos que habría que esconder, eclecticismo, aproximaciones arbitrarias; la gran masa de la enseñanza (“superior”) reviste un carácter autoritario, mágico y conmemorativo [...] ¿Así que amiguismo, intrigas, compromisos, discurso formal y autoritario conforman la “ciudad de los sabios”? Pues esencialmente, sí» [Guerreau, 1984: 17-18]. Me he permitido recoger este testimonio puesto que, bajo mi punto de vista, las resistencias que se muestran en las comunidades científicas ante la innovación, sobre todo si ésta tiene repercusiones interdisciplinarias, como es el caso que estoy tratando, son un claro catalizador de las relaciones de poder que determinan la actividad científica y académica. Fenómeno que, como se habrá comprobado a estas alturas, requiere, a mi entender, una urgente revisión autocrítica y autorreflexiva.

Stone, en la revista *Past and Present*, con el título de “El retorno de la narrativa: reflexiones acerca de una nueva y vieja historia” [Stone, 1986b]. Advirtiendo de que su intención no es otra que la de dar cuenta de lo que realmente está ocurriendo en la ciencia histórica, y dentro de la ambigüedad que define su trabajo, Stone pretende, ante todo, realizar una crítica contra el método de explicación cientifista que constituyen los modelos estructurales de la historia cuantitviva, el materialismo histórico y lo que llama paradigma “ecológico-demográfico francés”. En contra de todo aquello basado en la preeminencia del sistema sobre la acción individual, su artículo constituye, así, una reivindicación de la libertad y de la creatividad de un sujeto plenamente consciente de su acción. Ello se concreta, a modo de diagnóstico, en un creciente interés historiográfico por aquellos aspectos concretos de la existencia humana no reducibles a modelos abstractos, en una atención especial por la cultura de los grupos humanos y por la voluntad individual como determinantes del cambio, más allá de las fuerzas impersonales de la producción material o el crecimiento demográfico. Propone, pues, un cambio de rumbo del modelo analítico-estructural al descriptivo-narrativo [Stone, 1986b]. Pero esta mención del papel fundamental del sujeto, de la acción y del acontecimiento parece, no obstante, presentar algunas diferencias de fondo con respecto a lo que había sido hasta el momento la narrativa historiográfica tradicional radicada en la escuela metódico-documental rankeana. Frente a la atención que la historia política positivista decimonónica prestaba a las obras de los grandes hombres, Stone sugiere un deslizamiento hacia la esfera cultural de los itinerarios vitales, de las actitudes y comportamientos de individuos pertenecientes a los estratos sociales bajos. De manera que el enfoque individual de estos estudios no se encamina hacia esos individuos o hacia sus acciones por sí mismas, sino que ello debe servir para una aproximación al funcionamiento de la cultura y de la sociedad donde se hallan inscritos.

Peter Burke, aludiendo a la controversia abierta por Stone en torno a la pertinencia de la narrativa como forma adecuada de la escritura de la historia, trata de discernir las distintas líneas de dicho debate. Ello, con el objeto de proponer una síntesis final del mismo [Burke, 1996]. Diferencia, así, dos tipos de disputas independientes. Primeramente, la que ha enfrentado durante buena parte del siglo XX a los que -como los historiadores de *Annales*- proponen el análisis estructural y a los que -defensores de la tradición positivista del XIX- apuestan por el relato de la ordenación cronológica de la sucesión objetiva de los acontecimientos como la forma más apropiada del discurso historiográfico. En lo que respecta al objeto de estudio, los primeros inciden en la importancia del estudio del marco

económico-social, así como de lo relativo a las experiencias y modos de pensamiento de los grupos populares, aspectos decisivos que el relato omite toda vez que tiende a una personificación y simplificación de las acciones y decisiones -complejas y contradictorias en sí- de los actores colectivos. En contraposición a ello, los partidarios de la narración rechazan el carácter estático, incluso ahistórico, que el análisis estructural imprime al proceso histórico; su dificultad, en definitiva, para denotar esa propiedad esencial de lo histórico que es el cambio. En lo que atañe al problema de la explicación, el enfrentamiento se reduce a la apuesta de los positivistas por la conexión temporal lineal - que hace referencia al aspecto intencional de las acciones particulares- en contraste con la búsqueda, por parte de los otros, de las conexiones internas que las determinaciones estructurales aportan al mejor conocimiento de los fenómenos históricos.

Burke sugiere un modo distinto de abordar el debate. El enfrentamiento entre “narradores” y “analistas” adolece de una indefinición de las categorías que unos y otros proponen: acontecimientos y estructuras, respectivamente. Invita, así, a una síntesis superadora que complemente las posibilidades de ambos modelos. No parece, a mi entender, que la solución pueda ser expresada en los términos de una integración de la narración tradicional y el análisis estructural. El enfoque relacional y hermenéutico que se ha propuesto en este trabajo pertenece a otra esfera conceptual. Sin embargo, las diferentes líneas de ese segundo debate señalado por Burke merecen una cierta atención puesto que son congruentes con ese punto de vista. Estableciendo la diferencia esencial que existe entre el discurso historiográfico y el relato de ficción, que se basa en el carácter real e imaginario de sus respectivos referentes, plantea la posibilidad de la utilización de las nuevas técnicas narrativas surgidas en el seno de la literatura y del cine en la elaboración del propio relato histórico. Ello responde a un nuevo principio de inteligibilidad que se refiere a la necesidad de una descomposición de la continuidad temporal, la cual es reflejo de la discontinuidad establecida entre los hechos del mundo exterior y su representación simbólica en forma narrativa.

Burke se sitúa, por tanto, en la óptica del carácter configurante del relato como productor de sentido, y en el tema de la mediación de la intencionalidad histórica del “haber sido” y de la intencionalidad imaginaria del relato de ficción, ya estudiados en la parte primera de este trabajo en referencia a la obra de Paul Ricoeur. Para el autor, el problema de la narratividad en este tránsito de siglo ha de afrontarse, en consecuencia, en el plano de una nueva actitud hermenéutica. De este modo, alude a una descomposición de la narración en la diversidad irreconciliable de los puntos de vista: «un recurso así

permitiría una interpretación del enfrentamiento a la manera de un conflicto entre interpretaciones» [Burke, 1996: 295].

Esto cristaliza en la propuesta de diversos experimentos narrativos literarios susceptibles de su introducción en una escritura de la historia respetuosa con las diferencias, es decir, con el principio elemental de la multiculturalidad. Burke explora, de esta manera, las posibilidades que encierran modelos literarios como los que construyen la narración desde el punto de vista de los distintos personajes, o los que tratan de hacer visible -en la primera persona- la presencia autocrítica del autor con el objeto de delimitar claramente su carácter de interpretante individual con respecto a la posibilidad de otras interpretaciones. Finalmente, alude al modelo narrativo que, asentado en una concepción antropológica de lo cultural, radica en la noción de “descripción densa” –de carácter interpretativo-comprensivo- de Clifford Geertz, del que me he ocupado también. De ahí se desprenden distintas vías como: 1. El desarrollo de la “micronarración” concretada, como se verá, en la corriente microhistórica. 2. El uso de la biografía como medio de exploración del universo interior cambiante de los individuos notables o anónimos. Mediante el montaje de las observaciones personales diseminadas en las fuentes, ello podría servir para extrapolar las vivencias de esos actores sociales particulares al sentir de una época. 3. La escritura de la historia hacia atrás, técnica que permite recalcar la necesidad de conocer lo precedente para la comprensión de los hechos narrados. 4. Un modelo inspirado en la obra del antropólogo Marshall Sahlins, que establece una relación sintética y dinámica entre los acontecimientos individuales y las estructuras culturales. En definitiva, «si buscan modelos de narración que yuxtaponen las estructuras de la vida ordinaria y los acontecimientos extraordinarios y la perspectiva desde abajo a la perspectiva desde arriba, los historiadores deberían seguir el buen consejo de atender a las obras de ficción del siglo XX, incluido el cine (las películas de Kurosawa, por ejemplo, o de Pontecorvo o Jancsó» [Burke, 1986: 304].

De todo ello se extrae que es preciso aclarar los verdaderos términos del debate actual sobre la narratividad histórica. Iggers, aludiendo al reseñado artículo de Stone, trata de establecer las distancias destacando una narratividad de signo contrario a la tradicional, lo cual sirve para cuestionar el carácter de un auténtico retorno, y apuntar hacia un nuevo paradigma: «el mundo de los hombres es considerado como más complejo de lo que era en la concepción positivista de la ciencia, y por ello precisa también de prácticas científicas que den cuenta de esa complejidad» [Iggers, 1998: 60]. Sergio Sevilla también ha puesto de manifiesto la oposición radical entre, por un lado, la inviabilidad del tipo de narración



positivista acorde con el principio cientifista de la recogida objetiva de los hechos tal y como acontecen, y, por otro, las propuestas de una narratividad implícita en todo discurso historiográfico desde la perspectiva hermenéutica de la configuración social intersubjetiva del sentido. Esto es, en sí mismo, un claro síntoma del desplazamiento epistemológico que sufre la historiografía en la actualidad. Esta crisis de la teoría de la verdad-correspondencia y de la verdad-constitución «abre la posibilidad de recuperar las formas del discurso no judicativas –en nuestro caso, la narración- como lugar posible de otras formas de verdad (aunque no sabemos definir las), así como la correlativa apertura hacia una pluralidad de formas de experiencia que ya no están recortadas a la medida del juicio lógico» [Sevilla, 1993: 45-46]. Como también añade el autor, esto nos obliga a pensar de otro modo el lenguaje y la experiencia humana, tal y como he tratado a lo largo de este trabajo.

En todo caso, es necesario recoger también aquellas posturas que no acaban de valorar favorablemente el advenimiento de una nueva narratividad comprensivo-interpretativa, al tiempo que sí saben discernir esas modalidades de relato moderno y postmoderno. Carlos Barros hace referencia a un “giro positivista” que se despliega a través de una serie de fases sucesivas de retorno progresivo de la narrativa historiográfica. Esta vuelta de la historia-relato de los acontecimientos es entendida por el autor como la consecuencia de la confluencia de una serie de factores tales como la crisis de los grandes paradigmas estructurales del siglo XX y las presiones de la audiencia, las editoriales y los “mass-media” en favor del género de la novela histórica, así como las procedentes de la literatura, la crítica literaria y la filosofía de corte postmodernista, las cuales amenazan con una desvirtuación de la naturaleza específica de la ciencia histórica. Barros se suma, por tanto, a la reacción negativa contra los peligros de una reducción textualista del objeto de estudio historiográfico [Barros, 2000b]. La primera fase de ese giro hacia la historia-relato se corresponde con el retorno positivista y conservador a los enfoques tradicionales decimonónicos de la biografía y la historia política, lo cual no es sino mero reflejo de la incapacidad por parte de numerosos historiadores para adoptar enfoques renovadores ante el agotamiento de los grandes paradigmas del XX. De esta forma, no se trata sólo de una nueva atención a la política y la biografía -frente a los análisis económico-sociales-, sino de una verdadera vuelta a los métodos “historizantes” de la “vieja historia”<sup>468</sup>.

---

<sup>468</sup> Hernández Sandoica se ha ocupado de ese fenómeno de recuperación de una historia política que, en algunos casos, es reivindicada no sólo como legítima, sino también como única y exclusiva forma de hacer historia. Sin embargo, apunta hacia una diferenciación de diversos tipos de narrativa histórica política no

Siguiendo este hilo conductor, la segunda fase de ese retorno responde a factores de carácter epistemológico. Se trata del abandono del principio de inteligibilidad impuesto por los paradigmas estructurales entre los años 60 y 70, esto es, de la sustitución de la “historia problema” por la convicción conservadora de que lo específico del oficio de historiador se reduce al encuentro crítico con las fuentes. Como señala Sergio Sevilla, «algunos historiadores prominentes en la actualidad siguen viendo en Ranke un modelo de lo que se puede entender por historia científica» [Sevilla, 1993: 39]. Ello es considerado por Barros como un anacronismo que no tiene en cuenta las nuevas demandas culturales. Para este historiador, el fin del siglo XX no se corresponde con la necesidad del héroe, de los grandes hombres y las grandes batallas, y de los mitos históricos al estilo decimonónico romántico. Esto contrasta con mi punto de vista acerca de los procesos contramodernizadores y remitificadores que forman parte del nuevo complejo simbólico-cultural de la sociedad postmoderna. Pero, sea como fuere, Barros considera que este reflujó positivista de corte conservador viene a ser una respuesta, aunque no la más conveniente, a la absoluta negación de la objetividad y racionalidad científica por parte de la crítica postmodernista.

Para el autor, la gran amenaza la constituye, por consiguiente, la tercera y última fase del retorno de la vieja historia de manos de aquellos que homologan historia y literatura, que no sólo cuestionan el análisis estructural, sino el carácter real y objetivo de los hechos mostrados -tal y como acontecieron realmente- en la historia-relato-ciencia positivista. Según Barros, este fenómeno proviene del reclamo por parte de literatos, filósofos e historiadores postmodernistas de la vuelta del discurso historiográfico a sus orígenes

---

del todo coincidentes. Primeramente, alude a una “historia narrativa tradicional” que, coincidiendo con las apreciaciones de Barros, es «aquella que algunos han vuelto a reivindicar con más alivio que disimulo, sin preocuparse mucho por redefinirla. Su único elemento identificador resulta ser así, el hecho de que la política domina decisivamente la cronología de los hechos» [Hernández Sandoica, 1995: 162]. Creo que sería necesario comprobar hasta qué punto se trata de un auténtico retorno, o más bien de su permanencia en amplios círculos historiográficos anquilosados. Pero el panorama de este nuevo interés por el sujeto y lo político abarca otras modalidades. En segundo lugar, menciona una “sociología histórica” que, anclada también en la perspectiva de lo realizado “desde arriba”, trata de establecer articulaciones sobre la base de conceptualizaciones de tipo social. En este tipo de historia política, el Estado constituye el eje central en torno al cual se desarrollan los conflictos y procesos de cambio social. En tercer lugar, hace referencia a una especie de “sociología del poder” constituida por un diálogo entre el marxismo y las nuevas lecturas de la obra de Weber. Sus principales objetos de estudio, en tanto vinculados también a la historia social, son los procedimientos de selección y funcionamiento de las decisiones de la clase gobernante. Por último, alude a una historia política que, asentada en los países latinos, pretende «recrear rasgos culturales duraderos, y que encarna en las élites que protagonizan su discurso historiográfico la historia de los mismos ideales (políticos, ideológicos, culturales), que, más o menos consciente y abiertamente, defienden quienes la practican» [Hernández Sandoica, 1995: 162-163]. Dentro de este fenómeno general de la vuelta de lo político, la autora vincula, en definitiva, la llamada “historia del tiempo presente”, la “biografía política individual” y una “historia de las relaciones internacionales”.

literarios, una vez disueltas las distancias epistemológicas y metodológicas entre la realidad y la ficción [Barros, 2000b]. Recuperando los argumentos desarrollados en la primera parte de mi trabajo, estimo conveniente volver a tratar de precisar lo que representa no ya ese retorno a la narrativa tradicional positivista –cuyo uso parece seguir siendo práctica habitual en amplios sectores de la historiografía más añeja y polvorienta, la predominante-, sino lo que, en un plano epistemológico y conceptual muy diferente, puede representar la naturaleza interpretativo-comprensiva de la hermenéutica como alternativa al conocimiento racional-objetivo vinculado a la idea ilustrada del progreso y de la Historia Universal.

Es necesario insistir en que lo que separa a la narrativa tradicional de la narratividad interpretativo-comprensiva es el modo en que cada una de ellas configuran temporalidades muy diferentes. Desde un esquema lineal-liberal del progreso humano, una fe absoluta en el conocimiento racional y objetivo, y una concepción épica del desarrollo del estado nacional, el relato positivista será producto del trabajo directo sobre unos documentos de los que se infiere una ordenación lógica de unos acontecimientos conectados causalmente a través de su propia sucesión cronológica. La obra historiográfica se convierte, así, en un relato-copia que revela de forma transparente el proceso necesario y trascendente de implantación paulatina de un Sujeto Universal previamente dado. Éste se encarna en la acción política de los grandes hombres como sujetos plenamente conscientes de su propia acción. Partiendo del esquematismo temporal-social que representa la idea de progreso como doble condición de posibilidad de continuidad y discontinuidad con respecto a las instituciones dominantes, en un principio, la no adecuación total del proyecto ideológico liberal al marco institucional de las sociedades del momento explica el acento puesto en la perspectiva de la aceleración del cambio. La narrativa tradicional es, por tanto, la forma de discurso apropiada para la construcción de una temporalidad volcada hacia un irrefrenable impulso hacia delante, situándose su límite en la consumación definitiva del proyecto económico-social y político liberal.

Como se ha visto, la presunción neo-liberal y globalista de dicha culminación, una vez que la propia idea de progreso liberal había quedado parcialmente contaminada por el principio romántico de la dialéctica hegeliana en su sentido más reaccionario, ha derivado actualmente en una versión laica del mito del Reino, tal y como queda constatado en la proclamación del “fin de la historia” como fin de las diferencias culturales e ideológicas de Fukuyama. Por otra parte, el desarrollo de los paradigmas estructural-explicativos del siglo XX, al margen de la permanencia del modelo narrativo metódico-documental en

amplias esferas de las prácticas del historiador de oficio, representa un modo distinto de configuración de la positividad temporal del progreso. Con el cambio social como horizonte, la noción de “estructura” pretende hacer hincapié en las contradicciones a través de las cuales se deriva la progresiva constitución del Sujeto Universal y, por consiguiente, en las permanencias frente al propio cambio. Desde principios más dialécticos que estrictamente lineales, y en consonancia con la idea de la larga duración temporal de los procesos sociales, el concepto de estructura supone un aplazamiento crítico de la consumación del progreso al constituir un conjunto estable y relativamente fijo de relaciones sociales que perduran en el tiempo [Braudel, 1968].

Para un análisis historiográfico del concepto dialéctico y objetivo del tiempo histórico, entendido como velocidad diferencial del cambio, sería conveniente, pues, consultar *Tiempo cronológico y tiempo histórico* [Tuñón de Lara, 1993]. Ello servirá para comprender las distancias y proximidades entre las nociones marxistas de “estructura” y “coyuntura”, y las distintas longitudes de onda temporal histórica –tiempo largo, medio y corto- establecidas por Braudel en la obra antes citada. Sobre el problema de la adecuación del cambio y la permanencia en la representación del tiempo objetivo de la historia, Marc Bloch planteó: «ahora bien, este tiempo verdadero es, por su propia naturaleza, un continuo. Es también cambio perpetuo. De la antítesis de estos dos atributos provienen los grandes problemas de la investigación histórica. Éste, antes que otro alguno, pues, pone en tela de juicio hasta la razón de nuestros trabajos. Consideremos dos periodos sucesivos demarcados en el suceder ininterrumpido de los tiempos. ¿En qué medida el lazo que establece entre ellos el flujo de la duración es mayor o menor que las diferencias nacidas de la propia duración? ¿Habría que considerar el conocimiento del periodo más antiguo como necesario o superfluo para el conocimiento del más reciente?» [Bloch, 1980: 27].

En resumen, si el relato positivista conlleva un principio de causalidad implícito en la ordenación temporal lineal de los acontecimientos, lo cual convierte el antes y el después en la causa y el efecto, respectivamente, el análisis estructural –el materialismo histórico y “Annales”- localiza la causalidad en el interior de las propias estructuras. Éstas actúan como círculos temporales inscritos en la misma linealidad del progreso. Pero la ordenación temporal tanto de la secuencia unidireccional de las estructuras, como de las coyunturas y hechos históricos incluidas en esas estructuras –esto corresponde a los distintos ritmos de velocidad del tiempo histórico-, pertenece también al orden del relato. La conclusión es que, dentro de las distintas formas de escritura de la historia, no es posible una auténtica separación de lo explicativo con respecto a lo narrativo, puesto que

toda historia implica organización temporal de la experiencia. En definitiva, el discurso historiográfico de los “Annales” y del “materialismo histórico”, a partir de una concepción objetiva y evolutiva del tiempo, supone la inscripción de la circularidad temporal de las estructuras en la unidireccionalidad del progreso. De este modo, la técnica expositiva del análisis causal interno de las estructuras queda supeditada a la propia narratividad implícita que representa la concatenación unilineal universal de aquéllas.

Frente a esto, la nueva concepción fenomenológico-hermenéutica de la necesaria configuración narrativa de la temporalidad, y, por tanto, de toda la experiencia en tanto dotada de sentido, no significa otra cosa que la ampliación y diversificación de la racionalidad científica. Considero que la historiografía, sin miedo a la “invasión” irracionalista de la que parece ser víctima debe asumir esa nueva racionalidad histórico-narrativo-interpretativa con el objeto de estar en condiciones de operar la sustitución liberadora del postulado absolutista de la correspondencia metafísica entre Realidad y Verdad por los principios -más respetuosos con las diferencias culturales- del “conocimiento verdadero” y de la complementariedad de los puntos de vista. La nueva ciencia histórica, como he insistido en multitud de ocasiones, deberá estar en consonancia con la perspectiva plural, multidireccional y constituyente -no predeterminada y totalizadora- de las categorías de la “variación” y de la “repetición de las diferencias”; habrá de ser congruente con el enfoque de una historia desplegada en una multiplicidad de trayectorias continuamente reformuladas, es decir, en proyecciones narrativas de otros mundos, de otras sociedades posibles. Se trata de una perspectiva que, como también he sugerido, parece congruente con el enfoque auténticamente progresista del pensamiento marxiano en oposición a las derivaciones reaccionarias que el fenómeno del marxismo adoptó paralela y posteriormente.

Este diálogo entre el marxismo originario no “catequístico” -como lo expresaría Josep Fontana- y el pensamiento hermenéutico, que singularizaré, más tarde, en autores como E.P. Thompson, Laclau y Mouffe, a su vez familiarizados con la filosofía gramsciana, requiere por parte del historiador la toma de conciencia de lo que realmente representa la narratividad como expresión de la determinación histórica de un trabajo historiográfico instalado en un presente configurado históricamente. Una vez desmanteladas las falacias del cientifismo moderno es necesario considerar el valor epistemológico de la narración no en los términos de una historia presuntamente objetiva de los acontecimientos, sino desde la perspectiva desarrollada por esos autores que, como Paul Ricoeur, Hans-George Gadamer, Hayden White o Arthur C. Danto, fueron objeto de análisis en otras partes de

este trabajo. Se trata de aceptar la capacidad configuradora de la trama narrativa como elemento elaborador del significado de la acción humana objetiva, como ordenación de los hechos humanos en una unidad de sentido a partir de la proyección de un universo simbólico concreto conectado a la propia temporalidad generada en el mismo proceso narrativo. Aceptando la perspectiva de la creación social intersubjetiva del sentido y los aspectos agonísticos, intencionales y realizativos del lenguaje -definidos a través de nociones como la de los “juegos del lenguaje”-, aquí no se propone el mero registro ordenado de lo real tal y como “realmente” es, sino como “realmente” se da en la conciencia social de acuerdo con el cúmulo de experiencias históricas y expectativas futuras de una colectividad determinada. Con esto no se agota lo real, sólo adopta múltiples perspectivas, a la vez que lo heterogéneo se hace inteligible de diversos modos. Y, sólo así, el acontecimiento alcanza su verdadero status de acontecimiento. Convengo con Ruiz Torres al señalar, en respuesta a las acusaciones de un “textualismo” presuntamente anulador del mundo exterior como objeto de conocimiento, lo siguiente: «por más que tengamos conciencia de que el conocimiento está mediatizado por las estructuras lingüísticas que poseen sus objetos respectivos y se proyectan en discursos y/o relatos de una clase u otra, nada nos impide reconocer que hemos sido capaces de utilizarlas para saber más cosas “verdaderas” acerca del mundo» [Ruiz Torres, 1993: 72].

Recordemos, una vez más, que el hecho de que haya una similitud formal entre narrativa historiográfica y relato literario no debe hacer olvidar la diferencia material que existe entre ambos tipos de discurso. Siempre habrá que partir del carácter “real” y puramente “imaginario” de sus distintos referentes. Hayden White establece esta homogeneidad formal entre historia, y la literatura y el mito, no sólo en lo que respecta a su aspecto manifiesto como relatos, sino al modo en que comparten determinados sistemas de producción del significado. Pero, como advierte, «esta filiación de la historiografía con la literatura y el mito no debería constituir motivo de embarazo, porque los sistemas de producción de significado que comparten los tres son destilaciones de la experiencia histórica de un pueblo, de un grupo, una cultura» [White, 1992: 62]<sup>469</sup>. En definitiva, decir

---

<sup>469</sup> Partiendo de que el verdadero objeto de la historia debe ser la significación de lo “real”, la búsqueda de un sentido “oculto” tras lo que, para los que pretenden una “historia objetiva” constituye un referente en apariencia autosuficiente, White describe el proceso de construcción del relato historiográfico del siguiente modo: «en el discurso histórico, la narrativa sirve para transformar en una historia una lista de acontecimientos históricos que de otro modo sería sólo una crónica. A fin de conseguir esta transformación, los acontecimientos, agentes y acciones representados en la crónica deben codificarse como elementos del relato; es decir, deben caracterizarse como el tipo de acontecimientos, agentes y acciones, etcétera, que pueden aprehenderse como elementos de tipos específicos de relatos. A este nivel de codificación, el discurso histórico dirige la atención del lector a un referente secundario, de diferente especie respecto a los

que historia y literatura comparten una misma operación configuradora del sentido a través del papel activo del entramado narrativo, incidir en la importancia del contenido de la forma como modo de conocimiento histórico, no justifica la confusión creada por algunos historiadores en torno al problema de la relación entre discurso historiográfico y narrativa. Como ya se puso de manifiesto en mi análisis de la obra de Paul Ricoeur, si la literatura ensaya experiencias temporales -constituye una exploración de mundos posibles sujeta a sus propias reglas y exenta de los límites impuestos por los acontecimientos reales-, la historia organiza la experiencia temporal desde los materiales que la propia realidad histórica impone.

Ello ha de suponer una delimitación clara entre ambas modalidades de discurso. Primero, con independencia de que apuntemos hacia una noción no tanto metafísica como cultural de la realidad puesto que la alusión a lo real sólo se muestra posible desde la óptica del modo concreto en que salimos a su encuentro. Y, segundo, al margen de que apelemos a una relación de complementariedad de ambos discursos como base fundamental de la articulación final de una auténtica experiencia proyectiva del tiempo. Ello nos remite, por consiguiente, a ese doble diálogo presente-pasado y pasado-presente que define la hermenéutica de la experiencia gadameriana, a esa doble historicidad y lingüisticidad del ser, a esa condición de finitud ligada a la esencia comprensiva del hombre [Gadamer, 1988]. En conclusión, ni siquiera parece tener sentido hablar de un auténtico retorno de la narrativa, sino que, hay que aceptar, sin más, la narratividad esencial de todo discurso historiográfico. Como indica Chartier, apoyándose en Paul Ricoeur, la ciencia histórica en todas sus formas, tanto las tendentes a la descripción de los hechos, como las más estructurales, pertenece al campo de lo narrativo, ya que la propia escritura de la historia lleva consigo la utilización de fórmulas que corresponden al relato. El trabajo historiográfico se basa, en definitiva, en operaciones que reenvían las estructuras del conocimiento histórico al procedimiento de configuración narrativa, lo que integra en todos los discursos «la concepción de la causalidad, la caracterización de los sujetos de la acción, la construcción de la temporalidad» [Chartier, 1995: 74].

---

acontecimientos que constituyen el referente primario, a saber, las estructuras de trama de los diversos tipos de relato cultivados en una determinada cultura. Cuando el lector reconoce la historia que se cuenta en una narrativa histórica como un tipo específico de relato –por ejemplo, como un relato épico, un romance, una tragedia, una comedia o una farsa- puede decirse que ha comprendido el significado producido por el discurso. Esta comprensión no es otra cosa que el reconocimiento de la forma de la narrativa» [White, 1992: 61]. Recuérdense, en este sentido, las propuestas de Burke señaladas en una nota anterior.

## **1.2. Complejidad y transdisciplinariedad en el trabajo historiográfico**

En sus intentos actuales de renovación, es decir, de adecuación de su objeto y su método a las nuevas condiciones socio-históricas informacionales, la historiografía no puede ser ajena, al igual que el resto de las ciencias sociales, a las implicaciones del nuevo paradigma de la complejidad. Como hemos comprobado, ello supone un proceso –todavía situado en sus fases iniciales- de re-integración multidimensional del conocimiento que empieza a dar sus primeros frutos en esta ciencia histórica. El desarrollo de las nuevas corrientes historiográficas de signo hermenéutico y postmoderno está teniendo lugar, efectivamente, a través de un fecundo diálogo con otras disciplinas científicas como la sociología, la antropología, la lingüística, etc. En realidad, este fenómeno -más allá de las resistencias propias de los cerramientos corporativos que, en general, definen la evolución de la ciencia moderna- no es nuevo. Todas las alternativas serias a la historia positivista nacida en el siglo XIX surgieron a lo largo del siguiente siglo a través de un encuentro interdisciplinar con otras ciencias sociales. Ello se debió a que cualquier intento de justificación teórica de nuevos enfoques más adaptados al nuevo entorno socio-histórico donde trabajaba el historiador de oficio, incluyendo nuevos campos de investigación en el terreno de lo económico y lo social, requería acudir a las aportaciones de esas otras ciencias más proclives a una reflexión epistemológica sobre su propia actividad. El desarrollo de los paradigmas estructurales del materialismo histórico, de la escuela de los “Annales” y de la historiografía cuantitviva fue posible, ante todo, por la aproximación emprendida desde los años treinta con la economía, entre los cincuenta y sesenta con la sociología y, a partir de los setenta, con la antropología.

Hay que tener en cuenta, en cualquier caso, que esa falta de interés teórico por parte de la generalidad de los historiadores, a la que ya me he referido en varias ocasiones, ha sufrido diversos ataques. En su análisis crítico del encuentro entre la historiografía y antropología, Charles M. Radding indica que «gran parte de los historiadores, en efecto, se consideran esencialmente empiristas que se atienen a los hechos donde quiera que éstos les conduzcan» [Radding, 1989: 104]. El mismo Radding recoge las apreciaciones que en este sentido hacía John W. Adams en 1980: «la historia debe reflexionar más profundamente sobre los propios objetivos y sobre los instrumentos de que se sirve para alcanzar sus propios fines. A los antropólogos les parece todavía considerable la falta de



interés de los historiadores por lo que respecta a la teoría»<sup>470</sup>. Julio Aróstegui, al ocuparse de la pobreza intelectual que detecta en la preparación universitaria del historiador, denuncia que ésta responde tanto a la inexistente formación teórica y científica, como a la deficiente educación en un oficio concreto. Y añade: «cuando hablamos de la formación *teórica* que se procura hoy en la universidad a un historiador nos estamos refiriendo, en realidad, a algo que puede decirse sencillamente que no existe. No ya no existe una preparación “teórica” planificada y regulada, sino que ni siquiera hay, al menos de forma clara, una idea dominante acerca del “campo” científico-social o humanístico dentro del cual debe procurarse la formación del historiador. Conviene no perder de vista que el estudiante de historia hoy recibe una formación que en nada se parece en los aspectos teóricos básicos y en los técnicos a la que recibe el estudiante de sociología, antropología o psicología, por ejemplo, por no hablar del de economía» [Aróstegui, 1995: 35].

De este modo, partiendo de esa no fundamentada vocación empirista de la historiografía, arrancando de la negación por parte del historiador de oficio de plantearse cuál es su posición ante el objeto, dentro de su ceguera metódica y objetivista, los encuentros interdisciplinarios que se han producido hasta el momento destacan, en general, por su escasa reflexividad y coherencia. Veremos, no obstante, que, en medio de la espesura de esta tozudez historiográfica, descuella, de vez en cuando, alguna grata sorpresa. Pero, se trata sólo de eso, de la excepción que confirma la regla. Con frecuencia, lo recogido por parte de los historiadores de otras ciencias sociales como la economía, la sociología y, más recientemente, la antropología, parece reducirse a utillajes instrumentales con la convicción de que éstos pueden contribuir a esa mejor reconstrucción objetiva de la realidad histórica mediante el simple manejo de las fuentes<sup>471</sup>. Así, una de las primeras cuestiones con las que creo que debe abordarse el problema de las relaciones “inter” y “transdisciplinarias” en la ciencia histórica es el de la confusión comúnmente establecida entre lo específicamente teórico y lo relativo a la metodología, esto es, a los aspectos técnicos y procedimentales necesarios para la

---

<sup>470</sup> Citado en Radding, 1989: 105.

<sup>471</sup> Por ejemplo, en *La historia y las ciencias sociales en el siglo XX*, Lawrence Stone explica la creciente fragmentación de la historiografía, el aumento paulatino de sus campos de interés, a partir de las influencias recibidas por parte de las ciencias sociales como la economía, la sociología, la demografía y la antropología. Sin embargo, valora los efectos positivos de esa influencia en lo que respecta al método. Ello ha contribuido a que los historiadores precisen mejor sus presunciones, afirmaciones y términos, y a un refinamiento de las técnicas de trabajo, el cual se hace más metódico en cuanto ello permite establecer hipótesis verificables y apoyar en cifras las conclusiones [Stone, 1986a].

actividad desarrollada sobre el corpus concreto de investigación. Esta creencia en que el uso de determinadas metodologías puede realizarse con independencia de las implicaciones teóricas que se derivan de ello explica, entre otras cosas, a mi entender, que los historiadores hagan referencia al “método” sociológico y antropológico sin apreciar las enormes distancias que -al interior de dichas disciplinas- existen entre enfoques teóricos muy distintos y, por tanto, entre visiones muy diferentes del modo en que funcionan las sociedades<sup>472</sup>.

Es evidente la necesidad de otro tipo de diálogo con el resto de disciplinas sociales. Primeramente, hay que aclarar que, como sugiere Chartier, los nuevos retos lanzados a la disciplina hacia finales de los años ochenta difieren de otras situaciones de renovación historiográfica anteriores como la que representó la eclosión de la escuela de “Annales”. No se trata ya de un mero intento de subsanar las deficiencias metodológicas mediante el encuentro con las ciencias sociales, sino de una crítica de los postulados funcional-estructuralistas en los que se han basado las ciencias sociales, en general. Esto se refleja en el doble retorno del sujeto ante las fuerzas impersonales de las determinaciones colectivas, y de lo político ante la primacía del análisis económico-social [Chartier, 1995]. No hay que olvidar que esta nueva relación interdisciplinar tiene lugar en el contexto de una crisis global del conocimiento científico. La reformulación de lo historiográfico se está produciendo al tiempo que las restantes ciencias sociales se encuentran sumidas en el mismo proceso de reconstitución derivado de la quiebra de los principios elementales de la modernidad. Por otra parte, ese encuentro con la obra de autores no pertenecientes a la nómina de los historiadores de oficio debe basarse, ante todo, en una reflexión acerca de lo que pueden representar dichas aportaciones a una mejor comprensión de las relaciones entre el individuo y la sociedad, y entre ésta y la cultura, dentro del contexto socio-histórico actual.

Todo ello, como es natural, debe tener lugar en coherencia con esa perspectiva temporal de los hechos sociales que singulariza la disciplina historiográfica, es decir, el enfoque diacrónico de lo social. Ir a los hechos, asegurar el interés por el acontecimiento en tanto aprehendido intersubjetivamente por los miembros de una sociedad desde la

---

<sup>472</sup> «En los últimos treinta años, grandes oleadas de ciencia social se han abatido, arrolladoras como mareas, sobre la categoría de los historiadores. Aquellos de entre nosotros especialmente hábiles en cabalgarlas mientras se iban sucediendo una tras otra, han quedado a flote; los otros, menos ágiles, tras haberse quedado en la cresta de una ola hasta la playa, se encuentran encallados en la arena, mientras la ola refluye negligente por la destreza fatigosamente conquistada por ellos, pero ya inútil. La única cosa que ha quedado invariable en todo esto es el deseo de aplicar métodos obtenidos de otras disciplinas sin dedicar ninguna atención a sus premisas, ni elaborar las propias» [Radding, 1989: 111].

temporalidad que ellos mismos generan, no debe estar, en ningún caso, reñido con una inquietud teórica de naturaleza interdisciplinar, siempre que contribuya a resolver los problemas con los que se enfrenta esta ciencia. Tratar de determinar en qué ha de basarse ese diálogo con otras disciplinas -desde las preocupaciones particulares de la ciencia histórica- no debe entrañar el peligro de devaluación y desfiguración del trabajo concreto del historiador. Junto a la actitud antes descrita de Carlos Barros, podríamos encontrar algunos otros ejemplos muy significativos de ese rechazo a cualquier intento de establecer una comunicación con la crítica postmodernista, al margen de las dudas que pueda suscitar ésta. Como expresión de una especie de lucha “interespecífica” por conservar una “territorialidad” amenazada, Lawrence Stone alertaba sobre los ataques desde el exterior protagonizados, primero, por la lingüística, de Saussure a Derrida; segundo, por la antropología cultural, de Clifford Geertz a Mary Douglas; tercero, por lo que se ha venido en llamar el “nuevo historicismo” que representan la nueva crítica literaria y la teoría del discurso narrativo histórico de Hayden White<sup>473</sup>. El mismo Joseph Fontana, en defensa de la especificidad de una historiografía en proceso de desintegración, sujeta a una pérdida de su sentido global de lo social y, en consecuencia, atomizada en multitud de historias “microsectoriales”, hace también referencia a las citadas palabras de Stone para acabar mostrando sus propios temores: «una invasión de análisis del discurso amenaza con reemplazar el de la realidad» [Fontana, 1992: 94]<sup>474</sup>.

Se quiera o no, Morales Moya insiste en la notable influencia ejercida por otras ciencias sociales sobre la historiografía actual «al aportarle nuevos conceptos, abriendo

---

<sup>473</sup> Citado en Aróstegui, 1995: 133. Para una crítica encendida de esas nuevas corrientes tildadas de vacío “textualismo” -procedentes del postestructuralismo y del postmodernismo- en defensa de los protocolos epistemológicos y ético-políticos de la modernidad ilustrada, consultar el ya citado Norris, 1997. El tono visceral con el que procede a la descalificación sistemática de esa “invasión” irracionalista es una buena muestra, bajo mi punto de vista, de lo que está en juego en este tipo de diatribas científicas, más allá del “desinteresado” interés por la verdad: poder, y solamente poder.

<sup>474</sup> «Hay que luchar, pues, contra esta esterilización del trabajo histórico que se produce tanto cuando agotamos nuestra capacidad de análisis en el intento de desmontar el texto, como cuando pretendemos reemplazar el estudio de los problemas reales de los hombres por el de los discursos que se refieren a ellos (en ocasiones para ocultarlos). Al propio tiempo que incorporamos a nuestro instrumental de trabajo una nueva y mejor conciencia crítica de la necesidad de analizar el sentido real de las palabras y de desmontar las ideologizaciones legitimadoras –comenzando por las de los propios historiadores, de cualquier tendencia o escuela que sean (o sea, comenzando por nosotros mismos)» [Fontana, 1992: 100]. Este recelo hacia las posibilidades de una nueva historia cultural de base hermenéutica, que no debe entrañar el abandono de los acontecimientos, sino una nueva forma de integrarlos en el análisis, es un reflejo más de esas luchas de poder interdisciplinarias que, más que un interés por el conocimiento en sí mismo, sólo parecen representar enfrentamientos por la conservación de status personales en el seno de la comunidad científica. Eso sin entrar en la frivolidad y superficialidad con la que se realizan dichas aproximaciones a lo violenta, que no dialógicamente, desdeñado.

nuevos campos de investigación y proporcionándole una metodología interdisciplinaria» [Morales, 1992: 18-19]. Pero, citando a Ruggiero Romano, añade que no es tanto un problema de “interdisciplinariedad”, lo cual se reduce a un mero intercambio de técnicas y lenguajes, sino más bien de “metadisciplinariedad”, de un reparto recíproco de lógicas [Morales, 1992]. Obsérvese que es a eso a lo que me refiero con el término “transdisciplinariedad”. Miguel A. Caínzos se ha ocupado del problema de la defensa de la unidad esencial entre historia y sociología. Argumentando la escasez real de resultados en ese intento unificador de ambas disciplinas a nivel teórico, considera que el debate se ha centrado más en destacar las divergencias que en poner de manifiesto la continuidad de problemáticas. De esta forma, se resuelve a modo de exclusión mutua lo que, en realidad, es un conflicto entre concepciones de lo social y enfoques teórico-metodológicos enfrentados que actúan a la vez en ambas ciencias, traspasando las fronteras disciplinares [Caínzos, 1989]. En consecuencia, no se trata tanto de adoptar el pretendido método sociológico -o el antropológico- como tal método, sino de comprobar cómo tanto en la historiografía, como en esas otras disciplinas, se está produciendo una revolución interior que, mediatizada por el diálogo creciente entre ellas, supone el paso de concepciones de tipo funcional y estructural a una perspectiva relacional y hermenéutica de lo social, que es consecuencia del fracaso del proyecto global moderno. Y ello, sin menoscabo de las diferencias de enfoque sincrónico y diacrónico que puedan adoptarse en las restantes disciplinas y en la historiografía, respectivamente.

Domínguez Ortiz se ha preocupado recientemente por las enormes carencias en la enseñanza de la historia detectadas en los actuales planes de la enseñanza obligatoria. Ello ha cristalizado en un nuevo “presentismo” que convierte el estudio de la Historia Contemporánea en la única necesidad formativa de los alumnos, la cual «no siempre está concebida como auténtica historia, sino como un conjunto de datos y antecedentes para extender un informe de tipo sociológico sobre la situación actual de España» [Domínguez Ortiz, 2001: 10]. Uniéndome a su denuncia, y apostando como él por una recuperación del sentido histórico de los hechos, es decir, del valor que posee la conservación de la memoria y de la herencia como único modo de garantizar un futuro abierto, discrepo en el hecho de que el problema resida en un mero mimetismo “sociologista”.

A mi entender, la actitud pedagógica denunciada parece responder a las consecuencias de la implantación creciente en nuestra sociedad de esa concepción del tiempo expresada en las distintas formulaciones del “fin de la historia” aquí estudiadas. Lo que está en juego es, pienso, esa consolidación mítica de una noción totalizadora y terminal del progreso

que, significando, como se ha visto, su negación en su propio nombre, se ha puesto al servicio legitimador de los intereses políticos y económicos de las nuevas élites de la “sociedad de la información”. Considero que la crisis de identidad que hoy sufre la historiografía no se debe tanto a un supuesto abandono de las funciones que le son propias al historiador en favor de una supuesta fascinación por la nueva moda postmodernista, sino que es reflejo de la crisis general que sufre la conciencia moderna. Afrontar esta problemática no ha de suponer la pérdida del sentido de la globalidad de la historia, sino la comprensión de dicha globalidad en tensión rizomática permanente con el conflicto y la fragmentación social.

Como señala Ruiz Torres, sobre la base de la crisis de la “historia científica”, está el declinar de la ciencia económica tradicional, la “historización” de las ciencias sociales y la quiebra del marxismo, del estructuralismo y del funcionalismo: «el lugar del análisis de los procesos “objetivos” estructurales ha sido ocupado por el mundo de los valores, de los comportamientos y de sus significados, la representación que la gente tiene de sí y de la propia realidad, las mentalidades colectivas, la cultura del pasado, la experiencia vivida...Los historiadores polemizan con los grandes conceptos –clase social, Estado, mercado- y las amplias periodizaciones utilizadas usualmente en la historiografía y prestan atención a contextos de pequeñas dimensiones, que permiten considerar el papel activo y consciente de los actores sociales» [Ruiz Torres, 1993: 73]. Así, el desarrollo de la “nueva historia cultural” y de la “microhistoria” está inscrito en el ambiente de renovación que vienen experimentando otras disciplinas como la sociología y la antropología a la hora de imponer esos nuevos enfoques que, tratando de superar las teorías estructural-funcionalistas, focalizan su atención hacia las relaciones intersubjetivas de la experiencia individual cotidiana.

Estamos, pues, ante una historia que, más o menos explícitamente, intenta beber de las fuentes de ese gran movimiento sociológico y antropológico interpretativo que se opone a la cosificación de los hechos sociales, que reacciona ante el predominio absoluto del sistema sobre el sujeto y ante el análisis de las coacciones sociales externas al individuo, elementos todos ellos propios de los paradigmas estructurales que han dado forma no sólo a esas ciencias sociales, sino a la historiografía del siglo XX. El paradigma interpretativo se ha ido desarrollando en los países anglosajones y Alemania a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, introduciéndose en Francia a partir del final de los años setenta en coincidencia con el declive del estructuralismo. La “etnometodología”, la “fenomenología social” y el “interaccionismo simbólico” coinciden en privilegiar el análisis de los

procesos de construcción intersubjetiva del sentido en situaciones cotidianas de la acción social. Ello se asienta en un intento de superación del esquema funcional-estructural parsonsiano que, basado en la perspectiva de la acción social como fruto de la imposición exterior de la norma, remite la interiorización de ésta a una concepción armónica de una sociedad constituida por una distribución -previa a la acción- de los roles y objetivos de sus agentes<sup>475</sup>. En oposición a una imagen de lo social como objeto dado, estos planteamientos interpretativos rehúsan cualquier noción de una racionalidad exterior al propio objeto de análisis, apuntan hacia la construcción intersubjetiva continua de su propia racionalidad por parte de unos individuos insertados en contextos particulares de interacción social<sup>476</sup>.

En lo que respecta a la “etnometodología”, Harold Garfinkel, desde una estrecha relación entre la acción y su contexto, propone un modelo de investigación consistente en la detección de los procesos dinámicos y cambiantes por medio de los cuales los individuos toman conciencia de lo que son y dan sentido a las relaciones que establecen con el otro. Siendo el hecho social algo realizado a través de las prácticas significantes intersubjetivas, la comunicación se convierte en elemento determinante de la propia acción. Ello, por consiguiente, en congruencia con el paradigma complejo-informacional, dota al fenómeno comunicativo de una nueva dimensión realizativa e intencional. En ese sentido, el método del “análisis conversacional” puesto a punto por Sacks, Schegloff y Jefferson, entre otros, se convierte en un medio de descubrimiento y sistematización de los mecanismos de la organización formal de la comunicación verbal como proceso interactivo [Sacks, Schegloff y Jefferson, 1974]. Y, desde esta perspectiva comprensivo-dialógica, que destaca el carácter subjetivo del fenómeno comunicativo, una vez superado el modelo lineal de comunicación basado en el análisis cuantitativo del contenido manifiesto de los mensajes, Cicourel impulsa el estudio de los procesos de producción del sentido por parte del receptor: la capacidad de éste para co-crear interpretando los discursos procedentes del emisor [Cicourel, 1982].

---

<sup>475</sup> Ya he hecho algunos acercamientos críticos a este enfoque, por ejemplo, al analizar las raíces epistemológicas del movimiento “postindustrialista-globalista”. En *La estructura de la acción social*, Talcott Parsons establecía, hacia finales de los años treinta, los presupuestos fundamentales de la sociología funcionalista desde la premisa de la supuesta neutralidad de la ciencia social. Se trataba, ante todo, de la captación de los fenómenos sociales en la totalidad de sus recíprocas relaciones, imponiendo la primacía de un sistema ordenado de vínculos que definen la propia estructura dada de la interacción social [Parsons, 1961].

<sup>476</sup> Para un acercamiento general a estas corrientes que representan el “regreso de lo cotidiano” consultar Mattelart, 1997].

Entrando en la “fenomenología social”, Alfred Schutz constituye el punto de partida de un enfoque que contribuye decisivamente a cuestionar los principios fundamentales sobre los que se habían desarrollado los paradigmas funcionalistas y estructuralistas. De hecho, la obra de este autor nace de un diálogo cada vez más encontrado con autores como Parsons<sup>477</sup>. Esta sociología de las interacciones sociales, coherente con la etnometodología, se centra en el análisis de la experiencia social, en la exploración de la construcción del mundo social mediante el proceso de reconocimiento recíproco de los actores insertados en contextos cotidianos de interacción. Ello se concreta en su noción del “mundo de la vida” en el que el individuo construye una realidad significada a través de las simbolizaciones transmitidas por el grupo social del que forma parte, pero dentro de una dinámica de intercambio y negociación permanente [Schutz y Luckmann, 1977]. De ello se deduce esa visión de la sociedad como comunidad lingüística que está en la base de todos estos enfoques intersubjetivos. Como resume Campbell, lo social existe en y a través del intercambio simbólico mutuo: «la conciencia cotidiana es, por tanto, la conciencia social o socialmente derivada de la sociedad. El mundo-vida del individuo es, por tanto, un mundo “intersubjetivo” que tiene unos significados que se comparten y un sentido de pertenencia a un grupo o grupos. Es “nuestro”, no mío solamente. Damos por supuesto que nos comprendemos, vemos el mundo del mismo modo, y actuamos dentro de la misma realidad. Todo esto no requiere ninguna prueba en la vida normal –forma parte de la realidad permanente de las actitudes prácticas» [Campbell, 1994: 238]<sup>478</sup>.

---

<sup>477</sup> Lidia Girola presenta la obra de Schutz desde la perspectiva de la “pérdida de la inocencia en el análisis sociológico” representada por los modelos funcionalistas y estructural-funcionalistas como los de Merton y Parsons. La “ingenuidad” de esos autores se basa en cuatro puntos: primero, la concepción de la sociedad como conjunto esencialmente armónico y equilibrado; segundo, la concepción de la conformidad con respecto a las convenciones sociales como un producto natural del conjunto de interacciones constituidas por el sistema; tercero, el dualismo entre sociedades tradicionales y avanzadas, democráticas o antidemocráticas, autoritarias o antiautoritarias, y, en suma, entre personas buenas o malas, conformistas o desviadas; cuarto, la posibilidad de un conocimiento objetivo de las leyes de funcionamiento de lo social a partir de las cuales sea posible la predicción con un alto grado de fiabilidad del resultado de los procesos sociales [Girola, 2000]. Compruébese, por tanto, que lo que la obra de Schutz pone en juego no es tanto una cuestión de método, sino esa crisis global de la conciencia moderna perfilada a lo largo de este trabajo y de la que la historiografía no puede ser ajena.

<sup>478</sup> Una buena aproximación a las aportaciones teóricas de Schutz lo constituye el capítulo de *Siete teorías de la sociedad* “Alfred Schutz: un enfoque fenomenológico” debido a Tom Campbell. Aquí, una vez definidos los aspectos básicos de su enfoque, se analiza el pensamiento del autor como doble teoría del hombre y de la sociedad, para posteriormente incidir en sus implicaciones directas en los terrenos del “interaccionismo simbólico” y de la “etnometodología” [Campbell, 1994]. Para una mayor profundización en la óptica teórica de Schutz ver *La construcción significativa del mundo social: introducción a la sociología comprensiva* [Schutz, 1993].

En resumen, la obra de Schutz representa una incorporación de lo cotidiano a una investigación sociológica que convierte en objeto fundamental de estudio el ámbito de la “socialidad”: el conjunto de relaciones interpersonales y actitudes de las personas que dependen de patrones aprendidos, pero que, en la práctica, son objeto de reproducciones y modificaciones continuas dentro de la mecánica cambiante y diversa de la vida cotidiana. Lo determinante, por tanto, de este enfoque fenomenológico es la premisa -plenamente adoptada por las nuevas corrientes historiográficas, y congruente con el modelo relacional-comunicacional de la sociedad que he venido proponiendo- de que el entramado complejo de normas y valores que definen lo social no encaja en un esquema homogéneo pasivamente interiorizado en el mismo proceso de socialización. La sociedad no responde a una conformación automática de los sujetos a ese marco normativo previamente definido. Es, muy al contrario, el resultado de un conjunto de prácticas constantemente reformuladas de manera negociada de acuerdo con criterios puramente pragmáticos.

Ello tiene otro ámbito de aplicación teórico-metodológica con el desarrollo del “interaccionismo simbólico”, cuyos primeros pasos fueron dados en la obra de Herbert Blumer. Este autor incide en la naturaleza específicamente simbólica de la existencia social, situándose en el proceso de interpretación por parte de los sujetos de los símbolos surgidos en las relaciones interactuantes que los constituyen. En *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método* establece los tres presupuestos elementales que están en la raíz de dicho proceso. De una parte, los individuos actúan hacia los objetos del mundo físico y otros individuos sobre la base de los significados que éstos tengan para aquéllos. De otra, estas significaciones proceden de la interacción social que los individuos tienen con los demás. Finalmente, los significados a través de los que se realiza la acción se establecen y modifican en un proceso interpretativo ligado a la interacción social [Blumer, 1981]. Para el interaccionismo simbólico, los seres humanos son agentes activos intencionales que confrontan un mundo al que están obligados a interpretar como condición previa para cualquier acción sobre él. Resalta, en sí, la naturaleza interpretante de los sujetos sociales, descartando la imagen de un individuo forzado a responder a una serie de estímulos ambientales dados.

En esta ocasión, también nos encontramos ante el principio antifuncionalista de las divergencias y contradicciones irreconciliables de lo social, ante las resistencias de las diferencias a ser absorbidas por las líneas de normalización de los sistemas hegemónicos: «para toda escuela interaccionista, las conductas de desviación, las situaciones límite del “uno mismo” amenazado, constituyen un terreno privilegiado: los accidentes del



comportamiento humano revelan la trama del entorno social y las reglas constitutivas de los “ritos de interacción”» [Mattelart, 1997: 93]. Pero, al suprimir el dualismo entre la acción y la estructura, entre el sujeto y el objeto, al igual que el resto de tendencias analizadas, plantea un problema de fondo que afecta directamente a la práctica investigadora insertada en las mismas redes de interacción social que estudia. Ello involucra directamente al propio sujeto cognoscente como interpretante de las interpretaciones elaboradas por los sujetos analizados, lo cual obliga a discernir el lenguaje y actitudes desarrolladas tanto por el investigador como por los agentes sociales objeto de estudio dentro del propio proceso de investigación. Esto, en la medida en que nos mantiene en ese doble enfoque hermenéutico-comprensivo y sistémico-cibernético no sólo de la vida social, en general, sino del propio conocimiento científico, en particular, hace derivar el “interaccionismo simbólico” en “interaccionismo interpretativo”. Desde la premisa de una observación participante, es necesario tener en cuenta las especificidades de género, de biografía, de condición social, etc., que determinan tanto al sujeto investigador como a su objeto de estudio, acompañándose de una práctica deconstruccionista de los significados atendiendo a los contenidos ideológicos y políticos que circulan en el lenguaje y las acciones de las personas [Denzin, 1989].

En la base de todo este movimiento intersubjetivo e interpretativo se encuentra, pues, ese fenómeno general del “giro lingüístico” del que me ocupé con anterioridad, lo cual viene a incidir en la dimensión específicamente comunicativa y cultural de lo social. Este fenómeno, del que se hacen eco las nuevas corrientes historiográficas de corte postmoderno, coincide con el desarrollo de la “teoría de los actos del habla” de John L. Austin, con la noción de los “juegos del lenguaje” que, esbozada ya en la obra de Wittgenstein, tiene pleno desarrollo en autores como Lyotard, y, en definitiva, con el despliegue de diversas disciplinas como la sociolingüística y la etnografía del habla, el análisis conversacional, la lingüística del texto o pragmática, la crítica literaria postestructuralista, etc. Éstas han convergido -más allá de las disputas teórico-metodológicas- en lo que se puede considerar como una auténtica pluridisciplina: el análisis del discurso. Como se comprobará, el análisis descriptivo-interpretativo de las prácticas de lectura desarrollado por Roger Chartier y el enfoque “microhistórico”, en general, demuestran las posibilidades de participación de la historiografía en este nuevo ambiente intelectual. Teun A. van Dijk ha mostrado que la diversidad de orientaciones del análisis del discurso impide una atribución del mismo a una única disciplina. Habiendo tenido sus primeros desarrollos en la lingüística, es constatable su generalización en las

ciencias sociales, toda vez que esos primeros análisis atendieron a los aspectos socio-cognitivos y culturales del uso del lenguaje y del discurso. En definitiva, «el énfasis, que primero sólo se situó sobre algunos géneros del discurso, como la conversación y los relatos, ha sido actualmente ampliado hacia muchos otros géneros del discurso, como las leyes, el discurso oficial, los libros de texto, las entrevistas, la publicidad y el discurso periodístico» [van Dijk, 1996]<sup>479</sup>.

En consecuencia, asumiendo la superación derridiana de la metafísica “logocéntrica” de la presencia, el problema de la interdisciplinariedad en el trabajo historiográfico ha de enfocarse en la manera en que el resto de las ciencias sociales pueden aportarle una noción más consistente de cultura. Ésta, ante todo, debe ser más coherente con las nuevas relaciones que lo simbólico guarda con ese nuevo existenciar social interpretativo en el que estamos actualmente insertados. Hay que hacer notar la importancia que, dentro de la intertextualidad del discurso de la “nueva historia cultural” y de la “microhistoria”, tiene la filosofía de la relación de Michel Foucault. Sobre todo, en lo que incumbe a la recepción de sus conceptos de “formación discursiva” y de “relaciones de poder”, así como de su visión discontinua e indeterminada del proceso histórico. Ello se hace especialmente explícito en el interés que suscita en la obra de Roger Chartier, donde son muy frecuentes las alusiones a este pensador<sup>480</sup>.

---

<sup>479</sup> Un ejemplo muy ilustrativo de este fenómeno multidisciplinar lo constituye *La construcción de representaciones sociales. Discurso político y prensa escrita. Un análisis sociológico, jurídico y lingüístico*, estudio al que ya me he referido [Vasilachis, 1997]. El propio van Dijk se hace cargo del prólogo. En él indica que la autora «ubica este análisis argumentativo y discursivo dentro del paradigma “interpretativo” más amplio, que hace hincapié en que el mundo social (nuestro mundo de la vida compartido) no es el de las causas naturales, sino el de las acciones, el de las normas y, por ende, el de la construcción social, y que sólo podremos entenderlo si tenemos de él una perspectiva interna. Así, su “doble hermenéutica” intenta interpretar el mundo social y sus discursos, que son también ellos interpretaciones y construcciones de los miembros de la sociedad» [van Dijk, 1997: 18]. Sirva esto para demostrar que este paradigma interpretativo, donde juega un papel primordial la noción foucaultiana de “formación discursiva”, no rechaza, sino que integra de una manera relacional el mundo de la acción social. Por otro lado, en lo que respecta a la última frase, se hace una alusión directa al problema del “interaccionismo interpretativo”.

<sup>480</sup> «Entre Elias y Foucault las diferencias son grandes, y se basan fundamentalmente en la oposición entre una idea de la duración donde las formas sociales y psicológicas se deslizan de una a otra en una continuidad larga (lo que Elias designa con el término de “*figurational changes*”) y una idea de la discontinuidad, que plantea como esenciales las rupturas entre las distintas figuras sociales o discursivas. Sin embargo, ambas apelan a una “revolución” en la historia al obligar a la disciplina a pensar sus objetos o sus conceptos de otra manera» [Chartier, 1995: 72-73]. En resumen, Chartier adopta del pensamiento foucaultiano ese punto de vista que obliga a «comprender cómo la articulación de los regímenes de práctica y de las series de discursos producen aquello que es lícito designar como la “realidad”, objeto de la historia» [Chartier, 1995: 73]. Por otra parte, también debe recordarse el modo en que Chartier aplica su método de análisis interpretativo de las prácticas de lectura a la autocomprensión realizada por Foucault de su propia trayectoria filosófica [Chartier, 1996b]. Por último, en lo que incumbe a la concepción dinámica y relacional de lo social, también es muy resaltable la influencia ejercida en la obra de Chartier por el sociólogo Norbert Elias, sobre todo, en lo tocante a su concepto de “figuración”, al que ya me he referido. Recuérdese que este concepto resalta la singularidad irreductible de las modalidades de relación recíproca entre los individuos en cada época

Sin embargo, en lo que toca a la conformación de un nuevo concepto antropológico interpretativo de cultura, la influencia más reseñable en el desarrollo de la nueva historia hermenéutica está representada por la obra de Clifford Geertz. La influencia de su ya citado libro *La interpretación de las culturas* sobre esta nueva historiografía se cifra en la toma de conciencia del carácter interpretativo, simbólico, dialógico y relacional del análisis cultural. Tanto la “nueva historia cultural” como la “microhistoria” son grandes deudoras de la óptica geertziana acerca de la cultura como compleja urdimbre de significados a través de la cual los individuos, en su entretrejimiento intersubjetivo, dan sentido a la acción de los actores individuales y colectivos [Geertz, 2001]. De hecho, ambas corrientes se hacen cargo de ese modelo teórico débil, de ese método descriptivo-interpretativo –la “descripción densa”– consistente en el intento de captación de la singularidad de los fenómenos intersubjetivos a los que hace referencia la cultura. Colocando en primer término el sentido hermenéutico de lo narrativo frente a la búsqueda explicativa de leyes, esta historiografía, restringiendo la búsqueda de la generalización al interior de los contextos de interacción estudiados, basará su trabajo en el análisis microscópico de aquellos actos simbólicos que puedan ser insertados en un marco inteligible, mostrándose así lo no evidente de las cosas.

Tomemos conciencia de que el objetivo científico no debe ser la construcción de estructuras teóricas fuertes generadoras de predicciones, sino el establecimiento de estructuras teóricas conceptuales capaces de volver a generar interpretaciones del mismo tipo siempre que se den las condiciones relacionales y contextuales en que emergieron. La generalización queda restringida a la posibilidad de la estabilidad de ciertos contextos interpretativos sobre los que se pueda aprender algo acerca de ciertas pautas de acción concretas. Los conceptos teóricos no se crean de nuevo y de la nada para cada estudio. Han de ir construyéndose sobre las correlaciones entre las experiencias interpretativas similares establecidas con anterioridad, dentro de un proceso de continuo perfeccionamiento derivado del afrontamiento de nuevos problemas interpretativos. La teoría ha de quedar reducida, en suma, a una traslación al lenguaje conceptual académico de los resultados de la interpretación de las significaciones detectadas en el análisis de contextos de interacción específicos. Sólo en ellos se mostrarán eficaces. Pero esto comporta aceptar el carácter fragmentario e incompleto de la investigación. Los

---

histórica, «las interdependencias conflictivas y las tensiones en equilibrio que caracterizan de forma correcta cada formación social» [Chartier, 1995: 92].

microprocedimientos se imponen, pues, a los puntos de vista macroestructurales, reservándole un papel especialmente activo y creativo a un investigador-intérprete involucrado de forma directa en el mismo proceso objeto de interpretación.

En resumen, las consecuencias fundamentales que, para estas nuevas tendencias historiográficas, representa el intenso diálogo entablado con la reseñada obra de Geertz son, de una parte, el desarrollo de una concepción no esencialista de la naturaleza humana, y, de otra, la toma de conciencia anti-absolutista de la horizontalidad intercultural, con el abandono consiguiente de los tradicionales criterios de clasificación jerárquica de las culturas de acuerdo con su grado de aproximación “platónica” al modelo occidental. No obstante, ello generará un cierto conflicto, puesto que, para autores como Giovanni Levi, el relativismo cultural extremo que presienten en la obra de Geertz, esa negación de constantes formales, evolutivas y operativas en la cultura humana, ese despliegue “desnormativizado” de la multiplicidad de racionalidades, podría representar una peligrosa incapacidad para la establecer algún tipo de valoración del sentido de las prácticas interpretativas realizadas por las distintas culturas. Dichas objeciones estarían en la línea de la “cultura de razones” de Celia Amorós, aludida con anterioridad [Amorós, 1997]. Para Levi, la solución estaría en la compatibilización de la existencia de ciertos valores universales –de estados y procesos cognitivos básicamente humanos- con el desarrollo de respuestas culturales particulares a esas facultades pertenecientes al hombre como especie [Levi, 1996]<sup>481</sup>. Por mi parte, creo que las consideraciones realizadas por Edgar Morin en torno a la estrecha interrelación entre las condiciones bio-cerebrales y socio-culturales del hombre centran adecuadamente el problema. Y es que, como vimos, de acuerdo con Morin, esas aptitudes cognitivas no son objeto de una modulación concreta a partir de una respuesta cultural determinada, sino que es ese mismo desenvolvimiento cultural el que permite el desarrollo de las referidas aptitudes cognitivas [Morin, 1998].

Junto a la noción antropológica de cultura establecida por Clifford Geertz, en las tendencias historiográficas de las que seguidamente me ocuparé, parece resonar con fuerza la tradición de los llamados “Cultural Studies”, cuyos primeros perfiles se asientan hacia comienzos de los años sesenta en torno al Center for Contemporary Cultural Studies de Birmingham. Como nuevo marco de análisis interpretativo del fenómeno de la

---

<sup>481</sup> «Creo, más bien que lo que nos permite aceptar la relatividad cultural es el reconocimiento mismo de la existencia de procesos cognitivos uniformes, al tiempo que rechazamos el relativismo absoluto de quienes limitan nuestras posibilidades de conocer la realidad, con el resultado de enredarnos en el juego sin fin y gratuito de interpretar las interpretaciones» [Levi, 1996: 132]. Más adelante volveré sobre ello al ocuparme de la recepción microhistórica de este enfoque antropológico geertziano.

comunicación social en el mundo contemporáneo, esta corriente se centra en la perspectiva del proceso social de la producción del sentido. En compatibilidad con ese enfoque antropológico-interpretativo recién mencionado, esta corriente asume una noción de cultura como conjunto de prácticas sociales compartidas dentro de áreas comunes de significados. Y, del mismo modo, como en el caso de las sociologías interpretativas antes descritas, nos situamos ante un enfoque relacional de la vida social. En los “Estudios Culturales”, la cultura tampoco se entiende como mera práctica, ni como simple suma de las actitudes y comportamientos de los miembros de una sociedad dada, sino como el efecto cambiante de la integración diferencial de las distintas interrelaciones que, a muy distintos niveles, conectan a los individuos [Hall, 1997].

Como señala Mauro Wolf, aludiendo a esta corriente, «en el concepto de cultura caben tanto los *significados* y los *valores* que surgen y se difunden entre las clases y grupos sociales, como las *prácticas* efectivamente realizadas a través de las que se expresan valores y significados y en las que están contenidos» [Wolf, 1991: 121]. Este enfoque que, sobre todo, se ha proyectado en el estudio del comportamiento de las audiencias de los medios de comunicación -en especial, la televisión- ha puesto el énfasis en los problemas de la interacción entre texto, contexto y público receptor. Ello ha supuesto un desplazamiento de las concepciones uniformizadoras del espectador hacia una valoración de las diferencias y de las variaciones. Los “Cultural Studies” se ocupan del análisis de los factores que determinan los imprecisos y cambiantes contextos sociales de la recepción de los discursos y las imágenes<sup>482</sup>. Así, han contribuido decisivamente a la investigación del activo papel desempeñado por los condicionamientos socio-cognitivos que afectan a los destinatarios en la elaboración dinámica del sentido de los mensajes recibidos. Este análisis del consumo de los medios de comunicación como espacio de encuentro y negociación de prácticas comunicativas muy diferentes ha servido para poner de manifiesto ese rasgo socio-cultural que singulariza nuestra actual “sociedad de la

---

<sup>482</sup> Hay que reseñar aquí la vinculación de esta corriente con los llamados “estudios feministas” que tuvieron su origen en la “teoría feminista del filme”, asentada en el psicoanálisis y el análisis semiológico cinematográfico. En *Placer visual y cine narrativo*, Mulvey realiza un análisis crítico de la construcción de una cultura del placer masculino por parte de la industria hollywoodiense, así como del proceso mediante el cual las mujeres son impulsadas a asumir la misma [Mulvey, 1988]. Este artículo, aunque fue objeto de una posterior revisión de manos de su autora después del debate suscitado, abrió nuevas líneas de investigación que convierten el serial en el género televisivo privilegiado para el estudio de las interacciones entre texto, contexto y un público femenino de capas sociales de carácter popular: «estos estudios muestran cómo el serial construye su modo de aproximación sobre las expectativas de estas espectadoras, respondiendo a las responsabilidades, a las tensiones y a las rutinas cotidianas ligadas al contexto de su vida familiar, a las competencias tradicionalmente asociadas a su estatus en el seno de la pareja y el hogar» [Mattelart, 1997: 101].

información”: el proceso dialéctico y dinámico a partir del cual las instituciones de la comunicación social contribuyen a la estabilidad y control social, marcan las pautas del proceso de construcción social de la realidad, adaptándose a unas presiones y diferencias culturales que son absorbidas de manera negociada por el sistema cultural hegemónico que representan<sup>483</sup>.

Asociada al tema hermenéutico de la actividad co-creadora y co-productora del sentido de los textos por parte del receptor, esta dialéctica permanente entre continuidad y transformación negociada del sistema social remite, por tanto, a otra serie de nociones que también subyacen en los aparatos teórico-metodológicos de las nuevas historiografías. Por ejemplo, a los conceptos de naturaleza marxista-hermenéutica, y origen gramsciano, de “hegemonía” y de “bases sociales”, de los que después daré cuenta en su conexión con la definición thompsoniana de clase social<sup>484</sup>. En conclusión, la gran aportación de los estudios culturales concierne al problema de la recepción interpretativa, una de las preocupaciones de la nueva historia cultural. Stuart Hall, en su artículo *Encoding/Decoding*, publicado hacia 1973, establece un marco teórico del estudio de las audiencias<sup>485</sup>. Éstas se entienden

---

<sup>483</sup> En este sentido, destacan trabajos, como los de David Morley, en los que se analiza el modo en que circulan las relaciones de poder, incluyendo las de género, a través del uso de la televisión y la recepción activa de su programación [Morley, 1996]. Similares inquietudes pueden encontrarse en la obra de James Lull [Lull, 1997].

<sup>484</sup> En *Folklore, antropología e historia social*, E. P. Thompson aborda el problema de la relación entre los conceptos marxistas de “ser social” y “conciencia social” estableciendo una total identificación entre la organización cognitiva de la vida y las formaciones de clase históricamente desarrolladas conectadas a un modo de producción. Ello se manifiesta en las formas de dominación ideológica de la clase dominante. Sin embargo, dentro y fuera de esa hegemonía, «hay innumerables contextos y situaciones en los que los hombres y las mujeres, al enfrentarse a las necesidades de su existencia, elaboran sus propios valores y crean una cultura propia, intrínseca a su propio modo de vida» [Thompson, 1989a: 100-101]. Como se verá, esto apunta hacia el proceso de autorreconocimiento simbólico con que Thompson define a las clases sociales, en tanto la experiencia vital se convierte en un mediador fundamental entre el “ser social” y la “conciencia social”. De ahí surge esa concepción relacional y cultural de una sociedad constituida por la interacción permanente entre configuraciones culturales sujetas, por tanto, a continuas redefiniciones. Refiriéndose a los grupos sociales subalternos, señala: «en algunos momentos la cultura y los valores de estas comunidades pueden ser antagónicos frente al aplastante sistema de dominio y control. Pero durante largos periodos este antagonismo puede permanecer inarticulado e inhibido. Hay, a menudo, una especie de “corte”: el aldeano es autónomo en su propio pueblo, pero acepta la inevitable organización del mundo exterior en función de la hegemonía de sus dominadores: protesta amargamente contra las exacciones del terrateniente y del prestamista pero sigue creyendo en la justicia del rey y en la equidad del zar» [Thompson, 1989a: 101]. Es así como el autor alude a la dialéctica constante entre la continuidad del sistema social y las transformaciones culturales derivadas del control social, al modo en que los grupos hegemónicos tratan de reproducir la estabilidad socio-cultural mediante el intento de absorción negociada de las contradicciones existentes al interior del sistema. En lo que respecta al problema de la interdisciplinariedad, Thompson apuesta en este mismo artículo por la intensificación de las relaciones entre la antropología social y la historia social siempre que esté mediada por la filosofía. Es decir, precisando claramente las consecuencias epistemológicas y políticas que se puedan derivar de ello.

<sup>485</sup> Incluido en Hall, 1980.

a la vez como receptor y fuente del mensaje, ya que los procesos de producción-codificación de los mensajes están determinados tanto por ciertos códigos profesionales, como por las imágenes que los “mass-media” –en este caso concreto, la televisión- tienen de las propias audiencias<sup>486</sup>. Hall propone tres tipos básicos de descodificación por parte de esas audiencias. El primero, la “descodificación dominante”, que refleja los puntos de vista de la cultura hegemónica, es decir, los valores compartidos del orden social y el ámbito profesional. El segundo, a modo de líneas desterritorializadoras enfrentadas a las de segmentación concretadas en el primer tipo, la “descodificación de oposición”, la cual apunta hacia un marco de referencia cultural contrario al dominante<sup>487</sup>. Tercero, la “descodificación negociada”, la cual incluye elementos de oposición y de adaptación. Sintetiza, así, los puntos de vista de la cultura dominante -de la que los medios son potentes portavoces- con el sustrato cultural diferenciado sobre el que actúan. Es, en definitiva, el modelo descodificador más congruente con el enfoque relacional que da vida a los estudios culturales en general, que ha de tener una relevancia muy especial en la nueva historiografía. Pero, no sólo ahí, sino en el análisis sistémico de los procesos de retroalimentación negativa que, en el contexto de la “sociedad de la información”, neutralizan homeostáticamente las líneas de fractura y resistencia aplicadas, en dirección transversal, a los esquemas normalizadores de los poderes hegemónicos<sup>488</sup>.

---

<sup>486</sup> Este es el punto de vista de van Dijk en su análisis de un discurso informativo elaborado a través de las tres etapas complementarias de “producción”, la “estructura” y “comprensión” [van Dijk, 1996]. Parece posible, en mi opinión, establecer un paralelismo con la circularidad del proceso mimético descrito por Paul Ricoeur en *Tiempo y narración I* [Ricoeur, 2000].

<sup>487</sup> Ver “Los hippies: una contracultura” [Hall, 1970].

<sup>488</sup> Nótese cómo en las apreciaciones anteriormente recogidas de E. P. Thompson pueden sobreentenderse estos distintos tipos de descodificación. En otro orden de cosas, Virginia Nightingale ha desarrollado, más recientemente, el método hermenéutico de análisis de los medios de comunicación social contemporáneos a partir de una crítica de las posiciones tradicionales de los estudios culturales de la audiencia televisiva. Aparte de someter a crítica el mencionado artículo de Hall, ofrece otros ejemplos de estudios culturales de la audiencia basados en los conceptos de texto, discurso, etnografía, cultura popular, etc. Además de denunciar la exagerada importancia dada a ese último concepto de “cultura popular”, propone intensificar los estudios de audiencia en relación a un modelo más dinámico de audiencia-texto [Nightingale, 1999].

### **1.3. La «nueva historia cultural»: las prácticas de lectura como producción trans-subjetiva del sentido**

No es posible precisar aquí en detalle la diversidad de trayectorias que definen el panorama historiográfico actual. Pero, como ya adelanté, creo interesante hacer una aproximación muy general a determinadas corrientes que se vienen perfilando desde finales de los años setenta y comienzos de los ochenta. Con independencia de lo desigual de sus resultados y de las contradicciones que son apreciables en su seno, éstas poseen suficiente unidad como para poder hablar de ellas globalmente debido, sobre todo, a la manera en que reflejan una clara correlación entre las profundas transformaciones que se están produciendo en nuestra “sociedad de la información”, y la crisis de identidad de los modos tradicionales del trabajo historiográfico. Así pues, apoyándome en la obra de sus autores más representativos, la caracterización que haré de ellas responderá a la premisa constructivista de la recursividad entre epistemología y experiencia del mundo. La reformulación de sus objetos de estudio y del nuevo principio de inteligibilidad con el que pretenden reestablecer el diálogo con el pasado responde, en suma, a la nueva lectura que el historiador comienza a hacer de su presente. La raíz de esta cada vez más profunda transformación está en la imposibilidad por parte del historiador -como actor integrado en un nuevo contexto socio-histórico- para seguir pensando de forma unilateral la diferencia entre el pasado y el futuro. Esto entraña la necesidad de la reconstrucción del discurso historiográfico -como elaboración de segundo grado de la experiencia temporal- en conformidad con la nueva responsabilidad social que comporta la crisis general de la conciencia histórica que afecta a nuestra sociedad informacional. Recopilando, los síntomas más evidentes de esta situación de encrucijada son:

a) El cuestionamiento del Estado nacional como marco territorial de referencia para la investigación. Esto se corresponde con la creciente atención prestada a los fenómenos locales ante las dificultades para realizar un discurso de la totalidad y, en consecuencia, con el predominio de los microprocedimientos sobre el macroanálisis.

b) En la medida en que se privilegian las condiciones específicas del contexto del análisis, el cuestionamiento del enfoque estructural, es decir, del sentido de una globalidad determinada por la exterioridad esencial de posiciones sociales fijas y objetivas, da paso a una perspectiva relacional de las configuraciones históricas estudiadas. Esta visión antifuncionalista, que acentúa los aspectos conflictivos y contradictorios de la sociedad, prima los desajustes, las discontinuidades y las diferencias



de los sistemas sobre la estabilidad y cohesión normativa de los mismos. Ello va unido a la difuminación de las clases sociales como fronteras socio-económicas precisas a las que supuestamente les corresponderían unos atributos culturales bien definidos.

c) La reformulación del problema de la objetividad y de la racionalidad científica. Ello cristaliza en la importancia dada al papel activo del observador y de sus instrumentos de trabajo en interacción con el objeto. Se instaura un nuevo principio de inteligibilidad comprensivo-interpretativo que hace aflorar el universo cambiante de las significaciones, desplazando el tema de la “Verdad” hacia una noción más pragmática del “conocimiento verdadero” como autoconocimiento producido contextualmente. Haciéndose eco de la opinión cada vez más generalizada sobre la dimensión especialmente interpretativa de la ciencia histórica, Hernández Sandoica dice: «comunicación y recepción, pues, han de ser introducidas como nociones a retener: Lo mismo que al que escribe y emite su mensaje (el historiador o historiógrafo, en este caso), afectará el factor subjetivo, decisiva y poderosamente, al que recibe ese mismo mensaje, al que se hace cargo de él y lo interpreta de acuerdo con sus esquemas mentales, limitado formalmente por su marco social de receptividad tanto como por su saber y experiencia del mundo» [Hernández Sandoica, 1995: 132]<sup>489</sup>.

d) El rechazo del principio explicativo-causal y evolutivo ligado a la unidireccionalidad de la Historia Universal de tradición moderna. Se impone una concepción ambigua y multidireccional de un proceso histórico indeterminado y plural en el que prevalecen las rupturas sobre la continuidad. En esta nueva historia, las variaciones -el flujo caleidoscópico de los acontecimientos humanos- sustituyen a la finalidad, la teleología y el progreso. En esta multiplicidad de historias se despliegan irreductiblemente las diferencias socio-culturales, emergiendo nuevas voces étnicas, religiosas, sexuales, etc., silenciadas por la Historia oficial desarrollada desde el siglo XIX<sup>490</sup>.

---

<sup>489</sup> Como muestra del alcance hermenéutico de esta renovación, la autora continúa: «no es preciso recurrir al novelista Borges –quien escribió, como se sabe que el lector es el verdadero creador de la obra- para conceder que no es la misma Biblia, nunca puede serlo *del todo*, la que leyó San Agustín que la que leerá Marx. Porque, después del auge de la psicolingüística y los desarrollos últimos del análisis, no parece posible rechazar –como hace no tanto, todavía, se permitían algunos- la permanente maleabilidad, la transformación decisiva del texto según sea el *contexto* del oyente o lector [...] Aceptaremos pues, en un orden amplio de cosas y sin entrar ahora en matices ni debates, que el lector, en su función de consumidor, recrea y redacta nuevamente el texto al hacerlo confluír con otros de su propia experiencia cotidiana, incluidos en ella –muy especialmente- los de su formación científica y literaria» [Hernández Sandoica, 1995: 132]. Parecen más que evidentes las resonancias del principio de Paul Ricoeur acerca de la intersección del mundo-posible del texto con el mundo-real del lector [Ricoeur, 1991a].

<sup>490</sup> Existen, no obstante, grandes resistencias en muchos historiadores actuales a la hora de aceptar la cancelación del proyecto moderno y de la idea de Historia Universal ligado a él. Como he pretendido

Todo ello constituye el punto de referencia sobre el que habrán de gravitar todas las reflexiones que sobre la historia, su escritura y su enseñanza puedan hacerse en adelante. Me limitaré, seguidamente, a constatar esto mediante la alusión a algunas de las obras más representativas de estas corrientes. En este apartado me centraré en la “nueva historia cultural”, que tiene en Roger Chartier, Robert Darnton, Lynn Hunt y Gabrielle M. Spiegel sus autores más destacados<sup>491</sup>. Esta tendencia, muy influida por las últimas aportaciones de la sociolingüística y de la antropología, nace con la pretensión de superar la distinción clásica entre una historia cultural y una historia socio-estructural. Basándose en el principio postestructuralista de la identificación entre discurso y práctica, configura la visión de la realidad social como proceso complejo de significación intersubjetiva de la experiencia humana. No se trata tanto de un reduccionismo cultural de la sociedad, sino, más bien, de la presunción de que son los contenidos simbólicos de los hechos los que conducen directamente hacia lo social. En este sentido, es de cita obligada el volumen colectivo editado por Lynn Hunt que, con la colaboración de autores como S. Desan o P. O’Brien, trata de recoger los principios básicos que justifican la alusión a una auténtica “nueva historia cultural”.

Aquí, en tanto son objeto de un análisis crítico autores de referencia como Michel Foucault, E. P. Thompson y Clifford Geertz, y queda reflejada la influencia de los “cultural studies”, se establece la primacía del lenguaje y del pensamiento como determinante de los procesos políticos y sociales. Esto favorece el análisis de los textos y de los códigos simbólicos que éstos encierran. Hunt apuesta, en definitiva, por una historia que asuma plenamente la nueva perspectiva del “giro lingüístico” [Hunt, 1989]. También merece destacarse su *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, obra donde, apostando por una actitud “desideologizada” que haga frente a los absolutismos modernos, trata de asimilar su trabajo a una especie de antropología histórica de corte thompsoniana en la que el análisis del lenguaje político debe ser un factor decisivo de sus conclusiones

---

mostrar, no se trata de prescribir y celebrar los peligros inherentes a la radicalización postmodernista, sino de intentar readecuar la vocación global y emancipadora de la historiografía a las ineludibles condiciones socio-históricas actuales. Un ejemplo de esa negativa a asumir plenamente el fracaso definitivo de la modernidad lo constituye la aludida Hernández Sandoica, la cual no quiere aceptar que «la “modernidad” y sus supuestos epistemológicos hayan a esta hora desaparecido por completo de nuestro pensamiento (y con él de la Historia, con mayúsculas). Pues ni siquiera me atrevería a afirmar, más cautelosa, el que, supuestamente, estén a punto de desvanecerse para siempre» [Hernández Sandoica, 1995: 37].

<sup>491</sup> Como ya he señalado, para referencias críticas de estos autores pueden consultarse Fontana, 1992, Aróstegui, 1995, Hernández Sandoica, 1995, e Iggers, 1998. Sirva lo mismo para un acercamiento general a esa otra corriente de la que me encargaré más tarde como es la “microhistoria” italiana.

[Hunt, 1984]. Así, pretende «hacer el intento de descubrir las reglas del pensamiento político. Para comprender qué era lo que, en aquella época, los individuos que actuaban creían estar haciendo, los historiadores no se pueden limitar a reunir las manifestaciones de los implicados acerca de sus intenciones [...] Los valores, las expectativas y las reglas tácitas que confieren expresión y forma a las intenciones y actividades colectivas, forman lo que quisiera llamar la cultura política de la revolución; esta cultura política proporciona la lógica de la acción política revolucionaria»<sup>492</sup>.

Este mismo interés por el acontecimiento lingüístico se encuentra en los trabajos de Gabrielle M. Spiegel. Asumiendo la radical lingüisticidad del ser, insiste en el carácter mediador del lenguaje. De este modo, se muestra partidaria de una apropiación flexible, ajena a sus radicalismos paralizantes, de la crítica postmodernista. Su posible contribución a la redefinición de la naturaleza de la práctica investigadora historiográfica está en haber colocado en el centro del debate la problemática nietzscheana-foucaultiana de la relación entre las palabras y las cosas, entre el lenguaje y la realidad extradiscursiva. Insiste, así, en que, desarrollándose la vida mental en el lenguaje, no existe metalenguaje alguno que permita aprehender una realidad externamente. Pero, tal y como ya se ha analizado, lo decisivo es que los textos no se agotan en su relación con otros textos sino que nacen en un contexto real que también hay que integrar en el análisis. De ahí su noción de “mediación” del lenguaje entre texto y realidad social con resonancias foucaultianas más que evidentes<sup>493</sup>.

Robert Darnton es uno de los primeros autores que abordaron la pertinencia de una “nueva historia cultural”. En este sentido, destaca el conjunto de ensayos recogidos en un volumen con el título de *La gran matanza de los gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa* [Darnton, 1987]. Esta serie de trabajos reivindica de forma explícita la necesaria adopción por parte de la historiografía del concepto antropológico de cultura

---

<sup>492</sup> Citado en Iggers, 1998: 101-102. Recuérdese también la participación de Hunt en el libro ya citado *La verdad sobre la historia* [Appelby, Hunt y Jacob, 1998].

<sup>493</sup> Estos son los términos en que Spiegel respondió al debate suscitado en la revista *Past and Present* por Lawrence Stone hacia 1991 [Spiegel, 1992]. En *History and Postmodernism* se dice: «en resumidas cuentas, ¿qué es el pasado sino a la vez una existencia, ahora silenciada, existente únicamente como signo y en condición de tal atrayendo hacia sí cadenas de interpretaciones conflictivas que revolotean sobre su presencia ausente y compiten por la posesión de las reliquias, pretendiendo inscribir trazos de significado sobre los cuerpos de los muertos?». Esta traducción se corresponde con el texto recogido por Ruiz Torres del primer número del año 1993 de la revista *Taller de Historia* [Ruiz Torres, 1993: 75]. Junto con la noción foucaultiana de las “prácticas discursivas”, no parece descabellado, en mi opinión, encontrar aquí los ecos de la “diferancia” derridiana. Otra aproximación a la obra de Spiegel puede hacerse en *Behind the Scenes. Writing History in the Mirror of Theory* [Spiegel, 1995]. También, en *The Past as text: Theory and practice of medieval historiography* [Spiegel, 1997].

extraído de la obra de Clifford Geertz. Ello explica esa especial preocupación, generalizable a toda la corriente, por rescatar de su silencio histórico a las masas populares enterradas en las historias oficiales. Se pretende incidir en la transversalidad de los horizontes simbólicos, en los trasvases culturales más allá de los límites de la situación socio-económica, es decir, en el conflicto social, en las resistencias de los grupos subalternos frente a las minorías hegemónicas. En su principal ensayo, haciéndose patente el gusto explícito por la forma narrativo-interpretativa, los protagonistas son los aprendices y jornaleros de una tipografía parisina de la primera mitad del siglo XVIII. La trama se desarrolla a través de la matanza masiva de los gatos del vecindario llevada a cabo por parte de aquéllos como forma de venganza ante su patrón. El desenlace final, tras la consumación de ese acto sangriento, fue la puesta en marcha de un proceso imaginario contra los gatos muertos o heridos, los cuales, tras ser declarados culpables, fueron colgados en horcas montadas para la ocasión. Darnton, en fin, recoge la noticia de una repetición continua de este “extraño” ritual durante varias semanas después. Este particular episodio remite, en principio, a un contexto de conflictividad socio-laboral permanente entre trabajadores tipógrafos y patrón. Pero ello sirve para introducirse en el universo cultural popular de la Francia del siglo XVIII desde el punto de vista de la posición ocupada por esos animales en esa esfera simbólica. En general, los gatos se asociaban en esta época a la diversión, a la práctica de la brujería y a la sexualidad femenina. Para Darnton, la matanza del gato gris favorito de la esposa del patrón representa un claro signo de la venganza no sólo al ser eliminado en sí, sino al quedar asociado con la presunta brujería de su mujer.

Radding ha analizado de manera crítica este episodio para preguntarse por el problema de la representatividad histórica de este tipo de acontecimientos locales, al tiempo que aprecia enormes deficiencias en la pretensión de aplicar una supuesta metodología antropológica sin valorar las consecuencias epistemológicas que se pueden derivar de ello [Radding, 1989]. Como también se verá en el caso de la “microhistoria” italiana, esto constituye uno de los problemas capitales que suscita esta nueva historiografía. Darnton se sitúa en la perspectiva de la necesidad de salvar la distancia histórica existente entre estas culturas desconocidas y la nuestra. Supone estar ejerciendo una actividad interpretativo-comprensiva consistente en ponerse en el lugar del otro, en tratar de determinar el sentido social específico de tales actitudes. A partir de ahí, deduce la absoluta singularidad del sentido del humor desplegado. Darnton cree estar descubriendo una cultura de la comicidad burlesco-carnavalesca perdida en la actualidad. Según Radding, existen

suficientes pruebas actuales para no poder pretender tal cosa, pero lo verdaderamente relevante es el hecho de su inadecuada utilización de la “descripción densa” de Geertz. El problema está en la selección de lo excepcional, de lo auténticamente inédito e irrepetible, de modo que no sea posible extrapolar hermenéuticamente ninguna preocupación presente. Si Geertz elige como objeto de estudio acontecimientos repetidos regularmente, Darnton tan sólo se detiene en un hecho único. Radding considera esto como una posible utilización superficial de la “descripción densa”: «el problema de la selección de un acontecimiento único no reside, de todas formas, en el hecho de que se aleja del modelo de Geertz. Sin embargo, eligiendo un ritual recurrente, Geertz se ha asegurado de que los símbolos que emergían de su análisis tuvieran una cierta estabilidad en el horizonte mental de sus temas de estudio. Precisamente es eso lo que Darnton no puede hacer. Y el problema es particularmente serio en cuanto que, contrariamente al Bali de Geertz, la Francia de la primera edad moderna poseía una multitud de culturas y subculturas cuyos símbolos podían ser empleados por todos» [Radding, 1989: 110-111].

Esto me sirve para incidir en una cuestión que me parece esencial en el debate sobre las posibilidades de la escritura de una nueva historia en conformidad con las exigencias de nuestra “sociedad de la información”. Más adelante, se verá que el enfoque microhistórico, al menos en lo que respecta a algunos autores como Ginzburg, sugiere el mismo problema. Es preciso conservar la estabilidad de los contextos interpretativos donde la circularidad texto-contexto pueda enseñarnos algo que conecte realmente con las incitaciones del presente. Ello significa evitar que la historia se convierta en una mera recopilación de curiosidades extrañas y extraordinarias que sólo puedan tener como destino el consumo museístico en su más amplia acepción. Lo que pretendo destacar con esto es el peligro de que, tras algunas actitudes de estas tendencias historiográficas pueda esconderse, no ya un sentido abierto y plural de la historia que vaya más allá de los totalitarismos del progreso tecno-científico, sino un cierre desfuturizador del diálogo recíproco entre presente y pasado en sintonía, bien con el postmodernismo en su sentido más extremo, bien con el “fin de la historia” como ideología del fin de las ideologías. He pretendido evidenciar que, frente al sentido auténticamente constituyente de la historia que ubico en la categoría temporal de la variación, tanto la radicalización absoluta de ésta, como la presunción mítico-globalista de una consumación del proyecto de progreso, conducen hacia los mismos resultados: la pérdida de cualquier tipo de conciencia histórica constructiva y la inanidad absoluta consecuente. En el primer caso, por pura vacuidad, en el segundo, por la totalización del Mercado. Por eso me serví de la crítica al

postmodernismo como lógica cultural del último capitalismo elaborada por Jameson, esto es, por las posibles conexiones que pueden establecerse entre determinadas formas de entender el fenómeno postmodernista y la nueva cultura consumista informacional. Sin que esto signifique llegar a una conclusión definitiva, creo que se debe reflexionar profundamente sobre si la actitud “desideologizadora” de estos autores pretende ser un antídoto contra la catástrofe de las grandes certezas del siglo XX, o si, en otro sentido, es tan sólo expresión de esa actitud paralizante a la que aludo. La respuesta estará, por tanto, en el modo concreto en que estos nuevos enfoques microprocedimentales asuman el estudio de lo específico y excepcional, integrándolo en ciertos esquemas globales relativamente permanentes de sentido, o simplemente convirtiéndolo en mera distracción novelesca con éxito editorial incluido.

Dentro de la microsectorialización que define esta tendencia historiográfica, uno de los campos de estudio que están mereciendo una especial atención es lo relativo a una “historia de la lectura”. Preocupada, sobre todo, por los problemas de la recepción, y haciendo un uso complementario de los niveles micro y macro del análisis, esta historia pretende rastrear los procesos cambiantes de apropiación a partir de la diversidad de usos y prácticas realizadas en torno a esos objetos culturales que representan los textos<sup>494</sup>. Darnton ha estudiado el problema relativo a la disposición de las fuentes necesarias para una recuperación de esas distintas relaciones con los textos centradas en el siglo XVIII. En conformidad con los “cultural studies”, ha tratado de delimitar las condiciones en las que puede ser posible el rastreo de las formas de integración particular de las lecturas desde la premisa de la no-correspondencia entre las fronteras económico-sociales y los hábitos culturales. Partiendo del intento de análisis del “qué”, “quién”, “dónde”, “cuándo”, “porqué” y “cómo” de las lecturas, ha establecido algunas hipótesis de trabajo como la de la posibilidad de «que leer y vivir, crear textos y dar sentido a la vida estaban mucho más relacionados en la Edad Moderna de lo que lo están en la actualidad. Pero antes de saltar a las conclusiones, necesitamos revisar más archivos, comparar los informes de experiencias de los lectores con las relaciones de lecturas que aparecen en sus libros, y cuando sea posible, con su conducta» [Darnton, 1996: 179]. Haciendo, en suma, una revisión del estado actual de la investigación, lanza la conclusión provisional de que hacia finales del siglo XVIII es posible detectar, en general, un cambio de orientación de las prácticas de

---

<sup>494</sup> Para el análisis de las ventajas e inconvenientes de los enfoques macro y microanalíticos, así como para lo relativo a la tipología de fuentes disponibles para cada uno de ellos ver *Historia de la lectura* [Darnton, 1996].

lectura, lo cual, en tanto lo conecta con el final del Antiguo Régimen, es muy ilustrativo de la correlación entre lo cultural y lo social que singulariza estos nuevos modelos historiográficos [Darnton, 1996].

Pero quizá sea Roger Chartier quien haya obtenido más frutos en el estudio de las prácticas de lectura entre los siglos XVI y XVIII. Este autor es, en realidad, el que mejor representa los perfiles no del todo dibujados de esta “nueva historia cultural”, más si cabe, en lo que respecta a ese conjunto de nueve trabajos que han sido recogidos en un volumen cuyo título es *El mundo como representación* [Chartier, 1995]. Como ya adelanté, Chartier advierte de los cambios profundos que, desde finales de los años ochenta, afectan a la disciplina historiográfica en lo relativo a la redefinición de su objeto de estudio y al establecimiento del nuevo principio de inteligibilidad comprensivo-interpretativa. Primeramente, ello tiene su reflejo en la superación del marco estructural-funcional a favor de un sentido relacional y culturalmente configurador de la realidad<sup>495</sup>. En segundo lugar, la renuncia a las diferencias territoriales como marco de análisis conduce a nuevos enfoques como los que privilegian el estudio de lo particular -lo “excepcional normal”-, buscando «lo más común en lo más ordinario» [Chartier, 1995: 50]<sup>496</sup>. Por último, el rechazo del principio de atribución de las diferencias culturales a las fronteras económico-sociales permiten «pensar en otros modos de articulación entre las obras o las prácticas y el mundo social, sensibles a la vez a la pluralidad de divergencias que atraviesa una sociedad y a la diversidad de empleo de materiales o códigos compartidos» [Chartier, 1995: 50]. Todo ello converge en un modelo historiográfico que el autor perfila desde una nueva relación entre el mundo y su representación<sup>497</sup>.

Procediendo a un diálogo crítico con las formas clásicas de la historia cultural, Chartier define la “nueva historia cultural” como intento de superación de la “historia intelectual” tradicional, de un lado, y de la “historia de las mentalidades”, de otro. En el primer caso, la crítica denuncia, de un lado, el aislamiento de las ideas y de los sistemas de pensamiento con respecto a las condiciones concretas de su producción, dicho de otro

---

<sup>495</sup> Recuérdese en este sentido la nota anterior referida a la noción de “figuración” de Norbert Elias.

<sup>496</sup> El concepto “excepcional normal” procede directamente de la “microhistoria” de origen italiano. Más adelante me ocuparé de sus significados y de las implicaciones de su aplicación.

<sup>497</sup> Para una aproximación muy somera a sus posturas más actuales acerca de la renovación historiográfica y, en especial, del papel de la cultura impresa en el contexto de la “sociedad de la información”, puede verse la entrevista concedida a la revista digital de estudios literarios “Espéculo”, en su número 15 de junio-octubre de 2000. Disponible en World Wide Web: < [www.ucm.es/info/especulo/numero15/chartier.html](http://www.ucm.es/info/especulo/numero15/chartier.html) >.

modo, su total identificación con la obra de los grandes autores, soslayando otros tipos de universos simbólicos, y, de otro, su consecuente falta de conexión con las formas de la vida social a los que remiten. En cuanto a la historia de las mentalidades, es preciso detenerse algo más. Insertada en la historia sociocultural y serial de la tradición de los “Annales” -de la que procede el propio autor-, su origen está en la elaboración de un objeto de estudio opuesto al de la historia de las ideas clásica. Se trataba de sustituir la elaboración consciente de las ideas por parte de la individualidad por el aspecto colectivo de las mentalidades como expresión no sólo del pensar, sino del sentir de una sociedad globalmente considerada. Chartier sitúa la historia de las mentalidades en la tradición sociológica durkheimiana<sup>498</sup>. Hace hincapié en la doble dimensión afectiva e intelectual de ese concepto de mentalidad, produciéndose una separación entre una historia de las mentalidades -identificada con la psicología social histórica- y una historia intelectual no considerada en sentido tradicional<sup>499</sup>. Y, del mismo modo, recalca su recurso a la serialización como medio de registro y control del carácter colectivo y repetitivo del mundo de las mentalidades. Esta incorporación de las técnicas cuantitativas implica tanto la utilización de conjuntos masivos documentales, como el principio de correspondencia entre los límites socio-económicos estructurales y los atributos culturales.

A partir de aquí, una vez que procede a una recopilación de las aportaciones más reseñables de la escuela de los “Annales” –entre ellas, su vocación interdisciplinar, la introducción de nuevos objetos de estudio propios de la tradición investigadora etnológica y, como se ha indicado, el recurso al análisis serial-, Chartier procede a una descomposición de los supuestos teórico-metodológicos de esta historia socio-cultural con el fin de fijar los términos de los desplazamientos fundamentales que propone<sup>500</sup>. Esta

---

<sup>498</sup> «Se plantea entonces de una forma nueva la relación entre la conciencia y el pensamiento, cercana a la de los sociólogos de tradición durkheimiana, que pone el acento sobre los esquemas o los contenidos del pensamiento que, aunque se enuncien en el modo individual, son en realidad los condicionamientos no conocidos e interiorizados que hacen que un grupo o una sociedad comparta, sin necesidad de que sea explícito, un sistema de representaciones y un sistema de valores» [Chartier, 1995: 23].

<sup>499</sup> Al respecto, analiza la aparición, en conflicto paralelo con la propia “historia de las mentalidades”, de una “historia social de las ideas”, cuya vocación esencial está en el intento de articular lo pensado con el contexto social de su producción a través de la noción de “visión del mundo”, teniendo en L. Goldmann a uno de sus más destacados exponentes. Aceptando su compatibilidad con los presupuestos de los “Annales”, Chartier indica que «la noción de visión del mundo permite articular, sin sometimientos de una parte a otra, por un lado la significación de un sistema ideológico, descrito en sí mismo, y, por el otro, las condiciones sociopolíticas que hacen que un grupo o una clase determinada, en un momento histórico dado, comparta más o menos, conscientemente o no, este sistema ideológico» [Chartier, 1995: 29-30].

<sup>500</sup> Para un balance crítico de la escuela francesa historiográfica basado en presupuestos marxistas renovadores ver *Ascenso y decadencia de la escuela de los Annales*. Aquí el autor analiza la falta de consistencia teórica de una corriente cuya única aportación se limitó a la introducción de nuevas



revisión crítica consiste en el cuestionamiento de tres divisiones tradicionales. Las referidas a las oposiciones culto/popular, creación/consumo y realidad/representación. En los tres casos, en coherencia con los planteamientos hermenéuticos y relacionales que vengo desarrollando, el autor propone su disolución más o menos indiferenciada. En lo que atañe al primero, partiendo de que tal distinción estaba en la base de la diferenciación entre una historia de las ideas y una historia de las mentalidades, apunta hacia la relación dinámica interactiva entre campos culturales de fronteras imprecisas sometidas a desplazamientos continuos. Considerando que estas relaciones afectan tanto a las formas – los códigos de expresión- como a los contenidos –los sistemas de representación, señala: «estos entrelazamientos no deben ser entendidos como relaciones de exterioridad entre dos conjuntos dados de antemano y yuxtapuestos (uno erudito, el otro popular) sino como productores de “mezclas” culturales e intelectuales cuyos elementos se incorporan en forma sólida entre unos y otros como en las mezclas metálicas» [Chartier, 1995: 35]<sup>501</sup>.

De este enfoque relacional de lo cultural se deriva directamente, en consonancia con las sociologías interpretativas y los “estudios culturales” antes mencionados, una doble

---

metodologías recogidas de las ciencias sociales. En otro plano de discusión, Fontana viene a coincidir con las apreciaciones realizadas anteriormente acerca del modo en que la historiografía, debido a su falta de tradición epistemológica, suele tender a apropiarse de métodos ajenos a la disciplina sin valorar reflexivamente las posibles consecuencias de su aplicación. Fontana achaca a esta corriente historiográfica su obsesión ecléctica y su confusión neopositivista entre el método y la teoría: su mitificación de los instrumentos [Fontana, 1985].

<sup>501</sup> Como ocurre con Ginzburg, se explicita la deuda contraída con M. Bakhtin a la hora de desmontar esta división clásica entre lo erudito y lo popular. En su análisis de la obra de Rabelais, Bakhtin encuentra un sentido de la comicidad procedente de la cultura carnavalesca popular. Sin cuestionar la dicotomía cultural, el autor propone un esquema de reciprocidad entre la cultura subalterna y la cultura hegemónica, entre la “cultura popular de la plaza del mercado” y la que representa el mismo Rabelais, muy acorde, por otro lado, con su concepción intertextual, dialógica y polifónica del discurso [Bakhtin, 1995]. En este mismo sentido, sirven de base las consideraciones realizadas por Carlo Ginzburg en el prefacio de su célebre *El queso y los gusanos*. Ginzburg saca a la luz el debate sobre la pertinencia de la distinción entre la cultura de las clases dominantes y de las clases subalternas. Como se deduce de las conclusiones extraídas del análisis del proceso vivido por su protagonista Menocchio, el autor, más allá de los prejuicios de una concepción aristocrática de la cultura, señala hacia la complementariedad y comunicación alternante entre ambos universos culturales [Ginzburg, 1986]. Al respecto, me gustaría destacar el texto de uno de los máximos representantes de “Annales”, el medievalista Georges Duby, en el que se planteaba el problema de la vulgarización de los modelos culturales en la sociedad medieval. En principio, parte del presupuesto de que los aspectos culturales elaborados por la aristocracia tienden a experimentar un descenso hacia las capas inferiores de la sociedad experimentando transformaciones que se manifiestan, en lo formal, en una simplificación y esquematización progresiva, y, en cuanto a los contenidos, en una disolución paulatina de sus marcos lógicos y en la invasión de lo afectivo. Sin embargo, considera la posibilidad de un retorno ascendente en esa comunicación intercultural a la que alude preguntándose: «¿en qué medida, en los tiempos medievales, la cultura aristocrática (y empleo siempre el término cultura en sentido estricto) adoptó valores y formas provenientes de los escalones más bajos del edificio social?» [Duby, 1980: 199]. En mi opinión, con independencia de que Duby, anclado en una tradición historiográfica socio-estructural y, por tanto, subsidiario de una noción de cultura no apropiada para esta nueva historia de signo hermenéutico, este texto sirve para poner de manifiesto cómo el propio proceso de investigación comenzó a suscitarse en el seno de “Annales” ese debate que empieza a resolverse desde otros presupuestos epistemológicos.

óptica intertextual y contextual de los modelos culturales que anula la distinción entre la faceta activa de la producción intelectual y la vertiente pasiva de la recepción cultural. Esto nos introduce en el análisis de las prácticas de lectura donde los textos y otras imágenes simbólicas no se pretenden como objetos cuya entidad objetiva esté universalmente definida antes de su uso concreto. Las lecturas emergen, más bien, como prácticas objetivantes que liberan el potencial de sentido que encierran los propios textos. Insertado plenamente en el mundo de las interpretaciones y el cruce complejo de significaciones, Chartier, como el resto de los integrantes de esta nueva corriente historiográfica cultural, equipara la recepción al papel activo de la propia producción<sup>502</sup>. Finalmente, esto tiene consecuencias ontológicas y epistemológicas fundamentales. Se rompe la distinción tajante entre lo real y lo imaginario de la que se derivaba un uso metodológico diferente de los textos “documentales” –expresión especular de lo que una sociedad realmente es- y los textos “literarios” –manifestación imaginaria de cómo se piensa esa realidad.

El autor se alinea, así, en torno a esas posiciones que -como las de Hayden White o Paul Ricoeur-, al margen de distinguir el carácter “real” o “imaginario” de los referentes primarios de uno u otro discurso, insisten en la misma capacidad productora del significado que corresponde a ese referente secundario compartido de las estructuras de trama utilizadas: «estas categorías de pensamiento y estos principios de escritura son los que hay que actualizar antes de realizar cualquier lectura “positiva” del documento. Lo real adquiere así su sentido nuevo: aquello que es real, en efecto, no es (o no es solamente) la realidad que apunta el texto sino la forma misma en que lo enfoca dentro de la historicidad de su producción y la estrategia de su escritura» [Chartier, 1995: 41]. Sumido de lleno en la nueva tradición fenomenológico-hermenéutica de los juegos del lenguaje, Chartier propone, en definitiva, una nueva articulación de las estructuras sociales y de las estructuras culturales disueltas en la relación<sup>503</sup>. Su noción nuclear del “mundo como

---

<sup>502</sup> Para Chartier, el sentido dado por el autor a su obra «es uno entre los demás, que no encierra en sí la “verdad” supuestamente única y permanente de la obra. Podemos entonces restituir un justo lugar al autor cuya intención (clara o consciente) no contiene toda la comprensión posible de su creación pero sin evacuar relación con la obra» [Chartier, 1995: 37]. Aquí la palabra-presencia de la obra es sustituida, en un sentido derridiano, por el signo-ausencia del texto.

<sup>503</sup> Reconoce abiertamente la deuda contraída con Foucault y Geertz en el momento de esclarecer el significado de dos conceptos teóricos básicos: “objeto intelectual” y “cultura”. En el primer caso, para recalcar el carácter práctico-discursivo del objeto de estudio de una historia intelectual que no se enfrenta a “objetos naturales”, sino a relaciones objetivantes, a relaciones configuradoras de esos objetos constituidos por los textos y sistemas de pensamiento, cuyos significados cambiantes son descifrados mediante las estrategias “deconstruccionistas” propuestas. En el segundo, para sustituir la noción funcional-estructural de

representación” hay que entenderla como expresión de su plena adhesión al “giro lingüístico”. Su binomio mundo-representación no alude al principio de correspondencia metafísica moderna entre realidad y lenguaje, sino a los aspectos activo, intencional y realizativo de las prácticas comunicativas desde las que el mundo cobra significado para la acción.

En consecuencia, este nuevo programa historiográfico queda articulado en torno a una serie de propuestas cuyos contenidos pueden deducirse de lo analizado anteriormente: 1. El estudio de la relación entre el “mundo del texto” y el “mundo del lector” desde el horizonte de la construcción del sentido<sup>504</sup>. 2. El paso de una “historia social de la cultura” a una “historia cultural de lo social”<sup>505</sup>. 3. La indistinción entre el supuesto campo objetivo de las estructuras sociales y la subjetividad de las representaciones<sup>506</sup>. 4. La atención

---

lo cultural -donde se incluye el mismo campo de lo intelectual- por la de una red de significaciones por medio de las cuales los miembros de una sociedad dan sentido a la experiencia con uno mismo y con los demás.

<sup>504</sup> Partiendo del carácter no estable ni universal de los textos, Chartier desarrolla esas estrategias ya apuntadas de los procesos dinámicos de apropiación y co-creación del sentido por parte del receptor. Considerando la importancia capital del contenido de las formas de esos objetos culturales que son los textos, este análisis debe centrarse en el estudio de todos los aspectos gestuales, sociales y espaciales que rodean su encuentro con los mismos. Esto conecta con la significación del “qué”, “quién”, “dónde”, “cuándo” y “cómo” de la lectura a la que aludí anteriormente en referencia a Robert Darnton: «la apropiación tal y como la entendemos nosotros apunta a una historia social de usos e interpretaciones, relacionados con sus determinaciones fundamentales e inscritos en las prácticas específicas que los producen» [Chartier, 1995: 53].

<sup>505</sup> Ello responde a esa idea ya descrita de la imposibilidad de establecimiento de un criterio sociográfico de delimitación de las divergencias culturales de acuerdo con una división social dada “a priori”. Esto lleva a dos desplazamientos. Uno, partir del campo social de circulación de los objetos y valores culturales de modo que afloren otras formas de agrupación social soslayadas en las tradicionales clasificaciones socio-profesionales. Chartier se hace eco del nuevo interés postmoderno por las diferencias identitarias referidas a atributos culturales muy distintos como el sexo, la religión, la generación, etc. Esto debe ir acompañado del cuestionamiento de la atribución previa de determinados materiales culturales tradicionalmente asociados a grupos sociales concretos. El otro desplazamiento compete a la atención prestada a «las redes de práctica que organizan los modos, histórica y socialmente diferenciados, de relación con los textos. La lectura no es sólo una operación abstracta de intelección: ella es una puesta en obra del cuerpo, inscripción en un espacio, relación consigo misma y con el otro» [Chartier, 1995: 54-55]. Esto último refleja la insistencia de Chartier en lo que ya había sido recogido en el final de la nota anterior.

<sup>506</sup> Chartier, consciente de que esto pudiese entenderse como un agotamiento de la realidad en el texto, y de acuerdo con los esquemas del interaccionismo simbólico, advierte de la interrelación estrecha entre el mundo simbólico y las prácticas sociales objetivas habilitadas por aquél. Alude al modo en que la historia cultural, preocupada por el estudio de los conflictos y choque de representaciones, «regresa sobre lo social ya que fija su atención sobre las estrategias simbólicas que determinan posiciones y relaciones y que construyen, para cada clase, grupo o medio un ser-percibido constitutivo de su identidad» [Chartier, 1995: 57]. En mi opinión, esto coincide con la noción thompiana de clase social de la que me ocuparé después, por razones metodológicas.

especial prestada al sentido de las formas<sup>507</sup>. 5. La articulación de las prácticas culturales con las relaciones de poder a las que están unidas<sup>508</sup>.

Este estudio de las representaciones del mundo social se concreta en un intenso trabajo empírico que queda encuadrado, de manera general, en una “historia del libro y de la lectura”. Ésta engloba el análisis de la estructura de los textos, de los objetos y de las formas que constituyen el modo de circulación de la cultura impresa, y, como objetivo final, de las prácticas sociales de apropiación de esos objetos culturales en tanto productoras de usos y significados diferentes<sup>509</sup>. Esto da como resultado, por ejemplo, la constatación de que la generalización –al margen de otros tipos de lectura íntima y personal- de la lectura oral en grupo, no responde tan sólo a la falta de alfabetización de amplios sectores de la sociedad de los siglos XVI al XVIII, sino a cuestiones relacionadas con el ocio y la sociabilidad, con el establecimiento del lazo social: «esta es la razón por la que leer en voz alta, para otro u otros, sigue siendo un gesto familiar para los hombres y mujeres del Antiguo Régimen. Y también, la razón por la que esta forma de leer se convertirá, en el siglo XVIII, en el signo de las convivialidades perdidas, sentidas, imaginadas» [Chartier, 1995: 136]. También aporta conclusiones acerca de cómo el estudio de la circulación de libros de venta ambulante con destino principal para un público popular campesino –los llamados “libros azules”- permite comprobar su apropiación por segmentos sociales de otro signo, lo cual cuestiona los criterios sociográficos de atribución de los objetos culturales: «la especificidad de los libros azules reside más en el modo de su apropiación que en la estricta sociología de su público: la lectura que suponen o favorecen estos libros no es aquella de las ediciones eruditas y en su

---

<sup>507</sup> Evocándose aquí el punto de vista del “contenido de las formas” de Hayden White, esto debe basarse en un análisis de los discursos «en sus dispositivos mismos, sus articulaciones retóricas o narrativas, sus estrategias persuasivas o demostrativas» [Chartier, 1995: 61]. Lo cual obliga a un tratamiento de los mismos en sus discontinuidades y discordancias, inscribiéndolos en los contextos concretos en que son puestos en juego.

<sup>508</sup> Chartier considera que esta articulación debe servir para resaltar las restricciones no conocidas por los sujetos impuestas por las representaciones y las acciones, además de para poner en relación los discursos e ideas políticas con los contextos comunicativos en los que adoptan significados plurales y concurrentes: «nuestra perspectiva desea comprender a partir de los cambios en el modo de ejercicio del poder (generadores de formaciones sociales inéditas) tanto las transformaciones de las estructuras de la personalidad como las de las instituciones y las reglas que gobiernan la producción de obras y la organización de las prácticas» [Chartier, 1995: 62]. Las nociones foucaultinas de “relaciones de poder” y de “régimenes de saber” constituyen, como vengo mostrando, una aportación decisiva.

<sup>509</sup> Consultar *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna* [Chartier, 1993], *El orden de los libros: lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII* [Chartier, 1996a], y *Entre poder y placer: cultura escrita y literatura en la Edad Moderna* [Chartier, 2000].

adquisición o posesión se invierten adhesiones que no se agotan con su letra descifrada» [Chartier, 1995: 162]<sup>510</sup>.

Hecha esta breve aproximación a la “nueva historia cultural”, realizaré seguidamente similar operación en lo que atañe al enfoque microhistórico. Como se podrá comprender, siendo una corriente historiográfica surgida en un contexto institucional y académico distinto, el núcleo central de sus preocupaciones enlaza perfectamente con las que conforman la tendencia tratada.

#### **1.4. El enfoque «microhistórico»: la búsqueda antifuncionalista de lo «excepcional-normal»**

Considerándola una práctica historiográfica heterogénea carente de un cuerpo coherente de principios doctrinales, y, por consiguiente, marcada por su patente eclecticismo teórico, Giovanni Levi entiende que la “microhistoria” puede definirse, no obstante, por una serie de elementos comunes tales como «la reducción de escala, el debate sobre la racionalidad, el pequeño indicio como paradigma científico, el papel de lo particular (sin oponerse, sin embargo, a lo social), la atención a la recepción y al relato, una definición específica de contexto y el rechazo del relativismo» [Levi, 1996: 142]. En todo caso, más adelante se comprobará que las discordancias afectarán incluso al modo diferente en que son interpretadas algunas de las cuestiones comunes señaladas por Levi. Estas diferencias parecen deberse a las distintas maneras de recepción de las abundantes influencias recibidas. La práctica microhistórica, que hunde sus raíces en el marxismo, comienza a desarrollarse en Italia entre los años setenta y ochenta dentro de ese contexto de crisis general de las ciencias sociales ya referido. En congruencia con el planteamiento principal de mi investigación, Levi concreta este panorama general de crisis -representado por la quiebra de los paradigmas funcionalista-estructural y marxista- indicando: «lo que

---

<sup>510</sup> Los libros de la “Biblioteca Azul” son en concreto libros editados en Troyes, desde la década comenzada en 1630 hasta mediados del siglo XIX, vendidos con envoltura azul y precio barato por vendedores ambulantes. No se trata de un fenómeno exclusivo francés, sino que tiene sus correspondientes en España e Inglaterra. En lo que respecta al caso español, se trataría de los pliegos de “cordel”. Siendo el género picaresco el predominante en este tipo de literatura, su objetivo está encaminado a la producción de efectos de realidad, a conectar de algún modo con las experiencias sociales: «allí reside tal vez la característica fundamental de lo que esperan los lectores de los libros azules, y también la razón del éxito de la literatura picaresca que pone en textos fragmentos de la experiencia social al mismo tiempo que les aporta una desmentida paródica, lo que hace que la acción sea a la vez conocida y olvidable» [Chartier, 1995: 243]. Parece posible, a mi entender, la extrapolación de conclusiones como ésta al análisis de la producción, circulación y consumo de los medios de comunicación actuales: series televisivas, cine, etc., tal y como proceden los “cultural studies”.

se ha puesto en duda ha sido la idea del progreso constante a través de un serie uniforme y predecible de etapas en las que, según se pensaba, los agentes sociales se ordenaban de acuerdo con solidaridades y conflictos que, en cierto sentido, estaban dados y eran inevitables» [Levi, 1996: 120].

Teniendo sus más destacados representantes en autores como Edoardo Grendi, Franco Ramella, o Pietro Redondi, además de los ya citados Carlo Ginzburg y Giovanni Levi, esta corriente, por otro lado muy vinculada a la llamada “historia de la vida cotidiana alemana”, ha florecido, sobre todo, en torno al papel jugado por la editorial Einaudi y su colección “Microstorie”, y por ese medio de difusión que representa la revista *Quaderni Storici*<sup>511</sup>. Junto a los rasgos arriba señalados, y al hilo de mis argumentaciones anteriores, la microhistoria constituye un clarísimo ejemplo de inquietud por lo complejo y la transdisciplinariedad. En este sentido -junto a la fuente inspiradora que supone la obra de Gramsci-, la antropología histórica representada por el ya citado E. P. Thompson -máxima figura del marxismo británico renovado- y la antropología interpretativa de Clifford Geertz son los referentes más sobresalientes. Tampoco se pueden ocultar las perceptibles resonancias de la filosofía relacional de Foucault, así como de la sociología histórica de Norbert Elias. En general, pueden también rastrearse en el discurso polifónico de estos historiadores los ecos de ese movimiento sociológico intersubjetivo del que me ocupé aludiendo a la “etnometodología”, la “fenomenología social”, y el “interaccionismo simbólico, además de los “cultural studies”.

Comenzando por ese aspecto singularizador de la “microhistoria” como es la atención prestada al indicio y a lo particular, esto es, la reducción de la escala de observación, es necesario resaltar las distintas formas de adopción de dicha perspectiva dentro de una gradación que va de Grendi a Ginzburg y otros autores, pasando por Levi y Revel. Dicho de otro modo, la preocupación por lo excepcional frente a los grandes modelos explicativos macroestructurales se manifiesta aquí con distintos grados de individualización metodológica, que conceden un diferente margen al conocimiento

---

<sup>511</sup> Serna y Pons han analizado, desde un punto de vista crítico, el origen y desarrollo de la “microhistoria” sugiriendo que el éxito internacional de su versión más conocida está sobre la base, primero, de la “sabiduría narrativa” de algunos de sus autores más renombrados como es el caso de Carlo Ginzburg, y, segundo, en la proyección ejercida por un esfuerzo editorial que, exponente cultural de la resistencia de la izquierda frente al fascismo, tiene en Giulio Einaudi su gran inspirador con la colaboración excepcional de Leone y Natalia Ginzburg, los padres de Carlo Ginzburg. Tratando de aislar este entorno “familiar”, del cual también forma parte Levi, los autores realizan este análisis para intentar diferenciar otras líneas de desarrollo de la corriente menos conocidas, como la de Edoardo Grendi, pero no menos interesantes y necesarias para una mejor comprensión del fenómeno [Serna y Pons, 1993].

generalizador. Serna y Pons colocan la obra de Edoardo Grendi en los auténticos orígenes del enfoque microhistórico. Ya en la primera mitad de los setenta, este autor, de tradición historiográfica moderna, mostró una clara sensibilidad acerca de las grandes mutaciones que comenzaban a experimentarse en las ciencias sociales. Ello le condujo a considerar las nuevas posibilidades de la óptica “micro” frente a las grandes magnitudes de la larga duración braudeliana y del análisis serial de la historia socio-estructural. Su preocupación antropológica por el contexto de las significaciones y las acciones, esencial en este nuevo enfoque, le puso en contacto con los trabajos de Clifford Geertz, del que extrae el procedimiento microscópico para el análisis denso de las complejas redes de significaciones que dan forma a las unidades sociales tratadas. Reducción de la escala de observación y perspectiva relacional son, pues, los primeros logros metodológicos de ese encuentro; pero ambos «sólo podían ser ejecutados en aquellos ámbitos en los que, por sus pequeñas dimensiones, el análisis pudiera ser significativo» [Pons y Serna, 1993: 106]. Esto le impulsa a centrar sus estudios en áreas más reducidas de la esfera territorial estatal, para lo cual necesita otros referentes teóricos. El primero lo halla en la tradición marxista británica renovadora de E. P. Thompson, tomando su noción relacional del fenómeno de la formación de las clases sociales: proceso de autorreconocimiento mediado por una experiencia vital emplazada en contextos concretos de interacción y enfrentamiento [Thompson, 1989b]<sup>512</sup>. El segundo, en la antropología económica de Karl Polanyi que, aunque no marxista, le sirvió para percibir desde una perspectiva nueva el proceso de conformación de la economía de mercado, descubriendo tanto su historicidad como la determinación de esa actividad económica por parte de las relaciones sociales, de parentesco, políticas y religiosas, etc<sup>513</sup>.

Sobre estas bases, Grendi define un nuevo programa historiográfico que, centrándose en la técnica microanalítica, supusiese la doble superación de los esquemas normativistas-funcionalistas y del movimiento teleológico de la historia. Una muestra más de que la

---

<sup>512</sup> Aunque no trataré la obra de E. P. Thompson de manera específica, sí haré diversas alusiones a la misma para incidir en lo que puede representar, para una nueva historiografía, ese enfoque histórico-antropológico que traduce un encuentro del marxismo con la hermenéutica; es decir, una perspectiva interpretativa de la sociedad que no soslaye los conflictos de intereses cambiantes que se producen en su seno. Como se está viendo, su presencia en estas nuevas corrientes historiográficas es muy notable y debe servir para no perder la posición de compromiso político que debe presidir el debate historiográfico. Para un acercamiento general a la perspectiva teórica de E. P. Thompson, basada en una orientación interpretativa-comprensiva de un materialismo histórico británico en proceso de renovación, ver *La miseria de la teoría* [Thompson, 1981].

<sup>513</sup> Para una comprensión de la recepción de la obra de Polanyi por parte de Grendi ver *Polanyi: dall'antropologia economica alla microanalisi storica* [Grendi, 1978].

renovación historiográfica que comenzaría a producirse en las últimas décadas del XX parte de la renuncia expresa de esa idea de progreso unilineal universal que fuese la raíz de una conciencia histórica específicamente moderna. Esto, en tanto significa no dar por supuesto nada que no se explique en relación con su propio contexto, conecta con la propuesta de una de las nociones fundamentales del enfoque microhistórico: lo “excepcional normal” [Grendi, 1978]. No obstante, en esta ocasión, la atención por lo excepcional no señala al objeto de estudio, sino que se restringe al problema de las fuentes. Es una reacción contra lo cuantitativo y lo serial. Es la posibilidad del uso de un tipo determinado de documentos que, indirectamente, permita la aproximación a aquello que no revelan las fuentes habituales<sup>514</sup>.

En contraste, Serna y Pons ponen de manifiesto el significado diferente que esta noción adquiere en otro autor como Ginzburg, lo que conlleva consecuencias teóricas dignas de resaltar. El concepto de lo “excepcional normal” posee en la obra de Ginzburg un triple sentido: «uno hace referencia a las fuentes, otro al objeto de investigación, y el último alude al método de conocimiento y a las inferencias a aplicar» [Serna y Pons, 1993: 115]. La ruptura con Grendi y la discrepancia con otros representantes de la corriente – léase Levi- se localiza, pues, en la forma en que lo excepcionalmente normal, ligado a esa otra noción ginzburguiana de “paradigma indiciario”, convierte en objeto de estudio esencial lo exótico y extravagante en sí, todo aquello que para las sensibilidades del presente contemporáneo es inaprensible culturalmente. Así parece ser. Este autor culmina el prólogo de *El queso y los gusanos* indicando que «Menocchio se inserta en una sutil y tortuosa, pero nítida, línea de desarrollo que llega hasta nuestra época. Podemos decir que es nuestro precursor. Pero Menocchio es al mismo tiempo el eslabón perdido, unido casualmente a nosotros, de un mundo oscuro, opaco, y al que sólo con un gesto arbitrario

---

<sup>514</sup> Esto se refleja, por ejemplo, en la forma en que Jean-Claude Schmitt aborda el problema de las relaciones interactivas entre los universos culturales de élite y popular a partir de lo revelado por un documento del siglo XIII. Este trabajo consiste en una recopilación de “exempla” que, bajo el título de “Siete Dones del Espíritu Santo”, no llegó a ser completada antes de la muerte de su autor -el fraile dominico Etienne de Bourbon- en 1261. El estudio gira en torno a uno de esos “exempla” desde el que se puede rastrear el desarrollo del culto campesino a la figura milagrosa del santo lebré Guinefort. Haciendo uso de técnicas etnográficas, incluyendo el trabajo arqueológico de campo, y mediante la utilización de otras fuentes complementarias, el autor constata la supervivencia en el área municipal de Sandrans –departamento francés de Ain-, entre los siglos XIII-XIX de unos ritos ligados a esa leyenda. La cuestión de la interdisciplinariedad, en especial en lo relativo a la antropología, y el problema de la recepción en el proceso de circulación de los discursos en relación con prácticas concretas son aspectos que destacan en este trabajo: «los documentos no comienzan a hablar más que cuando tienen alguna utilidad en hacerlo: si bien el silencio plurisecular de los textos no significa la ausencia de cualquier tipo de tensión ideológica durante este largo período, es seguro, por lo menos, que la aparición y la reaparición del culto en nuestros documentos revelan unas importantes modificaciones en la relación de fuerza entre cultura folklórica y cultura intelectual en el siglo XIII primero, en el siglo XIX después» [Schmitt, 1984: 276].



podemos asimilar a nuestra propia historia. Aquella cultura fue destruida» [Ginzburg, 1986: 28]<sup>515</sup>.

El autor aclara que el hecho de admitir la indescifrabilidad en clave cultural actual de ese universo simbólico residual no debe entenderse como mero embaucamiento por lo exótico e incomprensible. Trata de acentuar la radical ruptura histórica de la que somos consecuencia. Pero, en la práctica, ello tiene el riesgo de convertirse en un historicismo positivista extremo, que no está en la mente de otros partidarios del enfoque microhistórico. Romper con la unilateralidad teleológica no debe comportar de manera necesaria la imposibilidad de un auténtico diálogo con las diferencias. Lo excepcional tiene que ser de algún modo representativo de algo. En suma, lo excepcional normal se corresponde en los trabajos de Ginzburg con una visión de la historia como disciplina de lo concreto no generalizable. Esto se materializa en el valor especial del indicio como método de conocimiento el cual, como señalan Serna y Pons, enlaza directamente con la “semiótica médica” o sintomatología, es decir, con la inferencia abductiva del lógico y matemático Charles S. Peirce: «la inferencia abductiva es aquel proceso cognoscitivo en el que poniendo en relación una regla y un resultado, obtenemos un caso, es decir, sabemos que este resultado que nos ofrece a la vista puede ser el caso de una regla que hemos sometido a hipótesis» [Serna y Pons, 1993: 116]<sup>516</sup>.

Carlo Ginzburg cree que el enfoque individualizador entraña el riesgo del anecdotismo, pero no lo considera como algo insalvable. El indicio, mecanismo indirecto

---

<sup>515</sup> Ya he aludido a esta obra como exponente de las nuevas formas de abordar el problema de la recepción y la circularidad cultural. Ginzburg trata de reconstruir el universo simbólico de un molinero friulano del siglo XVI a través de la documentación disponible acerca del proceso inquisitorial en el que se vio envuelto, llevándole, finalmente, a la muerte. El análisis del autor conduce a comprobar un modo específico de apropiación -en el seno de una “cultura de las clases subalternas”- de obras atribuibles inicialmente a los círculos intelectuales de la época. Ello plantea un problema fundamental que trataré con posterioridad, el de la representatividad de un estudio absolutamente singularizado. Otro ejemplo de la perspectiva microhistórica de Ginzburg lo constituye el intento de aproximación al mundo cultural del pintor renacentista Piero della Francesca. Se trata de las indagaciones realizadas en torno a un cuadro determinado como es *La Flagelación de Urbino* [Ginzburg, 1984].

<sup>516</sup> Charles Sanders Peirce funda en el pragmatismo -la regla para el establecimiento del sentido de las palabras- un método conceptual que le vale para la creación de una teoría de los signos. Reduciendo la realidad al signo, Peirce establece las bases de la semiótica identificándola con la lógica. Para él, todo proceso semiótico es fruto de la relación triádica entre el signo, el objeto representado y el interpretante. Distingue entre tres tipos de signos: el “ícono”, al parecerse a su objeto, tiene las propiedades que le permiten ser significativo con independencia de la existencia real del objeto representado. El “símbolo” es un signo que se asocia convencionalmente a su objeto. Necesita de la presencia del interpretante para conservar su rango de signo. Por último, el “indicio” pierde su carácter de signo si no existe el objeto, pero lo mantiene sin la existencia del interpretante. La presencia del indicio en cuanto pista indica que algo puede ser. Éste es el tipo de operación que constituye el método de Ginzburg para el intento de recuperación de un pasado impenetrable en sí. Una aproximación a la teoría semiótica de Peirce puede hacerse en *Obra lógico-semiótica* [Peirce, 1987]. Un breve resumen de la misma puede consultarse también en Mattelart, 1997: 26.

que permite llegar a algo en apariencia insignificante, puede hacer del individuo poco relevante el reflejo, a modo de microcosmos, de los rasgos generales de un estrato social en un momento histórico determinado [Ginzburg, 1986]. Pero Levi cuestiona la validez de un pretendido paradigma indiciario. Para él, en el enfoque microhistórico, la importancia de lo excepcional ha de entenderse de otro modo<sup>517</sup>. En *Sobre microhistoria*, trata de concretar su posición personal partiendo de un diálogo crítico con la obra de Clifford Geertz, del que ya he incluido algunas apreciaciones. Como adelanté, Levi se adentra en el debate sobre cuestiones fundamentales como la racionalidad, el problema de la generalización de las conclusiones historiográficas y el tema del relato. Será necesario volver a todo ello para intentar delimitar las posibilidades de este modelo de ciencia histórica; pero antes es preciso puntualizar su postura ante la reducción de la escala de observación, el aspecto más sobresaliente de la “microhistoria”. Para Levi, más importante que lo relativo a la realidad del objeto estudiado, es la consideración de la escala como procedimiento analítico. Lo que se pretende es aceptar el valor de la observación microscópica como medio de detección de lo que desde otra óptica se hacía imperceptible, cobrando así nuevos significados.

En consecuencia, la preocupación por la escala con fines experimentales no se corresponde con un mero interés por lo particular y lo concreto como tales. Como señala Revel, «cambiar el foco del objetivo no es solamente aumentar (o disminuir) el tamaño del objeto en el visor, sino también modificar la forma y la trama»<sup>518</sup>. El enfoque microscópico es, principalmente, una herramienta vinculada a un trasfondo teórico de fuerte carácter antifuncionalista. Esto se comprende en el momento en que se conecta la escala con la noción de “contexto” en el sentido relacional con el que he venido considerándolo; esto es, como expresión de la fragmentación, de las contradicciones y de los juegos cambiantes de interpretaciones que existen dentro de los sistemas sociales: «los cambios se producen mediante estrategias y elecciones mínimas e infinitesimales que actúan en los intersticios de sistemas normativos contradictorios. Estamos ante un

---

<sup>517</sup> En una entrevista concedida a Diego Sempol para la publicación semanal de *Brecha Internet* el 23 de octubre de 1998, Giovanni Levi se distancia de la actitud de Ginzburg tachando de “mentira pura” y de “astuto juego de palabras” la invención del “paradigma indiciario”. En esa misma entrevista, Levi considera que Ginzburg, al margen de la calidad narrativa de su libro, cometió un error al individualizar en exceso el análisis de su personaje Menocchio. Indica que debió preguntarse sobre las posturas de su entorno y sobre si esa pasión por los libros era extensible a otros. Por otro lado, sugiere un cambio de perspectiva del enfoque microhistórico que se adapte a las nuevas exigencias del presente. Disponible en World Wide Web: <[www.brecha.com.uy/numeros/n673/levi.html](http://www.brecha.com.uy/numeros/n673/levi.html)>.

<sup>518</sup> Citado en Sempol, 1998.

auténtico giro de perspectiva, pues acentúa las acciones más nimias y locales para mostrar las brechas y espacios abiertos por las complejas incoherencias de todo sistema» [Levi, 1996: 138].

Veamos un ejemplo de ello. En *La herencia inmateral*, Levi desarrolla un trabajo de investigación acerca de las relaciones establecidas en el siglo XVII entre los habitantes del pueblo de Santena, destacando la figura del sacerdote exorcista Giovanni Battista Chiesa. Para el autor, la historia de Chiesa constituye el objeto, pero también el pretexto para la reconstrucción del marco de convivencia socio-cultural de esa localidad. En la línea del análisis de las formas de mercado de Grendi, y dejándose llevar por el propio ritmo de la investigación que los documentos disponibles le permiten, acaba concluyendo lo siguiente. La reducción de escala de observación revela que -frente a la determinación de las relaciones de intercambio comercial por las fuerzas impersonales del mercado, aspecto condicionado por los análisis macroestructurales- los procesos de compraventa de la tierra están directamente mediatizados por las relaciones de parentesco existente entre los contratantes. «Por consiguiente, había algo por en medio que alteraba los precios; y se podía pensar que el elemento perturbador habría de ser buscado en la compleja realidad social que servía de fondo a este mercado. Parientes, vecindad, amistad, clientela, claridad...alteraban los precios; la solidaridad y los conflictos de la comunidad tenían un peso determinante no tanto para activar las transacciones como para determinar el precio» [Levi, 1990: 105]. Esto demuestra la utilidad del enfoque microscópico en la búsqueda de aspectos anteriormente no considerados por la investigación; pero lo verdaderamente significativo es el modo en que Levi aplica esa perspectiva socio-relacional que cuestiona la infalibilidad de los sistemas normativos del Estado. Haciendo alusión a una secuencia de conflictos y contradicciones productoras de nuevas situaciones inestables de equilibrio, sujetas indefinidamente a nuevas rupturas, indica: «en los intersticios de los sistemas normativos estables o en formación, grupos y personas juegan una estrategia propia y significativa, capaz de marcar la realidad política con una huella duradera, no de impedir las formas de dominación sino de condicionarlas y modificarlas» [Levi, 1990: 11].

Pregunto, por tanto, ¿no es esto una aplicación directa del enfoque sistémico-cibernético y de las ideas de emplazamiento y rizoma al estudio del pasado como pregunta sobre el presente del propio historiador? Levi concibe la reducción de escala como un instrumento que posibilita captar la ausencia de cohesión interna que caracterizan los sistemas sociales globalmente entendidos. Esta es la gran diferencia con respecto al modo en que Ginzburg afronta lo excepcional. La aproximación a lo particular no constituye el

objetivo en sí, es un medio para entender la contextualidad e intertextualidad de las prácticas sociales. Como señala el citado Jacques Revel, «en el fondo es el viejo sueño de una historia total, pero esta vez a partir de la reconstrucción de lo vivido»<sup>519</sup>. Esto significa que ni siquiera la atención a lo local es válida si no se adopta ese enfoque relacional de lo social que recalca la ausencia real de orden y coherencia interna. A pesar de todo, el contexto también puede operar en el ámbito de la analogía donde «la similitud perfecta se da, más que entre las cosas mismas, que pueden ser muy diversas, entre las relaciones que vinculan las cosas» [Levi, 1996: 139]. Volvemos, de nuevo, al debate ya planteado en torno a la naturaleza homeostática o morfogenética de las relaciones e interacciones socio-comunicativas. Este principio de similitud entre modelos de relaciones que engloban elementos diferentes es algo que parece remitir, una vez más, a la necesaria distinción entre “movimiento” o “cambio de primer grado”, de una parte, y “cambio de tipo” o “cambio de segundo orden”, de otra. Levi, en su observación microscópica de las sociedades de la época histórica moderna, coloca en primer término el problema de la totalización social mediante el cierre estructural del conjunto de relaciones posibles, lo cual enlaza con ese predominio hegemónico de una lógica isomórfica que parece proyectarse diferencialmente en todos los planos de la coexistencia social. El análisis microscópico permitiría apreciar, como ya sugerí, los niveles de discrepancia y desviación social que son absorbidos por retroalimentación negativa al nivel macro de la autorreproducción estabilizadora del sistema.

Vemos, de esta manera, que Levi afronta el problema de la representatividad y de la generalización de modo distinto a como lo hacen otros autores como Ginzburg. Para Serna y Pons, en alusión a este último, «la primera lectura que estamos en disposición de extraer de esta posición radical puede ser la de una mirada arqueológica e, incluso, arcaizante que no busca el pasado por su condición reveladora o significativa de problemas contemporáneos» [Serna y Pons, 1993: 120]. Más adelante, aceptan que el uso ginzburguiano de la noción de “historia muerta” se explica por el interés de recuperar lo ocultado, deformado, invertido o reprimido por parte de los grupos dominantes. En cualquier caso, parece que en Ginzburg y en otros historiadores postmodernistas como

---

<sup>519</sup> Recogido en Sempol, 1998. Para ayudar a comprender lo que representa la microhistoria como práctica historiográfica, Sempol nos propone el ejemplo de la película de Michelangelo Antonioni “Blow up”. Recuérdese que el protagonista, tras observar una escena en un parque de la que toma unas fotografías, va haciendo una lectura diferente de lo que estaba ocurriendo al ir ampliando de forma sucesiva unas fotos. Éstas le advierten de un detalle que le pone sobre la pista de un crimen. Aquí, el detalle importa sólo en la medida en que contribuye a la comprensión de la totalidad [Sempol, 1998].

Darnton hay mucho de esa actitud arcaizante que sugieren los referidos autores. Levi, por el contrario, se muestra más interesado en imponer límites a los peligros de un radical individualismo metodológico extendiendo el análisis de lo particular a generalizaciones más amplias que posibiliten saber algo acerca del funcionamiento de una sociedad. Propone el establecimiento de modelos y reglas formales del juego cambiante de la interacción y de la comunicación. Eso conlleva el desarrollo de nuevos instrumentos formales de abstracción que deben estar, no obstante, pegados a la propia complejidad de la práctica investigadora. Apoyándose en Revel, Levi señala que estudiar lo social, no como conjunto de propiedades esenciales dadas, sino como ámbito de interrelaciones cambiantes dentro de configuraciones continuamente desplazadas, entraña «conseguir expresar la complejidad de la realidad, aunque esto implique utilizar técnicas y formas de razonamiento mucho más intrínsecamente críticas consigo mismas y menos imperiosas que las anteriores» [Levi, 1996: 142].

En fin, dos cuestiones fundamentales subyacen en esta concepción de la actividad historiográfica. Por un lado, el concepto de “racionalidad limitada”, por otro, la narratividad del discurso. En cuanto a lo primero, tal y como se anticipó, Levi reacciona ante los peligros paralizantes del irracionalismo extremo que encuentra en la antropología geertziana<sup>520</sup>. Asumiendo las implicaciones del “pensamiento débil” vattimiano, se suma a la idea de la diversificación no reductible de racionalidades asentadas en un común sustrato cognitivo. Estas racionalidades, no sujetas a un principio de jerarquía determinado, constituyen procesos selectivos interpretantes, formas distintas de desarrollo de las capacidades cognitivas humanas de cara a la decisión y la acción en conformidad con las condiciones cambiantes de los distintos contextos espacio-temporales, es decir, de los emplazamientos en lo que cobran un sentido particular. *La herencia inmaterial* es una de esas obras donde, en efecto, Levi pretende mostrar la plausibilidad de este enfoque de una nueva racionalidad de carácter hermenéutico. Aquí me parecen evidentes las resonancias del nihilismo afirmativo que Vattimo descubre en la “voluntad de poder” nietzscheana: la expresión de las luchas y contradicciones permanentes derivadas del

---

<sup>520</sup> Recuérdese que Radding encuentra en la relativa estabilidad de los contextos interpretativos geertzianos una postura más plausible frente a la búsqueda de lo único e irrepetible de Darnton [Radding, 1989]. Levi, sin embargo, ocupándose del problema de la generalización ligado al de la racionalidad, atenúa dicho contraste: «el repertorio de descripciones densas no tiene un propósito comparativo sino que se queda en un simple repertorio del que extraer casos ilustrativos según reglas no especificadas. En consecuencia, la interpretación ha seguido siendo a menudo una posibilidad abierta, imponderable y limitada. Ciertos ejemplos de esta imponderabilidad se dan más en los seguidores de Geertz que él mismo. Un ejemplo clásico de esta situación es para mí la *Great Cat Massacre* de Robert Darnton» [Levi, 1996: 134].

carácter selectivo y diferencial del modo distinto en que las superficies de subjetividad pliegan los acontecimientos. En la narración de los acontecimientos operan las siguientes categorías interpretativas: «la ambigüedad de las reglas, la necesidad de tomar decisiones conscientemente en condiciones de incertidumbre, la limitada cantidad de información que permite, sin embargo, actuar, la tendencia psicológica a simplificar los mecanismos causales que se consideran relevantes para elegir comportamientos y, por último, la consciente utilización de las incoherencias entre sistemas de reglas y sanciones» [Levi, 1990: 12]. Levi plantea una “racionalidad selectiva y limitada” que explica las actitudes de los sujetos «como fruto del compromiso entre comportamiento subjetivamente deseado y comportamiento socialmente requerido, entre libertad y restricción» [Levi, 1990: 12]. Insisto, las resonancias de las filosofías deleuzeana y foucaultiana parecen más que evidentes. Levi no hace sino aplicar al estudio del siglo XVII el principio de la circularidad rizomática: la tensión entre, de una parte, las líneas segmentadoras del “diagrama de la organización” –o las prácticas disciplinarias de los “dispositivos de poder”-, y de otra, las fuerzas transversales desterritorializadoras y desestabilizadoras de las “líneas de fuga” –o “líneas de resistencia”- de Deleuze y Foucault, de forma respectiva.

En lo referente al problema del relato como forma de expresión adecuada del discurso historiográfico, Levi se hace eco de la importancia que la microhistoria concede a la comunicación con el lector y a la recepción. Contestando al citado artículo de Stone acerca del “retorno de lo narrativo”, considera que no se trata de la simple alternativa entre una historia cualitativa e individualizada, y una historia estructural y cuantitativa encaminada hacia la determinación de las leyes del comportamiento colectivo [Stone, 1986b]. Más allá de una mera cuestión retórica, el uso de la técnica expositiva de la narración descriptiva traduce una concepción de la relación entre historiador, objeto investigado y receptor. Ello atiende a dos objetivos concretos que derivan de la posición teórica relacional antes analizada. El primero, dar cuenta del verdadero mecanismo no funcionalista de las sociedades, evitando la sensación de autorregulación de los sistemas y de automatismo del cambio que producen los modelos cuantitativos generalizadores. Aboliendo la simplificación mecanicista de las relaciones entre sujeto y sistema -entre decisión y acción-, el relato sirve para resaltar el dinamismo de la tensión permanente entre los sistemas normativos y la libertad de acción individual, entre el orden social y las incoherencias internas existentes en esos sistemas normativos. En su introducción a *La herencia inmaterial*, expone que su objetivo ha sido intentar «describir la inestabilidad de las preferencias individuales, los órdenes institucionales, las jerarquías y los valores

sociales: en suma, el proceso político, que genera el cambio, pero también sus direcciones imprevisibles fruto del encuentro de protagonistas activos» [Levi, 1990: 15].

Frente a ello, me gustaría volver a recordar la actitud crítica de Joseph Fontana para el que «las teorizaciones con que se intenta legitimar este género histórico-literario no resultan convincentes y que a lo que parece conducir el “método detectivesco a la Sherlock Holmes” que propugnan los “microhistoriadores” es a *El nombre de la rosa* de Umberto Eco, y no siempre con la misma garra narrativa» [Fontana, 1992: 20]. Y me pregunto: ¿seguro que Fontana, historiador que, por otra parte, me merece un gran respeto debido a su espíritu historiográfico combativo, ha leído detenidamente los títulos en los que baso mi síntesis de esta nueva escritura de la historia? ¿Todo lo que se salga de un esquema específicamente estructural, para hacer valer, en nuestro contexto histórico actual, las posibilidades del enfoque sistémico-relacional-comunicacional, ha de ser, de manera necesaria, “basura literaria”? ¿A qué tipo de objetividad apela Fontana? ¿A la “Verdad” absoluta de los determinismos modernos consagradores de las formas más sofisticadas e implacables de dominación y destrucción humana? Si no es así, ¿por qué no salir del monólogo autoritario e intolerante y abrirse a un diálogo –espero haber contribuido algo en la aclaración de qué es dialogar- con esas otras perspectivas de un mismo problema, que no es otro que el de la lucha contra el Poder -entendido como totalidad social- en sus relaciones con el saber y la identidad?

El segundo objetivo, huyendo de las formas autoritarias del discurso que presentan al historiador como portador de una verdad objetiva, es permitir la incorporación -en el mismo relato- de los puntos de vista adoptados en el proceso de investigación, así como también las limitaciones documentales o de otro tipo encontradas en dicho proceso [Levi, 1996]. Habría que recordar, en este sentido, las propuestas de Burke, antes señaladas [Burke, 1996]. La importancia del relato en la “microhistoria” se basa, en resumen, en esa capacidad argumentativa, en ese poder de convicción que se concede el autor al inscribirse como observador activo en ese diálogo que genera con el desarrollo de su trabajo. Franco Ramella apuesta por una “historiografía argumentativa” que huya de los razonamientos científicos objetivos y que tenga como horizonte principal a un auditorio [Ramella, 1983]<sup>521</sup>. Serna y Pons, analizando las dotes narrativas de Ginzburg, subrayan su eficacia

---

<sup>521</sup> Citado en Aróstegui, 1995. Entiendo que esto puede ser sospechoso de apelación a una especie de justificación retórico-persuasiva del relato historiográfico. Pero creo que la propuesta no va por ahí. En todo caso, a estas alturas de mi trabajo, plantear el asunto en esos términos, sería una grave incoherencia.

seductora a la hora de transportar al lector al “allí” de ese pasado recuperado [Serna y Pons, 1993]<sup>522</sup>.

Pero, al margen de otras consideraciones, la narratividad del discurso microhistórico hay que entenderla desde su pertinencia con respecto al existenciario interpretativo en el que vivimos. Sin que ello impida una referencia a acontecimientos reales, el relato es aquí orden, configuración, dotación de sentido, objetivaciones sobre referentes prediscursivos concretados en una práctica determinada con dichos objetos. La descripción interpretativa introduce temporalmente a los hechos en una estructura inteligible. También facilita, desde unos usos concretos, la elaboración de formalizaciones teóricas débiles extraídas de la estabilidad relativa de los contextos interpretativos que van surgiendo en la investigación. Su proyección microprocedimental no debe, por otro lado, obstaculizar el establecimiento de generalizaciones que esclarezcan el mecanismo de funcionamiento relacional de la realidad. Considero, pues, que las posibilidades de este enfoque microhistórico, como las de otras corrientes que asumen los nuevos presupuestos de una ciencia interpretativa, no tienen por qué ir encauzadas hacia una pérdida del sentido de la globalidad, sino hacia un modo distinto de aprehender ésta en tanto espacio social inestable y fragmentario.

En conclusión, el análisis desarrollado pone de manifiesto cómo la inserción de la actividad investigadora en un nuevo contexto social informacional cristaliza en un diálogo hermenéutico con el pasado. La “nueva historia cultural” y la “microhistoria” significan, sobre todo, una acomodación recíproca de las sociedades históricas estudiadas y de la nueva experiencia socio-histórica de la “sociedad de la información” –el futuro de ese pasado-. Como se indicó en referencia a la obra de Koselleck, estos historiadores trabajan con un futuro pasado que se materializa en una nueva existencia interpretativa y relacional. Cuando otros futuros pasados se concretaron en una concepción objetiva y estructural de una sociedad organizada normativamente en torno a las exigencias del Estado nacional -la que ha guiado al menos buena parte del siglo XX-, la historiografía retroproyectaba en las edades históricas anteriores estructuras sociales y posiciones objetivas dadas de antemano. Unidades territoriales estatales, clases sociales, modos de producción, poderes coercitivos, universos culturales autónomos comunicados y

---

<sup>522</sup> Más recientemente, estos autores han publicado un ensayo sobre las técnicas narrativas de Ginzburg, haciéndose cargo de una “filosofía de la composición” que permite valorar *El queso y los gusanos*, más de veinte años después de su publicación en 1976 por Einaudi, desde criterios, precisamente, retóricos y literarios, en general [Serna y Pons, 2000].



subordinados a las diferencias ocasionadas por las formas de reproducción material del sistema, etc., eran los argumentos principales de una historia que se hizo socio-estructural, puesto que pivotaba sobre la base de una economía de mercado basada en la producción masiva de bienes materiales.

Ahora, desde la intensificación a escala planetaria de los flujos diversos y cambiantes de información -con la patente erosión del principio de realidad que ellos mismos producen-, desde la desterritorialización de los procesos de generación de la riqueza inmaterial de la “economía del conocimiento”, desde la desfiguración de los estados como núcleos centrales de la decisión política, y, ante todo, desde la quiebra del sentido progresivo unidireccional del proceso histórico, las sociedades históricas se “traducen” en disfuncionalidad y contradicción interna; en interacción y reciprocidad diferencial de las relaciones; en indefinición de las fronteras socio-económicas; en predominio de la comunicación, de la interpretación y de la negociación intercultural; en relaciones microfísicas y diferenciales de poder dentro de estructuras estatales ineficaces, etc. De ese modo, la historia se hace esencialmente cultural, una vez redefinido dicho concepto fundamental. Y todo ello, en muchos casos, con una cierta evocación nostálgica, con una especie de huida hacia un pasado que se procura “rescatar” en su originalidad intransferible por miedo quizá al futuro. Ello se plasma en esa búsqueda afanosa de lo excepcional y lo particular que no siempre parece deberse a una preocupación por la resolución de los problemas de nuestro presente. Como ya he ido discutiendo, se trata de determinar si este nuevo encuentro con el pasado conlleva una auténtica preocupación por la creación de un futuro abierto, o si, por el contrario, se establece desde una concepción terminal del momento actual.

Lo que está verdaderamente en juego es el modo en que seremos capaces de asumir la diferencia entre el pasado y el futuro, la manera en que sea posible una recuperación de la positividad temporal fuera de la unilinealidad del progreso moderno. Pensar el tiempo de manera plural y no predeterminada está conectado, por consiguiente, al problema del compromiso ético-político que ha de reconstruirse sobre nuevas bases. Iggers atribuye a autores como Hans Medick, Giovanni Levi, Natalie Davis y Roger Chartier una preocupación por el peligro de una compenetración hermenéutica con el objeto de investigación, por la amenaza del establecimiento de una comunión entre el mundo vital del historiador y los ámbitos de razonamientos y acciones estudiados [Iggers, 1998]. Quizá no sea esto totalmente válido para todos ellos; sin embargo, sí existen actitudes que parecen apuntar hacia un modo distinto de entender la interpretación. Robert Darnton, al

hilo de lo ya indicado más arriba, prescribe la necesidad de romper con el sentimiento de familiaridad con el pasado y entrar en el consecuente choque cultural. Es la imposibilidad de traducir un conjunto de acciones del pasado a nuestro actual sistema simbólico el que permite el encuentro con la “otredad” [Darnton, 1987]<sup>523</sup>. He encontrado también un comportamiento similar en Carlo Ginzburg. No obstante, he tratado de aclarar que la asunción del carácter trascendente del proceso histórico en sentido hermenéutico no significa tanto ponerse en el lugar del otro -procediendo a una suspensión de nuestras propias determinaciones socio-cognitivas y culturales- como aceptar más bien el diálogo contextualizado y no predeterminado con la diferencia: reconocerse en y a través del otro dejándole seguir siendo el otro. Gadamer se pregunta: «¿por qué nos encadenan las historias? Existe sólo la respuesta “hermenéutica” a esta pregunta: porque nos reconocemos en lo otro, en lo otro de los hombres, en lo otro del acontecer» [Gadamer, 1997a: 105]. No creo que se trate de un asunto de distancia temporal cronológica tal y como se pretende hoy día al tratar de diferenciar una “historia del pasado” de una nueva “historia del presente”, en la que el concepto de “generación” marca la distinción móvil entre ambas periodicidades<sup>524</sup>. La posición del sujeto cognoscente está igualmente condicionada desde un punto de vista cultural-histórico bien se trate de la observación de un objeto alejado en el tiempo, bien se trate de acontecimientos de los que somos “testigos vivos”. El reconocimiento adquirible a través de la investigación histórica «no se agota, sin embargo, en la clasificación satisfecha de acontecimientos de otros tiempos y de mundos desconocidos. Es reconocimiento de nosotros mismos y, por tanto, se adentra constantemente en la corriente de problemas que se nos imponen como hombres» [Gadamer, 1997a: 105-106]. Ello explica que incluso el propio trabajo historiográfico sea a su vez objeto histórico en sí mismo.

Pienso que, en esta actitud que pretende la recuperación interpretativa indiciaria y descontaminada del pasado, podemos encontrar, junto a una especie de nostalgia mítica, las consecuencias de ciertas “patologías” temporales actuales. Negar los absolutismos de la idea de progreso debe entrañar la posibilidad de nuevas formas de pensar la diferenciación temporal, de resistirse a lo actual. Ello involucra la fusión variable de

---

<sup>523</sup> Citado en Mudrovic, 1998.

<sup>524</sup> Para una introducción a la “historia del presente” ver Hernández Sandoica, 1995, tal y como sugerí. Una reflexión acerca de los problemas epistemológicos de este tipo de historia, la cual se centra en torno al concepto habermasiano del “observador analítico”, puede encontrarse en el artículo citado de Mudrovic, 1998.

horizontes, la salida a nuestro encuentro de una tradición histórica que nos obliga a preguntarnos sobre nuestro presente. Serna y Pons sugieren que quizá la actitud arcaizante de Ginzburg con respecto al pasado se explique por un rechazo a ciertos usos de la historia que intentan legitimar el presente mediante la apelación al pasado [Serna y Pons, 1993]. Ello quedaría enclavado en la crítica de la presunción de verdad absoluta de las ideologías hacia la que señaló la “microhistoria” en sus inicios para defendernos de los absolutismos totalizadores. Pero el único modo de recuperar el sentido proyectivo del presente, aceptando el carácter extinguido y mejorable de lo existente, es evitando convertir el pasado en refugio para la contemplación pasiva de sus objetos. Si no, como ya adelanté, estaríamos ante una especie de “historia museo” -correlato del “fin de la historia” como fin de las alternativas-, o ante los intentos de revitalización expresa de la circularidad mítica, cuyos resultados serían equivalentes: la perpetuación del cierre estructural del marco de relaciones sociales posibles. El pasado, en una palabra, sólo se “revivirá” si se enfocan sobre él los proyectos ético-políticos volcados hacia el futuro. Esta vez, no de acuerdo con la continuidad y la necesidad históricas que hacen de cada momento la presencia plena y autoconsciente de lo ya inscrito y anticipado en lo precedente, sino conforme a un proceso plural en constitución permanente, adaptado a las necesidades y problemas concretos que afecten a cada comunidad interpretante. Eso implicará la ruptura, la discontinuidad, la actualización de virtualidades, la reconducción continua de las distintas trayectorias del tiempo histórico, la activación de la “variación” y de la “repetición de las diferencias”, en suma. Este es el camino por el que tendrán que discurrir en adelante la escritura y la enseñanza de la ciencia histórica: la predisposición a un replanteamiento hermenéutico continuo de sus objetivos y resultados.

## **2. EL MODELO DE RED COMO NUEVO MARCO DE INTELIGIBILIDAD SISTÉMICO-RELACIONAL-COMUNICACIONAL**

Anticipando algunas de las conclusiones finales de este trabajo, y de acuerdo con la metodología dialógica, recursiva y hologramática desarrollada en el mismo, voy a terminar de esbozar aquellos aspectos que, en mi opinión, han de constituir la agenda de una nueva ciencia del cambio. Este último apartado constituye, pues, un punto de llegada que enlaza directamente con el diagnóstico sociológico e historiográfico introducido al comienzo. En realidad, el objetivo no es otro que el retomar las cuestiones entonces suscitadas bajo la nueva luz que la reflexión teórica realizada con posterioridad puede proporcionar, dentro, claro está, de esa circularidad productiva conocimiento-experiencia-mundo-conocimiento que determina la estructura global de esta tesis. El análisis que presentaré ahora responderá, por tanto, al problema central de la inclusión de la heterogeneidad y fragmentación rizomática en un espacio de discurso crítico donde puedan ser recobrados, de manera abierta, los referentes de pasado y futuro. Así, intentaré poner en juego los niveles relacionales concretos desde los que valorar las condiciones de posibilidad de transgresión morfogenética de las pautas interaccionales predominantes en la sociedad global de la información. Todo ello no será posible si no terminamos de establecer un nuevo aparato conceptual desde el que hacer frente a esa gran “disfunción cognitiva” que parece sufrir la ciencia social, en general. Hemos visto que cualquier pretensión de definición de nuestro nuevo contexto histórico informacional es una respuesta a la colisión de distintas interpretaciones acerca del significado de la creciente expansión de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. En este nuevo contexto en el que el signo es su propia referencia, el hombre actual parece vivir una nueva “prehistoria”, una nueva experiencia de la incertidumbre y de la duda primordial provocada por un mundo que se resiste a ser significado. En el marco del exceso de información y, en consecuencia, de la implosión del sentido, el punto de partida de lo que parece ser el comienzo de una nueva época histórica está, por tanto, determinado por la

urgencia de una reocupación, de una nueva territorialización simbólica de ese cada vez más complejo ámbito de la experiencia social.

Victor E. Frankl, psiquiatra que sufrió personalmente los horrores del nazismo desde su internación en un campo de concentración, ha dicho: «la primera fuerza motivante del hombre es la lucha por encontrar un sentido a la propia vida. Por eso hablo yo de *voluntad de sentido*, en contraste con el principio de placer (o, como también podríamos denominarlo, la *voluntad de placer*) en que se centra el psicoanálisis freudiano, y en contraste con la *voluntad de poder* que enfatiza la psicología de Adler» [Frankl, 2001: 139]. Urge ante todo –no he dejado de ser fiel a este compromiso a lo largo de mi trabajo– una redescipción significativa de los motivos de nuestra existencia. En su análisis crítico del fenómeno de la “globalización”, Ignacio Ramonet –un sociólogo, pienso, en busca “de”, que no “del”, sentido– indica que las profundas transformaciones que arrastra consigo obligan a una redefinición de los conceptos sobre los que ha descansado el edificio político y democrático erigido desde fines del siglo XVIII: “Estado-nación”, “soberanía”, “independencia”, “fronteras”, “democracia”, “Estado benefactor” y “ciudadanía” [Ramonet, 2001]. Por eso se pregunta: «¿Qué ocurre? ¿Por qué nos encontramos en esta situación? ¿Qué horizonte persigue nuestra civilización? Los ciudadanos constatan la incapacidad de los dirigentes políticos para analizar y explicar las dimensiones y la naturaleza de la crisis contemporánea. Nadie parece en condiciones de analizar el principio fundador de la nueva era en la que hemos entrado tras el desfondamiento del mundo poscomunista. Necesitamos encontrar nuevas formas de pensamiento» [Ramonet, 1997b: 16].

Ésta parece ser, pues, la primera tarea pendiente para el pensamiento social de cara a la construcción de una estrategia emancipadora frente a las nuevas formas de explotación, dominación y normalización del sujeto. Nos enfrentamos, por consiguiente, ante una situación histórica en la que el “impacto” tecnológico no debe ser abordado desde interrogantes como “¿adónde vamos?”, o “¿adónde estamos siendo empujados?”. Heinz von Foerster, deconstruyendo los poderes que se ocultan bajo el “nosotros” y el “aquí” implícitos en los referidos interrogantes, sugiere que deberíamos preguntarnos, muy al contrario, por un “¿adónde debemos ir?” y por un “¿adónde deseamos estar?”, respectivamente. Y es que –vengo insistiendo en ello–, los principios “futurológicos” de “permanencia” y “constancia” que presiden la reflexión sociológica actual hacen que el futuro se presente «en términos de un pasado con tan sólo algunas variaciones cuantitativas de cualidades por otra parte inalteradas: autos *más rápidos*, autopistas *más*

*amplias, más gente, y bombas más grandes»* [von Foerster, 1996: 202]. Y más pobreza, más desigualdad, más sufrimiento, más destrucción, tendremos que añadir también.

Pero no perdamos la perspectiva. Ese nuevo espíritu crítico y emancipador que habría de inspirar esa nueva ciencia sistémico-comunicacional del cambio socio-histórico requiere, de entrada, la preparación transdisciplinar de un nuevo aparato cognitivo. Como se deduce de la introducción al estudio de la temporalidad como herramienta hermenéutica de primer orden, dicho esfuerzo epistemológico deberá apoyarse en una premisa fundamental: la sustitución del modelo estructural-funcional moderno por el nuevo paradigma de red. Desde su congruencia con las nociones hermenéuticas de complejidad, emplazamiento, razón fronteriza, y con los postulados sistémicos-relacionales de la nueva pragmática de la comunicación humana, podemos, en consecuencia, proponer un principio de adecuación entre, de un lado, la experiencia de la arquitectura flexible, dinámica e inmaterial de las nuevas redes teleinformáticas, y, de otro, la nueva morfología social reticular que le sirve de escenario global. «La transformación más fundamental – argumenta Castells- de las relaciones de experiencia en la era de la información es su transición a un modelo de relación social construido, primordialmente, por la experiencia real de la relación» [Castells, 1998b: 383]. Comenzaré, pues, por indagar esa realidad a partir de la problemática planteada en torno al concepto de “globalización” y sus implicaciones espacio-temporales. Ello, para comenzar a cuestionar y desmontar, de manera crítica, esas «representaciones centradas en la “aldea global”, que han nutrido el imaginario del gran público con respecto al futuro de la comunidad humana, y que, en la *realpolitik* de las empresas, han constituido un vivero inagotable para legitimar las grandes sagas de la conquista del mercado mundial» [Mattelart, 1998: 105].

### **2.1. La dinámica global-local: la deslocalización y desecuciación espacio-temporal informacional**

Nos enfrentamos a un nuevo contexto socio-histórico cuyo rasgo fundamental es su naturaleza de realidad escindida. Vivimos en un mundo que tiene enormes dificultades para reconocerse como totalidad, lo que complica su comprensión global. Su carácter esencialmente ambiguo radica en una yuxtaposición dinámica y compleja de diversos modos de aprehensión simbólica del tiempo y del espacio, y, así pues, de modelos muy distintos de elaboración de la identidad. Dicha complejidad se basa en la oposición entre tendencias homogeneizadoras y disgregadoras que suman y restan efectos de manera

diferencial. Si el postindustrialismo globalista insiste en la perspectiva de la unidad espacio-temporal de un mundo concebido como totalidad económica funcional, el “postmodernismo” apunta hacia la multiplicación inconciliable de las diferencias socio-culturales. Uno y otro enfoque inciden sobre dimensiones distintas de una misma realidad. Aunque sujetos a reglas del lenguaje e intereses diferentes, en cierto modo, vienen a complementarse. La proliferación aparentemente paradójica de las nuevas identidades locales de resistencia manifestada en el fenómeno de los nuevos nacionalismos, de los integrismos religiosos -y de otras formas de construcción de barreras de sentido de raíz mítica premoderna- es la respuesta a los efectos uniformizadores de la universalización del mercado y de la información. La nueva dinámica de inclusión-exclusión que se establece en el marco de la intensificación de los intercambios mundiales y de la asimetría de sus flujos se traduce en un proceso de desconexión recíproca entre los excluidos de la lógica tecno-económica de la uniformización y el propio sistema de exclusión de los nodos “vacíos” del sistema por parte de esa lógica global dominante<sup>525</sup>.

Desde esta perspectiva, el concepto tan difundido de “globalización” se hace teóricamente problemático por cuanto alude a aspectos muy distintos, cuando no contradictorios. Como ya señalé, a la noción de “globalismo”, que presupone la mundialización del mercado y la imposición de éste al Estado-nación, Ulrich Beck opone los términos de “globalidad” y “globalización”. En el primer caso, parte de la tesis de la inexistencia de espacios cerrados. La imbricación de lo económico, social, político y cultural a escala planetaria apunta hacia la idea de una “sociedad mundial” en la que destaca su autopercepción y reflexividad. Ello representa la conciencia de la especificidad de las distintas culturas, lo cual determina las actitudes y comportamientos que las definen: «en la expresión “sociedad mundial”, “mundial” significa según esto *diferencia*, *pluralidad*, y “sociedad” significa estado de *no-integración*, de manera que (tal y como sostiene M. Albrow) la sociedad mundial se puede comprender como una *pluralidad sin unidad*» [Beck, 1998: 29]. El término “globalidad” sirve, así, para designar una consecuencia fundamental de la nueva apertura de las fronteras y barreras político-territoriales: la proliferación de los nuevos flujos de intercambio de ideas, información, imágenes, mercancías, modas y estilos de vida facilitados por las nuevas tecnologías.

---

<sup>525</sup> Aquí debo volver a las reflexiones de Castells: «cuando la Red desconecta al Yo, el Yo, individual y colectivo, construye su significado sin la referencia instrumental global. El proceso de desconexión se vuelve recíproco, tras la negación por parte de los excluidos de la lógica unilateral del dominio estructural y la exclusión social» [Castells, 1997: 51].

La “reflexividad” de esa globalidad, esa nueva toma de conciencia mundial de lo que nos une frente a lo que nos separa desde una nueva experiencia de las diferencias socio-culturales representa una auténtica novedad histórica. En tanto se va produciendo el relativo desplazamiento de Occidente como centro de referencia cultural, por primera vez en la historia el mundo comienza a auto-comprenderse como “mundo”, como auténtica comunidad planetaria de problemas, objetivos e intereses. De hecho, es cierto que estamos tomando conciencia de que lo que ocurre política, económica o ecológicamente en algún lugar del mundo incide de modo decisivo en cualquier otro punto del planeta, con independencia de las distancias que median entre ellos. Esa comunidad de problemas tales como el de la sostenibilidad social y ecológica del desarrollo económico, o el arbitraje de las relaciones internacionales, puede apuntar hacia la conformación de un nuevo status de “ciudadanía mundial” superpuesto al de las nacionalidades, cuya fuerza simbólica, por otra parte, parece crecer en paralelo al reforzamiento mediático de la globalidad. Pero el problema subyacente sería el de la “governabilidad” dialógica y democrática de esa gran “estructura transcultural” a la que señala este concepto, frente a los poderes hegemónicos que determinan los nuevos juegos de conexión-desconexión de la red.

Ello enlaza con la noción de “globalización” según el modo en que es tratada por Beck. En lo que respecta a dicho concepto, el sociólogo alemán destaca el proceso de entrelazamiento complejo de los estados nacionales a partir de su integración supranacional en otras instancias internacionales, con la consiguiente redistribución del poder y de la toma de decisiones a nivel mundial que ello representa. Beck se hace, de esta manera, eco de la ya tratada crisis del Estado nacional como núcleo de irradiación de las decisiones políticas más relevantes al interior de las fronteras políticamente instituidas. Se refiere, pues, al entrecruzamiento dinámico de los propios estados con esos otros actores políticos internacionales –organismos supranacionales, empresas, ONGs, instituciones académicas y culturales, medios de comunicación, etc.- que, en el marco de esa interconexión transfronteriza, comparten de forma diferencial con aquéllos la toma de decisiones determinantes de la dinámica global del sistema [Beck, 1998]. En este sentido, Mattelart, advierte de los peligros de instrumentalización ideológica que forman parte de este concepto, al pretender ocultar las contradicciones inherentes a las nuevas formas de integración internacional imponiendo la imagen de una unidad basada en la universalización del mercado. Así, se sitúa en la misma perspectiva crítica del “globalismo” que encontramos en Beck, abordando el fenómeno de la “globalización” desde un punto de vista más amplio. Más allá de la imagen economicista de un mundo



fuertemente cohesionado por el libre cambio, el concepto de “globalización” expresa la fractura entre unos sistemas sociales concretos y un campo unificado de la economía, entre las fuerzas centrífugas de las culturas particulares y las fuerzas centralizadoras de la “cultura global”. El carácter engañoso del concepto estaría, en consecuencia, en la complejidad reducida que transmite: «se pretende abordar la nueva complejidad del globo con una ecuación de primer grado» [Mattelart, 1998: 99].

En general, y sin renunciar a ese enfoque sistémico que nos ilustra sobre la dinámica global-local que define realmente el fenómeno, hay que aclarar que el uso del concepto de “globalización” viene a reducirse a la perspectiva económica de la mundialización desregulada de los mercados financieros, con independencia de la postura favorable de tipo globalista o la actitud crítica que se pueda adoptar con respecto a ello. Por ejemplo, Ramonet recurre a él para denunciar el nuevo reinado “subpolítico” de la economía, la creciente subordinación de los estados nacionales al dictado de los mercados financieros, al margen de los intereses sociales en general [Ramonet, 2001]. Sea como fuere, el uso abusivo de que es objeto este término hoy día aconseja, en mi opinión, su utilización prudente. Beck, en cualquier caso, insiste en la naturaleza irreversible de la globalidad resultante con la que caracteriza a su “segunda modernidad”: «existe una afinidad entre las distintas lógicas de las globalizaciones ecológica, cultural, económica, política y social que no son reducibles –ni explicables– las unas a las otras, sino que, antes bien, deben resolverse y entenderse a la vez en sí mismas y en mutua interdependencia» [Beck, 1998: 29]. Es ahí donde el autor encuentra las posibilidades reales de neutralización del “hechizo despolitizador” del globalismo. La ideología economicista del globalismo, cuyos presupuestos temporales he analizado con anterioridad siguiendo a autores como Bell, Toffler, Sakaiya, o el mismo Fukuyama, sólo puede ser contrarrestada con la asunción plena de esa pluridimensionalidad de la globalidad. Beck sugiere del algún modo que toda estrategia de resistencia contra la simplificación normalizadora globalista debe partir de una auténtica experiencia plural de la complejidad<sup>526</sup>.

---

<sup>526</sup> Para el autor, ocho son las razones en concreto que explican la irreversibilidad de la globalidad: 1. El creciente ensanchamiento del espacio geográfico ligado a la intensificación de los intercambios internacionales, la naturaleza global de la red comercial financiera y el poder en aumento de las multinacionales. 2. La revolución permanente de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. 3. La “exigencia” universalmente aceptada del respeto de los derechos humanos. 4. El iconocentrismo de las nuevas industrias globales de la cultura. 5. La organización postinternacional y policéntrica de las relaciones políticas exteriores. 6. La dimensión mundial del problema de la pobreza. 7. La amenaza global de destrucción medioambiental. 8. El problema de los choques transculturales en lugares concretos del planeta. [Beck, 1998].

Comprendamos el alcance real de esa reflexividad simbólico cultural de la globalización que Beck enfoca desde una nueva sociología cultural. La globalidad, en el seno de la “nueva alianza”, impide, de entrada, la distinción entre una antropología de las sociedades tradicionales subdesarrolladas y una sociología de las sociedades industriales<sup>527</sup>. En el marco de una reunificación transdisciplinar de la ciencia social abierta a una construcción dialógica de la identidad, la singularidad histórica de la globalización presente –más allá de otros modelos como el de la “economía-mundo” de Emmanuel Wallerstein- radica, en resumen, «en la *ramificación, densidad y estabilidad de sus recíprocas redes de relaciones regionales-globales empíricamente comprobables y de su autodefinición de los medios de comunicación, así como de los espacios sociales y de las citadas corrientes icónicas en los planos cultural, político, económico y militar*. La sociedad mundial no es, pues, ninguna megasociedad nacional que contenga –y resuelva en sí- todas las sociedades nacionales, sino un horizonte mundial caracterizado por la multiplicidad y la ausencia de integrabilidad, y que sólo se abre cuando se produce y conserva en actividad y comunicación» [Beck, 1998: 31].

En relación con este problema, Giddens aborda el fenómeno moderno de la mundialización como proceso de dilatación y alargamiento progresivo de la interacción a distancia entre los diversos contextos sociales situados en el plano local de la co-presencia, lo que va dibujando una compleja red de relaciones que atraviesa todo el planeta. La mundialización se define, pues, como «la intensificación de las relaciones sociales en todo el mundo por las que se enlazan lugares lejanos, de tal manera que los acontecimientos locales están configurados por acontecimientos que ocurren a muchos kilómetros de distancia o viceversa» [Giddens, 1993: 67-68]. Es evidente que el desarrollo de las nuevas tecnologías telemáticas imprime una nueva dimensión a este fenómeno. Lo decisivo es que, como, también reconoce Giddens, se trata de un proceso dialéctico y dinámico en tanto las alteraciones que se producen a nivel local no tienen por qué coincidir con los términos concretos de la relación efectuada a distancia. Ésta es la perspectiva de un complejo proceso de co-creación, apropiación y asimilación diferencial de los flujos globales de la comunicación que incide en la modificación recíproca de la

---

<sup>527</sup> «La crisis de la ideología del progreso-modernidad se halla también presente en los trabajos de los antropólogos de las grandes sociedades industriales. Ha cambiado la mirada sobre el otro. La crisis del sentido social (las significaciones establecidas y simbolizadas de relación con el prójimo) se ha generalizado al conjunto del planeta. Cada individuo ha tomado conciencia de su pertenencia a este último» [Mattelart, 1998: 109]. Con estas palabras introduce Armand Mattelart su perspectiva de una nueva “antropología de la contemporaneidad”. El problema –lo veremos reflejado en la obra de Augé- consiste, pues, en la conciliación cognitiva y emotiva de esta doble unidad-diversidad.

situación inicial en la que se encuentra cada contexto local antes del intercambio efectuado.

Este aspecto esencial del fenómeno de la globalización ha dado pie a la acuñación de un neologismo de origen anglosajón que, incidiendo en el doble efecto homogeneizador y fragmentador de la comunicación, está compuesto por los términos “globalización” y “localización”: “glocalización”. Cynthia Smith, citando a Majid Tehranian y Katharine Teheranian, destaca que las mismas fuerzas homogeneizadoras de los mercados van acompañadas, a partir de la difusión global de las nuevas tecnologías de la comunicación, de nuevas posibilidades de expresión de voces nacionales y locales. La “glocalización”, en este sentido, adopta la forma de una estrategia de mercado mediante la cual las grandes corporaciones transnacionales adaptan sus productos globales al marco económico-social y cultural concreto al que van destinados. O lo que es lo mismo, los flujos globales de comunicación circulan en función de las audiencias circunscritas en regiones geoculturales, geo-lingüísticas y geo-políticas. El resultado es una localización de los temas globales, como los que afectan al medio ambiente, los derechos humanos, etc., paralela a la globalización de los temas locales [Smith, 2002].

Dentro de esa dialéctica global-local, de ese diálogo –la cuestión está, en todo caso, en determinar si la “glocalización” apunta a tensión o a complementariedad- entre la homogeneización y la diversidad, se impone una imagen del mundo como horizonte común. Marc Augé señala que la propia elaboración de las identidades locales sólo es realizable hoy desde la perspectiva de su nuevo contexto planetario. Dentro de ese desfase entre la racionalidad mercantil global y la búsqueda local de la identidad como fenómeno específicamente cultural, y a partir de la intensificación “imparable” de los flujos de información, el mundo se convierte en referencia obligada de todos los procesos que tienen lugar en cualquier parte. Esta interconexión que une separando parece ser, en definitiva, la consecuencia de un exceso de modernidad que se concreta en el triple exceso de la información, de las imágenes y del individualismo: la “sobremodernidad” [Augé, 1999].

Este prisma de la oposición dinámica entre tendencias homogeneizadoras y reacciones disgregadoras encaja con una perspectiva temporal muy compleja, la cual converge en un doble proceso de desencantamiento y reencantamiento del mundo. Augé señala que, tras el desencantamiento que había supuesto la disolución de los mitos primitivos de origen por medio de la idea racionalista de progreso, la crisis que afecta a ésta desde mediados del siglo XX nos sitúa en un nuevo desencantamiento. Éste radica en

el rechazo de los nuevos mitos del futuro que dicha idea llevaba consigo, abriéndose simultáneamente las puertas a nuevos procesos de reencantamiento [Augé, 1999]<sup>528</sup>. Esto, congruente con el modo en que he afrontado el carácter ambiguo de la noción de progreso, tiene su reflejo en ese esquema general que propuse bajo el epígrafe de “complejo temporal postmoderno”. La formulación globalista del “fin de la historia” como ideología del fin de las ideologías, presumiendo una totalidad social derivada del triunfo definitivo de dicha idea, representa una remitificación implícita de la experiencia temporal. Ésta se materializa en una anticipación absoluta del futuro dentro de un presente definitivo. Se concreta en la culminación del sueño de la “aldea global”, del mundo como espacio común atravesado por una misma red económica apoyada en un sistema universal de comunicación. Se corresponde, en suma, con la dimensión homogénea y uniforme de un concepto de “globalización” ligado a nuevas formas de dominación tecno-económica a escala planetaria: la globalización económica como correlato de la globalización de la información.

Junto a este modelo de reactualización no-explicita del pensamiento anti-histórico moderno, se desarrolla una recuperación abiertamente contramodernizadora de la temporalidad premoderna. Esta concepción temporal, raíz de los nuevos procesos de elaboración de identidades locales de resistencia, obedece a la reacción de los excluidos frente al sistema de exclusión representado por el modelo anterior. Apunta hacia la desconexión entre esa gran unidad temporal globalista -la idea de la repetición indefinida de un futuro finalmente alcanzado- y una multiplicidad de pequeñas unidades temporales que, volcándose hacia la búsqueda de unas esencias particulares definidas en el pasado de una vez y para siempre, constituyen la base de universos simbólicos cerrados: las nuevas barreras de un sentido diluido en la globalidad. En tercer lugar, la temporalidad de corte postmodernista, como negación de la idea de historia como proceso universal y unitario, es la representación imaginaria de la desconexión temporal y descomposición multicultural del mundo. Quedándose “fuera” de ambos modelos, tan sólo expresa el gran desencantamiento, proyecta la imposibilidad de seguir pensando la evolución de las sociedades humanas de acuerdo con un ritmo aglutinante de los diversos ritmos temporales de cada una de las diferencias culturales. Esta negación de una historia unitaria

---

<sup>528</sup> Vattimo llega a plantear incluso que «todos estamos ya acostumbrados al hecho de que el desencanto del mundo haya producido también un radical desencanto respecto a la idea misma de desencanto; o, en otras palabras, que la desmitificación se ha vuelto, finalmente, contra sí misma, reconociendo como mito también el ideal de la liquidación del mito» [Vattimo, 1996a: 23].

y universal es compatible con la creciente generalización, al nivel de las estructuras y las prácticas dominantes, de esa especie de nuevo “presentismo” y de esa “atemporalidad”, resultante de la desecueñación temporal enlazada funcionalmente con el modelo de desarrollo del capitalismo informacional, como voy a tratar de explicar seguidamente.

Más adelante, retomaré el potencial descriptivo-comprensivo de esa “etnología propia” con la que Mattelart define la obra de Augé al «suscitar un cuestionamiento radical de la mirada etnocéntrica sobre los otros. Debido –continúa el autor- a este desplazamiento, se hace posible un cambio de perspectivas: el centro visto desde la periferia, los Nortes” vistos desde los “Sures” [Mattelart, 1998: 110]. Pero, en este momento, considero conveniente señalar algo acerca del modo en que la lógica instrumental de la nueva sociedad global no sólo es congruente con ese terror por la historia en que se resuelve el “complejo temporal informacional, sino también con un nuevo modo de experiencia cotidiana de la medida del tiempo. En relación con ello, me parece útil la distinción que Enrique Carretero sugiere entre las nociones de “tiempo imaginario” y “tiempo identitario”, apoyándose en las definiciones propuestas por Cornelius Castoriadis en el segundo volumen de *La institución imaginaria de la sociedad*<sup>529</sup>. Tratándose de conceptos adecuados al estudio de la configuración y despliegue de la temporalidad moderna, el primero se corresponde con la forma en que he abordado el tema del tiempo desde una óptica simbólico-fenomenológica: «consistiría en la significación global que una sociedad confiere a su temporalidad, en la institucionalización imaginaria de una autorrepresentación del tiempo que marca las directrices generales de la vida social. De igual modo, en el *tiempo imaginario* se inscribiría un tiempo preñado de futuro, destinado a un porvenir que fija, a modo de meta, el rumbo unidireccional del presente» [Carretero, 2002: 2]. Justamente, como he constatado, lo que representa el nuevo complejo temporal informacional es la conformación dinámica de un imaginario temporal exento de esa interpretación unidireccional de la diferencia entre el pasado y el futuro.

Frente a ello, el tiempo identitario queda restringido a la esfera de la cuantificación del tiempo de acuerdo con unidades de medida mesurables. Como señala Carretero, «la interdependencia y entrelazamiento de *tiempo imaginario* y *tiempo identitario* conforman el modo a través del cual cada sociedad vivencia su temporalidad y, de este modo, conforma su idiosincrasia» [Carretero, 2002: 2]. De ahí la importancia que Norbert Elias

---

<sup>529</sup> Castoriadis, 1989. Me limito a recoger la propia referencia bibliográfica utilizada por Carretero.

concede a la dimensión instrumental de la temporalidad. Este autor, del que me he servido para la elaboración de una concepción fenomenológica del tiempo, centra su interés no tanto en lo que es el tiempo, sino en la forma en que éste se determina en las sociedades históricas. Remitiendo el tiempo al flujo continuo de los hechos que forman parte de la vida humana, Elias sostiene que «la determinación del tiempo radica en la facultad humana de vincular entre sí dos o más secuencias distintas de transformaciones continuas, de las cuales una sirve de unidad de medida temporal para las otras» [Elias, 1997: 84]. Elias reconoce que la secuencia de relación puede ser muy diferente de la secuencia para la que sirve de unidad de medida del tiempo: «como proceso de este tipo, como *continuum* de cambio socialmente estandarizado, pueden ser útiles el flujo y reflujo de la marea, el orto y el ocaso del Sol y de la Luna. Y cuando estos procesos naturales resultan demasiado imprecisos para los fines de los hombres, éstos pueden establecer por cuenta propia procesos más exactos y fiables como medida para otros hechos» [Elias, 1997: 56-57]. Alude, en este caso, al reloj como expresión del progreso moderno en la medición del tiempo<sup>530</sup>.

Pero, más allá de esas diferencias entre las secuencias de relación -se trate de los sistemas de medida premodernos basados en las configuraciones y movimientos de los astros, o de la disciplina temporal moderna impuesta por las manecillas del reloj- y la secuencia a la que sirve de referencia, lo que prevalece es alguna propiedad común que permite la utilización de un proceso concreto como medida de los demás. Se trata de la posibilidad de la sincronización de series de acontecimientos, para lo cual es «preciso normalizar socialmente un proceso determinado como medida, cualquiera que sea su índole, física o histórico-social» [Elias, 1997: 85]. En las sociedades premodernas la identificación de las pautas de medición del tiempo con fenómenos naturales explica su estrecha vinculación con el espacio. La modernidad, sin embargo -esto coincide con la específica función coactiva que Elias atribuye a la medida del tiempo-, supone la sincronización en un tiempo único y uniforme, homogéneo y cuantitativo, de la heterogeneidad de las temporalidades sociales. Citando a Giddens, Carretero indica al respecto que la época moderna «institucionaliza un régimen de temporalidad estandarizado que rompe la ligazón con los procesos naturales para configurar un tiempo artificial al que debe plegarse la totalidad de la vida colectiva, lleva a cabo un *vaciado*

---

<sup>530</sup> Los relojes, para Elias, consistirían en «un *continuum* físico en devenir de factura humana, normalizado como cuadro de referencia y medida de otras entidades continuas y cambiantes sociales y físicas, en determinadas sociedades» [Elias, 1997: 57].

*temporal* consistente en divorciar al tiempo del espacio que le sirve como referencia. Es así como una medida del tiempo estrictamente mecánico solapa al tiempo propiamente cuantitativo, lo que conduce a un régimen de disciplina temporal que coloniza el entramado de la vida social [Carretero, 2002: 6-7].

Hasta ahora, siendo mi preocupación fundamental la del cambio histórico, no me he ocupado de este enfoque “identitario” de la medición cotidiana del tiempo. Sin embargo, llegados a este punto, sí me interesa hacer notar, en lo que respecta al complejo temporal informacional, el hecho de que, si en el plano simbólico responde a un proceso continuo de desfuturización ahistórica temporal, en el ámbito de la cuantificación cotidiana del tiempo deriva en una total dislocación y dessecuenciación de la propia experiencia. Dicho de otra forma, el tiempo identitario informacional no basa, precisamente, su capacidad disciplinadora en la adecuación de varias secuencias -una de las cuales sirve de referencia a las demás- en un orden secuencial regular; no se rige, como lo ha sido en la modernidad, por el acomodamiento práctico de series continuas en devenir. Y es que la heterogeneidad y fragmentación rizomática del tiempo postmoderno e informacional responde a una nueva lógica de relación entre dominación y temporalidad.

Manuel Castells, en su trabajo de síntesis de la “era de la información”, propone un esquema de relación entre una nueva “atemporalidad” y el nuevo sistema social informacional. La estructura relacional-reticular de éste, congruente con el mismo modo de funcionamiento de las nuevas tecnologías de la comunicación e información, coincide, pues, con el fin, en el terreno que hemos llamado “identitario”, del tiempo lineal, irreversible, mensurable y predecible de la modernidad. El autor alude a una profunda transformación de nuestra relación simbólica con el tiempo que no representa un simple regreso a la reversibilidad temporal de los mitos cíclicos. Estamos, más bien, ante una «la mezcla de tiempos para crear un universo eterno, no autoexpansivo, sino autosostenido, no cíclico sino aleatorio, no recurrente, sino incurrente: el tiempo atemporal, utilizando la tecnología para escapar de los contextos de su existencia y apropiarse selectivamente de cualquier valor que cada contexto pueda ofrecer al presente eterno» [Castells, 1997: 467].

Este “tiempo atemporal” es el resultado de un proceso de dessecuenciación de los fenómenos realizados en el contexto del “paradigma informacional” y de “la sociedad red”. Esta perturbación sistémica del orden secuencial actúa, por un lado, mediante la condensación de los acontecimientos en la instantaneidad, y, por otro, produciendo discontinuidades aleatorias en la propia secuencia: «la eliminación de la secuenciación crea un tiempo indiferenciado, que es equivalente a la eternidad» [Castells, 1997: 499].

Todo ello queda reflejado en diversas esferas de esta sociedad, tales como: la generación de valor económico a través de las transacciones de capital en tiempo real; la flexibilidad temporal en el funcionamiento de las empresas; la reducción y diversificación del tiempo laboral<sup>531</sup>; el desdibujamiento del ciclo vital<sup>532</sup>; el rechazo y la negación de la muerte hasta su mismo acto final<sup>533</sup>; la instantaneidad de las nuevas guerras electrónicas<sup>534</sup>; y,

---

<sup>531</sup> Castells centra la cuestión en la paulatina diversificación del tiempo y horarios laborales, en favor de una creciente desagregación del trabajo en el propio proceso laboral. La propia flexibilización temporal en el funcionamiento de las empresas tiene, pues, como consecuencia fundamental, no tanto el incremento del desempleo masivo, como «el acortamiento general del tiempo laboral a lo largo de la vida para una proporción considerable de la población» [Castells, 1997: 478].

<sup>532</sup> Se trata de una auténtica pérdida del patrón de ciclo vital al que tendían a ajustarse las sociedades industriales avanzadas, en el que la educación, el tiempo laboral, las trayectorias profesionales y el derecho a la jubilación constituían sus hitos más sobresalientes. Tanto es así que propone «la hipótesis de que la sociedad red se caracteriza por la ruptura de la ritmicidad, tanto biológica como social, asociada con la noción de un ciclo vital» [Castells, 1997: 480].

<sup>533</sup> «La tendencia que domina nuestras sociedades, como una expresión de nuestra ambición tecnológica y en concordancia con nuestra celebración de lo efímero, es borrar la muerte de la vida o hacer que pierda su sentido mediante su representación repetida en los medios de comunicación, siempre como la del otro, de tal modo que la propia se enfrenta con la sorpresa de lo inesperado. Al separar la muerte de la vida y al crear el sistema tecnológico que hace que esta creencia dure lo suficiente, construimos la eternidad en nuestro lapso vital. Así, pues, nos hacemos eternos, excepto durante ese breve momento en que nos acoge la luz» [Castells, 1997: 489]. Luego podremos ver esto a la luz de los efectos insensibilizadores producidos por los medios en su representación cotidiana de la violencia. Ahora quisiera incluir, en relación con esa pérdida de nuestra tradicional relación emocional con la muerte, la siguiente reflexión hecha por un historiador acerca del significado diferente que esa experiencia inevitable de la vida poseía en la Edad Media: «el hombre cuya muerte se acerca debe, en efecto, deshacerse poco a poco de todo y abandonar en primer lugar los honores del siglo. Primer acto, primera ceremonia de renuncia. Ostentatoria, como van a serlo los actos que seguirán; pero las bellas muertes en este tiempo son fiestas, se despliegan como sobre un teatro ante gran número de espectadores, ante gran número de oyentes atentos a todas las posturas, a todas las palabras, esperando del moribundo que manifieste lo que vale, que hable, que actúe según su rango, que deje un último ejemplo de virtud a los que le seguirán. Cada uno, de este modo, al dejar el mundo, tiene el deber de ayudar por última vez a afirmar esta moral que hace mantenerse en pie el cuerpo social, y sucederse las generaciones en la regularidad que complace a Dios. Y nosotros, que ya no sabemos lo que es la muerte suntuosa; nosotros, que escondemos la muerte, que la callamos, la evacuamos lo más rápidamente posible como un asunto molesto; nosotros, para quienes la buena muerte debe ser solitaria, rápida, discreta, aprovechemos que la grandeza a que el Mariscal ha llegado le coloca ante nosotros con una luz excepcionalmente viva, y sigamos paso a paso, en los detalles de su desarrollo, el ritual de la muerte a la antigua, que no era una escapada, una salida furtiva, sino una lenta aproximación, reglamentada, gobernada, un preludio, una transferencia solemne de un estado a otro estado superior, una transición tan pública como lo eran las bodas, tan majestuosa como la entrada de los reyes en sus villas. La muerte que hemos perdido y que, muy probablemente, nos falte» [Duby, 1985: 9]. Denunciando el carácter confuso, sucio, doloroso inhumano y degradante que adquiere ese último momento de nuestras vidas en el seno de la sociedad informacional, y haciéndose eco de esa vana búsqueda de eternidad durante la vida, Castells –obsérvese el contraste con el cuadro descrito por Duby– dice: «la vida se interrumpe en el umbral de la última sonrisa posible y la muerte se hace visible sólo durante un breve momento ceremonial, después de que los creadores de imagen especializados realicen su tranquilizadora *mise-en-scène*» [Castells, 1997: 488].

<sup>534</sup> La no implicación directa de los ciudadanos comunes, la corta duración que evite excesivos costes humanos y económicos, así como preguntas sobre la justificación de la intervención militar, y una imagen de limpieza y asepsia antidestructiva que oculte a la población los verdaderos estragos de las mismas son las condiciones necesarias que deben cumplir las nuevas guerras de la “sociedad de la información”. En estas guerras protagonizadas por ejércitos profesionales bien instruidos y equipados, la participación de la población queda, pues, restringida a «contemplar y animar desde sus cuartos de estar un espectáculo



finalmente, la cultura de la virtualidad mediática. Estamos, por tanto, ante una nueva cultura de lo eterno y lo efímero, que no de la circularidad, perteneciente a «un universo de expresiones culturales de temporalidad indiferenciada» [Castells, 1997: 497]. Esto es, una temporalidad espacialmente multidimensionalizada, rizomatizada, heterogeneizada, fragmentada, instantaneizada: «en la cultura, el tiempo se comprime y en última instancia se niega como una réplica primitiva de la rotación rápida de la producción, el consumo, la ideología y las políticas en las que se basa nuestra sociedad. Una velocidad que sólo han podido hacer posible las nuevas tecnologías de la comunicación» [Castells, 1997: 497]. No obstante, Castells considera que este tipo de temporalidad no abarca la totalidad de la experiencia humana. Dentro de los mecanismos de integración-exclusión de la Red, hay que diferenciar áreas temporales diversas, en función de su grado de asimilación de la lógica dominante. Si el tiempo “atemporal” corresponde al “espacio de los flujos”, el tiempo biológico y secuencial sigue operando en los espacios territoriales de los “lugares”, todo ello como base de una doble estructuración y desestructuración material de nuestras sociedades segmentadas y diversificadas.

Esta nueva y compleja perspectiva temporal enlaza con la nueva lógica espacial con la que se completa el nuevo modo de aprehensión simbólica de la experiencia social. La teoría del “espacio de los flujos” [Castells, 1997], la noción de los “no-lugares” [Augé, 1995] y el enfoque crítico de la “pérdida de la geografía” [Virilio, 1997] son la expresión de un nuevo acatamiento del espacio en su sujeción al tiempo absoluto de las redes telemáticas. Desde una teoría social del espacio, Castells define éste como soporte material de las prácticas sociales simultáneas en el tiempo y significadas simbólicamente [Castells, 1997]. Frente al principio de contigüidad física sobre el que se definía esta simultaneidad en las sociedades modernas, la expansión global del paradigma informacional impone un nuevo tipo de interconectividad a distancia establecida en el plano de la temporalidad absoluta. Se perfila así una nueva experiencia inmaterial del espacio que suprime el “aquí” en favor de la instantaneidad del “ahora” [Virilio, 1997]. El espacio de los flujos refleja la forma de organización material de las prácticas dominantes

---

particularmente excitante, salpicado de profundos sentimientos patrióticos» [Castells, 1997: 491]. Castells convierte, de este modo, la “Guerra del Golfo” de 1991 en auténtico paradigma de un nuevo concepto de acción militar: «sin duda, la guerra del Golfo fue el ensayo general de un nuevo tipo de guerra y su desenlace de 100 horas, contra un ejército iraquí numeroso y bien equipado, fue una demostración de la decisión de las nuevas potencias militares cuando está en juego un asunto importante (el suministro de petróleo a Occidente en este caso)» [Castells, 1997: 491]. Esto viene a coincidir con la óptica de las “guerras del futuro” que han definido Alvin y Heidi Toffler desde los factores de desmasificación, movilidad, aceleración y control informacional de los procesos propiciados por las nuevas tecnologías de la “tercera ola” [Toffler, 1994].

del mercado global, mantiene las secuencias de intercambio e interacción de capital, tecnología, información, símbolos e imágenes, etc., que tienen lugar entre las posiciones inestables y físicamente desconectadas de las nuevas estructuras hegemónicas del capitalismo digital.

Según el esquema de Castells, esta nueva configuración espacial de las prácticas dominantes está constituida por tres soportes materiales. Primeramente, los circuitos de impulsos electromagnéticos de las nuevas redes de comunicación realizadas a la velocidad de la luz: microelectrónica, telecomunicaciones, procesamiento informático, radiodifusión y transporte de alta velocidad. Si, en el espacio territorial de la contigüidad física, la existencia de un lugar –ciudad, región, etc.- se afirma en sí misma en relación con la existencia de otros lugares, en el espacio de los flujos la posición siempre inestable del lugar viene dada por la lógica funcional flexible de los propios flujos. Por consiguiente, la existencia real de los lugares se supedita a la función específica que le proporciona su inserción en la red global. A partir de los rasgos geográficos, económico-sociales y culturales que los individualizan, en segundo lugar, la red los conecta y desconecta funcionalmente desde su posición de “ejes” de comunicación que garantizan la interacción recíproca a lo largo de toda la red, o de “nodos”: «la ubicación de funciones estratégicamente importantes que constituyen una serie de actividades y organizaciones de base local en torno a una función clave de la red» [Castells, 1997: 446]<sup>535</sup>. Por último, se trata de la organización espacial acorde con los intereses y prácticas de la élite tecnócrata-financiera-gestora del capitalismo informacional. Este modelo espacial hegemónico está vinculado a nuevas formas de dominación basadas en la capacidad de organización e integración de las élites, y en la desarticulación y segmentación de las masas. De ello se deduce la oposición entre, de un lado, las prácticas dominantes situadas en la atemporalidad y ahistoricidad del espacio inmaterial de los flujos, y, de otro, la experiencia local y temporal histórica de las sociedades excluidas y subordinadas a la

---

<sup>535</sup> Castells ejemplifica empíricamente este enfoque teórico a partir del análisis de diversos procesos como el que representa la “ciudad global”. Ésta debe entenderse como «red constituida por los sistemas de decisiones de la economía global, en particular las relativas al sistema financiero» [Castells, 1997: 447]. Propone la integración en la red de “megaciudades” que, como nodos de la economía global, cumplen funciones principales en los órdenes de la gestión económica, del control de los medios de comunicación, de las decisiones políticas, y de la capacidad de generar símbolos: Tokio, Sao Paulo, Nueva York, Ciudad de México, Shangai, Bombay, Los Ángeles, Buenos Aires, Seúl, Pekín, Río de Janeiro, Calcuta, Osaka, Moscú, Yakarta, El Cairo, Nueva Delhi, Londres, París, Lagos, Dacca, Karachi, Tianjin, etc. Estos nodos funcionales juegan un papel fundamental de determinación de los procesos que tienen lugar en las sociedades y economías locales. Estos centros de gravitación de la red tienen, pues, como rasgo esencial su doble conexión global y desconexión local, tanto física como social. Todo ello incide en los nuevos factores de localización industrial y en el nuevo modelo de urbanización que el autor analiza en esta obra.

lógica global, aunque, como he analizado, con tendencia a su propio repliegue mítico. Ello aleja la lógica global del control sociopolítico de las sociedades locales-nacionales definidas históricamente. Y, de la misma manera, obliga a la conformación de un código cultural concreto de autorreconocimiento simbólico desde el que las élites puedan ejercer su dominio fijando fronteras hacia dentro y hacia fuera de su propia comunidad cultural-política<sup>536</sup>.

Esto, como sugería al comienzo de mi trabajo, viene a coincidir con la óptica de la “comunicación-mundo” y del tropismo de los flujos globales a los que alude Mattelart al tratar de dar cuenta del carácter desigual y asimétrico de los flujos de intercambio mundial. Se va instalando una nueva lógica de exclusión espacialmente muy compleja que trasciende la oposición clásica entre centro desarrollado y periferia subdesarrollada. La lógica funcional de los flujos globales conforma un esquema dinámico de nuevas formas de desigualdad que atraviesa en todas las direcciones la diferenciación estructural entre centro y periferia: «lo que ha removido la representación maniquea del mundo es el hecho de que el Norte ha descubierto los Sures de su propio territorio, y que del mismo corazón del Sur han surgido Nortes, que, a su vez, tienen también sus Sures» [Mattelart, 1998: 100]. También desde la óptica de los nuevos emplazamientos del poder y de la riqueza, Ramonet hace la siguiente reflexión: «¿se impondrán las fusiones a las fisiones? Pero, si las fusiones se multiplican en nombre de la mundialización, ¿no vamos hacia la proliferación de otro tipo de fisión, social esta vez, que algunos califican de “fractura”? Porque, en este sentido, el mundo de hoy se estructura sobre el modelo del archipiélago: islas de pobres, cada vez más numerosas, en el Norte; islotes de ricos, cada vez más concentrados, en el Sur» [Ramonet, 1997a: 64-64]<sup>537</sup>.

La configuración de una nueva forma de experiencia espacio-temporal, ligada al nuevo poder de los flujos y únicamente comprensible desde el doble paradigma de la

---

<sup>536</sup> En resumen, las dos formas primordiales de expresión espacial de la lógica global de dominio son, por un lado, la conformación de las élites como comunidad simbólica diferenciada del resto consistente en «microrredes personales que proyectan sus intereses en macrorredes funcionales por todo el conjunto global de interacciones del espacio de los flujos» [Castells, 1997: 450]. Por otro, la creación de un estilo de vida propio que deja su impronta en la elaboración de formas espaciales unificadoras de un ámbito simbólico reconocible y diferenciable de las especificidades culturales de las sociedades históricas: cadenas de hoteles, salas VIP de los aeropuertos, campos de golf, etc., espacios en los que se producen el encuentro de estas élites en sus desplazamientos por el mundo.

<sup>537</sup> Al aludir al fenómeno de la “fusión”, Ramonet se refiere a la formación de nuevos espacios de integración económica, comercial, e incluso política como el de la Unión Europea. No obstante, también es comprobable que ese modelo “federador” de integración a distintos niveles también adquiere la morfología flexible e inestable de la red. Al interior de dichas fusiones, el desplazamiento continuo de las posiciones relativas de cada uno de sus elementos impiden una imagen estructural estable de dichas asociaciones interestatales e interregionales.

complejidad y el emplazamiento, no sólo tiene incidencia directa en un nuevo mapa de la desigualdad y de la dominación a escala planetaria. Como ya se ha adelantado, el trastorno deslocalizador que provoca atañe de modo directo al problema de la elaboración de la identidad y, por tanto, del sentido. Afecta, en resumen, a una nueva conformación del sujeto individual y colectivo en su relación consigo mismo y con los demás. Partiendo de la noción de la experiencia moderna del “lugar” como espacio fuertemente simbolizado en el que se hace inteligible la identidad de sus ocupantes, de las relaciones que se mantienen entre ellos y de la tradición histórica compartida, Augé atribuye a su concepción temporal de la “sobremodernidad” el principio de la lógica espacial de los “no-lugares”. Éstos, suponiendo una nueva sociabilidad de la coexistencia, de la cohabitación -que no de la convivencia real-, acarrearán la imposibilidad de una construcción estable de la identidad [Augé, 1995].

Dicha imagen es congruente con el ángulo postmodernista de una identidad en continua transición, siempre sujeta a su constante redefinición. Los espacios de circulación (autopistas, áreas de servicios en las gasolineras, aeropuertos, vías aéreas), los espacios de consumo (super e hipermercados, cadenas hoteleras) y los espacios de la comunicación (pantallas, cables, las ondas de las transmisiones electrónicas) representan espacios que, aunque no físicamente inmateriales, comportan la desterritorialización de unas relaciones sociales no duraderas. Los no-lugares, perfectamente identificables con el espacio de los flujos, entrañan, pues, paso, tránsito, indeterminación del sujeto y de lo vivido, lo cual se corresponde con la nueva ética utilitarista, consumista e individualista del “globalismo”. Los no-lugares se yuxtaponen y encajan en una misma realidad, tienden a parecerse. Aeropuertos, hipermercados y gasolineras adoptan el mismo aspecto. La actividad desarrollada en esos espacios se simultanea con el uso de los medios de comunicación (radio, televisión, internet). Representan la nueva frontera de una individualidad replegada sobre sí misma, que Augé identifica con los fenómenos de “superlocalización”, de desimbolización de la relación social, de desatención del exterior inmediato del otro a cambio de las ilusiones y las imágenes servidas por los medios. De ese modo, la apropiación simbólica excluyente de determinados lugares de vida por parte de grupos excluidos o autoexcluidos –barrios marginales, por un lado, y ciudades, barrios y edificios privados, protegidos electrónicamente, por otro- demuestra el carácter contradictorio de una planetarización que pretende ser el intento de conciliación del repliegue del cuerpo dentro de fronteras estrechas y del carácter errático de la mirada a través del mundo de las imágenes [Augé, 1999]. Los “no-lugares” son, en ese sentido, la contrapartida espacial de

la espectacularización y ficcionalización simuladora de la nueva relación postmoderna del individuo con la realidad.

Augé insiste en el hecho de la existencia empírica de los no-lugares, lo cual le sirve para identificarlos con los nuevos procesos urbanizadores, con las “megaciudades” actuales analizadas por Castells [Castells, 1997]. Pero la desorganización y desarticulación espacial de esas grandes extensiones urbanas, difuminadas más allá de los límites tradicionales de la ciudad, suponen una auténtica desterritorialización de la existencia colectiva. La pérdida de los puntos de referencia de la sociabilidad interna, la falta de inscripción en un paisaje geográfico irreconocible, la uniformidad que disuelve los lugares de encuentro, etc., implican una existencia solitaria que se proyecta a través de las relaciones “intangibles” del nuevo universo televisivo y cibernético. En este sentido, podemos hablar de la “inmaterialidad” de los no-lugares en tanto no-corporeidad de las relaciones del individuo consigo mismo, con los demás y con el mundo, hecho que como se verá constituye uno de los núcleos de la obra de Paul Virilio [Virilio, 1997 y 1999]. El carácter físico en sentido estricto de los no-lugares no se corresponde con un auténtico nivel de conexión material física y humana, puesto que el tipo de intercambio que permiten sólo remite a su calidad de nodo interconectado globalmente mediante las tecnologías de las redes<sup>538</sup>.

En consecuencia, parece inevitable la identificación de los no-lugares con el “tercer entorno” de Javier Echeverría, de ese nuevo espacio social en permanente construcción, de naturaleza básicamente artificial, que recrea un nuevo marco de socialidad muy diferente a los del primer y segundo entorno que vinculé con las temporalidades premoderna y moderna, de forma respectiva. Como nuevo espacio-tiempo social, el tercer entorno presenta, según el autor, veinte características singularizadoras. Desde un punto de vista espacial-matemático, distalidad y reticularidad, lo cual, contrastando con la proximidad y recintualidad de los entornos anteriores, enlaza con el principio de interconectividad del espacio de los flujos del mundo de redes. A estas propiedades podemos añadir otras que afectan a aspectos tanto físicos como epistemológicos y sociológicos. Frente a la materialidad, presencialidad, naturalidad y sincronicidad pertenecientes a los ámbitos de interrelación humana de los entornos natural y urbano, Echeverría opone la

---

<sup>538</sup> Esto coincide con la perspectiva antes apuntada de la elaboración de formas espaciales unificadoras del entorno simbólico de las élites del capitalismo informacional frente a la especificidad cultural e histórica de los lugares donde se emplazan. Esta exclusividad cultural-simbólica tiene su reflejo en la uniformidad arquitectónica de los nuevos centros de dirección y gestión [Castells, 1997].

informacionalidad, representacionalidad, artificialidad y multicronicidad del tercer entorno. Del mismo modo, si los primeros se definen, en mayor o menor grado, por la extensión, la movilidad física, la circulación lenta, el asentamiento en la tierra, la estabilidad y la localidad, el tercer entorno de la nueva “ciudad global” corresponde a la comprensión espacial, a la fluencia electrónica, a la circulación rápida, al asentamiento en el aire, a la inestabilidad y a la globalidad. Desde una óptica cognitiva, la pentasensorialidad, el desarrollo de la memoria natural interna, lo analógico y la diversificación semiótica de los dos primeros entornos ceden paso a la bisensorialidad cibernética, a la memoria natural externa, a la digitalidad, y a la integración semiótica. Y, finalmente, en contraste con la homogeneidad, nacionalidad, autosuficiencia y producción que conforman esos dos primeros entornos natural y urbano, la heterogeneidad, la transnacionalidad, la interdependencia y el consumo son considerados por Echeverría como los nuevos factores de realización e integración socio-política de los habitantes de ese tercer entorno [Echeverría, 1999].

La topología reticular, la transnacionalidad, la transterritorialidad y la transtemporalidad del tercer entorno y de los no-lugares viene a constatar ese carácter ambiguo y complejo con el que estoy afrontando esta nueva forma de contemporaneidad definida por el cruce de distintos tipos de relación espacial y temporal. Se trata, en efecto, del entrelazamiento dinámico e inestable de formas de sociabilidad propiamente modernas, basadas en el territorio y la historia, pero cada vez más enfocadas hacia un pasado primordial, y esos nuevos procesos de deslocalización y destemporalización de la experiencia humana sobremoderna. Estas son las condiciones de un horizonte mundial múltiple, no-integrado, y localmente desconectado, que sólo se abre en la interactividad comunicativa del nuevo espacio social de las redes globales. Este doble prisma de la conexión global y la desconexión local espacial ha sido enfocado por Paul Virilio desde una economía política de la velocidad, que, centrándose en los factores de deslocalización y desterritorialización producidos por las nuevas tecnologías de la información, conlleva importantes consecuencias de tipo económico-social, político, cultural y psicológico. También introduje algo al respecto en mi análisis crítico de la teoría del emplazamiento. Para este autor, la velocidad -relatividad misma, relación temporal entre dos fenómenos espacialmente separados- constituye históricamente la fuente principal de acumulación de la riqueza y de ejercicio del poder. Ello enlaza con su noción de “poder dromocrático” para asentar su discurso en lo que entiende como el accidente del tiempo real de las conexiones electromagnéticas [Virilio, 1997]. El triunfo del tiempo absoluto, el hecho de

que los procesos sociales dominantes se produzcan a la misma velocidad a la que actúan los procesos informáticos deviene en la abolición del espacio físico y territorial. Esta disolución del trayecto entre la salida y la llegada significa la conformación de una especie de hombre-planeta sin sentido de la distancia; sin conciencia de las dimensiones del mundo sobre las que se proyectan la identidad y la acción humanas.

La gran preocupación de Virilio está en las consecuencias sociales del “abandono” del territorio físico como referente social fundamental ligado a la irreversibilidad temporal. No habla de un fin de la historia o de la geografía, pero sí de una pérdida que aprisiona al hombre en un presente eterno en el que la historia queda reducida a la imagen, una vez suprimido todo discurso sobre la realidad [Virilio, 1997]. Esta no-diferenciación entre el pasado y el futuro, ésta pérdida mental de la Tierra por parte de un sujeto diluido en la ubicuidad, la instantaneidad, la inmediatez y la hiperpercepción, acarrea, de entrada, una gran crisis global de identidad. Conduce a la disipación simbólica del cuerpo territorial del mundo, del cuerpo social de la alteridad y del propio cuerpo. Pero la urbanización telemática del tiempo real paralela a la desurbanización del espacio concreto de los lugares, afín al enfoque desimbolizador de los no-lugares de Augé, entraña también el peligro del reforzamiento de las capacidades de control social.

Virilio enlaza así el problema de la libertad humana con el del movimiento espacial. Anuncia un “gran confinamiento” del hombre en la «rapidez y en la inanidad de todo desplazamiento» [Virilio, 1997: 58]. La consecuencia política que la “globalización” trae consigo es el sometimiento de una voluntad humana replegada hacia sí misma dentro de un mundo percibido como definitivamente completado y acabado. La absoluta desterritorialización de la comunidad de los presentes en beneficio de la coexistencia virtual de los habitantes de una ciudad global, cuyo único rostro es el propiciado por la simulación mediática, es el correlato del fin del espacio público de la sociabilidad democrática: «la *ciudad real*, localmente situada y que incluso daba su nombre a la política de las naciones, cede el puesto a la *ciudad virtual*, esta METACIUDAD desterritorializada que se convertirá así en la sede de esta metropolítica cuyo carácter totalitario, o mejor globalitario, no pasará inadvertido a nadie» [Virilio, 1999: 20]. Este enfoque de la total deslocalización de la existencia humana en el marco de la temporalidad absoluta del nuevo universo informacional también ha sido adoptado por otros autores como Alain Finkielkraut. El reino del tiempo real y de la instantaneidad de la imagen disuelven la realidad en un ahora absoluto donde el “aquí”, el lugar, ya no puede ejercer ninguna influencia [Finkielkraut, 1998]. Del mismo modo, constituye uno de los atributos

que conforman para Ramonet el nuevo sistema mundial sustentado sobre los pilares del mercado y la información. Se trata de lo que denomina “sistema PPII”: «el que estimula toda las actividades (financieras, comerciales, culturales, mediáticas) poseyendo cuatro cualidades principales: *planetario*, *permanente*, *inmediato* e *inmaterial*. Cuatro características que recuerdan los cuatro atributos principales del propio Dios. Y, de hecho, este sistema se erige en moderna divinidad, exigiendo sumisión, fe, culto y nuevas liturgias» [Ramonet, 1997b: 89].

Teniendo su referente central en el funcionamiento de los mercados financieros, pero afectando a todos los órdenes de lo socio-político-cultural, la eliminación global de la secuencialidad temporal y de la territorialidad espacial constituye, en definitiva, la destrucción del pensamiento crítico y reflexivo ilustrado, o expresado de otra forma, del pensamiento lineal. A la era del fin de los metarrelatos no sólo le corresponde la irrupción de la multiplicidad de historias sujetas a proyectos socio-históricos de base cultural concreta. El fin del metadiscurso histórico moderno tiene también su reflejo en el desarrollo de una nueva forma de relato no secuencial que, en la medida en que está abierto multidireccionalmente a la continua re-construcción y re-planteamiento de la trama, rompe con los cánones tradicionales de integración predeterminada del principio, desarrollo y fin de lo narrado. Si, como hemos visto desde el inicio, la temporalidad es una construcción simbólico-cultural, es decir, una experiencia social configurada narrativamente, el estudio de la nueva “hipertextualidad” nos dará las claves, en mi opinión, de esa nueva aprehensión ambigua y dessecuencializada del tiempo que modela, de manera dinámica y general, el complejo temporal informacional, y, en un sentido más específico, la propia temporalidad postmodernista basada en la categoría “caleidoscópica” de la variación.

### **2.1.1. La configuración hipertextual del tiempo red**

El término hipertexto fue acuñado, tras alguna utilización anterior, por Theodor H. Nelson hacia 1981 para designar un tipo de escritura electrónica no secuencial, conformadora de un texto bifurcado, compuesto de bloques y nexos llamados “hipervínculos”, que permiten al receptor la elección de distintos itinerarios de desarrollo y resolución de la lectura [Calvo, 2002]<sup>539</sup>. El hipertexto está constituido por dos

---

<sup>539</sup> Como aclara Núria Vouillamoz, si bien los conceptos de “hipertexto” e “hipermedia” son objeto de desarrollo en *Literary Machines*, obra publicada en 1981 por Nelson, la acuñación de dichos términos ya



elementos estructuradores, que se corresponden cada uno de ellos con unidades de escritura y lectura, de forma respectiva. De un lado, el “texton” coincide con el material escrito por el autor en forma de cadena de grafemas. De otro, el “escripton” consiste en una secuencia ininterrumpida de uno o varios textones elaborados por los distintos lectores a partir de los itinerarios seleccionados<sup>540</sup>. Siendo su rasgo fundamental la no-linealidad y la multiplicidad de accesos, y basándose en los mecanismos de interactividad e interconectividad propiciados por las nuevas tecnologías informacionales, la hipertextualidad representa la auténtica plasmación material-textual, es decir, la concreción en el texto manifiesto de los principios dialógicos desarrollados en este estudio, toda vez que pone de manifiesto la decisiva colaboración del receptor en la liberación comprensiva del sentido potencial de lo escrito. Remitiendo, por tanto, no sólo a una nueva forma de escritura configuradora de un nuevo espacio-tiempo simbólico, sino también a una nueva práctica de lectura que consolida los nuevos vínculos de socialidad distal del tercer entorno cibernético, el hipertexto es perfectamente coherente con el descentramiento y dispersión rizomática del conocimiento, es decir, con la aplicación postestructuralista y postmodernista del paradigma de red al proceso de discursivización de una identidad infinitamente constituyente<sup>541</sup>.

En estudios como el de Helena Fidalgo la hipertextualidad supone, sobre todo, una alternativa a la textualidad centrada y jerárquica tradicional, que no sólo afecta a la reconfiguración de los roles del escritor y el lector, sino a los propios procesos de la comprensión. Así, destaca las indicaciones realizadas por George P. Landow en relación

---

había tenido lugar en un trabajo anterior editado en 1965, cuyo significativo título era *A File Structure for the Complex, The Changing and the Indeterminate* [Vouillamoz, 2000].

<sup>540</sup> Ana Calvo se basa en dicha descripción por la terminología utilizada por autores como Espen J. Aarseth, si bien otros investigadores prefieren el uso de “significante” para aludir al texton y de “significado” para referirse al escripton. Resalta también la utilización por parte de G.P. Landow, apoyándose en la obra de Roland Barthes, del concepto de “lexia” para aludir a esos nodos o secuencias textuales que configuran las “unidades de lectura”, bien en forma de pocas palabras, bien en forma de frases [Calvo, 2002].

<sup>541</sup> Esta definición del hipertexto de acuerdo con el modelo de red se ajusta, por ejemplo, a la definición recogida por Ana Calvo de la obra de James Conklin, el cual entiende aquél como una base de datos en red conformada por “páginas” de información textual y gráfica. Éstas, identificándose con la noción de “nodo”, son visualizadas en esas ventanas informáticas que presentan los enlaces con las otras páginas de esa base de datos reticular. [Calvo, 2000]. Núria Vouillamoz describe del siguiente modo el funcionamiento de este modelo de bases de datos con referencias cruzadas entre sus distintos nodos: «los nodos se asocian entre sí a través de una intrincada red de anclajes que permiten al usuario ir de un nodo a otro, permitiendo además establecer diferentes tipos de enlaces: *externos* (si origen y destino están en nodos diferentes) o *internos* (si origen y destino están en un mismo nodo); *unirrelacionales* (si origen y destino son únicos) o *multirrelacionales* (si enlazan varios orígenes y destinos); *unidireccionales* (si sólo es posible ir de origen a destino) o *bidireccionales* (cuando la navegación es reversible, pudiendo ir de origen a destino y viceversa)» [Vouillamoz, 2000: 41-42].

con esa confluencia espontánea de los planteamientos de la teoría literaria y el hipertexto electrónico, «anunciando una nueva escritura abierta, plural, inacabada y no secuencial o multiseccional, de manera que el hipertexto podría definirse como “la convergencia entre las concepciones posestructuralistas de la textualidad y su encarnación electrónica”» [Fidalgo, 2000: 433]. Percibiendo el modelo textual de red a las obras de autores como Barthes, Bajtín, Foucault y Derrida, la autora convierte este último en el más determinante a la hora de valorar los efectos de las nuevas tecnologías digitales en la destrucción del modelo lineal como paradigma cultural dominante de la modernidad. Se trata, en definitiva, de esa reivindicación de la multidimensionalidad del pensamiento humano que vimos concretada en la crítica derridiana del logocentrismo de la presencia y la consecuente propuesta del libre y espontáneo juego de la “diferancia”. Es necesario, por tanto, destacar que «conceptos como el de intertextualidad o polifonía, así como la escritura orientada hacia un lector fundamentalmente creativo, se hacen explícitos en el hipertexto electrónico, de manera que todo el proceso de la semiosis literaria (el autor, el texto, su recepción y difusión) sufre un complejo cambio» [Fidalgo, 2000: 434]. De modo que, en coherencia con los nuevos postulados de esa pluridisciplina en la que se ha erigido el análisis del discurso, la hipertextualidad no sólo ha de ser puesta en relación con la polifonía y la dialogía bajtinianas<sup>542</sup>, con las prácticas discursivas foucaultianas, con el sistema rizomático deleuzeano, con los juegos del lenguaje wittgensteinianos y lyotardianos, con los actos de habla austinianos, o con la aludida “diferancia” derridiana, sino con cualquier planteamiento transdiscursivo y pragmático-comunicacional que ponga el acento en la multiplicidad de voces, desplazamientos y estratos de sentido que constituye la complejidad de lo dicho, lo pensado y lo sentido.

Desde sus implicaciones directamente temporales, la hipertextualidad, con todas las consecuencias que conlleva en una nueva concepción de la creación literaria, puede constituir, pues, la base de una nueva “poética del devenir”. Ésta es identificada por Jesús García Jiménez con la hipermedia como «producto cualitativo que no tiene un principio y un fin prefijados, sino un conjunto alternativo de inicios y finales. Por eso cada conjunto de decisiones concretas responde a las reglas de una Poética virtual» [García Jiménez, 1998: 261]. Esta poética del devenir se resuelve mediante un triple régimen de competencia narrativa que, en mi opinión, viene a corresponderse con la circularidad productiva del proceso mimético-narrativo, esto es, con la actividad mediadora de los

---

<sup>542</sup> Del mismo modo que lo hace Fidalgo, Ana Calvo detecta una directa conexión entre el hipertexto y el desarrollo ruso bajtiniano debido a ese triple aspecto dialógico, polifónico y multivocal [Calvo, 2002].

procesos de prefiguración, configuración y reconfiguración del mundo de la acción y de la propia experiencia temporal estudiada por Paul Ricoeur. Esas tres fases creativas del proceso de construcción dialógica del relato, que personalmente relacionaría con la sucesión recursiva de la “mimesis I”, “mimesis II” y “mimesis III” de *Tiempo y narración* [Ricoeur, 2000; 1995; 1996], son las siguientes: 1. El “relato virtual” como propuesta de disyuntivas previa al despliegue de la competencia narrativa del lectoautor. 2. El “relato actualizado” «es, en cambio, el resultante de la adquisición de la competencia narrativa del lector que sella su contrato con el autor para compartir el programa narrativo. Consiste, por parte del “lectoautor” en la elección de una entre las diversas alternativas posibles» [García Jiménez, 1998: 261]. 3. El “relato realizado” es ya el resultado específico final de la aplicación concreta de sus competencias narrativas por parte del lectoautor. Representa, así, el momento culminante de la integración re-interpretativa y re-configuradora que el receptor realiza más allá de ese “fuera-de-texto”, allí donde se produce la intersección entre los mundos posibles del “hipertexto” y el mundo real del propio receptor.

Tratando de extraer algunas conclusiones, esta especie de recreación electrónica digital de las etapas que conjugan el triple proceso de producción, estructuración y comprensión del discurso, una vez que cristaliza en nociones como la de “hipernovela”, revela un impacto importante de la tecnología informática en el desarrollo informacional y postmoderno de la literatura<sup>543</sup>. En relación con ello, Vouillamoz estima la necesidad de una reflexión crítica en torno a los siguientes aspectos: la transformación del producto literario en su conversión a formato hipermedia; los cambios en los repertorios literarios en cuanto a estilos, temas, géneros, etc.; evolución del concepto de consumidor en cuanto al rol representado por el lector y el desarrollo de nuevas prácticas de recepción; cambios en la noción de productor en relación con las modificaciones en los procesos creativos, en la figura del autor y en los modelos productivos; y evolución de la estructura institucional y de las conductas de mercado. En síntesis, en lo referente al producto, la aplicación de las nuevas herramientas hipermedia comporta el desarrollo de una nueva capacidad retórica. En lo que atañe al consumidor, la literatura electrónica supone una nueva pragmática de la lectura, que afecta tanto al desarrollo de nuevos códigos de recepción -ligados a la

---

<sup>543</sup> De acuerdo con García Jiménez, *Rayuela* de Cortázar constituye un auténtico “libro de libros”. Esto le convierte en un auténtico adelantado de la hipernovela, concepto equivalente al de “Metanovel” acuñado por J. Meehan, al de “Interactive Fiction” establecido por Niesz y Holland, y al de “Compunovel”, término utilizado por diversos estudiosos del tema. Esta aplicación del modelo de red informática a la creación literaria se materializa en el hecho de que «Cortázar no impone a su lector una identidad concreta, ni una lectura concreta. Aunque se abre con un “tablero de dirección”, el autor trata con ello de despistar a su cliente. La realidad es que puede leerla como le venga en gana» [García Jiménez, 1998: 247].

traslación de sensaciones físicas y la modificación de los esquemas cognitivos- como al nuevo rol asumido por el lector en su progresiva aproximación a la figura del autor dentro de contexto de la propia interactividad. Por último, «*en cuanto al productor, la hipermedia proporciona modelos de creación que suponen no sólo la traducción directa del pensamiento a la escritura, sino también la incorporación de toda una retórica audiovisual*» [Vouillamoz, 2000: 130].

Todo ello sugiere, en mi opinión, la urgente evaluación crítica de ese fenómeno que corre paralelo al desenvolvimiento de esta nueva narrativa hipertextual. Hablo de la nueva relación entre lo real y lo virtual a través del concepto de “realidad virtual”, entendida ésta no sólo como mera representación o simulación de lo real, sino como «un modelo de construcción por el que podemos interaccionar en un nuevo espacio construido» [García García, 1998: 273]. Lejos de poderse pensar en la presunta contradicción en términos que pudiera advertirse en el concepto, aquí lo real como existente, frente a lo virtual como existencia ausente, no se considera en sí en cuanto potencia, sino en cuanto acto, es decir, en cuanto realización de lo posible. La tarea simuladora a la que se encomienda, por tanto, el nuevo universo informático constituye, bajo mi punto de vista, no tanto una auténtica novedad antro-po-socio-cultural como una culminación tecnológica, con los peligros que ello lleva consigo, de la intencionalidad imaginaria que da vida a cualquier tipo de actividad literaria como intento de redescrición del mundo, como representación de modelos mentales que tratan de guardar cierto grado de disidencia con respecto a los referentes de la existencia real. Presuponiendo, en consecuencia, la variabilidad permanente del acto co-creador de la lectura, Francisco García no reduce la relevancia de la realidad virtual -en tanto entramado de representaciones- a su aspecto meramente representativo y constructivo, sino, sobre todo, al acto realizativo e intencional de la lectura.

Lo decisivo, en todo caso, es el modo en que asumamos la naturaleza referencial de esta nueva forma de narratividad virtual interactiva, es decir, la forma en que las realizaciones virtuales modalizan el mundo real que toman como referencia<sup>544</sup>.

---

<sup>544</sup> «La realidad virtual es referencial porque la representación de los mundos expresados toma un modelo que simula una realidad factual o ficcional, pero que en cualquiera de los casos no puede eludir las formas de la referencia. Su referencia podría o fundarse en la analogía con las figuras del mundo natural cuya referencialización sería externa en cuanto que quedaría definida por la relación intersemiótica de las figuras del discurso (realidad virtual) con las figuras construidas del mundo natural, o remitirse a sus propias figuras del discurso a través de la referencia interna. La realidad virtual puede, a través de su referencia interna, asegurar la continuidad de sus representaciones figurativas y dar la impresión de realidad» [García García, 1998: 280].

Regresamos, por consiguiente, al tema baudrillardiano de la omnipresencia hiperreal del signo. Aspecto que creo interesante desde la reflexión necesaria sobre las nuevas formas de configuración temporal que pueden derivarse de la aplicación de la hipertextualidad en la complementariedad entre el relato de ficción y el discurso histórico e historiográfico<sup>545</sup>. Como señala García García, la realidad virtual en su calidad de simulación de factura digital puede ajustarse tanto al referente que puede borrar el límite de lo textual hasta provocar la pérdida del sujeto en el espejo: «la realidad virtual se puede situar en el punto de vista de la figuración más realista decididamente lanzada a confundirse con lo real, a sustituirlo, por ejemplo, a través de la telepresencia» [García García, 1998: 281]. Fenómeno que, como ya se ha señalado, afecta a cualquier tipo de construcción social de la realidad, con independencia del carácter real o ficticio de sus referentes extradiscursivos.

Para Ana Calvo, la “nueva cultura de la comunicación hipertextual” ofrece una serie de ventajas excepcionales en los terrenos epistemológico y educativo al romper con los saberes acabados, cerrados y definitivos, con los programas rígidos, y con las normas preconcebidas. Estando en la raíz de un nuevo marco psíquico proclive al desarrollo libre, plural y dinámico del individuo, la práctica de lectura facilitada por el hipertexto posibilita una construcción y reconstrucción autónoma del conocimiento propio [Calvo, 2002]. Podríamos decir, entonces, que la nueva hipertextualidad –desde sus anclajes virtuales– puede ser un nuevo acicate en la conformación constituyente, trans-subjetiva y transcultural del sí mismo en el marco de la temporalidad-proyecto multidireccional que contribuye a organizar. La elaboración hipertextual de un pensamiento no-lineal marca la correlación entre el nuevo desarrollo tecnológico y la disolución postmetafísica de la linealidad temporal modeladora de la idea moderna de progreso.

El texto red es la base, en resumen, del desarrollo del nuevo espacio-tiempo red vinculado a la circulación a la velocidad absoluta de la luz de los flujos electromagnéticos del nuevo entorno cibernético. Sin embargo, siendo fiel a mi actitud deconstructiva de los poderes que pueden ocultarse tras dichas promesas “emancipadoras”, convengo con Fidalgo en la necesidad de apuntar los peligros que encierra la construcción hipertextual. Citando a Coover, argumenta que «la extrema libertad tanto del escritor como del lector de

---

<sup>545</sup> En ese sentido puede resultar útil la distinción que, en el marco de la semántica de los mundos posibles, propone Tomás Albadalejo entre tres modelos de mundo. El primero, en lo concerniente al texto histórico y periodístico, responde a reglas propias de la realidad efectiva. El segundo, referido a la verosimilitud de lo ficticio, no responde a reglas de la realidad efectiva, pero mantiene con las mismas cierta relación de semejanza o analogía. El tercero corresponde a un mundo que no posee ningún tipo de relación con las instrucciones de la realidad efectiva, aunque éstas sólo sean de semejanza. Citado en García García, 1998.

dirigir la historia en la dirección que quieran, así como la ausencia de estructura ponen en guardia ante la “naturaleza posiblemente reductora de la ficción interactiva”, que puede dar como resultado “una especie de lírica estática y con poca carga”» [Fidalgo, 2000: 438]. Es ahí donde sitúa ese ansia de escapar del dominio del tiempo que refleja el desarrollo multisequencial del texto, esa búsqueda de la instantaneidad yuxtapuesta, de la fragmentariedad y heterogeneidad extrema de toda experiencia, que puede desembocar en la pérdida absoluta del grado necesario de continuidad temporal desde el que la propia identidad, el autorreconocimiento comprensivo, sólo es posible, por muy plural, abierto y provisional que consideremos éste<sup>546</sup>.

Lo determinante es, en definitiva, que el desarrollo de la hipermedia y de los entornos virtuales significa una alteración muy importante de la percepción espacio-temporal, y con ello de la relación del individuo consigo mismo, con los demás y con el mundo. En ese tránsito del “espacio de la mirada” al “espacio del comportamiento interactivo”, «la percepción de la totalidad se halla obligatoriamente fragmentada en el tiempo. En el discurso hipermedia se da una ruptura del espacio/tiempo tradicional. La fragmentación se alía con el *hic et nunc* del lectoautor. Ha desaparecido por completo el *aspecto* narrativo, que, como decía Todorov, consiste en el hecho de percibir, no sólo el relato, sino también la percepción que el propio narrador tiene de lo narrado» [García Jiménez, 1998: 254]. En esa “siesta de la conciencia”, y en ese declinar, quizá, de la existencia misma, a los que remite Paul Virilio en su *Estética de la desaparición*, lo que parece estar en juego es una auténtica manipulación tecnológica de la memoria y de la mirada por la vía de la construcción de prótesis activas de la inteligencia. Y es que «la idea dominante es cuestionar la incomunicación de los sentidos en un plano general y, principalmente, entre los individuos para obtener un *efecto sensorial de masas*» [Virilio, 1998: 47]. Se trata, por tanto, del avance de nuevos poderes mediante el establecimiento de una transparencia de las conciencias a través de la integración global de las sensaciones; estrategia que ya no se hace cargo tanto de nuestra voluntad o psicología como de nuestra propia duración, de nuestras ideas causales, en fin, de «la esencia misma de nuestra personalidad» [Virilio, 1998: 47].

Sigamos, pues, analizando la forma en que las nuevas tecnologías sirven de modelo de experiencias y procesos no sólo psico-sociales, sino también socio-económicos,

---

<sup>546</sup> En concreto, cita a Francisco Umbral, el cual definiría «como “visión existencial y desargumentada” la idea de que “la vida no es una sinfonía, un continuum con revés de sueño, una obra continuada, sino la pura fragmentariedad, un añadido de días, un zurcido del tiempo al tiempo”» [Fidalgo, 2000: 439].

políticos y culturales, que, estando ya en marcha, han encontrado en el paradigma teleinformático de las redes su mejor vehículo de canalización. Ello, por supuesto, sin caer en la subyugante retórica del “impacto” y de la “invasión”; únicamente con el objeto de desentrañar, aunque tan sólo sea en parte, los nuevos esquemas de funcionamiento sistémico-relacional del poder.

## **2.2. La descomposición relacional de las estructuras económico-sociales**

Desde esta nueva experiencia espacio-temporal se impone una nueva morfología social de naturaleza relacional, para cuya descripción el lenguaje sistémico-cibernético propuesto en este trabajo será un instrumento válido. He argumentado que esto no sólo es congruente con el pensamiento postmodernista, sino también con el modo en que operan las tecnologías de la información a la hora de imponer su propia lógica de funcionamiento al complejo entramado socio-económico, político y cultural. De esta manera, la arquitectura flexible, dinámica e inmaterial de las redes ofrece el soporte material sobre el que se desarrollan los nuevos procesos sociales. La organización en redes supone un nuevo campo de posibilidades de acción comunicacional en el terreno de la reproducción material de la existencia, de las relaciones de poder y de la aprehensión simbólica de dichas prácticas. Constituye en sí una lógica global desde la que se canaliza el enfrentamiento dinámico entre los distintos intereses que entran en juego.

Todo ello entraña un nuevo planteamiento del problema de la relación entre estructura y acción, entre sistema e individuo. Una vez perdida la función referencial de una identidad ahora descentrada, lo que impide una definición de las diferencias con respecto a aquélla, la noción de estructura deja de ser operativa como categoría de análisis socio-histórico. La nueva “sociedad de la información” no se presenta como una estructura jerárquica de instancias y subsistemas de acción reducibles a un esquema de relaciones predeterminadas. En esta sociedad, la relación precede a la posición. En este nuevo ámbito social, los sujetos no ocupan posiciones fijas y objetivas de acuerdo con el marco previamente dado de las instituciones económicas, políticas y culturales. Todo se resuelve en un complejo mecanismo de articulación interactiva y transitoria de prácticas discursivas desde las que las posiciones relativas de los agentes sociales están constantemente determinadas por la reciprocidad de las diversas y cambiantes relaciones que las van redefiniendo de manera continua. La situación siempre provisional de los sujetos sólo se precisa en relación con las restantes situaciones. Como dicen Laclau y Mouffe: «las

relaciones, como conjunto estructural sistemático, no logran absorber a las identidades; pero como las identidades son puramente relacionales, ésta no es sino otra forma de decir que no hay identidad que logre constituirse plenamente. En tal caso, todo discurso de la fijación pasa a ser metafórico: la literalidad es, en realidad, la primera de las metáforas»<sup>547</sup>.

Este prisma de la inestabilidad constitutiva de las identidades sociales, del carácter práctico y dinámico de las experiencias sociales concretas situadas entre las determinaciones objetivas del entorno y la propia acción subjetiva significada simbólicamente, encaja en esa noción de “sociedad red” aportada por Castells, como ya he mostrado. Esta nueva sociedad está articulada por un sistema múltiple de redes de diversa naturaleza. Como conjuntos de nodos interconectados, «las redes son estructuras abiertas, capaces de expandirse sin límites, integrando nuevos nodos mientras puedan comunicarse entre sí, es decir, siempre que compartan los mismos códigos de comunicación (por ejemplo, valores o metas de actuación). Una estructura social que se base en las redes es un sistema muy dinámico y abierto, susceptible de innovarse sin amenazar su equilibrio» [Castells, 1997: 507]<sup>548</sup>. Entiéndase esto, por tanto, como una aplicación al terreno del análisis sociológico del principio de multiplicidad ligado al plan de consistencia rizomático, antes estudiado [Deleuze y Guattari, 2000].

### **2.2.1. La inmaterialidad especulativa del nuevo infocapitalismo global**

Teniendo en cuenta las reflexiones ya introducidas en la primera parte de mi investigación sobre la evolución actual del capitalismo tardío, me limitaré tan sólo a insistir aquí en la necesidad de la aplicación del paradigma de red al funcionamiento de esa economía globalizada, cuyos efectos perversos ya he venido discutiendo. En la medida en que se adaptan a la perspectiva trastornadora de la experiencia del tiempo y del espacio,

---

<sup>547</sup> Citado en Caínzos, 1989: 51.

<sup>548</sup> Castells ofrece multitud de ejemplos del modo en que facetas muy diversas de la actividad social se organizan en forma de redes según el doble principio de inclusión y exclusión de las mismas, que responde al desarrollo y control de las tecnologías de la información en tiempo real: «son los mercados de la bolsa y sus centros auxiliares de servicios avanzados en la red de los flujos financieros globales. Son los consejos nacionales de ministros y los comisarios europeos en la red política que gobierna la Unión Europea. Son los campos de coca y amapola, los laboratorios clandestinos, las pistas de aterrizaje secretas, las bandas callejeras y las instituciones financieras de blanqueo de dinero en la red del tráfico de drogas que penetra en economías, sociedades y Estados de todo el mundo. Son los canales de televisión, los estudios de filmación, los entornos de diseño informático, los periodistas de los informativos y los aparatos móviles que generan, transmiten y reciben señales en la red global de los nuevos medios que constituyen la base de la expresión cultural y la opinión pública en la era de la información» [Castells, 1997: 506].



las redes constituyen la infraestructura material básica de las nuevas directrices de una economía regida por los siguientes principios: la creciente terciarización del sistema productivo, sobre todo en lo que respecta al desarrollo de la tecnología punta y la difusión global de los medios de comunicación social; el ciclo constante de tecnología y conocimiento; el carácter intangible de las nuevas formas de valor-conocimiento; la innovación constante; la desmasificación y especialización de la producción; la dispersión funcional del proceso productivo a escala planetaria; la mundialización desregulada de los mercados de capitales; la aceleración constante de las operaciones y las transacciones; la integración compleja de sistemas; la adaptabilidad, flexibilidad e intercambiabilidad del trabajo, etc.

La transnacionalización de la economía que esto lleva consigo cristaliza en el desarrollo de un nuevo espacio productivo global constituido por la integración en tiempo real de multitud de centros con funciones específicas de investigación, administración, gestión, producción, marketing, distribución y comercialización, espacialmente alejados por distancias de miles de kilómetros [Otero, 1998]. Nos enfrentamos al surgimiento de lo que el citado Castells denomina “empresa-red”. Ésta, transformando las señales informativas en bienes a través del procesamiento del conocimiento como fuente principal de riqueza, consiste en un modelo de organización horizontal y concentración descentralizada que permite la relativa autonomía, y la competencia entre las distintas unidades sujetas, a la vez, a una disciplina común. Se trata de un modelo empresarial en la que la modificación constante de sus objetivos moldea continuamente la estructura de su sistema de recursos. En la “empresa-red”, los sistemas de medios están integrados por la confluencia de segmentos autodeterminados de sistemas de fines<sup>549</sup>. Es necesario, así, discernir entre, de un lado, la dependencia de las empresas multinacionales con respecto a sus bases nacionales, y de otro, el hecho de que su integración sistémica en forma de redes trascienda las fronteras, las identidades locales y los intereses de los estados nacionales. Como también señala Castells, «a medida que el proceso de globalización progresa, las formas organizativas evolucionan de las *empresas multinacionales* a las *redes internacionales*, pasando por encima de las denominadas “transnacionales” que pertenecen más al mundo de la representación mítica (o una imagen interesada de los consejeros de

---

<sup>549</sup> La eficacia de la red queda así determinada por dos principios elementales: la “capacidad de conexión” fluida entre sus componentes autónomos y su “consistencia”, es decir, el grado de identificación de intereses entre los objetivos de la red y de sus elementos [Castells, 1997].

dirección) que a las realidades limitadas por las instituciones de la economía mundial» [Castells, 1997: 220].

Así, frente a las dudas propuestas por diversos autores acerca de la especificidad histórica de este fenómeno, parecen existir suficientes indicios como para poder confirmar un auténtico cambio cualitativo en el desarrollo mundial de la lógica del capitalismo. En esta línea, que coincide con numerosos autores entre los que también cuentan Manuel Castells e Ignacio Ramonet, Marta Harnecker insiste en la perspectiva mundializadora de la forma capitalista de explotación, que tiene su novedad principal en el funcionamiento del capital como unidad en tiempo real a escala planetaria, favorecido por las nuevas infraestructuras de las tecnologías de la información y de la comunicación, así como por las nuevas condiciones institucionales que permiten el libre movimiento de capitales al margen del control de los gobiernos nacionales y de los intereses sociales en general [Harnecker, 2000]. Esta conversión del planeta en unidad operativa única remite, pues, a lo que Otero Carvajal describe como el paso de una “economía-mundo”, articulada a través de los intercambios establecidos entre las economías nacionales, a una “economía-mundo globalizada”, donde los mercados globales dominan todo el proceso reduciendo los márgenes de actuación de las esferas nacionales, tanto en lo respectivo al diseño de las políticas económicas como en lo referente al comportamiento y estrategias de los agentes económicos y sociales [Otero, 1998]<sup>550</sup>.

La gran novedad consiste, por tanto, en los nuevos modos de acumulación de capital y de creación de la riqueza en el seno de los mercados globales de capital realizados sobre la base material del “espacio de los flujos”. La actividad económica “real” basada en la producción masiva de bienes y servicios tangibles, susceptibles de satisfacer necesidades humanas individuales y colectivas, cede el protagonismo a la dimensión especulativa de la autorreproducción del capital sin contrapartida material. Esta economía puramente especulativa, cuyos agentes principales son las instituciones financieras, la banca, las grandes corporaciones y los fondos privados de pensiones, se realiza en el marco de lo que

---

<sup>550</sup> Otero Carvajal ofrece dos ejemplos ilustrativos de este proceso de transnacionalización de la economía. Por un lado, la incapacidad de la Unión europea para establecer sus estrategias económicas al margen de las perspectivas de los mercados globales. Ello se puso de manifiesto en la crisis del “Sistema Monetario Europeo” de 1992 propiciada por grandes movimientos especulativos financieros que provocaron la salida de la libra y la lira, y el realineamiento de las paridades. Esta clara dependencia de las economías nacionales y regionales con respecto a los flujos internacionales de capital también queda reflejada en la pérdida de la capacidad negociadora de las organizaciones sindicales, al ser desbordadas por unas expectativas globales de mercado que inciden negativamente en las nuevas condiciones del mercado laboral en lo relativo al empleo, modalidades de contratación, salarios, etc. [Otero, 1998].

Castells denomina el “casino global”. Éste, gestionado electrónicamente, constituye el gran destino de los beneficios extraídos de la inversión productiva dentro de un ciclo continuo de reproducción de dichos beneficios, dejando a su merced el destino de las empresas, de los ahorros de las familias, de las divisas nacionales y de las economías locales: «el resultado neto suma cero: los perdedores pagan a los ganadores» [Castells, 1997: 508]. Estamos, en fin, ante una economía virtual, irreal, si se quiere, en la que la información-capital se constituye simultáneamente como factor productivo y mercancía, como principio y fin de una actividad económica dominante esencialmente no-solidaria con la mayor parte de las necesidades mundiales<sup>551</sup>.

Marta Harnecker, defendiendo que lo definitorio de esta nueva fase de mundialización del capitalismo es la expansión absoluta de los mercados financieros internacionales, argumenta: «el estancamiento económico y la disminución de la tasa de ganancia de los setenta lleva a los capitales a desplazarse a la esfera especulativa, donde aseguran una tasa de ganancia mayor» [Harnecker, 2000: 135-136]. Apoyándose en Samir Amin, señala también que el predominio de las lógicas financieras sobre la de la inversión productiva deriva de la propia crisis de acumulación del capital. En consecuencia, urge valorar críticamente lo que, en realidad, significa la acogida entusiástica por parte del “globalismo” del desarrollo de la nueva “economía del conocimiento”. Recordemos que autores como Sakaiya identificaban el advenimiento de una nueva sociedad en la crisis del paradigma económico representado por lo que denomina la “cultura petrolera de la posguerra”. Según este autor, lo que había propiciado el consumo masivo de bienes y servicios hasta los años ochenta era la disponibilidad abundante de recursos energéticos y el estímulo empático que ello suponía para la intensificación de la producción en masa de bienes y servicios para todos. Ello había representado un énfasis de la cantidad sobre la calidad del producto como rasgo determinante de una “sociedad de masas” asentada en los valores del consumo ilimitado. La crisis energética consumada en los ochenta -paralela al desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación- abre las puertas hacia los nuevos parámetros de una economía desmasificada y basada en el principio del “valor-conocimiento” [Sakaiya, 1995].

---

<sup>551</sup> Como dato que expresa la intensificación reciente del mercado global financiero y, por tanto, del carácter especulativo de esta nueva economía, Otero indica que, si en 1980 los flujos financieros mundiales realizados en las economías del “Grupo de los siete” (Estados Unidos, Japón, Alemania, Francia, Gran Bretaña, Italia y Canadá) significaba menos del diez por ciento de su PIB, hacia mediados de los años noventa superaban con amplitud el valor de su PIB, excepto en Japón donde representaba el 75% [Otero, 1998].

Teniendo en cuenta que esa noción de “valor-conocimiento” hace referencia, ante todo, a la conversión de las señales informativas en beneficios en la libre circulación de capitales a escala mundial, pienso que ese hecho no es sólo la causa del patente ahondamiento del desequilibrio en el reparto mundial de la riqueza, sino que es simultáneamente consecuencia del mismo. Esta nueva fase de internacionalización del capital hay que entenderla, pues, como estrategia de autoconservación ligada a las consecuencias del binomio maximización del beneficio privado/incremento de la desigualdad social. El beneficio capitalista sólo es realizable con el aumento de la demanda global efectiva de los bienes y servicios necesarios para absorber su plena capacidad productiva. Pero, a la vez, ese incremento de los beneficios sólo se cumple mediante un acrecentamiento de las desigualdades en el reparto de la riqueza, lo cual remite a la noción marxiana de “plusvalía”. Ello deriva en el inevitable descenso de esa demanda global necesaria para dicha autorreproducción del capital. El nuevo impulso que cobró el sistema hacia el último tercio del siglo XIX, después de la primera fase del “capitalismo industrial”, sólo fue posible en tanto se produjo la ampliación de un nuevo espacio colonial que permitiese la apertura de nuevos mercados y la canalización del capital excedentario paralizado en las fronteras de las desigualdades sociales engendradas en los estados nacionales europeos. La expansión imperialista fue el elemento clave en esa especie de mecanismo inmunológico que superó las expectativas marxistas de la maduración de las contradicciones desde las que tendría lugar la propia autodisolución dialéctica del sistema.

Actualmente, en el contexto de la profunda desigualdad generada a escala planetaria tras la expansión del capitalismo a lo largo del siglo XX, la lógica de la implantación universal del mercado ya no encuentra respuesta ante el consecuente descenso de la demanda mundial de bienes y servicios capaces de paliar las carencias humanas. Por eso, la nueva mundialización del capitalismo no se realiza ya tanto en el terreno de la productividad material como en el de la mera especulación financiera. El capitalismo no parece ya realizable en el marco de la territorialidad y del tiempo irreversible y, así, se lanza a la nueva colonización del espacio inmaterial de los flujos que operan en el tiempo absoluto de las transmisiones electrónicas de las redes. Éste es el sentido, al menos bajo mi punto de vista, de la conclusión a la que llega Harnecker cuando sostiene que «el aumento de excedentes de capital que no pueden encontrar salida en la expansión del sistema productivo debido a la estructura de la distribución de los ingresos marcada por una creciente desigualdad, amenaza al capital con su desvalorización» [Harnecker, 2000: 137].

De ahí, esa nueva estrategia que se apoya en el principio de una exclusión global de magnitudes hasta ahora desconocidas en la historia. El capitalismo informacional se basta por sí mismo, prescinde del marco social en el que se ha desarrollado hasta ahora. En resumen, desde la absoluta desreglamentación de su propia actividad, las prácticas agresivas y radicalmente insolidarias del nuevo capitalismo de redes «no reconocen fronteras ni Estados, ni culturas. Se burlan de las soberanías nacionales. Indiferentes a las consecuencias sociales, especulan contra las monedas, provocan recesiones y adoctrinan a los gobiernos» [Ramonet, 1997b: 91]<sup>552</sup>.

### **2.2.2. La heterogeneidad holográfica de las “bases sociales”**

Desde el punto de vista de la diferenciación de los grupos sociales, la organización en, red se resuelve en una lógica de fragmentación e individualización, que no sólo responde a los nuevos parámetros especulativos de la actividad económica, sino a la crisis general de la conciencia de clase derivada del fracaso de los grandes relatos emancipadores y de las estrategias globales revolucionarias unidas a ellos. Del mismo modo, también es expresión de la influencia antimediatra y neutralizadora de cualquier tipo de acción colectiva reflexiva propiciada por la ubicuidad absoluta de los flujos informativos. La morfología reticular de esta nueva sociedad parece entrañar el fin del concepto estructural de clases. La atomización creciente de la sociedad, en relación con la doble segmentación del sistema productivo y del mercado ya estudiada, no permite pensar las clases sociales como grupos más o menos cohesionados cuya posición objetiva responda a unos intereses objetivos con respecto a los medios de reproducción material objetiva de la vida. Esto marca la circunstancialidad y el carácter no-predeterminado de unas relaciones sociales que, no sujetas a una racionalidad de orden superior, se redefinen permanentemente desde la naturaleza dinámica y voluble de la experiencia social de los individuos. La interioridad, la naturaleza discursiva de las prácticas sociales, corresponde a un juego dinámico de alianzas y enfrentamientos variables, de alineamientos y desagrupaciones ocasionales, fruto de los distintos modos en que las diferentes superficies de subjetividad encajan y pliegan las condiciones concretas en las que se desenvuelven. La inestabilidad y fragmentación de los grupos sociales responde a su definición en referencia y oposición a

---

<sup>552</sup> Para una definición de las prácticas abusivas de las grandes corporaciones multinacionales al margen de los intereses de las empresas y colectividades nacionales, así como de la propia lógica democrática y del interés general, ver Ramonet, 2001. Recuérdense los datos aportados en la primera parte de mi estudio sobre las nuevas desigualdades no sólo generadas en los países en vías de desarrollo, sino en el seno de grandes potencias mundiales como Estados Unidos e Inglaterra.

los distintos intereses que surgen de la relación. Ésta precede a la posición, y la provisionalidad de esta última radica, a su vez, en el modo en que los distintos individuos dotan de significado, traducen a patrones simbólicos su propia experiencia cambiante. Este desplazamiento continuo de las identidades de los intereses conjuntos, esta reorganización permanente de la figura del aliado y del enemigo, deviene, en definitiva, en el predominio de lo individual frente a lo colectivo que, como ya se señaló, forma parte de las nuevas estrategias de control y de neutralización de la acción social conectadas a las prácticas dominantes realizadas en los flujos inmateriales y atemporales de las redes.

Esta perspectiva relacional de lo social parece encajar perfectamente en el enfoque interpretativo-comprensivo del marxismo propuesto por el ya citado E. P. Thompson. En ese sentido, es muy ilustrativa la propia noción de clase social en la que basa su análisis histórico: «clase es una *formación [formation] social y cultural* (que a menudo consigue una expresión institucional) que no se puede definir abstractamente o aislada, sino sólo en términos de su relación con otras clases; y, por último, sólo se puede definir la clase a través del tiempo, es decir, a través de los procesos de acción y reacción, cambio y conflicto. Cuando hablamos de una clase pensamos en un *cuerpo definido muy sueltamente*, un cuerpo de personas [...], que tienen una disposición a comportarse como una clase definiéndose a sí mismos en sus acciones y en su conciencia en relación con otros grupos de personas. Pero la clase como tal no es una cosa sino un *acontecer [happening]*...[que consiste en] este proceso por el cual una clase se descubre y se define a sí misma»<sup>553</sup>. Esta concepción agencial y no estructural de las clases sociales parece, pues, coherente con otras nociones que, surgidas también en el seno de una tradición postmarxista hermenéutica, nos ilustran sobre la naturaleza político-cultural con la que conviene hoy afrontar el análisis crítico de las diferencias sociales. Me refiero, de entrada, a la categoría de “hegemonía” que, teniendo su origen en la obra de Gramsci, ha cristalizado, fundamentalmente, en esa nueva lectura postmoderna y hermenéutica del materialismo histórico que representan los trabajos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe; en especial, su obra conjunta *Hegemonía y estrategia socialista* [Laclau y Mouffe, 1987].

La obra de Antonio Gramsci supuso una renovación del marxismo siguiendo la labor althusseriana de superación del determinismo y reduccionismo economicista, lo que

---

<sup>553</sup> Citado en Caínzos, 1989: 24. Lo contenido entre corchetes se corresponde, naturalmente, con el propio texto de Caínzos. La referencia pertenece a la mencionada *La formación histórica de la clase obrera en Inglaterra* [Thompson, 1989b]. Ya hablé en una ocasión anterior lo que representa este autor como ejemplo de una fructífera orientación interpretativa-comprensiva, es decir, hermenéutica, del materialismo histórico británico renovado [Thompson, 1981].

convertía la lucha político-ideológica en un enfrentamiento entre identidades culturales en construcción. Es ahí donde acuña la noción de “hegemonía” para poner de relieve los distintos niveles de la tensión permanente entre violencia y resistencia, de una parte, y consenso y normalización, de otra, que configuran dinámicamente las formaciones sociales históricas [Gramsci, 1986]<sup>554</sup>. Creo que es mucho lo que un concepto como éste puede contribuir en el esclarecimiento de la naturaleza relacional y panóptica del poder que terminaré de perfilar en mi trabajo. Para empezar, esta noción de hegemonía enlaza directamente con esa dimensión trans-clasista que define a la sociedad informacional. Pensemos tan sólo que, holográficamente –esta vez lo argumentaré con ayuda de Pablo Navarro-, «lo social no es una referencia objetiva *inter-puesta* entre nuestras subjetividades individuales (no es una realidad inter-subjetiva en ese sentido); es más bien una realidad *trans-subjetiva*, que opera en la conciencia individual. Mejor, lo social es *la realidad misma de la transubjetividad*, de la nidificación de unas subjetividades en otras, nidificación en la que cada una de esas realidades acarrea su propia forma de objetividad» [Navarro, 1994: 302]<sup>555</sup>. A cambio de la noción objetivista y estructural de “clase”, quizá convenga asumir la más imprecisa e indeterminada idea de “bases sociales”. Este concepto -complementario al de hegemonía- intenta ser una superación de la óptica estructural-dialéctica de las condiciones de equilibrio de un sistema social, es decir, del modo en que un modelo de relaciones sociales se reproduce. Si la noción de “clase” remite a la oposición fija y objetiva entre un “estrato dominante” y un “estrato dominado”, fuertemente cohesionados ambos en torno a valores culturales que traducen unos intereses específicos con respecto a los medios de reproducción material de la vida, la categoría de “bases sociales” se ajusta más a la heterogeneidad, inestabilidad y transversalidad intrínsecas de los grupos sociales. La misma noción de “hegemonía” cristaliza en un esquema más complejo de regulación negociada de las contradicciones del sistema a partir de la dirección político-cultural y moral ejercida por las bases sociales preponderantes.

---

<sup>554</sup> Para un acercamiento crítico a las consecuencias epistemológicas y prácticas de esta perspectiva y, en especial, al modo en que aflora en la obra de E.P. Thompson, de un lado, y de Laclau y Mouffe, de otro, ver el artículo ya citado de Miguel A. Caínzos [Caínzos, 1989].

<sup>555</sup> Desde un punto de vista no objetivista de la acción humana, es decir, entendiendo ésta como “agencia”, «como *la realidad que el agente hace* (constituye)» [Navarro, 1994: 175] –piénsese en los agenciamientos rizomáticos para comprender esto- Pablo Navarro ha intentado nada más y nada menos que la elaboración de una ontología de la realidad social desde presupuestos hologramáticos. La aplicación del principio de organización holográfico, que como ya se ha estudiado, dota a lo social de una cualidad descosificadora esencialmente emergente, permite a este autor dar nuevos pasos en el aprovechamiento sociológico del paradigma de la complejidad analizado en mi trabajo.

En la práctica, este término de “bases sociales” apenas dista de la concepción thompiana de “clase social” tal y como se ha definido más arriba, es decir, como proceso continuo de construcción de una identidad inestable a partir de la traducción en clave cultural de la experiencia social compartida por determinados grupos, siempre en referencia y oposición a los valores antagónicos representados por otros grupos [Caínzos, 1989]. Ello significa que más allá del enfrentamiento entre unas “bases sociales” hegemónicas y subordinadas, de un lado y de otro, este antagonismo penetra ambos grupos, formándose bloques ideológicos hegemónicos y subordinados tanto en el interior de los hegemónicos como en el de los subordinados [Pulido, 1999]. Pulido ofrece un diagrama que describe a nivel teórico las condiciones de equilibrio del sistema. La reproducción de las relaciones de dominación y subordinación al interior de cada uno de estos espacios de dominación y subordinación se resuelve, de una parte, distinguiendo entre “Bases Sociales Dominantes-Dominantes (BSD<sub>d</sub>), Bases Sociales Dominantes-Medias (BSD<sub>m</sub>), y Bases Sociales Dominantes-Subordinadas (BSD<sub>s</sub>); de otra, entre Bases Sociales Subordinadas-Dominantes (BSS<sub>d</sub>), Bases Sociales Subordinadas-Medias (BSS<sub>m</sub>), y Bases Sociales Subordinadas-Subordinadas (BSS<sub>s</sub>). Como aclara el autor, esta condición de las distintas capas conceptualmente delimitadas no es permanente, puesto que sólo opera en circunstancias espacio-temporales concretas -y para determinados efectos- debido a su carácter heterogéneo y dinámico respecto a la función que cumplen en la conformación de los sistemas culturales [Pulido, 1999]<sup>556</sup>.

Este intrincado mecanismo, que dibuja una arquitectura hologramática y fractal de lo social puede ser también aplicado a las estrategias, alianzas y enfrentamientos que operan a los distintos niveles de inter-retro-acción del sistema. Piénsese, por ejemplo, en los islotes de pobreza y riqueza que he localizado -a través de las referencias de autores como Mattelart o Ramonet en lo relativo a la nueva dispersión geográfica del desarrollo económico- a modo de creciente expansión de los “sures” en el “Norte” y de los “nortes” en el “Sur”, de forma respectiva<sup>557</sup>. Y lo mismo se podría decir en lo que atañe a la nueva

---

<sup>556</sup> Nótese que el término “dominante” es utilizado siempre en su sentido específico de “hegemonía”.

<sup>557</sup> Un ejemplo de ello se puede encontrar en el estudio realizado por Annie Chéneau-Loquay sobre los niveles diferenciales de desarrollo de las nuevas infraestructuras de las telecomunicaciones en el continente africano. Como constata la autora, ausente, en principio de los mapas de flujos informativos, África no dispone de más líneas telefónicas que Tokio o Manhattan, ni de más ordenadores que Lituania. Sin embargo, está experimentando una creciente transformación en el contexto de las telecomunicaciones donde se ponen de manifiesto, más que en otros lugares, las nuevas recomposiciones impuestas por la dinámica globalizadora. Así, alude a un paisaje informacional lleno de contrastes: «según los países, el tejido de las comunicaciones está, a diferentes escalas, más o menos polarizado o globalizado. Entre los hipercetros de



“caología” rectora de las relaciones internacionales tras la “Guerra Fría”, a tenor de la evolución surgida entre los dos grandes conflictos bélicos –sin obviar lo que ha mediado entre ellos, aludo a las dos guerras del Golfo- que han marcado el periodo 1989/90 – 2003. Conflictos en los que la composición y recomposición continua de las alianzas en torno al núcleo de irradiación estadounidense de la violencia ilegítima no ha dejado de estructurar y desestructurar alternativamente la perspectiva compleja de lo “hegemónico” frente a lo “subordinado”. En la nueva esfera histórica del capitalismo informacional, esta concepción relacional-holográfica de las diferencias sociales debe ser considerada desde la premisa de la nueva integración dinámica de las tendencias globalizadoras del capital y los procesos de localización del trabajo, planos distintos donde operan, como es evidente, perspectivas espacio-temporales diversas.

Como se ha visto, por una parte, el propio poder descentralizador de las redes permite una concentración absoluta del capital. Ello se corresponde con la inmaterialidad espacial y la reversibilidad temporal de los flujos. Por otra, la flexibilidad estructural de la “empresa red” supone la desagregación y diversificación funcional del trabajo realizado en el espacio físico y territorial de los lugares, y en el tiempo diferido distante entre la salida y el trayecto de los contactos humanos. Es ahí donde Castells sitúa la disolución de la identidad colectiva del trabajo a la que ya me he referido. Ello conlleva la individualización de las capacidades, de las condiciones laborales, y de los intereses y objetivos de los trabajadores. Las nuevas formas de explotación, al estar mediatizadas por los intereses de la reproducción electrónica del capital canalizada por las redes, radican consecuentemente en la desconexión espacio-temporal entre dicho proceso y el trabajo productivo. Éste, a pesar de su persistencia, queda relegado a un papel secundario-subordinario con respecto a esas prácticas financieras dominantes. Beck, extendiendo este fenómeno al trabajo de mayor retribución y cualificación, encuentra en ello la implantación también en el sistema laboral del “régimen del riesgo”: «esta economía política de la inseguridad se expresa en un efecto dominó: lo que en los buenos tiempos se

---

las ciudades, conectadas a la red urbana mundial, y los extremos periféricos, carentes de cualquier sistema moderno de comunicación, toda gama de configuraciones intermedias dibujan una red territorial con más o menos lagunas, que refleja el peso de las políticas públicas y las desigualdades sociales» [Chéneau-Loquay, 2002: 28]. La autora vincula, hasta cierto punto, este diferente nivel de desarrollo al papel gestor o regulador que juegue el Estado en cada país; sin embargo, en coherencia con la propia lógica desterritorializadora y desreguladora del capitalismo informacional, reconoce que «no es cierto que se mantenga una buena relación entre el Estado y las redes, por una parte porque se desarrollan sistemas ilegales de aprovisionamiento de herramientas de comunicación y, por otra, porque en la medida en que los nuevos sistemas de satélite son materialmente independientes de los Estados, éstos sólo poseen el control formal» [Chéneau-Loquay, 2002: 28].

complementaba y fortalecía mutuamente –el pleno empleo, las pensiones aseguradas, elevados ingresos fiscales, amplio margen para la política de la Administración pública- es ahora peligro mutuo. El trabajo se precariza; las bases del Estado social se resquebrajan; la trayectoria normal de las personas se fragiliza; se programa la pobreza para los jubilados del futuro; los presupuestos exangües de los municipios no pueden financiar el asalto que se produce en requerimiento de sus servicios de asistencia social» [Beck, 2002: 17].

En efecto, la desconexión entre capital especulativo y trabajo productivo, de un lado, y la desestructuración espacio-temporal-contractual del mundo laboral, de otro, ponen en duda la supuesta capacidad negociadora por parte de un “Estado benefactor” en crisis y de unas cada vez más desfiguradas organizaciones sindicales a la hora de hacer valer unos intereses socio-laborales crecientemente individualizados. Profundizar en la cuestión escapa de los objetivos que me he marcado en este estudio; pero estimo que sería necesario el desarrollo de nuevos estudios que pongan de manifiesto el auténtico papel estratégico que desempeñan hoy los “sindicatos” desde su complicidad no sólo pasiva, sino también activa, con los nuevos poderes hegemónicos. El entrecomillado sólo expresa que seguimos utilizando el significante que sirvió para designar una realidad que históricamente ha desaparecido. Esta sociedad del fin de lo social, y del consecuente fin de la idea de clases, es también el fin del fenómeno sindical en el sentido proletario - revolucionario o reivindicativo- que ha tenido hasta bien entrado el siglo XX. En mi opinión, la discusión que los sindicatos y los llamados partidos de “izquierda” protagonizan en torno a temas como el estado de bienestar o el intervencionismo estatal en materia económica forma parte de la teatralización simuladora del conflicto y la diferencia en el seno de una sociedad acomodada a un único principio organizador: el consumismo individualista e insolidario.

Esto sólo es abordable desde una definición lo más precisa posible de la nueva naturaleza relacional y panóptica que adquiere el Poder en el seno de la “sociedad de la información”, lo que obliga a definir nuevas estrategias de resistencia frente a la opacidad y eficacia que están cobrando dichas nuevas formas de dominación hegemónica. En todo caso, resulta muy difícil establecer una clara distinción entre grupos sociales concretos más allá de una lógica social envolvente que, aunque remita a ciertos principios básicos del capitalismo, complica la diferenciación objetiva entre capital y trabajo. Las exigencias de esa lógica global hegemónica desborda la capacidad de acción de los agentes sociales implicados. De hecho, para Castells no es posible ni siquiera hablar de una clase capitalista global, sino de una red integrada de capital global cuyos flujos variables

determinan la economía y la sociedad en su conjunto. Más allá de los sujetos concretos donde se encarnan los intereses y prácticas dominantes, apunta hacia una especie de “capitalista colectivo sin rostro” constituido por el conjunto de intercambios realizados a través de las transmisiones electrónicas: «esta red de redes de capital unifica y gobierna los centros específicos de acumulación capitalista, estructurando la conducta de los capitalistas en torno a su sometimiento a la red global» [Castells, 1997: 510]<sup>558</sup>.

Enzensberger también ha aludido a esa atomización derogadora del viejo concepto de conflicto de clase, a esa descomposición del principio clásico de enfrentamiento entre el trabajo y el capital, en su artículo ya citado “El evangelio digital” [Enzensberger, 2000]. Ante la falta de homogeneidad de las fracciones socialmente enfrentadas y la ausencia práctica de una conciencia de clase, este autor propone un criterio de diferenciación social sistémico-funcional, que es claramente deducible de la noción globalista neo-liberal de la “sociedad de la información”, a pesar de su distanciamiento crítico con respecto a dicho enfoque. Recurriendo a una tipificación próxima a la fábula, distingue una serie de grupos simbolizados por un “animal totémico” concreto. En la cima, sitúa al grupo de los “camaleones”, perfectamente identificables con las élites de la “tercera ola” de Toffler o el “management” de Drucker. Se trata de los nuevos trabajadores mentales -financieros, gestores, abogados, asesores, profesionales de los medios, científicos, empresarios, en suma, de “software”-, cuya adicción al trabajo va unida a la flexibilidad, la agresividad, la competitividad, la movilidad y el afán de superación como valores fundamentales. Siendo la creatividad y la imaginación su principal activo, buscan su independencia creando empresas y convirtiendo sus conocimientos en patentes. Por debajo de esta dinámica jerarquía, coloca al grupo de los “erizos” que, exentos de flexibilidad y capacidad adaptativa al movimiento informacional, encuentran refugio en las instituciones locales, regionales, nacionales, internacionales, partidos políticos y sindicatos, etc. Para el autor, el funcionariado, la burocracia, tiene garantizada su supervivencia debido a la necesidad de regulación normativa originada por la creciente complejidad social. Sin embargo, como ya se ha comprobado, el “globalismo” reserva a este sector un papel subsidiario ante la desreglamentación de la economía y descentralización política que postula. Sector que, no

---

<sup>558</sup> Más adelante, haciendo referencia a esa lógica de autorreproducción electrónica del capital al margen del proceso de producción de bienes y servicios, y fuera del control de sus propios gestores, indica: «aunque el capitalismo sigue gobernando, los capitalistas se encarnan de forma aleatoria, y las clases capitalistas se restringen a regiones concretas del mundo donde prosperan como apéndices de un torbellino poderoso que manifiesta su voluntad mediante cotizaciones y opciones de futuros en los mensajes globales de las pantallas de los ordenadores» [Castells, 1997: 510].

obstante –ello se desprende del papel desempeñado por los gobernantes a la hora de hacer valer políticamente las consignas globalistas, incluyendo la incitación al exterminio de los pueblos “no civilizados”, es decir, de la población mundial desechable desde el punto de vista consumista-, tienen mucho que ganar en los intrincados juegos de alianzas en los que participan al “interior” de esos grupos hegemónicos del capitalismo global. Habría que insistir en ello.

En un escalón inferior, se localiza el grupo de los “castores”, el de los empleados y trabajadores manuales que, víctimas de la crisis de los sectores productivos tradicionales, se encuentran gravemente amenazados por el paro laboral, o, en todo caso, por una reducción paulatina de sus ingresos paralela al aumento del esfuerzo requerido. En la práctica, para muchos de ellos, el destino es el último escalón de esta metafórica jerarquización social; nunca, debo subrayarlo, concebible objetiva y estructuralmente. Se trata de una especie de “subclase” representada por la masa creciente de marginados y excluidos del sistema. Su carácter superfluo, su incapacidad para responder a las exigencias del nuevo capitalismo electrónico, no permite su identificación con ningún animal concreto. En realidad, es el grupo más mayoritario a escala mundial, experimentando un crecimiento constante también en el seno de los países desarrollados [Enzesberger, 2000]. Es, precisamente, a las expectativas de expansión paulatina de esta masa de los nuevos “desarrapados” de la era de la información a las que responde el desarrollo de las reformas del sistema educativo que se están emprendiendo en el mundo occidental. Esa progresiva conversión del estudiante de la enseñanza secundaria en un “cretino militante”, la cual corresponde a lo que Jean-Claude Michea ha llamado *La escuela de la ignorancia*, pertenece al orden de una cuidada planificación al más alto nivel, donde la idea de la “democratización de la enseñanza”, y los postulados de los “saberes desechables” y los “hombres superfluos” conforman un cóctel semántico orwelliano que urge desentrañar. En efecto, «invocando a la vez una “democratización de la enseñanza” (una mentira absoluta) y la “adaptación necesaria al mundo moderno” (una verdad a medias), lo que se está construyendo a través de las últimas reformas educativas es la *escuela del capitalismo total*, es decir, una de las bases logísticas decisivas a partir de las que las principales compañías transnacionales –una vez acabado el proceso de reestructuración en líneas generales-, podrán dirigir con toda la eficacia deseada *la guerra económica del siglo XXI*» [Michea, 2002: 10]<sup>559</sup>. Expectativas como la de que en el siglo

---

<sup>559</sup> La cita está recogida de una parte del libro *La escuela de la ignorancia* publicada en el número 75 (enero de 2002) de la edición española de *Le Monde diplomatique*. Para ese momento, todavía no se había

XXI dos décimas partes de la población activa serán suficientes para mantener la actividad económica mundial<sup>560</sup> y el problema resultante de la gobernabilidad de esa “humanidad sobrante” -cuya inutilidad forma parte de la propia planificación neoliberal- explican la propuesta por parte de las nuevas élites del capitalismo global digital de un nuevo modelo de enseñanza que adopta denominaciones como la de “tittytainment”<sup>561</sup>.

En resumen, se trata de la propuesta de una docencia embrutecedora que, basada en la mera adquisición del lenguaje consumista de la “sociedad del espectáculo”, se encamine hacia la necesaria disolución de la lógica y de cualquier resquicio de inteligencia crítica y creadora. Este reforzamiento del discurso hegemónico de los mass media y del mundo del espectáculo permitirá la fabricación de «*consumidores de derecho* en serie, intolerantes, pleiteístas, y políticamente correctos. Por tanto, serán fácilmente manipulables al tiempo que presentarán la ventaja nada desdeñable de poder engrosar, según el modelo estadounidense, los grandes gabinetes de abogados» [Michea, 2002: 11]. En ese sentido, el autor apunta hacia una doble transformación de la escuela pública, que cualquier persona familiarizada con tal actividad podrá fácilmente reconocer, incluyendo nuestro propio país. Por un lado, la transformación del profesorado en una especie de animador entre psico-pedagógico y lúdico-festivo. ¿Hacia dónde conduce si no la nueva oferta estatal de cursos de formación del profesorado? Pues, simplemente, al abandono de su figura como portador de saberes y a su reciclaje como “experto” en “actividades de valores o transversales”, “salidas pedagógicas” y “foros de discusión”. Por otra parte, los centros de enseñanza quedan reducidos a un alegre y democrático espacio de diversión que, en nombre de un falso progresismo, cumple la función de “guardería ciudadana”. De este

---

producido la aparición de la versión castellana de la interesante obra de Jean-Claude Michea. Hoy sí esta ya disponible en la editorial Acuarela Libros.

<sup>560</sup> Según el autor, a conclusiones como ésta se llegó en encuentros de políticos, y líderes económicos y científicos de primer orden como el que tuvo lugar en septiembre de 1995 en la ciudad norteamericana de San Francisco [Michea, 2002].

<sup>561</sup> Este término, que no excluye la reserva, por otra parte, de espacios educativos exclusivistas destinados a los “polos de excelencia” es decir, a la formación de las futuras élites camaleónicas, se debe a Zbigniew Brzezinski, relevante figura del nuevo internacionalismo capitalista y antiguo secretario de la administración de Jimmy Carter. Como aclara Michea, está compuesto por la palabra “entertainment”, cuyo significado es entretenimiento, y la expresión “tits”, que en el argot estadounidense significa pechos. Para terminar de hacer el paralelismo con el “zoológico social” propuesto por Enzensberger, resulta interesante cómo Michea alude, entre los referidos “polos de excelencia” y la gran masa sobrante, pasto del “tittytainment”, a la formación técnica media. En ese sentido, reflejando el futuro nefasto que aguarda al extinguido grupo de los “castores”, menciona estimaciones de la Comisión europea como la que señalaba en 1991 que las competencias técnicas medias tan sólo tienen una vida aproximada de diez años, a la vez que el capital intelectual en este sector se deprecia en razón de un 7% por año. Una constatación más del “destino final” que parece esperar al trabajo manual en la nueva “sociedad de la información”.

modo, la escuela, al mismo tiempo que lugar de celebración de hitos importantes de la historia democrática de las naciones occidentales, quedará abierta «tanto a todos los representantes de la ciudad (militantes de asociaciones, militares jubilados, empresarios, malabaristas o faquires, etc.) como a todas las mercancías tecnológicas o culturales que las grandes marcas, convertidas en colaboradoras explícitas del “acto educativo”, juzguen adecuado vender a los distintos participantes» [Michea, 2002: 11].

Ésta parece ser, pues, la orientación que están tomando los nuevos dispositivos de poder educativos en la era de la información, el consumo, el entretenimiento y el espectáculo. En mi opinión, el fin de lo social está fraguándose, muy especialmente, en esa nueva “Disneylandia escolar” que no es más que una reproducción a escala de la gran “Disneylandia global” en que se está convirtiendo el mundo del nuevo siglo XXI. Volviendo a Castells a modo de conclusión, «las *divisiones sociales verdaderamente fundamentales de la era de la información* son: primero, la fragmentación interna de la mano de obra entre productores informacionales y trabajadores genéricos reemplazables. Segundo, la exclusión social de un segmento significativo de la sociedad compuesto por individuos desechados cuyo valor como trabajadores/consumidores se ha agotado y de cuya importancia como personas se prescinde. Y, tercero, la separación entre la lógica de mercado de las redes globales de los flujos de capital y la experiencia humana de la vida de los trabajadores» [Castells, 1998b: 380]. Parece evidente la correspondencia en otro lenguaje con el zoológico social de Enzensberger y las líneas de planificación educativa por parte de las élites del capitalismo total analizadas por Michea. El objetivo de la nueva agenda de la resistencia antinormalizadora será, por tanto, la implantación universal de ese nuevo ethos individualista consumista que amenaza con obstaculizar cualquier intento de desviación real al interior del sistema. Desde las poltronas globalistas, el mensaje es muy claro. Es posible una identificación capitalista de la lógica de la maximización del beneficio, es decir, de la eficiencia económica con una noción plausible de lo justo dentro del dinamismo intrínseco que define el «orden integrado y coherente que existe en el universo social» [Huerta de Soto, 1996-1997: 33]. Para éste “profeta” neoliberal de la “eficiencia dinámica” –anteponiendo lo justo-privado a lo justo-público-, la supuesta incompatibilidad entre ambos ideales tiene su origen en la equivocada concepción estática de la eficiencia elaborada por el paradigma neoclásico de la “economía del bienestar”, así como en la errónea idea de igualdad o “justicia social”, que postula la evaluación de los resultados del proceso social sin considerar el comportamiento individual de los integrantes del mismo. Entendámoslo bien, la abolición informacional de la conciencia del

conflicto social radica en la inculcación mediática y educativa del principio de que la “justicia social” sólo tiene sentido analítico en un “fantasmagórico mundo estático” y no en el “mundo real” en el que los procesos productivos y distributivos de la riqueza concurren simultáneamente como expresión del ardor y creatividad empresarial.

Para un autor como Huerta de Soto, la idea de “justicia social” acarrea, en suma, tres inmoralidades. La primera, su cuestionamiento del derecho a la propiedad que hizo posible el desarrollo de la civilización moderna. La segunda, la coacción sistemática que ejerce, en pos de una equitativa distribución de la renta, sobre el libre ejercicio de la iniciativa empresarial como fuente esencial de desarrollo de la civilización. Y la tercera, la violación del principio moral del derecho natural que todo ser humano tiene a disfrutar de los resultados de su propia creatividad empresarial. De esta forma, concluye con un llamamiento que enlaza con el siguiente punto que abordaré, el del destino informacional de la política estatal. En la línea de las argumentaciones post-industrialistas globalistas estudiadas, el autor reclama: «es de esperar que, conforme la ciudadanía vaya dándose cuenta de los graves errores y esencial inmoralidad que se derivan del espurio concepto de “justicia social”, la coacción institucional del Estado que se considera justificada por el mismo irá desapareciendo paulatinamente, al igual que desaparecieron en el pasado instituciones tan odiosas como el asesinato de los recién nacidos o la esclavitud» [Huerta de Soto, 1996-1997: 37]. Pero, como vamos a concluir seguidamente, no se trata de instituciones; el Poder, más que nunca, opera como mera expresión de una voluntad dominadora que actúa más allá de los márgenes legales e institucionales de las erosionadas estructuras estatales. Por eso, éstas –hoy más que nunca-, en tanto subsisten en un nuevo marco de relaciones diferenciales de poder que las asocian a los centros decisorios del Mercado, se ponen al servicio del asesinato -bien a golpe de hambre, bien a golpe de bomba y metralla- de los recién nacidos, y de la esclavización “de hecho” –el derecho no importa- de una parte importante de una humanidad, en la práctica, prescindible.

### **3. LAS PRÁCTICAS TRANS-SUBJETIVAS DEL PODER O LA REDUCCIÓN COMUNICACIONAL DE LA COMPLEJIDAD**

Atendiendo a los mismos parámetros descriptivo-metodológicos con los que he abordado la descomposición relacional y holográfica de las estructuras económicas y sociales, trataré ahora de completar esa tarea principal a la que me he encomendado a lo largo de mi trabajo. Me refiero a la necesidad de precisar el marco conceptual desde el que acometer el análisis crítico-interpretativo de la naturaleza dinámica e inestable que caracteriza el ejercicio diferencial del poder en esta nueva sociedad red. Ello supone, de inicio, la superación de los postulados objetivistas del poder como objeto universal encarnado en instituciones como el Estado; lo que comporta la sustitución de los modelos estructurales, basados en el principio de la coerción exterior ejercida sobre un sujeto pasivo previamente dado, por un esquema disciplinario asentado en las categorías interpretativas de la relación y la hegemonía cultural. Para dicha labor, parece pertinente retomar el enfoque foucaultiano de las relaciones de poder al que ya me he referido, puesto que parece adaptarse perfectamente a la organización social en redes. De modo complementario, recuperaré otro tipo de aportaciones teóricas como las también mencionadas de Niklas Luhmann, autor interesado en la distinción fundamental entre la mera coerción como mero sometimiento y el poder como control de la selección de las acciones del individuo sujeto al mismo [Luhmann, 1995]. Sin embargo, antes de entrar en ello y proseguir con el estudio de la perspectiva panóptica descentralizada hacia la que nos llevará dicho análisis, parece conveniente dar cuenta de los términos en que el modelo de red está produciendo hoy día un serio trastocamiento desarticulador de esas entidades políticas que todavía seguimos llamando Estado.



### **3.1. La desterritorialización del Estado nacional democrático y la diseminación disciplinaria del poder**

Haciéndose eco de la forma en que las relaciones de poder se están viendo afectadas por los procesos sociales englobados en el concepto de sociedad red, Castells constata que la principal transformación «conciene a la *crisis del Estado-nación como entidad soberana y la crisis relacionada de la democracia política*, según se construyó en los dos últimos siglos» [Castells, 1998b: 380-381]. Que esto sea así en beneficio de los intereses globalistas entraña, como ya se ha denunciado, un grave deterioro de la legitimidad y credibilidad de las instituciones estatales democráticas, toda vez que el propio avance del capitalismo cuestiona la viabilidad de una de sus promesas principales: el bienestar como derecho inalienable de los ciudadanos. El Estado de Derecho ha venido representando hasta hoy el presunto “imperio de la ley” entendida como expresión de la “voluntad general”. «El Estado de Derecho –argumenta Elías Díaz-, como Estado con poder regulado y limitado por la ley, se contrapone a cualquier forma de Estado absoluto y totalitario, como Estados con poder ilimitado, en el sentido de no controlado jurídicamente, o al menos insuficientemente regulado y sometido al Derecho» [Díaz García, 1981]. Es este déficit de legitimidad jurídico-representativa lo que comienza a ahogar a los actuales estados nacionales democráticos occidentales. Arrastrados sus gobernantes hacia los referentes transnacionales y extraestatales del capitalismo global, la pérdida real de soberanía que ello comporta significa, principalmente, la desaparición de la confianza ciudadana en el carácter delegativo de unas instituciones puestas al servicio de su majestad el Mercado. En ese contexto de globalización capitalista, de multilateralización de las instituciones políticas y de desplazamiento de la autoridad a la periferia de los gobiernos regionales y locales, el poder adopta una nueva geometría que Castells especifica con su noción de “Estado red”: «un Estado caracterizado por compartir la autoridad (es decir, en último término, la capacidad de imponer la violencia legitimada) a lo largo de una red» [Castells, 1998b: 365].

Como expresión del creciente grado de dispersión de las decisiones políticas a distintas escalas, Castells alude, por tanto, a un entrelazamiento asimétrico de distintos nodos, con funciones y tamaños diversos, entre los que los estados nacionales siguen jugando un papel importante, dentro del propio orden de jerarquía establecido entre

ellos<sup>562</sup>. Aunque Castells aplica su concepto al proceso concreto de institucionalización europea en el marco de las necesidades impuestas por la globalización, la imagen del “Estado red” sirve, sobre todo, para describir el establecimiento de diferentes niveles de determinación del comportamiento del sujeto a escala mundial. Del mismo modo, ayuda a comprender el juego de relaciones de poder y de estrategias de confrontación que tienen lugar entre los distintos nodos de la red en el plano de su integración internacional. Haciendo extensible esta noción a todo el ámbito planetario hemos de situarnos, por tanto, en el marco de la doble autonomía e interdependencia de una serie de instancias institucionales, entre las que los estados nacionales parecen ir delegando buena parte de su toma de decisiones “arriba” y “abajo”. Expresado de otra manera, «la nueva estructura de poder está dominada por una geometría de red variable en la que las relaciones de poder siempre son específicas para una configuración determinada de actores e instituciones» [Castells, 1998b: 381]<sup>563</sup>.

Semejante proceso de dispersión y descentralización del poder político ha llevado a diversos autores a establecer la analogía de un neomedievalismo institucional que da cuenta de esa superposición fractal de poderes relativamente autónomos. Alain Minc, entre otros, ha hecho hincapié en ese fenómeno de atomización de una gran pluralidad de instancias institucionales dentro de un proceso de retraimiento de la soberanía estatal [Minc, 1994]. Pedro de Vega, ocupándose de los procesos de descentralización actual a todos los niveles, y haciendo referencia al enfoque neomedievalista de Minc, argumenta: «la necesidad de encontrar ámbitos más reducidos en los que el hombre pueda dominar y controlar mínimamente su propio espacio vital, potencia el resurgimiento cada vez con más fuerza de los valores de lo particular y de lo concreto» [de Vega, 1998: 2]. Un modo de encuadrar, pues, esa crisis de las instituciones del estado democrático ante la expansión de contrapoderes que ya no pueden interpelar al poder político constituido, y cuyo mejor

---

<sup>562</sup> En cualquier caso, sostiene que ello multiplica el panorama de las estrategias de defensa de sus intereses por parte de los ciudadanos de acuerdo con las trayectorias que cada circunstancia aconseje: «los actores sociales y los ciudadanos en general maximizan las posibilidades de representación de sus intereses y valores aplicando estrategias en las redes de relación entre diversas instituciones, a diversos niveles de competencia. Los ciudadanos de una región europea determinada tendrán mayor oportunidad de defender sus intereses si apoyan a sus autoridades regionales contra su gobierno nacional, en alianza con la Unión Europea. O al contrario. O ninguna de las dos cosas, sino más bien afirmando la autonomía local/regional tanto frente al Estado-nación como frente a las instituciones supranacionales» [Castells, 1998b: 381].

<sup>563</sup> Es, precisamente, para expresar esa doble pérdida de soberanía estatal hacia el “afuera” de las nuevas redes de decisión transnacionales y hacia el “abajo” de los gobiernos regionales y locales, por lo que Roland Robertson acuñó el neologismo crecientemente extendido de “glocalización”, del cual ya di cuenta en otro contexto de análisis de la dinámica globalizadora [Robertson, 1995].

reflejo es la incapacidad por parte del Estado para controlar a esa grandes capas de población marginal y excluida que constituye la gran “zona gris” de nuestras caóticas sociedades [Minc, 1994].

Esta creciente atomización y dispersión neomedieval de los poderes políticos, esta tendencia hacia una creciente expansión de las relaciones de dependencia privada fuera del control de la esfera pública, ya fue objeto de reflexión por parte de Hedley Bull al proponer su tesis de la nueva “anarquía social”. Este autor, partidario del principio internacionalista basado en la ordenación de las relaciones entre los estados soberanos a partir de un sistema internacional bajo el imperio de la ley, alude al establecimiento progresivo de un nuevo sistema de autoridades solapadas y lealtades múltiples [Bull, 1977]. Hay que destacar que las obras de Bull y de Minc están en la base de la propia teoría del “Estado red” propuesta por Castells, una vez salvadas las distancias de ese paralelismo neomedieval. Por mi parte, me gustaría recalcar la filiación de estas posturas con el enfoque “globalista” de las relaciones internacionales ya analizado. Bull, por ejemplo, en su propuesta internacionalista llega a convertir la guerra en posible instrumento del orden mundial que permita controlar a los estados que perturben la paz. Esta idea, que forma parte del sistema de legitimación de las intervenciones militares de dominación ejercidas por el bloque interestatal liderado por Estados Unidos sobre los países del Tercer Mundo -siempre desde las retóricas de la “intervención bélica humanitaria” y la “guerra preventiva”- enlaza con la perspectiva reaccionaria del “choque de civilizaciones”. De esta manera, la teoría del caos geopolítico que subyace en todas estas obras sirve para poner de manifiesto la necesidad de una reestructuración del sistema internacional liderado por el mundo de la opulencia occidental. Ello, para hacer frente a la multiplicación de conflictos étnicos, a la obstrucción de la “ley universal” y del “orden público”, materializados en los nuevos patrones de alianzas y enfrentamientos entre estados, y en las nuevas amenazas neo-comunistas, neo-fascistas y fundamentalistas islámicas, tal y como es expresado por Samuel P. Huntington [Huntington, 1997].

En otro plano de análisis, Mowshowitz aplica esta tesis neomedievalista a la esfera de la expansión de las redes teleinformáticas. Su noción de “feudalismo virtual” vuelve a resaltar esta pérdida paulatina de la relevancia del Estado como eje de organización de las relaciones sociales. Incide sobre la usurpación progresiva de los resortes del Estado por parte de los núcleos privados del poder económico global, tal y como pone de manifiesto el concepto de “subpolítica” de Ulrich Beck [Beck, 1998]. Esto, significando una progresiva privatización de los servicios básicos en detrimento del sector público,

comporta un cambio en la propia concepción y legitimidad del poder. Éste ya no remitirá a una instancia universal transcendente, sino que se reafirmará por sí mismo en virtud de su propia utilidad [Mowshowitz, 1997]. Esta idea parece conectar con ese nuevo principio de legitimidad por performatividad al que alude Lyotard a partir de la crisis de los grandes relatos especulativos y de emancipación [Lyotard, 1989]. Desde una perspectiva crítica, Mowshowitz llama la atención sobre la amenaza que se cierne sobre esa masa creciente de excluidos como consecuencia social fundamental de esta desestatalización de las relaciones de poder, evocando las figuras de los superfluos de Enzesberger y Míchea y de la “zona gris” de Minc. La incapacidad del Estado para atender a las necesidades de esas masas marginales, fruto de la imposición de una racionalidad macroeconómica ajena a los intereses de la sociedad en su conjunto -que opera más allá de los lugares y del tiempo irreversible-, se corresponderá con la proliferación de amplias capas sociales al margen de la ley. La extensión de estas nuevas formas de desorden social forzarán, en fin, la puesta en marcha de un sistema coercitivo de seguridad privada [Mowshowitz, 1997]. Considerando las limitaciones que este planteamiento tiene a la hora de reflejar fielmente la realidad, Whitaker encuentra en el trabajo de este autor muchos elementos útiles que conectan con su noción del panóptico descentralizado. En concreto, «la descentralización del poder y de la autoridad, la separación entre soberanía y territorio, la disolución de muchas de las prerrogativas del Estado-nación y de la frontera entre lo público y lo privado, la transformación del trabajo y la creación de una subclase social de desempleados permanentes y de “inempleables”, el aumento de las disparidades entre riqueza y pobreza no sólo a escala internacional, sino también al interior de los países considerados ricos, y el aumento de los servicios de seguridad y de justicia en el sector privado» [Whitaker, 1999: 198].

La evocación de la represión de la nobleza feudal sobre los campesinos oprimidos parece evidente. Javier Echeverría también ha contribuido a esta nueva imagen neomedieval del mundo de redes mediante su referencia a los nuevos “señores del aire”: la élite camaleónica controladora de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, cuyo hábitat natural ya no es ni la naturaleza –primer entorno vital-, ni la ciudad –segundo entorno de desarrollo de la civilización-, sino el nuevo entorno telemático –la “Telépolis”. Desplazándose progresivamente los procesos sociales dominantes del espacio territorial controlado por el Estado al universo intangible de las conexiones electromagnéticas, Echeverría también hace alusión a una nueva Edad Media, a la muerte del Estado y al imperio exclusivo de la ley de la maximización privada del

beneficio. Apunta hacia la imagen alegórica de una nueva nobleza cibernética sojuzgadora de la nueva servidumbre de los “servocybors” [Echeverría, 1999]<sup>564</sup>. Esta falta de estructuración política de los vínculos sociales, esta dispersión creciente de una relaciones de poder cada vez más privatizadas, esta pérdida del Estado como regulador de las vidas humanas -muy acorde con los principios del panoptismo descentralizado, participatorio y consumista que describiré con posterioridad- ilustra con claridad la destrucción de las bases fundamentales sobre las que se han asentado las sociedades occidentales: la Democracia, la Ley y el Estado de Bienestar.

En definitiva, la nueva era de la información representa el fin del Estado democrático porque, en realidad, se trata de «*la desaparición de la ciudad*, de la ciudad moderna como tejido urbano inseparable de la escena civil de los derechos de la ciudadanía y del espacio público de intercambio de argumentos y mercancías, indisolublemente unida a lo que MacLuhan llamaba el *homo typographicus* (es decir, el “burgués” que sabe leer y escribir), a la formación de los Estados-nación y a la “libertad de prensa”» [Pardo, 2002: 28]. Esta desaparición de la “ciudad” en tanto comunidad democrática”, en tanto “espacio público” de la “sociedad civil” presenta para el autor dos caras. En la línea de la dialéctica global-local antes analizada supone, de un lado, su “superación” supranacional y planetaria. Y, de otro, su “disgregación” dispersora en comunidades aisladas crecientemente desterritorializadas, que pueden estar constituidas hasta por un solo individuo. Es aquí donde este autor, apoyándose en Umberto Eco, también recurre a la imagen de una “nueva Edad Media”. Y es que este doble juego de conexión-desconexión, al fin y al cabo deslocalizador de la experiencia social, es objeto de un creciente proceso de privatización: «privada es la información -al menos la información más importante- que circula en la red telemática, y privadas son las diferentes aldeas separadas que salpican los espacios civiles en ruinas; privadas son, incluso, las guerras que ahora libran entre sí algunas de estas aldeas diseminadas» [Pardo, 2002: 28-29]<sup>565</sup>. “Globalización”

<sup>564</sup> No obstante, Whitaker, en su análisis crítico del “feudalismo virtual” de Mowshowitz, recalca la imposibilidad de establecer una identificación a nivel económico entre el feudalismo y la nueva sociedad de la información. Si aquél remite a la permanencia, a la inmovilidad y a la territorialidad, las nuevas formas de creación de la riqueza, como ya se ha estudiado, se basan en la fluidez, flexibilidad e inmediatez [Whitaker, 1999]. Evidentemente, no considero que aquí se pueda plantear una auténtica vuelta socio-política al medievo. La imagen medievalista tan sólo me parece una útil aproximación metafórica a una realidad muy resistente a concepciones fuertes.

<sup>565</sup> Este recurso a la metáfora “neomedievalista” me parece que alcanza un gran poder evocador en el siguiente texto: «para nosotros, las ciudades –el espacio urbano actual- empiezan a convertirse en bosques o desiertos inhabitables, peligrosos y poblados de fantasmas, que rodean amenazadoramente las aldeas contemporáneas –las urbanizaciones, los barrios, a veces simplemente las viviendas privadas- en cuyo

macluhaniana y “aldeanización” medievalizante son, en fin, las dos caras de un proceso red donde la gran víctima -insisto con Ramonet- es un régimen de libertades democráticas sólo realizable sobre el principio de una distribución más igualitaria de la riqueza, de una garantía de satisfacción de las necesidades humanas fundamentales que el mercado no asegura. La propia crisis del Estado de Bienestar, consecuencia de las nuevas prácticas del mercado global, significa, ante todo, la propia destrucción de nuestras democracias [Ramonet, 2001]. Ésta es la auténtica base de la nueva “civilización del caos” [Ramonet, 1997b].

«El *poder* –define Castells- es la relación entre los sujetos humanos que, basándose en la producción y la experiencia, impone el deseo de algunos sujetos sobre los otros mediante el uso potencial o real de la violencia, física o simbólica. Las instituciones de la sociedad se han erigido para reforzar las relaciones de poder existentes en cada periodo histórico, incluidos, los controles, límites y contratos sociales logrados en las luchas de poder» [Castells, 1997: 41]. Pero dentro de ese panorama cambiante en el que el poder se resuelve como una guerra informacional de símbolos y de las estrategias de persuasión hegemoneizadoras que pone en juego, convendrá salir de la esfera institucional de lo estatal para penetrar en la capilaridad de la interiorización disciplinaria de las normas, de los “imprintings” conformadores del sujeto. Por eso creo aconsejable recuperar y ampliar, para verlos bajo la nueva luz de las reflexiones ya acumuladas, aquellos aspectos que, adelantados en parte, configuran la concepción foucaultiana de las relaciones de poder. Ya he señalado en diversas ocasiones que Foucault perfila su análisis de las “relaciones de poder” desde el prisma del proceso de constitución y configuración de la subjetividad. El punto de partida es, por tanto, el de las formas de objetivación que convierten a los seres humanos en sujetos. A modo de recopilación del conjunto orgánico de su obra, el propio autor indicó su interés, primero, por las objetivaciones como sujeto hablante, como sujeto productivo y como ser vivo derivadas de la práctica científica. Segundo, por las “prácticas divisorias” que permiten dividir el sujeto tanto interiormente como con respecto a los otros. Tercero, por el proceso a partir del cual los hombres se constituyen a sí mismos en sujetos [Foucault, 1998]. Las relaciones de poder aparecen en la obra de este autor como actividad configuradora del sujeto, produciéndose un desplazamiento hacia una esfera conceptual que va más allá del poder como “disciplina-bloqueo”, como represión externa unidireccional que prohíbe y obliga en el seno de «la institución cerrada, establecida en los

---

interior el neocampesinado postindustrial se pone a salvo conectándose a un espacio global intangible y –en el sentido debordiano del término- “espectacular” [Pardo, 2002: 29].

márgenes, y vuelta toda ella hacia funciones negativas: detener el mal, romper las comunicaciones, suspender el tiempo» [Foucault, 1992c: 212].

A esta noción del poder como sometimiento, reducción y doblegamiento de un sujeto paralizado, Foucault opone el principio panóptico de la “disciplina-mecanismo” que desborda los límites específicos de instituciones centrales como la del Estado. Intenta, así, formular una nueva “anatomía política” ajena a la relación de soberanía y centrada en las relaciones de disciplina; aquello que en su *Vigilar y castigar* definió como «un dispositivo funcional que debe mejorar el ejercicio del poder volviéndolo más rápido, más ligero, más eficaz, un diseño de las coerciones para una sociedad futura» [Foucault, 1992c: 212]<sup>566</sup>. Ello nos conduce a una lectura técnico-estratégica de las relaciones de poder como conjunto complejo de disposiciones, prácticas y tácticas que se enraízan profundamente en el tejido social formando parte constitutiva del mismo, y no reconstituyéndose sobre la “sociedad” como estructura suplementaria de la que se pueda prescindir [Foucault, 1998]<sup>567</sup>. El historiador Roger Chartier, en una muestra de su interés por la obra de Foucault, lo resume así: «los “efectos de poder” no remiten ya a una instancia única y central, sino que son resultado de unas relaciones impersonales, tejidas entre los individuos o los grupos. Lejos de reprimir la subjetividad que les sería anterior y externa, estos efectos de poder regulan unas distinciones, definen roles, modelan a los individuos: son, por tanto, a su manera, productores de sujetos» [Chartier, 1996b: 9]<sup>568</sup>. El análisis

---

<sup>566</sup> Hay que aclarar que ese presente futuro al que se refiere el texto está proyectado desde el presente presente del desarrollo histórico entre los siglos XVII y XVIII de lo que denomina “sociedad disciplinaria”.

<sup>567</sup> No obstante, frente a la dispersión transversal y multidireccional de las relaciones de poder a lo largo de toda la red social, es necesario distinguir la creación de estructuras de poder consolidadas dentro de espacios institucionales cerrados. Tal es el caso de las nuevas instituciones penitenciarias que Foucault analiza a partir del dispositivo panóptico ideado por Jeremy Bentham, donde se generalizan determinadas prácticas de organización de la subjetividad no directamente coercitivas. Ello entraña la interiorización de la norma por parte de un sujeto clasificado y aislado espacialmente que goza de la falsa ilusión de una libertad controlada desde los efectos continuos de la vigilancia, al margen de la discontinuidad de su ejercicio. Para un mejor conocimiento del dispositivo panóptico de Bentham, definido por el principio básico de la sutil intimidación del ver sin ser visto, consultar Bentham, 1989. Este escenario carcelario de vigilancia permanente se basa en la automatización y desindividualización del poder. Radica en cierto esquema de «distribución concertada de los cuerpos, de las superficies, de las luces, de las miradas: en un equipo cuyos mecanismos internos producen la relación en la cual están insertos los individuos» [Foucault, 1992b: 205]. En la perspectiva de la “sociedad de la información”, creo que se debe extrapolar este principio al amplio espacio global de las redes de capital, imágenes e información. En este caso, hay que situarse en el ángulo de una máquina total de poder que prescinde de las personas concretas para su funcionamiento eficiente.

<sup>568</sup> A partir del análisis de los mecanismos disciplinarios carcelarios que surgen en el siglo XVIII, Foucault define las disciplinas como técnicas organizadoras de las multiplicidades humanas. Ello, según tres criterios elementales: «hacer el ejercicio del poder lo menos costoso posible (económicamente, por el escaso gasto que acarrea, políticamente por su discreción, su poca exteriorización, su relativa invisibilidad, la escasa resistencia que suscita), hacer que los efectos de este poder alcancen su máximo de intensidad y se extiendan lo más lejos posible sin fracaso ni laguna; ligar en fin este crecimiento “económico” del poder y el

foucaultiano, al señalar hacia un campo de fuerzas de geometría variable, hacia un juego complejo de técnicas, prácticas, reglamentos y maniobras inscritas en el tejido de la multiplicidad social misma, se dispersa allá donde el poder es anónimo y se hace invisible ante sus formas reguladas y legitimadas institucionalmente.

Es en la perspectiva de esa opacidad y extensibilidad a la diversidad que trata de gobernar propia del poder, donde Foucault sitúa el concepto de verdad como efecto del ejercicio de esa actividad disciplinaria y vigilante. De esta manera, queda conformado el trinomio sujeto-poder-verdad que resume el sentido esencial de su pensamiento<sup>569</sup>. Esto sirve para comprender su enfoque “microfísico” basado en la localización de mecanismos minúsculos que atraviesan todo el entramado social para ir “ascendiendo” hacia otros mecanismos más amplios concretados en los diversos entornos institucionales donde se desarrollan las diversas actividades objetivadoras del sujeto –los “dispositivos de poder”. En realidad, Foucault diferencia tres formas complementarias en el ejercicio del poder. Por un lado, la capacidad técnica sobre las cosas. Por otro, las relaciones comunicacionales a través de las que los sujetos se intercambian información y producen el significado de acuerdo con un sistema determinado de signos. Finalmente, las relaciones de poder en sentido estricto, definidas como entramado de acciones que provocan otras acciones desde la interacción entre los sujetos. Su insistencia en la diferenciación entre cada una de ellas no impide aceptar su superposición, reciprocidad y utilización mutua como sistema de medios encaminados hacia un fin. El ajuste de estos distintos aspectos del poder en los contextos donde se integran en función de fórmulas establecidas y generalizadas es lo que se corresponde con su noción de “disciplina” [Foucault, 1998]<sup>570</sup>.

---

rendimiento de los aparatos en el interior de los cuales se ejerce (ya sean los aparatos pedagógicos, militares, industriales, médicos), en suma aumentar a la vez la docilidad y la utilidad de todos los elementos del sistema» [Foucault, 1992c: 221]. Parece apropiado, insisto, atribuir estos criterios al modo en que se canalizan los intereses hegemónicos en el seno de la sociedad informacional tal y como está siendo descrita.

<sup>569</sup> En *El interés por la verdad*, Foucault alude a la noción de “problematización” en el sentido de prácticas actualizadoras de virtualidades desde las que se constituye un objeto para el pensamiento sobre el que se pueden emitir juicios acerca de lo verdadero y lo falso [Foucault, 1991: 229-242]. Ya he tratado con anterioridad su filosofía de la relación frente a la filosofía del objeto. Aquí sólo quiero destacar el modo en que el autor, partiendo de una diferenciación entre el poder y el saber, establece la relación entre ambas esferas desde el ángulo de la constitución del sujeto: «me parece ahora percibir mejor de qué manera, un poco a ciegas, y por fragmentos sucesivos y diferentes, yo me había embarcado en esta empresa de una historia de la verdad: analizar no los comportamientos ni las ideas, no las sociedades ni sus ‘ideologías’, sino las *problematizaciones* a través de las cuales el ser puede y debe ser pensado y las *prácticas* a partir de las cuales éstas se forman». Citado en Chartier, 1996b: 13.

<sup>570</sup> La importancia relativa que cada una de estas formas pueda adoptar depende de los objetivos concretos y tipos de prácticas que dominen en cada disciplina. En mi opinión, el paradigma informacional supone una articulación perfectamente inclusiva de estos tres aspectos.



Esta concepción dialógica, recursiva y hologramática del poder como campo de fuerzas, como choque diferencial de emplazamientos, como incesante lucha por ocupar un “lugar” en el tiempo y el espacio es congruente –ya lo he especificado- con la visión sistémico-comunicacional que del mismo tiene Luhmann. Desde una valoración contingente, intencional y selectiva de la acción –ello determina los distintos grados de diferenciación social-<sup>571</sup>, para este sociólogo, el poder, en tanto medio de comunicación socio-simbólicamente generalizado, constituye los mecanismos adicionales al lenguaje que garantizan la transferencia de las selecciones en una medida determinada. Luhmann parte, pues, del supuesto principal de que todo proceso comunicativo conducido por un medio se basa en el encuentro de dos polos de la interacción así establecida –para su identificación utiliza los términos de “alter” y “ego”-, en donde ambos completan sus propias selecciones en función del otro<sup>572</sup>. El problema del poder queda, de esta manera, comprendido en la misma problemática comunicacional, esto es, en la capacidad de influir en las decisiones del otro mediante la transmisión de una selección determinada que delimita la contingencia de partida. Siendo la incertidumbre, la inseguridad y la propia contingencia condiciones esenciales de las relaciones comunicacionales de poder, éste representa «apertura a otras acciones posibles por parte del *ego* afectado por el poder. El poder hace su trabajo de transmitir, al ser capaz de influenciar la *selección* de las acciones (u omisiones) frente a otras posibilidades» [Luhmann, 1995: 14]. El poder, desde su carácter abierto y multidimensional, conforma así el mecanismo básico de reducción de la complejidad constitutiva y constituyente del sistema social. El poder es capacidad negociadora, coacción sutil centrada en la limitación del azar del comportamiento comunicacional del otro: «una transmisión de complejidad reducida ocurre cuando, y en cuanto que, la acción *alter* está involucrada en determinar cómo *ego* selecciona sus acciones» [Luhmann, 1995: 31].

Aquí es donde reside esa dimensión disciplinaria en la que insiste tanto Foucault. Todo acto de poder en tanto efecto comunicativo, y no como propiedad atribuible a un

---

<sup>571</sup> Sería conveniente, en este sentido, recordar, de forma complementaria, el triple carácter diferencial, selectivo e intersubjetivo del “pliegue” deleuzeano. De acuerdo con Luhmann, en el marco de una estructura compleja que funciona por medio de negaciones como reflejo de un intenso grado de selectividad en la conducta de los sujetos implicados, «*la acción se convierte en decisión*, es decir, en una elección conscientemente selectiva» [Luhmann, 1995: 35].

<sup>572</sup> «Todos los medios de comunicación suponen situaciones sociales con la posibilidad de elección por ambas partes, en otras palabras, situaciones de selectividad de doble contingencia. Precisamente eso es lo que le da a estos medios su función de transmitir selecciones desde un *alter* a un *ego* en tanto que preservan su selectividad» [Luhmann, 1995: 12].

actor social determinado, estriba en la libertad como precondition, hecho que ya recalqué en mi discusión de la noción de emplazamiento. Esa transmisión de las selecciones realizadas por el otro, teniéndose en cuenta que afectará siempre de forma recursiva al polo “detentador” de ese poder limitador de las posibilidades de aquél, debe distinguirse de la mera coerción. En ésta, el recurso a medios intimidatorios de cualquier clase – inclúyase la violencia física, la fuerza bruta de la que hoy hacen gala las élites del nuevo Reino de la abundancia infocapitalista- impide esa práctica modeladora del otro a partir de la determinación persuasiva de sus posibilidades de acción. En efecto, en este nuevo universo informacional “neo-orwelliano” las prácticas del poder no son tan prohibitivas o prescriptivas como configuradoras de la estructura misma de la acción, de los pensamientos y de los sentimientos de todos los integrantes del sistema social. Por eso, en la era del informacionalismo, es necesario aludir no tanto a los flujos del poder como al poder de los flujos, de la misma interacción, y no tanto al discurso del poder como al poder del discurso, es decir, al poder de las técnicas controladoras del azar de ese discurso estudiadas en otro momento de este trabajo. Esto explica la inmaterialidad que Castells atribuye al poder en nuestro nuevo contexto socio-histórico, una inmaterialidad que cifra en una capacidad procedente «de la posibilidad de encuadrar la experiencia vital en categorías que predispongan a una conducta determinada y puedan entonces presentarse a favor de un liderazgo determinado» [Castells, 1998b: 382].

Esa capacidad de imponer persuasivamente la conducta ya no remite tanto a la movilización ideológica de clase ni de cualquier otro tipo. La lucha está en los medios, en las interacciones que establecen con el receptor, en el juego de imágenes y argumentos, de naturaleza fuertemente mítica, que ponen en circulación. Hoy el poder es el poder de la seducción, el poder de los juegos estratégicos unidos a la representación espectacularizada de nuestros héroes encarnados en personalidades, cuya vaciedad queda ocultada bajo el espeso maquillaje del espectáculo programado. Ese “poder en escenas”, ese “funcionamiento teatrocrático” de la política [Balandier, 1994], nos sitúa en la perspectiva de un imaginario sometido a un fuerte control instrumental mecánico-lógico, que se asienta sobre la base del gran mito inspirador del proyecto moderno: la Razón. Pero, «en su ámbito –nos recuerda Vázquez Medel- todos somos impulsados a querer lo que los demás hacen (conformismo) o a hacer lo que los demás quieren (totalitarismo)» [Vázquez Medel, 1996: 13].

Luhmann se ha preguntado por los factores determinantes de la generalización social de la influencia del poder, reconociendo en el lenguaje el instrumento más importante en

ese sentido. Pero, al intentar afrontar el caso específico de la influencia enfocada, no sólo hacia la experiencia, sino también hacia la acción, plantea tres tipos de generalizaciones, que, como es evidente, están en la base de la construcción social del sentido. En primer lugar, habla de una generalización de motivos en términos temporales: «en el caso de la generalización temporal, las diferencias de tiempo de neutralizan: *ego* acepta la influencia porque ya ha aceptado la influencia previamente, porque existe un curso de sucesos que obviamente debería continuar» [Luhmann, 1995: 106]. En segundo lugar, hace referencia a una generalización que describe como de “circunstancia factual”. En ésta, la neutralización de las diferencias en el asunto que está en juego se explica por la aceptación por parte de “ego” de la influencia debido a su misma aceptación en asuntos diferentes, y a que cambia la responsabilidad en la comprobación de que el contenido de una comunicación ha sido recibido por algún otro más. Y, en tercer lugar, recurre a la generalización social para explicar la neutralización de las diferencias sociales mediante la asimilación de la influencia por parte de “ego” como consecuencia de la misma actitud por parte de otros. Concluye, de esta forma, que «con el objeto de poder denominar claramente estos tipos de generalización, los llamaremos *autoridad* a la influencia temporalmente generalizada, y *liderazgo* a la influencia circunstancialmente generalizada. Mientras que la autoridad, la reputación y el liderazgo pueden diferir en dirección, ofrecen motivos generalizados completamente compatibles para la aceptación de la influencia. La autoridad, la reputación y el liderazgo son formas relativamente *naturales* de la generalización de los motivos» [Luhmann, 1995: 107].

Deberíamos, en consecuencia, enfocar el análisis actual del poder hacia el estudio de las estructuras informacionales-motivacionales del nuevo conformismo social, centrándonos en el diseño embaucador de “imperceptibles” condicionamientos de la conducta propia y ajena. Ello nos devuelve a la aplicación crítica de los modelos de interacción que fueron descritos en la primera parte de este estudio; pero con la conveniencia de añadir al efecto comunicacional de dichos patrones de interacción la fuerza subyugante de la escenificación mediática de la imagen del líder como sustituto de unos proyectos sociales inexistentes, al menos desde las expectativas de esas masas tan atomizadas como sojuzgadas. Pero, además, considerando que, por su carácter recursivo y negociador, el poder es efecto y retroefecto sobre el “ego” y el “alter” luhmannianos, de manera recíproca. Quizá sería oportuno, en la línea de las reflexiones realizadas por el Fromm de *El miedo a la libertad* [Fromm, 1986], analizar los niveles de lo que yo llamaría “servidumbre cooperativa” en el ejercicio del poder como posibilidad supeditada

a la doble contingencia co-determinante de la acción de ambos polos interrelacionados. Lo cual habría siempre que asociar con el tema sistémico-cibernético de la creación del orden a partir del caos, de la imposición de la norma, del imprinting, a través de la retro-acción neguentrópica de la desviación. ¿En qué consiste la generalización temporal de la influencia si no es en una anulación de la experiencia de la diferencia temporal desde la adquisición de una pauta de interacción infinitamente repetida?

Resumiendo, en esta nueva sociedad parecen darse las condiciones esenciales que justifican esta concepción de las relaciones de poder. En principio, éstas han de entenderse, básicamente, desde el punto de vista del incesante juego de multitud de formas de resistencia contra los distintos intentos de normalización y disociación de las mismas<sup>573</sup>. Estas oposiciones se establecen a niveles muy diversos del entramado social. Involucran a gobernantes y gobernados, a empresarios y trabajadores, a ofertantes y demandantes, a medios de comunicación y audiencia, a padres e hijos, a maridos y esposas, a profesores y alumnos, a médicos y enfermos, a generales y soldados, a sacerdotes y feligresía, a población autóctona e inmigrados, etc. Cada una de estas relaciones se apoyan en un principio de reciprocidad diferencial dentro de una compleja trama de conexiones, a veces poco precisas, que, a pesar de su diversidad, quedan sujetas, en mayor o menor medida, a la influencia ejercida por los estilos conductuales impuestos desde los flujos mediáticos dominantes. Me refiero a un mecanismo de goteo que va impregnando de algún modo cada uno de los niveles relacionales antes enumerados, provocando reacciones y respuestas no del todo previsibles. Eso explica mi interés por una especie de estructura fractal de la sociedad en tanto constituida por un número ilimitado de elementos -de infinito tamaño-, pendientes de actualizaciones y recomposiciones continuas, contenidos a la vez en la superficie finita que conforma la metarred global organizadora de las conductas selectivas. Ello obliga a tratar de identificar el modo concreto en que, en cada uno de los niveles de relación inferior, se proyecta la misma lógica de dominación que opera al nivel superior de la circulación de los flujos en la inmaterialidad espacial y la atemporalidad de las redes. Siempre desde la evaluación de las resistencias que operan en el sentido contrario de esa acción.

---

<sup>573</sup> Foucault propone el análisis de estas resistencias como catalizador químico que permita traer a la luz las relaciones de poder y localizar sus puntos de aplicación y técnicas usadas. No se trata tanto de analizar la racionalidad interna del poder, sino de sondear las relaciones de poder desde el antagonismo de estrategias [Foucault, 1998]. Piénsese, en todo caso, en el paralelismo que vengo manteniendo entre esta óptica del poder y el análisis deleuzeano de los diagramas de la organización y de la inmanencia.

Para ello, es necesario precisar otra distinción accesoria a la diferenciación entre poder y coerción, la que Foucault establece entre “relaciones de poder” y “relaciones de estrategia”. Mientras las primeras, como libre juego de reacciones antagónicas, encuentran su límite en la tensión permanente entre las partes implicadas, las “estrategias de confrontación” se basan en el intento de desproveer al contrincante de sus medios de lucha con el objetivo de obtener una victoria definitiva. Para el autor, ambas formas de relación son básicamente complementarias. Cada estrategia de confrontación tiende a convertirse en relación de poder en tanto su culminación representa el fin del ejercicio del poder una vez suprimido el adversario. Del mismo modo, toda relación de poder se deja llevar por la idea de que su intensificación puede convertirle en una estrategia vencedora [Foucault, 1998]<sup>574</sup>. En efecto, las nuevas formas de estructuración del poder se atienden a la transversalidad e inmediatez espacial y temporal de las luchas antagónicas, y, también, a la oposición de las estrategias que constituyen las propias relaciones de poder. Desde su carácter agonístico, las relaciones de poder tienen como objetivo principal la categorización del individuo, la constricción del sujeto a una identidad descomplejizadora. Son enfrentamientos en contra del “gobierno de la individualización”. Desde el punto de vista de la gubernamentalidad como conjunto de técnicas encaminadas a la organización de las acciones individuales, las relaciones de poder implican, en consecuencia, acciones sobre otras acciones. El poder no se ejerce tanto sobre los sujetos como sobre el marco abierto de posibilidades de su acción. Foucault, como Luhmann, entiende la práctica del poder como conducción de la posibilidad de conducta y ordenación de sus posibles efectos. Por consiguiente, el consenso y la violencia pueden constituir medios o resultados de dichas luchas, pero no se corresponden con el poder mismo. El poder implica un margen de libertad de actuación. Cuando éste se agota, las propias relaciones de poder desaparecen, quedando tan sólo anulación y sometimiento del sujeto. Pero no se trata de una concepción esencialista de la libertad. Ésta es tan sólo expresión de la propia relación: incitación y lucha, provocación permanente, en lugar de una confrontación neutralizadora de ambas partes [Foucault, 1998]. Sigamos, en consecuencia, analizando el papel que las relaciones de poder así entendidas juegan en los procesos de clausura organizacional del

---

<sup>574</sup> Esta circularidad entre ambos tipos de relación será la base de unos de los principios con los que abordaré, más adelante, las relaciones políticas en el contexto informacional de la posguerra fría: el “enemigo necesario” como elemento fundamental y organizador de toda estructura de todo régimen político institucionalizado como el Estado.

Las prácticas trans-subjetivas del Poder o la reducción comunicacional de la complejidad

sistema-red global, en coherencia, en cualquier caso, con los principios fundamentales de la teoría de la pragmática de la comunicación humana.

### **3.2. El nuevo «panóptico» multidireccional: la normalización consumista, entre la simulación y el espectáculo**

Situados en la encrucijada entre las tendencias normalizadoras y transgresoras foucaultianas -o deleuzianas- que configuran las relaciones de poder, es preciso valorar las posibilidades que pueden corresponder a una y otra en el contexto de la nueva sociedad informacional. El objetivo principal será, pues, la determinación de la estructura fundamental de los recursos de motivación que garantizan la retroalimentación negativa del sistema mediante el re-aprovechamiento normalizador de la desviación social. Veamos, en este sentido, el papel que juega el nuevo panóptico consumista apoyado en el desarrollo informacional de las nuevas tecnologías. La diseminación relacional del poder responde hoy día, sobre todo, al papel jugado por los nuevos sistemas de vigilancia desde su capacidad de generación mediática de los factores condicionantes de la autorreproducción de un sistema social idéntico a sí mismo, donde la idea de futuro no tiene cabida.

Para Reg Whitaker, las nuevas formas de control derivadas del desarrollo de los nuevos sistemas de vigilancia electrónica representan un perfeccionamiento del dispositivo panóptico de Bentham. Recuérdese que éste es evocado por Foucault como aproximación alegórica a su enfoque disciplinario -no directamente coactivo- del ejercicio del poder. Este dispositivo panóptico centralizado, supuestamente basado en la sustitución de la coerción por el consenso, implica, en realidad, una coacción de fondo, una amenaza directamente intimidatoria de exclusión y castigo. Whitaker propone, a cambio, el punto de vista de un gran dispositivo panóptico descentralizado, participatorio, multidireccional, consensual y consumista [Whitaker, 1999]. La verdadera capacidad organizadora de la subjetividad radica aquí en la espontánea sumisión del individuo mediante la configuración de sus deseos de acuerdo con los valores consumistas del mercado global<sup>575</sup>.

---

<sup>575</sup> Ya he sugerido que la teoría crítica de la racionalidad técnica moderna elaborada por la Escuela de Frankfurt ya se ocupó -siguiendo sus propios presupuestos teóricos marxistas-psicoanalíticos- de los efectos alienadores de la cultura del consumo masivo. Por ejemplo, Herbert Marcuse explicó la incondicional adhesión del individuo al Estado capitalista a través de la capacidad de éste para generar aquellas necesidades secundarias -pero percibidas psicológicamente como vitales- cuya satisfacción sólo es garantizada por la pertenencia al orden social que constituye la llamada "sociedad opulenta": la "sociedad carnívora" [Marcuse, 1969].

Una vez superadas las fases, primero, del bloqueo directo, y, segundo, de la disciplina del consenso bajo coacción latente, nos adentramos en un nuevo modelo donde el auténtico y libre consenso radica en los beneficios directos, reales y tangibles del consumo. Así, en este nuevo panóptico, el castigo se corresponde con la exclusión de las ventajas de un sistema que garantiza la satisfacción de las necesidades artificialmente creadas por él mismo: «los consumidores son disciplinados *por el mismo consumo* para obedecer las reglas, y aprenden a ser “buenos” no porque sea moralmente preferible a ser “malos”, sino porque no existe ninguna opción concebible, más allá de la exclusión” [Whitaker, 1999: 175].

En similar línea de análisis, se ha situado David Lyon al encarar su “ojo electrónico” desde el prisma de un nuevo panóptico postbenthamiano y postfoucaultiano, y, en consecuencia, menos orwelliano que huxleysiano, menos coercitivo y más seductor<sup>576</sup>. Coherente con una lógica no estructural, sino sistémico-comunicacional de la sociedad como gran estructura recursivo-holográfica, Lyon describe este nuevo panóptico como paradigma de esa red disciplinaria de la nueva sociedad asociada a nuevas formas de categorización de los sujetos. No perdiendo de vista el papel del consumismo en la consolidación del orden social establecido, Lyon sitúa, pues, la capacidad reguladora de ese nuevo panóptico participatorio, no en la “imposición de la norma”, sino en los nuevos mecanismos que la vigilancia pone en marcha para la canalización de la conducta social, dentro de una estructura en la que se siguen realizando elecciones reales: «son más bien las habilidades sociales y la capacidad económica las que autorizan a la mayoría seducida a consumir. Ciertos métodos panópticos pueden subyacer a las técnicas de vigilancia utilizadas para seducir. Sin embargo, la minoría, los nuevos pobres o la subclase, es sujeta a estrechas regulaciones normativas, en las que las capacidades excluyentes del panóptico rigen por sí mismas. Esto explicaría por qué la vida moderna es experimentada por la

---

<sup>576</sup> Hay ciertamente un gran contraste entre *1984* de George Orwell y *Un mundo feliz* de Aldous Huxley (1932) a la hora de concebir como utopía negativa una futura sociedad de control. El ataque que este último efectúa contra la civilización tecnocrática movida por el desarrollo científico en terreno como el de la genética adopta nos dibuja un panorama social coactivo más sutil que el de la violencia más explícita ejercida en la pesadilla orwelliana. Así, Huxley nos habla de una mayor eficacia moralizadora y socializadora a través del acondicionamiento de la estructura del pensamiento individual a través de la palabra, aunque estas carezcan de razón. Para ello alude a la “hipnopedia”, técnica de sugestión que, en boca del director del “Centro de Incubación y Acondicionamiento de la Central de Londres” dirigiéndose a sus alumnos acostados en un dormitorio de ochenta camas, se resume en lo siguiente: «hasta que al fin la mente del niño *sea* esas sugestiones, y la suma de esas sugestiones, *sea* la mente del niño. Mas no sólo la mente del niño, sino también la del adulto, y para toda su vida. La mente que juzga, y desea, y decide integrada por esas sugestiones. ¡Pero he aquí que todas esas sugestiones son *nuestras* sugestiones! – El Director casi gritó de orgullo. – Sugestiones del Estado –golpeó sobre la mesa más próxima, - y por consiguiente...» [Huxley, 1985: 35].

mayoría como placer y no –como la ven los teóricos del “panóptico social”- como una sentencia de prisión» [Lyon, 1995: 110].

No es mi objetivo principal un análisis exhaustivo de la aplicación de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación al desarrollo de las redes específicas de vigilancia. Para ello, las citadas obras de Whitaker y Lyon pueden constituir una buena base. Me detendré, no obstante, en un ejemplo muy significativo: el programa “Echelon”. Su existencia ha sido confirmada incluso por una comisión del Parlamento europeo<sup>577</sup>. Esta red de espionaje electrónico internacional, construida con la colaboración anglosajona de Estados Unidos, Gran Bretaña, Canadá, Australia y Nueva Zelanda, y dirigida desde el gran centro de vigilancia mundial de la NSA (Agencia Nacional de Seguridad), fue denunciada por primera vez en 1988 por el periodista Duncan Campbell. Éste aludió a un sofisticado sistema de interceptación de conversaciones telefónicas, faxes, correos electrónicos, señales de radio –incluyendo en estas últimas a la onda corta y frecuencias de líneas aéreas y marítimas-, etc., que hoy día se muestra capaz de interferir más de 2 millones de conversaciones por minuto<sup>578</sup>. En nuestro país, Juan Ignacio García Mostazo ha emprendido una labor investigadora similar en su libro *Libertad vigilada: el espionaje de las comunicaciones*. Partiendo de un análisis histórico del desarrollo de los sistemas de vigilancia desarrollados a lo largo de la “Guerra Fría”, el autor también incide de forma especial en la importancia y consecuencias de la red “Echelon”. Así, hace hincapié en un aspecto que me parece primordial: el papel que los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 están jugando en la justificación de la progresiva abolición de la privacidad que representan estos avances electrónicos [García Mostazo, 2002].

Por último, para destacar la importancia no por todos conocida de la NSA norteamericana, valga la información que al respecto aportan Salinger y Laurent en su estudio de los “extraños” movimientos diplomáticos entre Estados Unidos, Irak y otros países de la región que antecedieron, desde comienzos de 1990, a la invasión iraquí de Kuwait, la cual justificó una intervención militar posterior, liderada por Estados Unidos, y que estudios como éste revelan que fue algo absolutamente evitable, si no hubiese sido por

---

<sup>577</sup> La intervención dando cuenta de la existencia real de este programa por parte del socialista alemán Gerhard Schmid está recogida en una noticia firmada por Juan Carlos González el jueves, 8 de marzo de 2001 en *navegante.com*, espacio informativo perteneciente a *elmundo.es*; disponible en World Wide Web: [www.el-mundo.es/navegante/2001/03/08/seguridad/984041457.html](http://www.el-mundo.es/navegante/2001/03/08/seguridad/984041457.html).

<sup>578</sup> Para una aproximación a los estudios realizados sobre el tema por parte del mismo Campbell puede acudir a su reciente publicación *Vigilancia electrónica planetaria*, editada en Allia, París, 2001. En el nº 72, de octubre de 2001, de la edición española de *Le Monde diplomatique* podrá encontrarse una reseña de dicha referencia bibliográfica.



los intereses que había en juego. Sin apartarme del tema, tan sólo reseñar que la lectura de este trabajo de investigación periodística sugiere ciertos mecanismos de interacción diplomática USA-Irak que indujeron, desde la “pasividad” interesada de los norteamericanos, la propia invasión iraquí de Kuwait. Volviendo al tema que estaba abordando, los autores nos describen un organismo con efectivos y presupuestos mucho más importantes que los de la CIA. Teniendo su sede en Fort Meade, cerca de Washington, la NSA es el centro informático más importante y eficaz del mundo con ordenadores –recuérdese que la referencia corresponde a 1991- capaces de procesar de 150 a 200 millones de palabras por segundo, lo equivalente a 2.500 libros de 300 páginas. Para hacernos una idea de la capacidad de esta “meca” de la vigilancia electrónica planetaria, permítaseme reproducir el siguiente texto: «la NSA, gracias a sus centros de escucha diseminados en el mundo entero y a sus satélites espías, puede captar las conversaciones más secretas, distinguir el más mínimo desplazamiento de tropas en cualquier parte del planeta. La NSA, sus analistas, sus matemáticos y sus descodificadores, todos ellos salidos de las mejores universidades americanas, pueden incluso recoger los detalles de una conversación mantenida en una sala, midiendo electrónicamente las vibraciones de los cristales gracias a un rayo invisible» [Salinger y Laurent, 1991: 81]. Suena a películas de James Bond, pero lo más inquietante, bajo mi punto de vista, es que esta perfecta y grandiosa maquinaria de vigilancia electrónica mundial pareció estar de vacaciones el famoso 11 de septiembre de 2001. Peor todavía: nunca sabremos por qué<sup>579</sup>.

Ante tales realidades, Lyon reacciona aconsejando la prudencia, esto es, denunciando lo que define como un fatalismo, como una auténtica “paranoia postmoderna”; lo cual le da pie para introducir algunos elementos de esperanza para el futuro<sup>580</sup>. Sin desdeñar esa

---

<sup>579</sup> Para un acercamiento al espionaje electrónico del mundo laboral puede consultarse un artículo de Vicente Verdú publicado en *El País*. El autor describe un sistema de vigilancia que puede interpretarse como una auténtica militarización del trabajo: «decenas de millones de trabajadores que usan ordenador son espiados actualmente por sus respectivas empresas. En Estados Unidos pasan de los 30 millones, y se calcula que la cifra es equivalente en el mundo occidental mejor controlado por las multinacionales. Cada trabajador debe saber que sus *e-mails* o sus *chats* serán siempre detectados y, al cabo, le acarrearán una sanción si tratan de cuestiones no laborables. Pero –continúa Verdú- también los sistemas más rudimentarios informan a los supervisores sobre el tiempo en que se está tecleando y el que se deja de teclear, el número de las llamadas telefónicas, su duración y su contenido, los momentos reglamentados que se destinan a descansar a los empleados en comer o ir al lavabo» [Verdú, 2002: 11].

<sup>580</sup> Apunta hacia un realismo sociológico consciente tanto de las limitaciones de dichos sistemas de vigilancia como en la responsabilidad que todos debemos ejercer a la hora de entender mejor los lenguajes electrónicos, así como la relación entre las cuestiones del consumo, el orden social y la propia vigilancia. Y concluye: «el análisis imaginativo, informado por una teoría constructivamente crítica basada en las nociones de participación, personalidad y fines no sólo contribuirá considerablemente a mitigar el pesimismo y la paranoia que nos han sido legados por los modelos dominantes, sino que también creará un

necesaria prudencia en pos de la salud psíquica, creo que uno de los poderes coactivos e intimidatorios más importantes que posee la nueva vigilancia electrónica -una vez que nos remite a su banalización y ficcionalización narrativa y cinematográfica- es la aprehensión “neurotizante” que nos produce la simple tentación de aceptar su propia realidad. Estimo que, en este sentido, el desarrollo de lo “inimaginable” tiene el terreno perfectamente abonado, toda vez que también somos víctimas de esa auto-coerción consistente en el temor a convertirnos en carne de psiquiátrico y objeto del rechazo social. En todo caso, la fortaleza y eficacia de este sistema de control social está, por consiguiente, en la omnisciencia real y “visible” de una vigilancia recíproca y multidireccional en la que el vigilado es a la vez vigilado en la vorágine infinita de los “pequeños hermanos”. De “el Gran Hermano te vigila” hemos pasado a “los pequeños hermanos nos vigilamos”, aunque unos más que otros, como es obvio<sup>581</sup>. Éstos se sumergen activamente en el juego diverso y cambiante de las miradas y contramiradas donde se suman y restan efectos. Resulta interesante, en relación con ello, la alusión que Lyon hace al concepto de “dialéctica del control”, acuñado por Giddens para referirse a esas estrategias de control que «“desencadenan contraestrategias por parte de los subordinados”. Es un teorema sociológico sobre las formas en que “los menos poderosos gestionan los recursos de tal manera que ejerzan un control sobre los más poderosos en relaciones de poder establecidas”» [Lyon, 1995: 113].

En el fondo, ese juego, en el que operan modelos de interacción complementaria, representa la generalización de un modelo predominante de conducta que transita por toda

---

espacio para alternativas genuinas. Puede que aún no las percibamos con claridad, pero no son una esperanza desmedida» [Lyon, 1995: 309].

<sup>581</sup> Lyon, con el objeto de identificar el carácter multidireccional y participatorio de este nuevo panóptico consumista previene, como ya he sugerido, de las metáforas modernas que suelen ser utilizadas en los estudios “clásicos” sobre el tema [Lyon, 1995]. No obstante, para estar en condiciones de fijar las diferencias y similitudes entre este panoptismo seductor y el panoptismo abiertamente coercitivo orwelliano, quizá convenga recrear algunas imágenes de este último: «a la espalda de Winston, la voz de la telepantalla seguía murmurando datos sobre el hierro y el cumplimiento del noveno Plan Trienal. La telepantalla recibía y transmitía simultáneamente. Cualquier sonido que hiciera Winston superior a un susurro, era captado por el aparato. Además, mientras permaneciera dentro del radio de visión de la placa de metal, podía ser visto a la vez que oído. Por supuesto, no había manera de saber si le contemplaban a uno en un momento dado. Lo único posible era figurarse la frecuencia y el plan que empleaba la Policía del Pensamiento para controlar un hilo privado. Incluso se concebía que los vigilaran a todos a la vez. Pero, desde luego, podían intervenir su línea de usted cada vez que se les antojara. Tenía usted que vivir –y en esto el hábito se convertía en un instinto- con la seguridad de que cualquier sonido emitido por usted sería registrado y escuchado por alguien y que, excepto en la oscuridad, todos sus movimientos serían observados» [Orwell, 2001: 4-5]. Con independencia de que aquí se nos describe una superestructura centralizada de vigilancia unidireccional, y que nuestro panóptico revela una configuración descentralizada en conformidad con el paradigma de red, habrá que ejercer, a mi entender, una gran responsabilidad personal para evitar una existencia tan similar a la de nuestro Winston Smith.

la compleja red de relaciones sociales<sup>582</sup>. En la práctica, el panóptico participatorio y multidireccional opera mediante un doble sistema de inclusión-exclusión social en virtud del poder de consumo del individuo. Al mismo tiempo que se trivializa cualquier discurso sobre la igualdad y el respeto al medio ambiente como simulacro de un orden político-moral -en realidad inexistente-, la individualización cultural del sujeto no es enfocada desde una verdadera liberación de las diferencias. Este panóptico descentralizado, fragmentado y unificado aísla y solidariza vertical y horizontalmente, de forma respectiva. Es también multicultural en tanto rentabiliza económicamente la misma diversidad cultural –étnico-lingüística, religiosa, sexual, etc.- que el mercado contribuye a organizar según sus propios criterios de consumo. El capitalismo selecciona y se hace cargo de aquellos movimientos sociales en tanto demandas consumistas absorbibles por el sistema, “legitimando” de esa manera sus diferencias [Whitaker, 1999].

Por consiguiente, el triunfo de la vigilancia generalizada en la “era tecnotrónica” del gran descubridor del “tittytainment”, Zbigniew Brzezinski, [Brzezinski, 1973], significa, ante todo, el triunfo de la vigilancia ejercida por el mismo espectáculo mediáticamente construido. En una sociedad, que Román Gubern prefiere llamar “sociedad voyeur”<sup>583</sup>, en la que todos miran a la vez que son mirados<sup>584</sup>, en una sociedad en la que no es usted

---

<sup>582</sup> Whitaker hace referencia directa a los instrumentos técnicos de esa vigilancia multidireccional y participatoria tales como las tarjetas del cajero automático, las de crédito y las inteligentes, el teléfono, la conexión on-line, la proliferación de las cámaras en los espacios públicos, etc. Todos estos mecanismos representan comodidad, seguridad y poder consumista al individuo. En fin, el desarrollo de los sistemas de control electrónico se concreta en la proliferación de las bases de datos privadas donde se produce una efectiva segmentación de gustos, estilos y preferencias individuales. Estas bases de datos sirven a dos objetivos generales: «la evaluación del riesgo (que pretende excluirse) y la identificación del cliente (que pretende incluirse). La exclusión es percibida por la mayoría como algo que ocurre a una minoría de gente marginada, mientras que los beneficios de la inclusión en la economía de consumo son ampliamente apreciados» [Whitaker, 1999: 166]. Desde el punto de vista de la identidad fragmentada del individuo en la que esto desemboca, ello supone la elaboración de réplicas desfiguradas del sujeto real mediante la selección y simplificación de aquellos rasgos personales que son útiles para ser conocidos por las empresas o ser mostrados por el propio individuo [Whitaker, 1999].

<sup>583</sup> En un debate con Arcadi Espada acerca del papel de los medios de comunicación en la fabricación social de la realidad, Román Gubern, aludiendo al reciente programa televisivo “Gran Hermano” –resulta sintomático, en mi opinión que de la perversidad del título apenas se haya dado cuenta el gran público-, propone este concepto como más adecuado al debordiano de “sociedad del espectáculo”. Este debate, que fue publicado en el diario *El País*, puede encontrarse reproducido en línea en la edición electrónica del diario argentino *La voz del interior* (domingo, 21 de abril de 2002): [www.lavoz.com.ar/2002/0421/suplementos/cultura/nota92568\\_1.htm](http://www.lavoz.com.ar/2002/0421/suplementos/cultura/nota92568_1.htm).

<sup>584</sup> Balandier lo expresa así: «el espacio mediático es el gran escenario en que se sitúan todas las escenas de la vida colectiva; las compone y las refleja. Ha acabado resultando un lugar común el encontrar la razón de ello en el dominio que lo audiovisual ejerce sobre las sociedades de la modernidad conquistadora. El mundo ha devenido una suerte de panóptico, en que todo tiende a ser visto y todos a convertirnos en mirones» [Balandier, 1994: 157].

quien lee el periódico, quien escucha la radio, quien ve la televisión, quien navega por la red, sino que son el periódico, la radio, la televisión quienes leen, escuchan y ven a usted, del mismo modo que es la red quien navega a través de usted, todos somos “Truman”, todos padecemos un auténtico “síndrome de Truman”<sup>585</sup>. Más allá de las beneficiosas advertencias de Lyon sobre la “paranoia postmoderna”, el problema, bajo mi punto de vista, no reside tanto -que también-, en el perfeccionamiento electrónico informacional de los nuevos sistemas de control basados en la exhaustiva recopilación de datos acerca de los movimientos de la ciudadanía en un sentido amplio<sup>586</sup>. Lo que realmente me preocupa es el hecho generalizado de la aplicación positiva de la vigilancia mediante los recursos de motivación y persuasión que se esconden tras la construcción de la “dataimagen”<sup>587</sup>. El Poder, esta vez con mayúscula, esto es, como el conjunto sistémico-comunicacional constituido por el efecto final de todas las interacciones que lo forman, se halla en la capacidad hipnótica y cabalmente normalizadora de la “Gran Simulación”, de ese “Gran Espectáculo del Mundo” que nos brindan los medios en complicidad negociadora con nuestras pobres expectativas de experiencia vital. Ese efecto de las palabras por el simple hecho de ser pronunciadas y, sobre todo, esa fuerza cautivante de la imagen por su mera exhibición obnubiladora obedecen a un esquema concreto de manipulación programada de nuestros deseos y temores más profundos, de activación de nuestras pulsiones básicas, de

---

<sup>585</sup> Evoco al personaje principal de la película norteamericana “El show de Truman”. Estrenada en 1998, fue protagonizada por Jim Carrey y dirigida por Peter Weir. Recuérdese que el argumento principal se centraba en la figura de Truman Burbank, protagonista de un exitoso programa de televisión desde el que se hace un seguimiento de su vida durante las 24 horas del día sin su conocimiento. La localidad en la que vive es un decorado, es decir, un simulacro de ciudad, y las personas con las que se relaciona son actores, es decir, un simulacro de personas que simulan establecer auténticas relaciones humanas. Producto de un gran visionario mediático, papel interpretado por el conocido actor Ed Harris, la Gran Simulación es un día descubierta por el triste protagonista que, desde ese momento, no se fija otro objetivo que escapar de ese “infierno” cálido, luminoso y feliz. Me pregunto si nosotros, los Truman reales, experimentaremos algún día semejante despertar. Por ahora, me temo que el Programa tiene garantizada una cuota de pantalla retroactiva absoluta.

<sup>586</sup> Aquí habría que explotar, en cualquier caso, las posibilidades de la “dialéctica del control” antes definida. Como señala Lyon de acuerdo con este planteamiento: «cabría esperar encontrar intentos de contrapesar el poder en todas las situaciones en las que la vigilancia se experimenta de forma negativa como coacción. Aunque el estudio cuidadoso de la vigilancia puede obligarnos a explorar con mayor precisión cómo se produce, como una hipótesis-guía tiene mucho peso» [Lyon, 1995: 113].

<sup>587</sup> En la línea de la nota anterior acerca de la información aportada por Whitaker sobre la elaboración panóptica de bases de datos privadas conducentes a la determinación prospectiva de los yacimientos consumistas que representa nuestra identidad así fragmentada, Lyon se hace eco del concepto de “dataimagen” propuesto por Kenneth Laudon, es decir, la forma que adopta el individuo en el ámbito del nuevo panóptico consumista. El control configurador sobre los sujetos se ejerce del siguiente modo: «la categoría de relaciones en la que piensan es mediada por los datos recopilados. Las decisiones sobre los sujetos de datos están estrechamente vinculadas a la información disponible sobre los sujetos» [Lyon, 1995: 121].

estimulación regresiva de los “arquetipos” desde el criterio de rentabilización mercantil de nuestra elemental dimensión mítico-mágico-ritual.

Esta aplicación informacional de la “hipnopedia” y la “narcotiposis” de Huxley remite, ciertamente, al gran poder de la imagen en su vinculación con el universo mítico que se encuentra en la base de nuestra identidad y la búsqueda del sentido. Como ha estudiado Adrián Huici, «a través de las imágenes, se puede actuar más fácil y directamente sobre los sentimientos y emociones que, como todos los publicistas saben y propagandistas reconocen, son mucho más que la razón, las causas de nuestras actitudes y conductas» [Huici, 1996: 111-112]. Desde un punto de vista trans-subjetivo, la proyección propagandística de las “falsas” promesas del consumismo –su falsedad estriba en que éste consiste en una elemental patología obsesivo-compulsiva que conduce al infinito círculo vicioso del deseo y la insatisfacción- a través del manejo de determinados mitos parece atender a lo que, tal y como lo recoge el propio Huici, Pratkanis y Aronson denominan “persuasión por la vía periférica”. Este concepto nos dibuja un tipo de interacción en la que el receptor apenas presta atención al propio proceso comunicativo: «en la vía periférica, la persuasión está determinada por claves sencillas, como el atractivo del comunicador, el que las personas de nuestro alrededor estén o no de acuerdo con la posición que se presenta o con el placer y el dolor asociados al hecho de estar de acuerdo con esa posición»<sup>588</sup>.

La imagen, toda vez que suplanta el pensamiento como instrumento crítico-reflexivo, constituye, pues, el gran suplemento exterior que el individuo –de este modo unidimensionalizado- necesita para establecer sus relaciones consigo mismo, con los demás y, con el mundo y su verdad. De ahí la vaciedad de un modo de existencia que a nadie contenta, pero por el que todos luchan. Quizá, porque «las imágenes desprendidas de cada aspecto de la vida se fusionan en una corriente común en la cual resulta ya imposible restablecer la unidad de aquella vida. La realidad, considerada *parcialmente*, se despliega en su propia unidad general como un seudomundo *aparte*, objeto de la mera contemplación. La especialización de las imágenes del mundo puede reconocerse, realizada, en el mundo de la imagen autónoma, en donde el mentiroso se engaña a sí mismo. El espectáculo en general, como inversión concreta de la vida, es el movimiento autónomo de lo no vivo» [Debord, 2002: 37-38]. Y del no-cambio social, podemos añadir,

---

<sup>588</sup> Citado en Huici, 1996: 114. Póngase esto en relación con los factores sociales determinantes de la generalización de la influencia que antes estudiamos siguiendo a Niklas Luhmann [Luhmann, 1995].

a lo que considero un excelente complemento a las concepciones braudrillardianas de simulacro e hiperrealidad. El poder neguentrópico del espectáculo, su inscripción recursiva y holográfica en el sistema se debe, así, a que «entendido en su totalidad, es al mismo tiempo el resultado y el proyecto del modo de producción existente» [Debord, 2002: 39]. Lo que le convierte, no en un mero suplemento o sebreañadido al mundo real, sino la base del “irrealismo” de la sociedad real.

Esa omnipresencia de la imagen abolidora de lo “real” –entiéndase, no de lo real metafísico, sino de lo real como experiencia apropiable simbólicamente- desemboca, pues, en «la fractura que lo *exterior* ha operado en detrimento de lo *interior*, es decir, de aquello, tanto tiempo protegido, que se había constituido en el ámbito privado. La imagen, por efecto de los medios de masas y de las figuras de influencia que en ellos se exhiben, por la labor de las demostraciones publicitarias y la puesta en escena de objetos, orienta la disposición de los espacios de la intimidad y gobierna la presentación del uno mismo, un mostrarse así cada vez más condicionado por lo externo» [Balandier, 1994: 157]<sup>589</sup>. Esta derogación del pensamiento -como caldo de cultivo dialógico de la desviación contra la normalización- en favor de la excitación lúdica de las pasiones acarrea graves consecuencias; nos sumerge en una peligrosa parálisis social marcada por el signo de una nueva socialización homogeneizadora sin aparente camino de retorno. Emilio Lledó ha denunciado que, en el proceso actual de extensión de la cultura, los símbolos e imágenes transmitidas no constituyen un estímulo para la imaginación creadora, sino para su paralización. De esta manera, habla de una “pseudomediación” homogeneizadora que identifica de forma mecánica «las respuestas ante las presiones de unos medios de comunicación, cuyos estímulos pueden servir para impedir que, detrás de esa muralla simbólica, se vislumbre el camino de una sociedad más perfecta y de una ética más coherente» [Lledó, 1996: 47].

Considerando, como es natural, esa proyección ético-política en un sentido hermenéutico constituyente, podríamos preguntarnos: ¿hay realmente alguien detrás de ese muro simbólico de la fascinación consumista? Por el momento, mi análisis de la “sociedad de la información” no permite vislumbrar nada al respecto. Es necesario, por consiguiente, aclarar con precisión en que consiste el efecto homeostático de la compulsión consumista como criterio actual de identificación y clasificación individual y

---

<sup>589</sup> Esto tiene su correspondiente orwelliano en el siguiente texto: «al final, el Partido anunciaría que dos y dos son cinco y habría que creerlo. Era inevitable que llegara algún día al dos y dos son cinco. La lógica de su posición lo exigía. Su filosofía negaba no sólo la validez de la experiencia, sino que existiera la realidad externa. La mayor de las herejías era el sentido común» [Orwell, 2001: 80].

colectiva al interior de un sistema autoorganizado. Para ello, conviene tomar conciencia de qué es el consumismo como nueva forma histórica de “estar-en-el-mundo”, que amenaza con neutralizar las posibilidades proyectivas del propio existencial interpretativo-comprensivo del que ha emergido. El consumismo no constituye una realidad natural del hombre, no se corresponde con los designios transcendentales de una historia universal descartada, ni siquiera con tendencias antropológicas innatas o atávicas; tan sólo se trata de un proceso desencadenado históricamente en relación con cierto modo de desarrollo del capitalismo, del que ya he dado cuenta. La idea central que defiende el autor es que el consumismo, por el mismo hecho de poseer una particular esencia compulsiva, estriba en una confusión fundamental entre las “necesidades primarias” y las “necesidades secundarias” del individuo [Cueto, 1985]. Quiero aclarar primero que, desde un punto de vista psicológico, la compulsión consiste en un acto repetitivo que, en sus efectos acumuladores de insatisfacción, conducen al individuo hacia un aplazamiento indefinido de la consecución de su objetivo, que no es otro que el cumplimiento de un deseo ligado a una necesidad. Así, si la necesidad puede considerarse como la sensación subjetiva de una carencia asociada al deseo de su superación, las necesidades primarias y secundarias atienden a una naturaleza muy distinta. Mientras las primeras, en cuanto vitales o biológicas, se corresponden con todo aquello que tiene que ver con la conservación material de la vida, es decir, con la supervivencia física del individuo –comer, vestirse, etc., las segundas, más propiamente psicológicas que orgánicas, afectan al orden del bienestar, el lujo y el status social.

El gran giro que representa el consumismo como forma elemental de existencia es que, reubicándose el “umbral de supervivencia” en el terreno de lo superfluo, las necesidades secundarias –estimuladas desde su misma simulación informacional– comienzan a ser sentidas por el individuo como vitales, como si en ellas estuviera en juego no sólo la supervivencia física, sino también psíquica; lo cual determina la sujeción no tanto a la misma necesidad como a la reiteración constante del mismo acto de la consunción. En ese sentido, Cueto habla de la imposición de un “mínimo vital antropológico” correlacionado con el afán por alcanzar lo que socialmente queda estipulado como “conjunto estándar”. El consumo se convierte, de esta guisa, en una coacción, en una auténtica obligación de consumir, de modo que la nutrición se torna gastronomía; la sexualidad, erotismo; la vivienda, “standing”; el descanso laboral, gastos de ocio; la compra, espectáculo; la familia, poderosa unidad derrochadora; la vida cotidiana, frenética carrera hacia el status social; y la libertad de trabajar, lo dicho,

obligación -añadiré que condicionada de manera trans-subjetiva- de consumir [Cueto, 1985].

Esta asociación de la libertad de consumir a la coacción orwelliana, mítico-iconográficamente inducida, del dos y dos son cinco conforma, por el momento, la materia prima de la realización identitaria del sujeto informacional; a la vez que, por su misma esencia compulsiva, es decir, insistente, repetitiva, es la base de la estabilización normalizadora del sistema. El triunfo de la ética y filosofía del consumo representa, como en *Un mundo feliz*, el verdadero punto de partida y la garantía de la continuidad de la nueva era. Todo lo que no sea afirmar «“vale más desechar que tener que remendar”» o «“¡cómo me gustan los trajes nuevos!”», representa «un verdadero crimen contra la sociedad» [Huxley, 1985: 53]. En este nuevo sistema social, cuyas pautas de funcionamiento están supeditadas a las exigencias del mercado, «éste, como un líquido, se cuela en todos los intersticios de la actividad social, y los convierte a su lógica. Incluso terrenos que han permanecido largo tiempo al margen del mercado (la cultura, el deporte, la muerte, el amor, etc.), están siendo totalmente ganados para sus leyes de la mercantilización general y de la oferta y la demanda» [Ramonet 1997a: 63].

Ante esta situación, el “ethos” y la “estética” consumistas son los que dan sentido, en última instancia, a cualquier acción selectiva, a cualquier decisión realizada en el marco de unos patrones de interacción comunicativa socialmente pre-determinados. Ni la protesta social escapa, en mi opinión, a dicho fenómeno. Primero, debido a que, en las formas en que hoy se refleja en los medios, no comporta ningún cuestionamiento real del sistema. Segundo, porque lo que en verdad le inspira es la búsqueda de una mejor posición relativa dentro del mismo sistema. Existe, a mi entender, un auténtico “telos” consumista como contenido último de cualquier reivindicación, como referente básico de la existencia, marcando las fronteras entre el afuera de la marginalidad del ser asocial y el adentro de la pertenencia a un orden, del que la lógica isomórfica que rige todos los juegos que se dan en él no es objeto de discusión.

Construimos el poder los mismos que lo cuestionamos porque, en realidad, no lo cuestionamos. Tan sólo mostramos el malestar que nos produce la situación relativa -es decir, en relación dinámica con otras- de desventaja en la que nos podemos encontrar eventualmente en el espacio de fases del sistema. Esa topología de la confrontación que la noción de emplazamiento expresa se resuelve, en este caso, en el fortalecimiento sistémico de un “atractor fijo” social que encuentra en el binomio comunicación-consumo su primer principio organizador. En conclusión, en la medida en que este binomio puede acoger, a



mi entender, un tercer elemento configurador de la estructura básica de recursos motivacionales que regeneran homeostáticamente el sistema –lo veremos en el siguiente punto-, creo que hemos de considerar dos efectos principales sobre los que pivota la “clausura operacional” del sistema informacional. Como señala Matellart devolviéndonos, pienso, a los factores de limitación de la pragmática de la comunicación humana y a las técnicas de control de la contingencia del discurso, «comunicarse supone establecer una norma, suprimir el azar» [Mattelart, 1998: 13].

Un efecto fundamental del modo actual de funcionamiento de los medios de comunicación social es el “mimetismo” social que se conjuga en torno al poder de la representación icónica. Estimo que, en ese sentido, todos, las élites camaleónicas del infocapitalismo global, de un lado, y los movimientos de resistencia “antiglobalización neo-liberal”, por otro, somos, de una u otra forma, objeto del mismo proceso, ficcionalizador y espectacularizador de la realidad. Considero que ha llegado el momento de preguntarse por la viabilidad estratégica de ese gran movimiento que, realizado en el mismo paradigma de red en el que se desenvuelve el nuevo modo de desarrollo capitalista –ese no es el problema, tan sólo revela la naturaleza reticular de todos los procesos sociales-, deviene en la banalización estetizante de sus intenciones iniciales, unas intenciones con las que, por otra parte, me identifico como expresión de un No, como horizonte de la posible formación de nuevos espacios de decisión al margen de los conductos oficiales del “mandato” comunicacional<sup>590</sup>.

---

<sup>590</sup> Excede los objetivos de mi trabajo un análisis, por otra parte urgente, de los patrones conductuales, así como de su relación concordante/discordante con los mecanismos de autoconservación del sistema, de ese nuevo fenómeno de manifestación en red del descontento y la desviación social que representa el llamado movimiento “antiglobalización”. Teniendo su pistoletazo de partida con ocasión de las manifestaciones realizadas en Seattle en diciembre de 1999 contra la conferencia de la Organización Mundial del Comercio, este fenómeno no ha hecho más que crecer desde entonces, concretándose en la creación de un nuevo asociacionismo que goza de una gran capacidad de interconectividad. Confluyendo anualmente en el “Foro Social Mundial”, celebrado en la ciudad brasileña de Porto Alegre -en coincidencia temporal con el “Foro Económico Mundial” de Davos, ese en el que se negocia cada año la agenda del capitalismo salvaje global, ese en que, de acuerdo con las consignas del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, se opera un auténtica “hipóstasis” de la realidad en tanto suplantación de lo existente por unos esquemas económicos previamente concebidos-, hoy está constituido por un auténtico enjambre de organizaciones ciudadanas, sindicales, agrarias, pacifistas, ecologistas, solidarias, etc., que aboga por “otra globalización”. Estamos, pues, ante la esperanza de una recuperación de lo social y, quizá de la historia, en el sentido participativo, flexible y descentralizado de la construcción ciudadana de una nueva sociedad proyectada hacia la diversidad. En resumen, «la llamada *antiglobalización* no es más que un método de análisis que permite relacionar y buscar causas comunes en problemas aparentemente diferentes, sean las vacas locas, la inmigración, el empleo precario o los desastres ecológicos con el de Doñana. Y, sobre todo, relacionar los problemas locales con los globales» [Roma, 2001: 13]. Visto así, una auténtica lección de asimilación del paradigma hermenéutico de la complejidad. Para la consulta de un directorio muy completo de estas organizaciones, incluidas sus direcciones electrónicas y otros datos de interés, me remito al citado libro de Pepa Roma [Roma, 2001]. Hay que resaltar que Ignacio Ramonet, autor tantas veces citado en esta tesis, está implicado directamente en el desarrollo de este movimiento. De la misma manera que promovió la

Pepa Roma apunta hacia un movimiento que apuesta por esa “otra globalización” inspirada en «un concepto de diversidad que no se apoya en el individualismo ni en la separación, sino en el amparo mutuo, a modo de familia planetaria que comparte y reparte. Donde el poder no se ejerce en vertical, sino en horizontal. Una forma de pensar en un mundo-hogar donde quepan todos, padre y madre, abuelo, hijo y nieto, sea *rasta* o nórdico, africano o americano, cristiano, budista o musulmán, elefante o mariposa, pez o pájaro, animal o vegetal. ¿Suena utópico? Por ahí anda alguien tratando de hacerlo realidad» [Roma, 2001: 322]. Pero lo que me preocupa es cómo tan deseable iniciativa -coherente con mis postulados dialógico-dianoéticos de la comunicación intercultural como espacio de referencia de una nueva socialidad red- acaba siendo absorbida por el gran “agujero negro” del hiperrealismo mediático. Hay que preguntarse, pues, si ese “pasacalles reivindicativo”, si ese “Disneyworld contestatario” en el que acaba convirtiéndose dicho movimiento tras la aplicación de sus propias estrategias de autorrepresentación, no deviene en su auto-neutralización al entrar en el mismo orden formal del discurso prevaleciente en los mass media. ¿No juegan, en la práctica, al mismo juego que denuncian cayendo en la trampa del virtuosismo ornamental? Es ahí por donde pienso que se habrían de sondear, en futuros trabajos de investigación, los efectos neguentrópicos de tan “espectaculares” manifestaciones de la discrepancia social. Dicho de otra forma, esta sería una oportunidad para tratar de determinar niveles concretos de re-utilización sistémica del desorden como fuente de alimentación del orden social perpetuo.

El segundo factor al que quería hacer alusión en relación con la fuerza normalizadora del binomio comunicación-consumo es el de los efectos “desmemorizadores” de los medios de comunicación social. Éstos, en su lógica actualizante de sustitución suplantadora y dessecuencializadora de los acontecimientos construidos, terminan, así, por erigirse en los núcleos irradiadores de lo que yo llamaría una “amnesia-disciplina” generalizada<sup>591</sup>. Los medios, en su estructura actual son antimediadores porque son, esencialmente, destructores del sentido del tiempo como fundamento simbólico de la apropiación del sí mismo. Por eso, desde ese instrumentalismo abstracto, son Poder absoluto, más allá de los sujetos individuales implicados en las interacciones que regulan. Ya me he ocupado de ello; pero habrá que insistir. Como señala Balandier, las imágenes

---

fundación de asociaciones como ATTAC (Asociación para la Tasación de las Transacciones Financieras y la Ayuda a los Ciudadanos) y Media Watch Global, el director de *Le Mode diplomatique* también está en el origen de la constitución del antes mencionado “Foro Mundial Social”. En cuanto a una crítica de las relaciones del FMI con el Poder y la Verdad, a las que antes he hecho alusión, ver Dávalos, 2002.

<sup>591</sup> Recuérdese la definición de los medios de comunicación como “máquinas de producir presente” que atribuí con anterioridad a Jesús Martín-Barbero [Martín-Barbero, 2003].

que los medios ponen en movimiento «imponen una nueva forma de inteligibilidad, otro tipo de relación con el mundo y con el acontecimiento en que lo efímero y el olvido se imponen sobre la duración y la memoria, en que el afecto puede tener valor de juicio, de evaluación. Su autoridad es inmediata, asocian la atribución de sentido a un instante mediático» [Balandier, 1994: 159]. Un instante mediático en el que el acontecimiento se esfuma en su mera representación fantasmagórica, quedando arrancado de su posible integración narrativa en una historia que nos diga algo acerca de algo. Basta con pensar el modo en que hechos que produjeron una enorme conmoción en la opinión pública en un momento determinado apenas sobreviven al recuerdo en el instante en que la agenda mediática prescribe su caducidad. Pero, además se trata de la consecuencia del mismo espejismo informativo. Virilio lo enfoca desde «la *apátheia*, esa impassibilidad científica que hace que cuanto más informado está el hombre, tanto más se extiende a su alrededor el desierto del mundo. La repetición de la información (ya conocida) perturbará cada vez más los estímulos de la observación extrayéndolos automáticamente y rápidamente no sólo de la memoria (luz interior) sino, ante todo, de la mirada, hasta el punto de que, a partir de entonces, la velocidad de la luz limitará la lectura de la información y lo más importante en la electrónica informática será lo que se presenta en la pantalla y no lo que se guarda en la memoria» [Virilio, 1998: 51].

Orwell y Huxley también nos aportaron el modelo de este asesinato diario de la multiplicidad de las historias potenciales como posible soporte simbólico de una identidad libre y plural. En 1984, el poder del Partido se basaba, primordialmente, en su soberanía sobre el tiempo, y, por consiguiente, sobre la memoria colectiva. Esa detención de la historia mediante la manipulación tecnocrática de los testimonios del pasado, esa instalación en un presente sin fin a través de esa doble anulación y reinención interesada de la misma historia se elaboraba en el “Ministerio de la Verdad” según un procedimiento elemental: se tacha el pasado, se borra la tachadura, la mentira se convierte así en verdad, y luego de nuevo en mentira [Orwell, 2001]. ¿No es esto lo que hacen nuestros medios cuando se hacen responsables de la ocultación de las claves históricas necesarias para la comprensión de uno u otro acontecimiento, sobre todo, cuando se trata de alguna nueva aventura militar protagonizada por el “adaldid” de las libertades universales norteamericano, o una nueva incursión israelí en los territorios palestinos ocupados? ¿No es eso a lo que incitan cuando, tras una campaña de intensificación casi abrumadora del tratamiento informativo de algún tema concreto, de repente, prácticamente de la noche a la mañana, dicho tema o conjunto de acontecimientos desaparecen como si no hubieran

llegado a ocurrir? Incluso, ¿no es ésta la misma actitud que poco a poco van adoptando los planificadores de la enseñanza secundaria ante la casi exclusiva atención que prestan a la historia contemporánea más reciente en detrimento del resto de la historia universal?<sup>592</sup>

En el estudio crítico de este presentismo sociologista-periodístico quizá conviniese valorar las posibilidades de aplicación de la hipótesis de la “agenda –setting” como modelo de investigación de los efectos a largo plazo de los medios de comunicación social. Esta teoría defiende la idea de que el receptor tiende a incluir o excluir de su atención y conocimiento todo lo que los mass media incluyen o excluyen de su contenido. Incidiendo en la creciente “dependencia cognoscitiva” de los medios, «la hipótesis de la *agenda-setting* postula un impacto directo –aunque no inmediato- sobre los destinatarios, que se configura a partir de dos niveles : a) el “orden del día” de los temas, argumentos, problemas, presentes en la agenda de los media; b) la jerarquía de importancia y de prioridad con la que dichos elementos son dispuestos en el “orden del día”» [Wolf, 1991: 165-166]. Constituyendo, en principio, un conjunto bien integrado de consideraciones teórico-metodológicas, como ha estudiado Mauro Wolf, esta hipótesis se encuentra todavía en un estado de realización de observaciones y conclusiones parciales proclives a conformar en el futuro una auténtica teoría general de la mediación simbólica y los efectos de realidad operados por los medios. Tres cuestiones que, en ese sentido, suscitan interés son, por un lado, la diferente capacidad condicionante de la agenda de los distintos medios. De hecho, me vengo ocupando del poder subyugador de la imagen frente al de la palabra. Por otra, la relativa al tipo de nociones e informaciones que son objeto de una más o menos eficaz asimilación por parte de la audiencia. Y, finalmente, desde el ángulo interpretativo-comprensivo, lo relativo a los problemas derivados de la codificación negociada, es decir, a la manera diferente en que esa agenda actúa en función del contexto de recepción y de los condicionamientos socio-cognitivos de los propios receptores: «se delinea así una tendencia a la *persuasión templada por la persistencia*: las actitudes

---

<sup>592</sup> También en *Un mundo feliz* se procede a esa derogación disciplinaria de la historia: «se emprendió al propio tiempo una campaña contra el Pasado: cierre de museos, destrucción de monumentos históricos (afortunadamente la mayoría de ellos habían sido destruidos durante la guerra de los Nueve años); la supresión de todos los libros publicados antes del año 150 de la era fordiana» [Huxley, 1985: 52]. Hoy también, pero desgraciadamente, se procede a la destrucción sistemática de los monumentos del pasado humano. El expolio y aniquilación de la riqueza arqueológica iraquí por parte de los “libertadores” americanos constituye un sangrante ejemplo, toda vez que junto a los restos de ese holocausto arqueológico se posan los restos de otro holocausto peor, el de las víctimas humanas inocentes de la “sinrazón” occidental.

personales de los destinatarios parecen actuar en el sentido de integrar la agenda subjetiva con la propuesta por los media» [Wolf, 1991: 174]<sup>593</sup>.

En resumen, esta teoría, al plantear la cuestión fundamental de la continuidad cognoscitiva entre las intenciones de los medios de comunicación social, y los criterios de importancia y de estructuración de los conocimientos que realizan los receptores en su apropiación de la referida información, remite a la lógica y función actual de los medios de comunicación, a saber, la creación de efectos de verosimilitud ligada a la producción destemporalizada de una ilusión. Tratando de enlazar con los anhelos, miedos, y expectativas de los destinatarios, los medios –conscientes de que el campo racional del conocimiento humano pivota indefectiblemente sobre el sustrato más profundo de lo afectivo y lo mítico- son los auténticos responsables de la despersonalización ahistórica que caracterizan las débiles construcciones identitarias de la actual “sociedad de la información”. Obstaculizando los posibles enlaces significativos con el pasado, los medios son poderosos instrumentos de invalidación de cualquier referencia de futuro. Fabricando, así, la ilusión del movimiento, los medios constituyen una formidable “pantalla” de contención del cambio social en tanto éste queda ausente de la conciencia individual y colectiva.

Si como dice Guy Debord, «el espectáculo no es un conjunto de imágenes sino una relación social entre personas mediatizada por la imagen» [Debord, 2002: 38], lo que está en juego es la conversión del “ser-en-el-mundo”, con todas las posibilidades hermenéuticas que ello lleva consigo, en un pobre “ser-en-el-espectáculo” en el que la dialogía autorreflexiva cede paso al impacto de la imagen sobre una voluntad finalmente domeñada al antojo de la “internacional” consumista. Hay que tener en cuenta, incluso, que la lógica interna del control y del comportamiento del mercado de los medios actúa en el sentido contrario de la estimulación y reforzamiento de un auténtico espacio público: «los medios controlados por el mercado no solamente buscan aumentar su público a través del entretenimiento, a expensas del espacio público sino que tienden a diluir el entretenimiento para evitar una profundidad y una seriedad que pudiese interferir con el mensaje comercial» [Herman y McChesney, 1999: 21]. Por eso, ese “ser-en-el-espectáculo”, ese “ser-en-el-simulacro” sólo responde a la excitación acondicionadora de

---

<sup>593</sup> Wolf recoge la siguiente referencia a la obra de E. Shaw. Éste «afirma no sólo que “los trabajos sobre la *agenda-setting* reconocen que los atributos psicológicos y sociales de los electores determinan el uso político de los media”, sino también que “la *agenda-setting* reconoce la importancia de los contratos interpersonales para determinar el impacto definitivo del contenido de los media sobre el público. La *agenda-setting* utiliza los factores interpersonales para ayudar a explicar las condiciones en las que los efectos de *agenda-setting* son más pronunciados”» [Wolf, 1991: 172].

las sensaciones correlativa a la pérdida paulatina del contacto con la realidad, en favor de un “distanciamiento” que pretende hacer soportable lo insoportable. Esto es consecuente con la función especialmente consoladora de la cultura como orientador vital; pero, llevado a tal extremo desestructurador del necesario equilibrio racional-afectivo, conduce a una instrumentalización sojuzgadora reveladora de una patología social esquizoide. Este “ser-en-el-espectáculo”, entregado a los placeres del “voyeurismo” comunicacional, presenta, bajo mi punto de vista, unos perfiles psicológicos muy ajustados a los criterios breulerianos de la esquizofrenia. Este “ser-en-el-simulacro” es –recuérdese que Fredic Jameson convendría en ello- un rotundo esquizofrénico funcional. Ello, porque tal y como lo recoge von Foerster añadiendo a los tres criterios de E. Breuler un cuarto debido a Meduna y McCulloch, adolece, primero, de una “ruptura de la integración cognitiva”; segundo, de una “pérdida de afectividad”; tercero, de un “sensorio lúcido”; y cuarto, de una “confusión del símbolo con el objeto” [von Foerster, 1996].

En cuanto a lo primero, y en contra de los presupuestos aquí defendidos de la complejidad, el sujeto informacional tan sólo se muestra capaz de desarrollar cadenas de pensamiento monotemático en el marco de una absoluta compartimentación de los temas tratados, que impide cualquier conexión de dichos temas a través de enlaces contextuales. Para von Foerster, un ejemplo de ello es la creciente especialización simplificadora a la que tiende el mundo científico y académico<sup>594</sup>. Pero, al hilo de mis argumentaciones precedentes, concluye: «la estructura electiva respecto de temas de percepción pública está sufriendo en el presente una dramática contracción, tan completa que polariza alternativas que no son mutuamente excluyentes pero que son, sin embargo, vistas como si fueran casos excluyentes de *o* esto *o* aquello: “crecimiento económico o estancamiento cultural”; “polución o desempleo”; etcétera. No se toma conciencia de que podemos tener, en estos pares de alternativas, ambas, ninguna o –más allá de ellas- una multitud de alternativas» [von Foerster, 1996: 206]<sup>595</sup>.

---

<sup>594</sup> «Juntamente con el rechazo o la incapacidad para establecer conexiones contextuales entre percepciones a través de diferentes modalidades sensoriales sociales o “canales de información”, el patrón lingüístico de los voceros oficiales se vuelve progresivamente más esquizofrénico» [von Foerster, 1996: 206].

<sup>595</sup> Situados en el nivel nuclear del análisis del discurso –y, dentro de éste, en la “verosimilitud lógica” como estrategia de persuasión mediante el encadenamiento de significados ocultando el encadenamiento, y, por tanto, haciendo uso del razonamiento y la argumentación en la esfera ideológica del discurso-, esto enlaza con la forma en que los medios coartan la facultad de razonar de los sujetos ciñéndolos a la propia lógica del discurso propuesta. En este sentido, María Isabel Jociles destaca un conjunto de estrategias de confrontación entre enunciados destinadas a mostrarlos como idénticos o como incompatibles. Quizá fuera conveniente explorar las posibilidades de aplicación metodológica al estudio de este fenómeno de la ruptura de la integración cognitiva [Jociles, 2000].

En lo relativo al segundo aspecto, se trata de la disolución anti-dialógica y anti-intercultural de la identidad “Yo-Tú”. Pongámoslo, por tanto, en relación con el desarrollo informacional de la identidades reactivas que he vinculado a la actualización histórica de la experiencia temporal pre-moderna. En este caso, von Foerster también alude a las disfunciones científico-tecnológicas singularizadas en la actitud de los científicos consistente en la creencia de que «ellos pueden hablar competentemente *sólo* en los términos de la especialidad en la cual se sabe que ellos son competentes, pero *no* acerca de lo que ellos están haciendo, o acerca de qué se trata todo eso. Si, por el contrario, un científico habla en verdad acerca de cómo se supone que su actividad encaja en un contexto cultural, social, humano más general, se vuelve inmediatamente sospechoso de estar trasgrediendo su competencia» [von Foerster, 1996: 208]. Es evidente que, personalmente, he optado en este trabajo por correr ese riesgo. Los análisis y reflexiones realizados, en pos de la “nueva alianza” científico-política, en el primer bloque de este trabajo han respondido a ese intento de deconstrucción del déficit afectivo de la ciencia oficial. Pero, junto a ello, el gran signo de la pérdida informacional de la afectividad es el despliegue mediático de esa “paranoia del hombre blanco” –la expresión es de von Foerster-, que seguidamente voy a conectar con mi propuesta teórica de la estrategia ideológica del “enemigo necesario”. Los medios de comunicación son hoy, más que nunca, estimuladores de la interpretación de nuestras relaciones con los otros en términos de hostilidad y competencia, y no en el marco de la complementariedad trans-subjetiva que he esbozado en mi estudio. La teoría prevaleciente del “choque de civilizaciones” es una constatación de ello. Quizá, entre otras razones muy importantes, porque la representación del conflicto y sus secuelas de violencia venden más.

Esto tiene, a su vez, relación, al menos así lo veo yo, con el modo en que los medios elaboran la lucha contra la muerte propia a través de la representación de la muerte del otro. Y, así, con la estetización mediática de la violencia, que encauza al individuo hacia una total insensibilización con respecto al sufrimiento del otro. Como esgrime Manuel Garrido, «la violencia humana representada en los medios convoca con fuerza la mirada (la pupilometría lo confirma), estimula el organismo, incrementa la circulación sanguínea y la actividad cerebral. Son manifestaciones fisiológicas de los efectos mentales de la violencia televisada: a corto plazo, temor; a medio plazo, aprendizaje de procedimientos eficaces para la resolución de conflictos; y, a largo plazo, insensibilidad ante la imagen violenta» [Garrido, 2002: 131]. De este tema de la “fascinación por la violencia televisada” de la que da cuenta el citado autor, toda vez que ésta va emparejada con una

creciente dificultad para determinar los límites entre la ficción cinematográfica y la realidad informativa de la sangre y la muerte, también se ha encargado Román Gubern haciendo alusión a la existencia a lo largo de la historia de la humanidad de una “productiva cultura del terror”. Así pues, confirma que «una de las teorías más comunes acerca de por qué le gusta a la gente el espectáculo de la violencia postula que permite descargar de modo imaginario las pulsiones agresivas del individuo, provocando liberadoras descargas de adrenalina sin consecuencias dañinas para el entorno» [Gubert, 2001: 22]. Por tanto, en la misma medida que nos muestra la gran capacidad de convocatoria espectacular de la muerte, el análisis de Gubern me trae a la cabeza la función disciplinante de los “Dos Minutos de Odio” del 1984 orwelliano, y pasajes de esa obra como el correspondiente a la iniciativa por parte de Winston Smith de escribir un diario que inicia así: «4 de abril de 1984. *Anoche estuve en los flicks. Todas las películas eran de guerra. Había una muy buena de un barco lleno de refugiados que lo bombardeaban en no sé dónde del Mediterráneo. Al público le divertieron mucho los planos de un hombre muy grande y muy gordo que intentaba escaparse nadando de un helicóptero que lo perseguía, primero se le veía en el agua chapoteando como una tortuga, luego lo veías por los visores de las ametralladoras del helicóptero, luego se veía cómo lo iban agujereando a tiros y el agua a su alrededor que se ponía toda roja y el gordo se hundía como si el agua le entrase por los agujeros que le habían hecho las balas. La gente se moría de risa cuando el gordo se iba hundiendo en el agua, y también una lancha salvavidas llena de niños con un helicóptero que venga a darle vueltas y más vueltas*» [Orwell, 2001: 9-10].

Ciertamente el espectáculo es un gran neutralizador de la dimensión afectiva en favor de una alienante agitación sensorial. La última gran oportunidad que hemos tenido para ello ha sido la “operación libertad iraquí” con la que –orwellianamente, por supuesto- ha sido bautizada la nueva agresión militar ilegítima perpetrada por la coalición anglo-americana. Al hilo de ello, en su columna dominical de contraportada de *El País*, Manuel Vicent proponía, de forma pintoresca, que entre el “Hombre de Cromagnon” –homo sapiens sapiens, al fin y al cabo- esgrimiendo una garrota de encina y George Bush enseñoreando su misil Tomahawk, la diferencia no está en el desarrollo del cerebro humano, sino en la cabeza del misil que ha evolucionado a un ritmo mucho más rápido; no exclusivamente en inteligencia, sino, sobre todo, en diseño. Resaltando el carácter de “guerra cósmica” entre el Bien y el Mal, entre dos dioses monoteístas enfrentados en el cielo del paraíso terrenal, que imprimen los medios a estos conflictos y, anticipándose con



enorme sagacidad al destino que tienen este tipo de grandes eventos televisivos, esto es, el olvido, Vicent incluía la siguiente reflexión: «llevamos ya tres días de espectáculo. Éste es un aviso para los que aún conservan la fascinación por los tebeos de Hazañas Bélicas. Uno de los daños colaterales irreversibles de la guerra moderna consiste en que el espectador de televisión quede subyugado por la belleza de las armas. Ninguna escultura de la última vanguardia puede equipararse con el bombardero B-2 Spirit, un triángulo de acero casi metafísico. Parece que las armas estén hechas para ser admiradas antes que temidas. Si te asombra su precisión y limpieza para alcanzar el objetivo y te dejas poseer por una estética que incluye un poder mortífero, serás tú la primera víctima» [Vicent, 2003: 56]<sup>596</sup>. Lamentablemente es así, lo que enlaza con el tercer criterio del “sensorio lúcido”.

En el paciente esquizofrénico no hay ausencia de claridad perceptiva, ni pérdida del sentido de la orientación, ni déficit de la agudeza de discriminación visual o auditiva. Pero esta no perturbación del aparato sensorial en interacción con las dos alteraciones antes apuntadas, es decir, la desintegración cognitiva y el desinterés por los valores humanos, permite hacer observaciones del siguiente tipo: «“si usted quiere deducciones infalibles, déle el problema a un esquizofrénico, pero revise sus premisas”» [von Foerster, 1996: 204-205]<sup>597</sup>. De eso se trata precisamente, de las premisas, de lo que se deja a un lado ante la entusiástica contemplación nítida e hiperreal del espectáculo; del abandono de la responsabilidad personal y colectiva que comporta la desposesión inconsciente de uno mismo, que es como yo definiría la alienación. De ahí que Debord afirme que «la alienación en el espectáculo a favor del objeto contemplado (que es el resultado de su propia actividad inconsciente) se expresa de este modo: cuanto más contempla, menos vive; cuanto más acepta reconocerse en las imágenes dominantes de la sociedad, menos comprende su propia existencia y su propio deseo. La exterioridad del espectáculo en relación con el hombre activo se hace manifiesta en el hecho de que sus propios gestos dejan de ser suyos, para convertirse en los gestos de otro que los representa para él. La razón de que el espectador no se encuentre en casa en ninguna parte es que el espectáculo está en todas partes» [Debord, 2002: 49].

---

<sup>596</sup> En lo que atañe al tema de la “amnesia disciplinada” que estoy tratando, y, por tanto, a la capacidad de los medios para hacer olvidar no sólo en tanto anulación de lo que interesa ser borrado de la memoria colectiva, sino como actitud esencial del “ser-en-el-espectáculo”, sirva la conclusión final de este artículo: «si alguno que hoy está contra la guerra aplaudiera a los vencedores deberá contabilizarse entre las bajas. Cuando el olvido se imponga sobre los muertos será el momento de llorar por ti mismo si has cedido a la belleza diabólica de las armas» [Vicent, 2003: 56].

<sup>597</sup> En realidad, se trata de una recreación de una observación realizada por Warren McCulloch, de la que von Foerster no aporta más indicaciones.

Alcanzamos así el último criterio de determinación de la esquizofrenia funcional que afecta al sujeto informacional, al nuevo “homo spectans” del siglo XXI. Para von Foerster nos encontramos con nuestra tecnología en un estado de esquizofrenia también porque el individuo actual experimenta la identificación entre el símbolo de un objeto y el objeto mismo a modo de “paradigma lógico consistente”. «Hay símbolo –diría Le Guern- cuando el significado normal de la palabra empleada funciona como significante de un segundo significado que será el objeto simbolizado» [Le Guern, 1990: 45]. Esto presupone la toma de conciencia de los puentes semánticos a partir de los cuales se establece la correspondencia analógica que está en la base de la constitución del propio símbolo. Pero, el enfermo esquizoide ignora esto<sup>598</sup>. ¿En qué consiste la noción baudrillardiana de simulacro, sino en la estricta remisión del signo al mismo signo? De acuerdo con von Foerster, esta confusión del símbolo con el objeto adopta una dimensión especial en la misma confusión tecnológico-consumista de medios con fines, o cuando el símbolo, por ejemplo, de un status social, sustituye a la función de un objeto determinado, léase la locomoción segura en relación con el objeto automóvil [von Foerster, 1996].

A partir de este análisis, podemos dar paso ya al estudio del último elemento que, a mi entender, completa la estructura básica de los recursos motivacionales que refuerzan dinámicamente el Poder mediante el reciclaje neguentrópico de la desviación y la resistencia social. Hago referencia al papel central que en nuestra cultura del espectáculo desempeña la construcción mediática de la “amenaza necesaria”. Esto, que ilustra la productividad ideológico-política del “riesgo”, ha encontrado en los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 su más alta expresión, al menos por el momento. No creo que haya algo que simbolice mejor el advenimiento y consolidación autoorganizadora de la “sociedad de la información” que el no-acontecimiento –que nadie se lleve las manos a la cabeza, lo digo en sentido baudrillardiano, y a pesar de que los intolerantes y avasalladores defensores de los protocolos epistemológicos y ético-políticos de la modernidad no sean capaces de entenderlo<sup>599</sup>- de la caída de las altísimas torres del World

---

<sup>598</sup> Para ilustrar esta idea, aporta el siguiente ejemplo: «un paciente de diez años, a quien se le preguntó por el producto de 5 x 5, respondió: “Tiene una cocina, un salón, dos dormitorios, y está pintado de blanco”. La lógica resulta clara si se sabe que él vive en el número 25 de Main Street» [von Foerster, 1996: 205].

<sup>599</sup> Un ejemplo de ello, como ya señalé, es la actitud adoptada por Christopher Norris en su *Teoría acrítica. Posmodernismo, intelectuales y la Guerra del Golfo* al presentar a Jean Baudrillard como «figura de culto de la actual escena “postmoderna” y proveedor de algunas de las ideas más estúpidas que aún se escuchan entre los discípulos de la moda intelectual francesa» [Norris, 1997: 15]. ¿Puede defender alguien dichos presupuestos ilustrados iniciando un libro así? ¿No será, una vez más, que tras la presunta defensa de la verdad y el supuesto compromiso ético-político no hay más que una mera estrategia de la confrontación en pos de la defensa de un status personal alcanzado quién sabe con cuántos esfuerzos y de qué naturaleza?

Trade Center, del gran símbolo, dicho sea también de paso, del poder absoluto del capitalismo global. Woody Allen, en su película *Delitos y faltas* (1989), ponía en boca de uno de sus personajes la siguiente aseveración: “comedia es tragedia más tiempo”. Con esto no quiero decir que el asunto, después de su impacto mundial inicial, sea para tomárselo a broma una vez que ha pasado más de año y medio. Todo lo contrario, el asunto es muy serio, pero esa seriedad pertenece, en mi opinión, a un nivel de debate que casi nadie se ha atrevido a abordar. Con esa frase de Allen quiero decir que el distanciamiento temporal quizá nos permitiera hacer algunas consideraciones impedidas por el falso pudor que estimularon en aquellos momentos las imágenes. Al margen de las víctimas reales que se produjeron, hecho que no dejo de lamentar, la auténtica tragedia del 11 de septiembre la constituyó la culminación del “crimen perfecto”, de ese asesinato sin “víctima” y sin “móvil” de la realidad al que hace referencia Baudrillard [Baudrillard, 1996].

Me temo que, en una sociedad en la que el lema promocional de los medios de comunicación es “está pasando porque lo estás viendo”, nunca sabremos los términos reales en que se produjo el hecho<sup>600</sup>. No seré yo el que determine en un sentido u otro en qué consistieron verdaderamente los acontecimientos. Eso nos está vedado a los habitantes de este mundo espectacular plagado de imágenes “verdaderas-falsas”<sup>601</sup>. Pero lo que me preocupa es el tipo de interpretación que pueda llegar a hacerse del único material con el

---

Creo que a más de uno de estos sujetos intelectuales le convendría más atención en la lectura, más reflexión, más humildad, y menos prepotencia. De todo ello está hecha también la ciencia.

<sup>600</sup> Michael Collon atribuye a Ted Turner, dueño de la CNN, una frase como ésta: «si nosotros no mencionamos un acontecimiento, es como si no se hubiera producido» [Collon, 1996: 208].

<sup>601</sup> Las imágenes “verdaderas” pueden mentir. Para ello tomemos el ejemplo de esas imágenes que, horas después de los atentados del 11 de septiembre, difundieron varias cadenas de televisión mostrando a un pequeño grupo de palestinos dando supuestas muestras de alegría por lo ocurrido en Nueva York y Washington. Una vez que dieron la vuelta al mundo, ello se interpretó como una prueba inequívoca del apoyo masivo del pueblo palestino a los ataques. Para hacer frente a esa negativa imagen, algunos grupos favorables a la causa palestina comenzaron a informar a través de Internet sobre la falsedad de unas imágenes que, en realidad, pertenecían a la “Guerra del Golfo”. «No obstante –concluye el autor-, hechas las verificaciones, había sido un equipo de Reuter quien había rodado la película el 11 de septiembre de 2001. ¿pero esas imágenes eran realmente “verdaderas”? No. Porque la actitud de algunos, puesta de relieve, no reflejaba a la opinión pública palestina. El consulado norteamericano en Jerusalén había recibido millares de cartas y de fax de condolencia de individuos y de organizaciones palestinas. Pero no había nadie para filmar...». El texto está recogido de una información ofrecida por *Le Monde diplomatique. Edición española*, nº 72 de octubre 2001, página 11. Sirva el ejemplo para comprender un poco mejor qué representa el simulacro en la “sociedad de la información”. En ella, sólo atendiendo al modo en que una información concreta es intencionalmente arrancada de su contexto originario, podríamos hablar de “desinformación” «como el hecho informativo que se genera de un incumplimiento de las normas profesionales o lingüísticas por parte de un periodista o emisor y que trae como consecuencia un producto informativo incorrecto dirigido a un receptor» [Moreno, 1995: 104]. En todo caso, la determinación de los límites de esa responsabilidad no parece una cuestión que, por el momento, tenga una fácil solución.

que contamos: la repetición insistente, la continua recreación “cinematográfica” hasta la saciedad, en un ejercicio más de creación de la ilusión informativa, de la penetración de los edificios por parte de los aviones secuestrados como cuchillos en mantequilla y de su posterior derrumbamiento<sup>602</sup>; la desesperada reacción de los trabajadores ocupantes del edificio –creo que se ha llegado a afirmar que a esa hora no se encontraba ningún directivo importante de las compañías allí establecidas<sup>603</sup>-; los rostros de pavor e incredulidad de las personas próximas al lugar de la tragedia; el elogioso esfuerzo valiente y desinteresado de los cuerpos de policía y de bomberos neoyorquinos, los auténticos héroes de esta “historia”; el estallido instantáneo del espíritu patriótico de una nación unida -más allá de

---

<sup>602</sup> Hay que unir a ello, naturalmente, las imágenes de un incendio y la destrucción parcial de la gran fortaleza del Pentágono, sede del poder militar omnímodo americano, unidas, sin una conexión secuencial clara, a la imagen de la navegación aérea de un avión. Ha habido quien ha cuestionado incluso la existencia de un cuarto avión además de los dos que impactaron sobre las torres gemelas y el que cayó en Pennsylvania, al parecer tras ser precipitado a tierra por los mismos pasajeros que pretendieron desviarlo del destino fijado por los secuestradores. Thierry Meyssan, periodista francés y director de la Red Voltaire, ha publicado un polémico libro, donde disidiendo de la versión oficial de los hechos suministrada por la administración Bush, llega a la conclusión de que la presunta destrucción parcial del Pentágono fue toda una puesta en escena. Frente a las informaciones vertidas por el Washington Post acerca de la desintegración del avión tras el choque, para el autor, sirviéndose de las escasas imágenes disponibles y de ciertos razonamientos básicos, resulta falso y ridículo aceptar que un avión del peso y el tamaño de un Boeing 757-200 pudiera estrellarse contra la fachada de ese edificio. Ello, debido a que, primero, del análisis de dichas imágenes se deduce la ausencia de restos del avión en el lugar del impacto; segundo, que es imposible el impacto de un avión de esa características sin que sus alas se encastrasen en las parte laterales del edificio; tercero, que la limitación de los daños a un primer lado del edificio no se corresponde con los efectos destructivos que cabría esperar de ese impacto, etc. [Meyssan, 2002]. En todo caso, mi intención no es entrar en este tipo de elucubraciones. Tan sólo pretendo poner de manifiesto cómo se construye toda una realidad y se consolida firmemente la certeza a partir de una sola imagen en esta “sociedad de la información”.

<sup>603</sup> Sea como fuere, lo importante en este caso es que la estrategia utilizada en la representación de la muerte se basó –al margen de la oportunidad que tuvimos de presenciar en directo cómo las personas acosadas por las llamas no tuvieron otra opción que arrojar al vacío de una muerte realmente “espectacular”- en una omisión de las verdaderas dimensiones de la catástrofe humana en el sentido de no mostrar imagen alguna de las víctimas. Éstas tan sólo fueron objeto de contemplación en vida a través de las instantáneas fotográficas exhibidas por sus familiares en las continuas entrevistas que se realizaron como elemento emotivo de la trama. Frente a lo que ha representado el reciente ataque contra Irak, semejante estrategia fue utilizada en el tratamiento informativo de la “Guerra del Golfo” de 1991. Quizá por los efectos desmoralizadores y deslegitimadores ante la opinión pública de la “Guerra de Vietnam”, se optó por la representación de una guerra aséptica, quirúrgica e instantánea en la línea del análisis realizado por autores como Castells, del que di cuenta en otro momento de mi estudio [Castells, 1997]. Al hilo de esta argumentación, Román Gubern nos recuerda cómo esa primera guerra televisada en directo fue objeto de una censura militar que, en contraste con su “hiperinflación mediática”, evitó la puesta en escena del sufrimiento y la muerte. Veamos el modo en que, siguiendo dicha reflexión, enlazaba, en aquellos días, con el modelo de simulación elegido para el 11 de septiembre: «la supuesta precisión quirúrgica de las bombas inteligentes, los planos generales lejanos y el punto de vista aéreo, sin descender al terreno de las víctimas hicieron que sus bombardeos nocturnos fueran mostrados como gozosas velas encendidas en un árbol navideño. Sus bombas podían ser destructivas, pero nunca asesinas. En aquella ocasión, la autocensura convirtió al espectáculo de la guerra en una película bélica para niños. Ahora, las estrategias comunicativas del buque insignia CNN –y toda la escuadrilla audiovisual que le sigue- han optado por una visión *soft* de la tragedia que Estados Unidos ha vivido esta semana. Porque una cosa es la realidad y otra muy distinta su representación mediática» [Gubern, 2001: 22]. Ciertamente, ¿pero nos encontramos en verdaderas condiciones para discernir entre una cosa y otra?

las enormes diferencias y tensiones socio-económicas e interculturales que separan y marginan en este país a tanta gente- en torno a la sólida convicción en la trascendente misión civilizadora encomendada por Dios al pueblo norteamericano como cénit del progreso humano; la consecuente ubicuidad y omnipresencia audio-visual del “God Bless America”; las muestras de dolor y solidaridad –esas que nunca se practican ante el diario sufrimiento humano de los “incivilizados” del Tercer Mundo- por parte de una población occidental más moderna, más democrática y más americana que nunca; la firme y decidida resolución del gran presidente Bush –al que obviamente le traicionó su enorme sensibilidad humanitaria al derramar algunas lágrimas “sinceras” ante las cámaras- de no ceder en el empeño de hacer “justicia infinita”, en pos de una “libertad duradera”, a las víctimas, haciendo pagar a los culpables de ese genocidio “único” en la historia de la humanidad por su naturaleza y dimensiones, y, sobre todo, por tener lugar en suelo americano; y, lo más importante, la directa acusación –lo de las pruebas y las circunstancias un tanto confusas y contradictorias que rodearon los hechos es lo de menos- hacia lo que hoy por hoy constituye la gran amenaza contra nuestro magnífico “way of life”: el demonio islámico encarnado, esta vez, en la también confusa figura de Ben Laden, el viejo socio de la CIA, cerebro de una oscura red de terrorismo internacional, y miembro de una rica familia saudí de la que parecen existir pruebas acerca de sus vínculos financieros y comerciales con la del mismísimo Bush<sup>604</sup>.

«Y es que –argumenta Ramonet-, veteranos de la guerra fría, los hombres y las mujeres que rodean al presidente George W. Bush no pueden quejarse del giro de los acontecimientos tras el 11 de septiembre. Cabe incluso imaginarlos frotándose las manos. Porque, milagrosamente, los atentados les han restituido un elemento estratégico fundamental del que los había privado durante una década el derrumbamiento de la Unión Soviética en 1991: un adversario. ¡Al fin!» [Ramonet, 2002c: 54-55]. Podríamos, pues, preguntarnos: ¿tan singulares son estos acontecimientos y la trama que los aglutina en forma de una historia, en verdad, perfectamente reconocible por cualquier asiduo a las pantallas televisivas y cinematográficas? ¿No hay en la construcción de la propia trama un patrón narrativo que nos familiariza con cierto tipo de cine catastrofista que se viene produciendo en Estados Unidos desde hace bastante tiempo? ¿No hay en todo ello un

---

<sup>604</sup> Francesco Piccioni publicaba el 25 de septiembre de 2001 en *IL Manifesto* italiano un artículo que profundizaba, haciendo historia, en este hecho. Su título es muy revelador: *Bush y Bin Laden, socios en los negocios y amigos íntimos* [Piccioni, 2001]. Tengo noticias de que el citado director Michael Moore ha comenzado a preparar, en los momentos en que se escribe esto, un nuevo documental sobre tan escabroso y, en el fondo, tragicómico tema.

perceptible hilo conductor de la experiencia y el pensamiento al que se ven obligados a adaptarse y acomodarse hipostáticamente los hechos, y no al revés? Haciendo historia de la evolución del “espectáculo del terror” en esa auténtica “fábrica de sueños” que es Hollywood, Gubern ha interpretado la instrumentalización de la violencia en términos de soporte ideológico de los poderes dominantes. Considérese la supremacía blanca sobre el amerindio del “western”, la superioridad occidental, en general, sobre el bárbaro mundo colonial de las películas clásicas de aventura, o el gran ciclo constituido por la representación de la “Guerra Fría” –esa que Chomsky sitúa entre la realidad y la fantasía [Chomsky, 1997]- mediante el enfrentamiento “escalofriante”, en un mundo de espías y extrañas conspiraciones, entre la luz occidental y la oscuridad diabólica soviética, por poner algunos ejemplos muy significativos. Más recientemente, tras el derrumbamiento de la URSS, con la consiguiente pérdida de tan valiosos enemigo, los argumentos han tenido que irse desplazando hacia la búsqueda de nuevas encarnaciones del enemigo y del mal, incluyendo a los terroristas libios de *Regreso al futuro* (1985), el recuerdo de la maldad nazi de *La lista de Schindler* (1993), o a los despiadados extraterrestres de *Independence Day* (1996)<sup>605</sup>.

Así las cosas, en la era del “fin de la historia” y del “choque de civilizaciones” le ha llegado su gran hora al Islam y al Mundo Árabe como la amenaza más creíble y destructiva con la que haya podido toparse jamás la gloriosa civilización moderna: «la inflexión se produjo en *Estado de sitio* (1998), de Edward Zwick, que escenificó un atentado palestino en pleno Manhattan y alertaba acerca de la infiltración árabe en la CIA. Zwick utilizó hábilmente fragmentos de discursos televisivos del presidente Clinton para otorgar verosimilitud al caso. Tras proclamarse la ley marcial, las tropas procedían a detener y confinar en un estadio a los neoyorquinos de rasgos árabes (¿asistiremos ahora a una limpieza étnica similar en Estados Unidos?). *Estado de sitio* fue una de esas películas que nos recuerdan de vez en cuando que el capital que manda en Hollywood es de origen

---

<sup>605</sup> En lo que respecta a las fantasías extraterrestres, pienso que nada como ellas para justificar los grandes programas de escudos de misiles tipo “Guerra de las Galaxias”. Y, en cuanto al gran interés norteamericano por la II Guerra Mundial y, más en concreto, por el fenómeno nazi –la proliferación hoy día de documentales históricos sobre el tema sigue siendo muy notable- responde al interés de afirmar de manera negativa la legitimidad de la hegemonía mundial norteamericana mediante la evocación de su directa y predominante responsabilidad en la liberación del mundo de la contraimagen del Bien constituida por los sueños expansionistas y aniquiladores de Hitler. A esto hay que sumar la necesaria acentuación del victimismo judío en el marco de la nueva alianza político-financiera americano-israelí. Afortunadamente, americanos, soviéticos, británicos, etc., terminaron truncando las aspiraciones nazis; pero la pregunta es: ¿quién nos liberará ahora de esta nueva forma de totalitarismo de doble cara, cómo habremos de escapar de los propios delirios neoimperialistas, altamente destructivos, americanos?

judío y sirvió para levantar una obligada polémica. Ahora Bush, al invocar esta semana en un discurso un salmo del Antiguo Testamento, ha vuelto a unir los destinos cristianos y judíos americanos en probable detrimento de los hijos de Alá» [Gubern, 2001: 22]<sup>606</sup>. ¿Cómo es, pues, que la industria cinematográfica americana pudiese presentir lo que ocurriría en Nueva York y Washington pocos años después? Para responder a ello, creo que hay que detenerse en el análisis de la productividad ideológica del simulacro y de las posibles defensas simbólicas que podamos esgrimir ante sus nefastas consecuencias. Pienso que, en la sociedad informacional, no es la realidad la que supera a la ficción, sino que, ante las dificultades crecientes de discernimiento entre lo real y lo falso que el panoptismo consumista genera, es el imaginario literario y cinematográfico -precisamente como proyección de ese mundo posible que responde a unos intereses concretos- el que impone, dentro de la tensión dialógica que se produce entre ambos planos, su modelo a la conversión narrativo-informativa de los hechos en no-acontecimientos.

Esa penetración de la lógica del entretenimiento en la configuración del producto informativo, ese enorme ejercicio de fe mediática del que hacemos gala todos los días, conlleva graves consecuencias. Del mismo modo que el incendio del edificio del Reichstag alemán el 27 de febrero de 1933 supuso el momento culminante en el desmantelamiento de las estructuras y garantías constitucionales, y la consiguiente consolidación en el poder del nacional-socialismo hitleriano<sup>607</sup>, los acontecimientos del 11 de septiembre han entrañado la implantación, con la complicidad de los aliados occidentales, de un “estado policial” mundial, de un auténtico “estado de sitio” global, cuya máxima responsabilidad rectora y organizadora compete a Estados Unidos<sup>608</sup>. Así, el Gran Panóptico, reticular, pero con aspiraciones re-centralizadoras, crece y crece. Los nuevos sistemas de vigilancia electrónica nunca tuvieron más razón de ser ante la “invisibilidad” del enemigo. Pensemos también en esa recreación colorista de los viejos campos de concentración, tortura y

---

<sup>606</sup> Gubern se ha ocupado recientemente de indagar en la historia de la construcción literaria y cinematográfica de mitos universales que remiten a lo que define como “protofantasía popular”. Relacionando así a Superman con Hércules, a Lulú con Pandora, a Frankenstein con Prometeo, o al Hombre Invisible con algún texto de Platón, el autor toca, de algún modo, el tema de fondo que subyace en la edificación mediática del simulacro de la amenaza: los arquetipos jungianos, y los deseos y temores que se esconden tras ellos [Gubern, 2002].

<sup>607</sup> Sin pretender llevar el paralelismo a todos sus extremos -insisto en que ignoro lo que “pasó” el 11 de septiembre, tan sólo lo “vi”-, me gustaría recordar que, en un primer momento, ese incendio se atribuyó a un terrorista holandés, Marinus van der Lubbe, para declarar fuera de la ley a los comunistas y socialistas, a los que, en realidad, se responsabilizó de esta cruel violación de la soberanía popular alemana. La historiografía, sin embargo, no duda hoy en sostener que: «era una acción terrorista desde el poder para justificar el desencadenamiento de la acción represiva» [Cervera, 1993: 61].

<sup>608</sup> Algunas de sus líneas básicas ya fueron apuntadas en la primera parte de mi investigación.

exterminio nazis que representa la reclusión en la base cubana de Guantánamo –sin garantías jurídicas de ningún tipo- de los prisioneros sospechosos de participación en la gran red del terrorismo internacional musulmán. Y detengámonos también en otro tipo de no-acontecimientos, como esa “Guerra de Afganistán”, la cual, al mismo tiempo que ha vuelto a ser un nuevo alarde de omisión mediática de sus circunstancias destructivas concretas, ha adoptado la forma de una especie de caza del “fantasma”, del “fantasma” Ben Laden. O, sin ir más lejos, reflexionemos sobre el desarrollo de esa nueva agresión ilegítima contra Irak que sigue en marcha en los instantes en que realizo estas reflexiones. Todo ello presenta un hilo conductor inequívoco: la fabricación mediática de un “enemigo necesario” como factor fundamental de legitimación y control político. Esta asimilación de la amenaza al llamado islamismo radical, una vez identificado con las nuevas redes del “terrorismo internacional”, servirá para justificar «todas las medidas autoritarias y todos los excesos. Incluida una versión moderna del macartismo, que tendría como blanco, más allá de las organizaciones terroristas, a todos aquellos que se oponen a la hegemonía estadounidense, e incluso a los adversarios de la mundialización liberal» [Ramonet, 2002c: 55]. Pasaré, antes de alcanzar mis conclusiones finales, a presentar los aspectos que, de cara a su sistematización futura, me parecen los más determinantes del fenómeno.

### **3.3. La estrategia ideológica del «enemigo necesario»: el potencial normalizador de la «cultura del miedo»**

Aunque su raíz específicamente mítica le convierte en un tema que, de un modo u otro, afecta a todas las culturas, a todas las formaciones sociales históricas en cualquier lugar y en cualquier momento, lo encuadraré aquí en el ciclo histórico iniciado tras el fin de la “Guerra Fría”. Me refiero, por tanto, al periodo que se extiende desde 1989-1991 hasta nuestros días, teniendo, primero, en la caída del muro de Berlín (9 de noviembre de 1989), en el “Conflicto del Golfo” (agosto de 1990-marzo de 1991) y en el derrumbamiento definitivo del bloque soviético (diciembre de 1991) sus grandes pórticos de entrada, y, segundo, en los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 un hito fundamental<sup>609</sup>. Como ya he sugerido, ello permitiría distinguir entre dos fases que

---

<sup>609</sup> Ignacio Ramonet se hace eco de esa opinión generalizada que convierte el 11 de septiembre de 2001 en el comienzo de un nuevo período histórico. El autor defiende la ruptura con respecto a ese proceso que, iniciado entre 1989 y 1991, se había venido caracterizando por «la exaltación del sistema democrático, la apoteosis del Estado de derecho y la glorificación de los derechos humanos. Tanto en política interior como exterior, esta moderna Trinidad era una especie de imperativo categórico constantemente invocado y, si bien



quedarían presididas, en el orden ideológico, por la tesis del “fin de la historia” de Francis Fukuyama [Fukuyama, 1990; 1992; 1999, 2001] y el “choque de civilizaciones” de Samuel P. Huntington [Huntington, 1997], de manera respectiva.

En el contexto de las condiciones impuestas por el fin de la bipolaridad USA-URSS, la complementariedad ideológica que encuentro entre ambas tesis me permiten otorgar unidad al período al que aludo, sobre todo desde el momento en que son los mismos acontecimientos del 11 de septiembre los que dan sentido narrativo-historiográfico a lo que ha venido ocurriendo desde 1989-1991. En la búsqueda de un nuevo modelo de legitimación de las nuevas prácticas de dominación ligadas al desarrollo del capitalismo global informacional, la intersección dialógica de ambas propuestas encuentra su gran oportunidad en ese momento para afirmarse de forma recíproca como los dos grandes pilares ideológicos sostenedores del mito del “nuevo orden mundial”. Mientras que el “fin de la historia” de Fukuyama, identificado con la construcción postcontemporánea de la nueva arquitectura transnacional del capitalismo red, servía para afirmar la inevitabilidad y necesidad histórica de esa globalización neoliberal, el “choque de civilizaciones”, ratificando dicha necesidad histórica y recalcando la superioridad moral de Occidente, viene a garantizar el derecho de éste a aniquilar -si ello fuese necesario- a aquellos enemigos del sistema, esto es, del progreso consumado y vuelto hacia sí mismo, refugiados en la barbarie contra-civilizatoria del islam o el budismo.

Como señala Jean de Maillard, la tesis del “choque de civilizaciones” no tiene otro objetivo que cargar la responsabilidad de los problemas de la mundialización neoliberal a los “enemigos criminales” de América. Al hilo de esta argumentación, recuerda cómo el 11 de septiembre abrió el debate en torno a la posible incompatibilidad entre el “fin de la historia” y el propio “choque de culturas”. Pero, coincidiendo con el análisis que ya emprendí en el punto 3.2.1. de la segunda parte de mi investigación, señala que no se comprendió que, lejos de contradecirse, ambas teorías se complementaban. Tampoco se advirtieron sus auténticos fines ideológicos y estratégicos. Para empezar, la función del “fin de la historia” era apoyar el dogma norteamericano de la primera mundialización, de la “mundialización feliz”. Esta mundialización, no obstante, revelaba la subsistencia de “fuerzas maléficas” que amenazan con romper el equilibrio alcanzado. Irán, Colombia, Cuba, Irak, los Balcanes, Somalia, Afganistán, y el propio polvorín de Oriente Medio

---

no carecía de ambigüedades (¿realmente pueden conciliarse globalización liberal y democracia planetaria?), contaba con la adhesión de los ciudadanos, que veían en ella una victoria del derecho sobre la barbarie» [Ramonet, 2002c: 59].

constituían, de este modo, oscuros poderes que «no sólo no se habían rendido a los beneficios de la mundialización, sino por el contrario parecían revigorizadas por la liberación salvaje de los mercados. En este punto entra en escena Huntington y su “choque de civilizaciones”: si la mundialización no produjo los frutos esperados, es porque quienes la refrenan y vejan, enemigos criminales de Estados Unidos, quieren impedir que el resto del mundo progrese hacia las bondades civilizadoras del *American Way of Life*» [de Maillard, 2003: 6].

Por consiguiente, el autor queriendo ir más lejos de la simple interpretación del tema así surgido de las “nuevas amenazas” como mero efecto de compensación de la desaparición del enemigo soviético, lo sitúa en el contexto complejo de los fracasos progresivos de la propia mundialización liberal. De modo que, si a comienzos de los años 90 las amenazas quedaban difusamente identificadas con las mafias y la criminalidad en general, con el tiempo fue el terrorismo internacional el que fue ganando terreno hasta el momento culminante del 11 de septiembre: «las amenazas “contra” la mundialización se convirtieron entonces rápidamente en amenazas “de” la mundialización» [de Maillard, 2003: 6]. Ello, por considerarse que, de alguna manera, el sistema se volvía contra sí mismo desde el instante en que los excluidos de los beneficios de la globalización neoliberal hacían uso de sus propios instrumentos –desarrollo tecnológico y desregulación de los mercados financieros- para poner en evidencia las vulnerabilidades de Occidente.

En lo que yo interpreto como la mejor muestra de su potencial autorregulador, la estrategia ideológica del “enemigo necesario” se asienta, pues, en la perspectiva de que es la propia fragilidad constitutiva de ese sistema -por otra parte, deseable como destino inexorable de la humanidad- la que aconseja poner todas sus energías al servicio de la contención de la amenaza generada por el mismo en correspondencia con la agudización creciente de las diferencias mundiales en el reparto de sus beneficios materiales y simbólicos. Ello es lo que confirma la «doctrina tranquilizadora de una globalización mesiánica, cuyo centro ocupa Estados Unidos, y que deberá defenderse ferozmente para que no la venzan las fuerzas del Mal» [de Maillard, 2003]. Sus primeros ensayos ya tuvieron lugar en la “Guerra del Golfo”, siguiendo la estela de la tradición satanizadora del mundo soviético durante la “Guerra Fría”. Como han analizado autores como Andre Gunder Frank, no podemos interpretar la “Guerra del Golfo” de 1991 sino desde el análisis crítico de la proclamación por parte de George Bush padre de un “Nuevo Orden Mundial”: «aparte de ser una guerra entre el Norte y el Sur tal vez el más evidente abismo en esta guerra es el que se impone entre los ricos por un lado y los pobres por otro»

[Frank, 1993: 60]<sup>610</sup>. Esto sugiere que, en coincidencia con el fin de la lógica bipolar, la autopromoción de Estados Unidos como “gendarme mundial” comportaba un giro de estrategia en la implantación universal del liberalismo en su última versión global informacional. Se trataba, a partir de este momento, de convertir las mismas víctimas del capital en el verdadero peligro contra la consolidación de la gran ilusión consumista sobre la que pivota el sistema.

Esta redefinición de las relaciones con el Tercer Mundo -donde quiera que éste se encuentre, incluidos los crecientes islotes incrustados en el mismísimo corazón del opulento Norte- desde el despliegue de una nueva estrategia de confrontación, que está en la raíz de la actual configuración histórica de la idea del “enemigo necesario”, es, pues, objeto de una planificación al más alto nivel llevada a cabo por los responsables de la política exterior norteamericana con anterioridad a la invasión iraquí de Kuwait en los primeros días de agosto de 1990. Chomsky destaca, en este sentido, el siguiente informe sobre Estrategia de Seguridad Nacional que, enviado al Congreso estadounidense en marzo de 1990, colocaba en el Tercer Mundo la cristalización de la nueva amenaza y la fuente de los futuros conflictos: «en una nueva era, prevemos que nuestro poder militar seguirá siendo un puntal esencial de equilibrio global, pero de forma menos prominente y en aspectos distintos. Vemos que los requerimientos más probables para el uso de nuestras fuerzas militares pueden no implicar a la Unión Soviética y pueden situarse en el Tercer Mundo, donde pueden ser necesarios nuevas capacidades y enfoques» [Chomsky, 1997: 49]<sup>611</sup>. Abordando el asunto desde el prisma de los intereses económicos domésticos e

---

<sup>610</sup> En el volumen del que forma parte este trabajo de A. G. Frank, José M<sup>a</sup> Tortosa hace una presentación donde se condensa perfectamente el carácter de encrucijada histórica en la que estoy situando mi análisis del pensamiento estratégico del “enemigo necesario”. En 1993, decía: «mirando hacia el futuro, la caída del comunismo ha sido la del liberalismo. La diferencia está en que las víctimas del comunismo estaban dentro y tenían capacidad de movilizarse mientras que las víctimas del liberalismo se exportan (aunque Estados Unidos cada vez tiene más dificultades para hacerlo) y no se movilizan con tanta facilidad. Un futuro cargado de nubarrones en el que aparecen nuevas formas de organización política, nuevos problemas y cuyo resultado pocos se atreven a pronosticar» [Tortosa, 1993: 6]. Una de las conclusiones fundamentales que se extraía del análisis de la “Guerra del Golfo” es que está en la raíz de un intento por parte de Estados Unidos de contrarrestar su relativa pérdida de peso económico-tecnológico mundial mediante la proyección internacional de un nuevo poderío político-militar. Más tarde veremos cómo se resuelve ello en el marco de la nueva sociedad red.

<sup>611</sup> Es en este contexto donde Michel Collon sitúa las verdaderas razones de la “Guerra del Golfo” de 1991. Como señala el autor, los EE.UU. se preparaban desde hacía más de diez años para intervenir militarmente en la región; desde 1988 los mismos norteamericanos ya había comenzado una campaña mediática anti-iraquí; y desde 1989 ya se había proyectado la instalación de bases militares permanentes en el Golfo. Pero, como es habitual en la historia estadounidense -Cuba, Peral Harbor, etc., los objetivos previamente fijados encuentran el pretexto soñado en el momento más oportuno: «sólo quedaba un obstáculo, anotado por John Ausland, antiguo funcionario del departamento de Estado: “La mayoría de los países de la región estaban contentos de beneficiarse del paraguas americano, pero ninguno quería albergar el Central Command”

internacionales ligados al sostenimiento del complejo-industrial militar americano, Chomsky nos sitúa en la encrucijada de dos mundos que comparten, en esencia, una lógica similar en la medida en que mitos como el de la “seguridad nacional”, o el de la “paz” y “equilibrio” mundiales conectan con la elaboración ideológica de la amenaza como instrumento primordial de control de la población. En 1994, a falta del gran catalizador del 11 de septiembre de 2001 y sin el conocimiento de los recientes estragos de esta política<sup>612</sup>, su argumentación principal era la siguiente: «ha sido curioso observar la desesperada búsqueda de algún nuevo enemigo cuando en los años ochenta se desvaneció la amenaza rusa: se ha recurrido al terrorismo internacional, a los narcotraficantes hispanos, al fundamentalismo islámico o a la “inestabilidad” y depravación del tercer mundo» [Chomsky, 1996b: 12]<sup>613</sup>.

---

(fuerza americanas de intervención en el Golfo). Sobre todo Arabia Saudita, que rechazó toda presencia militar en su territorio. Alain Gres comenta: “la crisis actual ha constituido el pretexto soñado para despejar esas reticencias”» [Collon, 1996: 60].

<sup>612</sup> Aludiendo a los Rumnsfeld, Wolfowitz, Cheney, Perle, etc., los grandes “halcones” de la política internacional estadounidense actual, Ramonet señala que «estos ideólogos consideraron los atentados del 11 de septiembre como “el acontecimiento catalizador” esperado desde hacía mucho tiempo. Ahora nada parece frenarles. Mediante el Patriot Act, dotaron a los poderes públicos de un temible instrumento liberticida: prometieron “exterminar a los terroristas”, propusieron “la guerra global contra el terrorismo internacional” conquistaron Afganistán y derrocaron al régimen de los talibanes. A continuación definieron la doctrina de la guerra preventiva, y sobre la base de propaganda e intoxicación, justificaron esta guerra contra Irak» [Ramonet, 2003]. En síntesis, ésta es la trayectoria seguida por el proceso tras el punto de “cero” del 11 de septiembre. Hay que insistir en que en 1997 un número importante de políticos e intelectuales americanos, entre los que contaban los actuales dirigentes de la administración Bush, firmaron un documento que, con el título de *Proyecto para el Nuevo Siglo Americano*, marcaba las directrices futuras de la política exterior de Estados Unidos: necesidad de incremento de los gastos de defensa para llevar a cabo “nuestras” responsabilidades globales; fortalecer los lazos con los aliados democráticos y retar a los regímenes contrarios a “nuestros” intereses y valores; promover en el extranjero la causa de la libertad política y económica; aceptar la responsabilidad del papel único de Estados Unidos en la conservación de un orden mundial de seguridad, prosperidad y principios americanos. Lo significativo es que –como parece sugerir Ramonet en el texto arriba citado– este documento contemplaba expresamente la necesidad de algún acontecimiento de fuerte impacto en la opinión pública estadounidense y mundial que permitiese legitimar dicha política programada antes de llegar al poder George Bush hijo. Estos principios no han dejado de reafirmarse en otros documentos como la *Carta de América: las razones de un combate*, texto que, en el contexto de los crecientes recelos de Europa ante la prepotencia norteamericana, iba destinado al lector europeo para defender «abiertamente la posición de Washington en su guerra contra el terrorismo», definir «los valores morales como “valores estadounidenses” que la comunidad internacional debe asumir» y proyectar «una imagen de EE.UU. como nación universal con una responsabilidad que le impide encerrarse en sus fronteras e ignorar lo que pasa más allá». Esta última información puede encontrarse en un artículo titulado *Recelos en las dos orillas del Atlántico*, firmado por S.G. D. en *El País. Edición Andalucía*, domingo 24 de febrero de 2002, página 9 de la sección “Internacional”.

<sup>613</sup> El mismo título del libro es bastante significativo: *El nuevo orden mundial (y el viejo)*. Por supuesto, esta política de la “amenaza necesaria”, apoyada lingüísticamente en las estructuras simuladoras del “doblepensar”, deja siempre a un lado las responsabilidades reales de Occidente en la perpetración de los crímenes que atribuyen al Otro: «el proyecto se dirigía con la delicadeza [orwelliana] acostumbrada: así, la categoría de terrorismo internacional” no incluye ninguna referencia a las contribuciones de los Estados Unidos y de sus clientes, que aunque baten todos los récords siguen siendo un tema tabú para los medios de

En el contexto del absoluto resquebrajamiento de la arquitectura internacional, del consecuente desvanecimiento de la ilusión de un orden ético-político asentado en el armonioso consenso de todas las naciones del mundo, y de las fracturas y suturas, esto es, de las continuas descomposiciones y recomposiciones efectuadas en organismos como la Unión Europea o la OTAN, dicho de otra forma, en el ámbito de una auténtica “geopolítica del caos”, la estrategia ideológica de la “amenaza necesaria” nos introduce en la nueva “era de la guerra perpetua” [Ramonet, 2003]. Llevando hasta sus últimas consecuencias las instrucciones de ese teórico prusiano de la guerra, testigo, dicho sea de paso, de las grandes convulsiones que condujeron, en el tránsito del siglo XVIII al XIX, a la contemporaneidad –me estoy refiriendo a Carl von Clausewitz (1780-1931)-, la destrucción del sueño kantiano de la “paz perpetua”, de un mundo donde la ley y la moral universal gobiernen los conflictos humanos, significa el robustecimiento de la guerra como principal forma de hacer política. Para Clausewitz, la guerra no era un mero acto político, sino un verdadero instrumento político, una extensión de las relaciones políticas, una gestión de las mismas con otros medios. Así, en la búsqueda de la naturaleza intrínseca de la guerra, el militar prusiano esboza un modelo trinitario evocador de la visión tripartita de la sociedad de origen indoeuropeo, perfectamente identificable en el pensamiento político de Platón. La guerra se convierte así en el fruto de la correlación de tres tendencias dominantes en la sociedad, de tres fuerzas morales –las tres propiedades del alma platónica- identificadas con determinados actores sociales. Primero, la violencia primordial, el odio y la enemistad que, concretados en la imagen del pueblo, no es más que un ciego impulso de la naturaleza que hay que reconducir hacia un fin. Segundo, el valor, la predisposición al enfrentamiento contra el adversario como libre actividad del alma, encarnado en el ejército. Y, tercero, ese fin político que, materializado en los intereses del Estado, hace recaer la guerra en el campo de la Razón [Clausewitz, 1976]<sup>614</sup>.

Este regreso a la brutalidad y a la violencia extremas como factor regulador de la convivencia humana viene siendo objeto de justificaciones diversas desde hace tiempo. Destacaré, por lo que reflejan de esa concepción de la realidad que subyace en esta estrategia ideológica, las propuestas por parte de Robert D. Kaplan de una política agresiva de “mano dura” como herramienta de gestión -de acuerdo con unos intereses

---

comunicación y para los expertos dignos de crédito» [Chomsky, 1996b: 12]. El intercalado en cursiva entre corchetes es mío.

<sup>614</sup> Para una aproximación a esta teoría militar puede consultarse la *Breve introducción a Clausewitz*, ofrecida por Oscar Aranda en la *Clausewitz Homepage* [Aranda, 2003].

determinados- de la “anarquía que viene”. Colocando en primer término la afirmación de la maldad intrínseca del ser humano y los problemas de seguridad a ella ligados, proyectando sobre el mundo la sombra del genocidio, Kaplan apela a un nuevo pragmatismo corrector de los idealismos modernos reunidos en torno a la fe en la educación, la tolerancia y el entendimiento mutuo. De esta forma, manifiesta: «la política que mejor incorpora una visión tan sombría de la naturaleza humana es el “equilibrio de fuerzas”, o, más concretamente, el equilibrio entre miedo e intimidación» [Kaplan, 2000a: 14]. Y es que –sigo citando- «la guerra fría ha terminado, pero siempre será necesario negociar con mala gente para evitar males mayores. El pesimismo puede resultar una línea de defensa más eficaz contra el genocidio que cualquier política de derechos humanos, como muchos israelíes entienden» [Kaplan, 2000a: 15]<sup>615</sup>.

Estamos, por consiguiente, ante una verdadera economía política del miedo que, experimentando hoy una paulatina proliferación global, tiene su mejor terreno de cultivo cultural en Estados Unidos, nación que ha forjado históricamente su “grandeza” en la competitividad, en la rivalidad y la desconfianza en el Otro. En síntesis, la integración dialógica de los discursos del “fin de la historia” y del “choque de civilizaciones”, con la fuerza legitimadora aportada por el no-acontecimiento del 11 de septiembre –no-acontecimiento, entre otras cosas, porque su lectura oficial niega cualquier responsabilidad del capitalismo global en el incremento galopante del sufrimiento y la desesperación en el

---

<sup>615</sup> Esta cita está extraída de un artículo publicado por primera vez el 14 de noviembre de 1997, y reproducido en *El País* en el contexto de la presentación de un libro compuesto por una colección de artículos de prensa realizados entre 1994 y 2000 por esta “perla” de la cultura americana de la insolidaridad, la paranoia y la violencia [Kaplan, 2000b]; esa cultura del miedo que tan magistralmente ha retratado Michael Moore en el documental largo *–Bowling for Columbine–* que le ha valido “sorprendentemente” un Oscar de Hollywood en la edición de 2003. En el fondo, no se trata de tanta sorpresa si comprendemos bien el funcionamiento del sistema como gran mecanismo de reciclaje homeostático de la desviación y disidencia, para el cual los efectos de respeto de las diferencias son fundamentales. Además, téngase en cuenta que el Oscar para el mejor documental corto fue destinado a un homenaje a los héroes del 11 de septiembre, los bomberos de Nueva York. El análisis crítico y mordaz que Moore hace de la adicción americana a las armas, siempre que ello es extrapolable al ámbito global de la política internacional, se resuelve en el inquietante panorama de una sociedad desquiciada para la cual la amenaza más inmediata la constituye el vecino de enfrente. Volviendo al artículo de Kaplan, hay que reconocer que su virtud está en admitir franca y abiertamente lo que los discursos oficiales “oscurecen” con sus confusos juegos neolingüísticos. ¿Para qué ocultarlo? ¿Se puede hablar de un orden ético-político internacional con un estado israelí que, con el apoyo estadounidense, no ha cumplido ninguna de las resoluciones de la ONU acerca de la ocupación ilegítima de los territorios palestinos, incluida la 181 de 29 de noviembre de 1947 por la que se reconocía la independencia a un estado palestino? A Kaplan no le afecta la doblez de ese pensamiento orwelliano. Lo ve todo con enorme claridad: «Israel es, al fin y al cabo, la única nación de la historia cuyo sistema incorpora directamente las enseñanzas del holocausto. ¿En qué consisten esas enseñanzas? En la necesidad de un equilibrio de fuerzas ventajoso en la región y un aparato militar potente, así como en la existencia de servicios de seguridad letales que den la primera alarma e instiguen un miedo de esos que las sociedades civiles no toleran. De hecho, los mismos servicios de espionaje que a menudo denostamos y que, en algunos casos, pretendemos dismantelar serían precisamente lo que necesitamos para advertirnos por anticipado de la amenaza de genocidio» [Kaplan, 2000a: 15].

mundo-, asegura la reedición histórica del marco de tensión y crispación permanente que definió las relaciones internacionales tras la “II Guerra Mundial”. La estrategia ideológica del “enemigo necesario” se convierte así en la gran razón de ser del nuevo sistema, un sistema cuyo descentramiento converge con la energía autopoietica del caos que Estados Unidos -o mejor, dicho, un entramado complejo de intereses personales vinculados al poder político y militar que ostenta el gobierno norteamericano- pretende regir. Como trabajo preparatorio de futuras investigaciones más empíricas y sistematizadoras, voy a proponer aquellas cuestiones que merecen, a mi entender, una especial atención en el estudio de la nueva cultura global del miedo.

Primeramente, me gustaría establecer su relación con lo que Ulrich Beck ha definido como “sociedad del riesgo” en el marco de una nueva “modernidad reflexiva”, aquella que se entiende a sí misma como tema y problema. Ello quiere decir que, en esa modernidad avanzada, «la producción social de la *riqueza* va acompañada sistemáticamente por la producción social de *riesgos*. Por tanto, los problemas y conflictos de reparto de la sociedad de la carencia son sustituidos por los problemas y conflictos que surgen de la producción, definición y reparto de los riesgos producidos de manera científico-técnica» [Beck, 2001: 25]. Considerando que ninguna formación histórica está exenta de sus propios riesgos, el autor estima que lo que mejor distingue a los nuevos riesgos es su carácter global, su desconocimiento de las fronteras. Así, cuando aludimos a riesgos ecológicos, económico-sociales, médico-sanitarios, psicológicos, etc., nos enfrentamos a unas consecuencias que no sólo afectan al lugar de su surgimiento, sino que ponen en serio peligro la vida en todo el planeta, incluyendo todas sus formas. La nueva conciencia del riesgo aconseja, de por sí, esa nueva alianza científico-política a la que ya he aludido en otros momentos de esta tesis; pero, bajo mi punto de vista, lo esencial no es sólo la patente incapacidad de nuestras instituciones a la hora de dar respuesta a los riesgos reales en forma de esas catástrofes alimentarias, ecológicas, médicas, etc., como las que, de hecho, estamos sufriendo, sino también el modo en que esos riesgos forman parte de la misma lógica autoorganizadora del sistema. Beck ha estudiado cómo la expansión del riesgo no altera en absoluto la lógica del capitalismo global, sino que, muy por el contrario, le aporta una nueva vitalidad. Esto es así hasta el punto de que el autor no duda en afirmar que «los riesgos de la modernización son un *big business*. Son las necesidades insaciables que buscan los economistas. Se puede calmar el hambre y satisfacer las necesidades, pero los riesgos de la civilización son un *barril de necesidades sin fondo*, inacabable, infinito, autoinstaurable. Siguiendo a Luhmann, podríamos decir que con los

riesgos la economía se vuelve *autorreferencial*, independiente del entorno de la satisfacción de las necesidades humanas» [Beck, 2001: 29].

Hemos visto que la continuidad del capitalismo depende del desarrollo de mecanismos de reproducción de las necesidades que está dispuesto a satisfacer desde la óptica de la constante optimización de su capacidad productiva. El desarrollo de la ética consumista, mediante esa conversión psicológica -mediática y trans-subjetivamente inducida- de las necesidades secundarias en necesidades vitales fue el primer gran paso en el reajuste de un modo de producción acosado por sus propias contradicciones. Ahora, es el riesgo el que garantiza la desviación autorreproductiva del capital hacia los propios desastres que él mismo genera. Pero además, el riesgo se convierte, de esta manera, en un poderoso instrumento de control social y de legitimación política. Me preocupa, pues, el “riesgo” como ideología<sup>616</sup>. Es aquí donde yo inscribiría la nueva cultura del miedo -unida a la configuración simuladora y espectacularizadora del “enemigo necesario”- en un problema de legitimidad política. En mi opinión, en el contexto de la ingobernabilidad del caos derivado de la dinámica globalizadora, la idea de la “amenaza necesaria” está en la base del déficit de legitimación política que padecen las democracias capitalistas en el contexto de la crisis de su idea motora, el Progreso Universal<sup>617</sup>. Incapaces de seguir sosteniendo sus viejas promesas de la Libertad, la Igualdad y el Bienestar generalizados, el capitalismo democrático ha tenido que reciclar nuevos argumentos justificadores de las acciones comunicativas realizadas en su nombre. La nueva “ingeniería del consentimiento democrático” –así la llamaría Noam Chomsky [Chomsky, 1996a]- estimula, de un lado, como he analizado, la ciega fascinación consumista como factor de adhesión compulsiva a los patrones conductuales predominantes del sistema. En una sociedad en la que todo aparenta ser asequible y consumible, «el consumidor oscurece entonces al ciudadano; ello

---

<sup>616</sup> Beck, haciendo referencia al nuevo debate público sobre las consecuencias para la salud ecológica y humana de los riesgos, así como sobre los “efectos secundarios” a nivel económico, social y político de dichos “efectos secundarios” –hundimiento de los mercados, crisis bursátiles, controles administrativos de las decisiones empresariales, apertura de nuevos mercados, etc.-, propone el surgimiento en esta nueva sociedad del “potencial político de las catástrofes”: «la defensa y administración de las mismas puede incluir una *reorganización del poder y de la competencia*. La sociedad del riesgo es una sociedad *catastrófica*. En él, el estado de excepción amenaza con convertirse en el estado de normalidad» [Beck, 2001: 30].

<sup>617</sup> Ramonet aporta datos tan significativos como el hecho de que la producción mundial de alimentos básicos se corresponde con el 110 % de las necesidades del planeta, mientras treinta millones de personas son víctimas mortales del hambre anualmente y más de ochocientos millones padecen malnutrición. Insistamos en ello, «la lógica de la competitividad se ha visto elevada al rango de imperativo natural de la sociedad, cuando lo cierto es que conduce a la pérdida del sentido del “vivir juntos”, del “bien común”. Dado que los beneficios de la productividad se redistribuyen a favor del capital y en detrimento del trabajo, las desigualdades se ahondan. En Estados Unidos, por ejemplo, el 1 % de la población posee el 39 % de la riqueza del país. El coste de la solidaridad se considera insoportable, y se procede a demoler el edificio del Estado de bienestar» [Ramonet, 2002c: 34].



ocasiona, de manera sólo en apariencia contradictoria, una despolitización progresiva y, al mismo tiempo, una politización de lo cotidiano, es decir, generalizada» [Balandier, 1994: 123]. Pero, la estructuración de esa nueva ingeniería del consenso social por parte del “Ministerio de la Verdad” –el responsable de la producción simuladora de la información, del espectáculo, de la educación y del arte- se completa, de modo sistémico, con ese otro factor de la amenaza, para cuya gestión se requiere el concurso del “Ministerio de la Paz”, responsable de la guerra, y del “Ministerio del Amor”, «encargado de mantener la ley y el orden» [Orwell, 2001: 6].

La “sociedad de la información” como “sociedad del riesgo” se convierte, de esta forma, en una nueva “sociedad de la seguridad” cuyo objetivo primordial es hacer borrar de la memoria colectiva el insostenible principio de la “sociedad del progreso y la libertad”. Ramonet, partiendo de la premisa del cambio de era fundamental que caracteriza este tránsito de milenio, recalca la absoluta sensación de angustia y de malestar que afecta a una sociedad occidental agarrotada bajo el signo de la incertidumbre. Uno de los reflejos más llamativos de esta situación es la profunda crisis de identidad que asola a los gobernantes actuales en lo que atañe a la dificultad para estructurar un sistema internacional verdaderamente ordenado. Ello afecta, en especial, al “sistema de seguridad” sobre el que sólo pueden articularse y consolidarse las instituciones políticas estatales e interestatales. La situación actual de la Organización del Atlántico Norte así lo atestigua [Ramonet, 1997b]. Ya he adelantado que la celebración occidental entusiástica del derrumbamiento del bloque soviético tras la “Guerra Fría” hay que entenderla como la supuesta culminación de una estrategia de confrontación que, una vez suprimido el enemigo, ha supuesto el reverso de un vacío fundamental en el sistema de seguridad internacional liderado por Estados Unidos. La existencia de la amenaza potencial concretada en la figura del Estado adversario constituye la única base sobre la que es posible la constitución de todo sistema de seguridad, fundamento estructurante, a su vez, del propio Estado. Ramonet subraya que eso alcanza una relevancia de primer orden en los sistemas democráticos. Así, se pregunta: «¿Quién es el enemigo? ¿Cuál es el peligro dominante? ¿Quién es el vector de éste? Estas preguntas, a las que Occidente ha respondido invariablemente durante setenta años: “el comunismo, la URSS”, permanecen a partir de ahora sin respuesta clara, si bien estas respuestas siguen siendo fundamentales y estructurantes para cualquier régimen político, y en particular para el régimen democrático. Condicionan la definición de un sistema de seguridad capaz de preservarse y

de prevenir las crisis. Le permiten, sobre todo, construir un discurso sobre su identidad» [Ramonet, 1997b: 22].

Por desgracia, la definición de un enemigo exterior -ideológica y territorialmente- parece haber constituido la razón de ser histórica de las democracias occidentales del siglo XX, aunque no sea un fenómeno exclusivo de éstas. Este fenómeno, con un marcado trasfondo mítico unido a la idea de la lucha infinita entre el Bien y el Mal –a lo que hay que añadir la oposición, también maniquea, entre el héroe y el villano-, ha supuesto la principal fuente de legitimación de unos regímenes democráticos que, primero, se vieron implicados en su lucha triunfante contra el fascismo y, después, con el comunismo soviético. Por eso pienso que lo que hoy está en juego es la imagen heroica de unos sistemas políticos que sufren un marcado déficit de legitimidad en relación con la propia crisis de los metarrelatos emancipadores que la debacle soviética ha puesto al descubierto. A falta de cualquier fundamento verdaderamente trascendente, esta estrategia legitimadora de la democracia opera a partir de una autodefinición negativa. Jean Baudrillard razona del siguiente modo ese proceso, que no estriba sino en la proyección en el rostro del otro de la sombra de nuestra propia impotencia, de nuestro propio mal: «porque lo universal era una Idea. Cuando ésta se realiza en lo mundial, se suicida como Idea, como fin ideal. Lo humano se ha convertido en la única instancia de referencia, y como la humanidad inmanente a sí misma ha ocupado el vacío que ha dejado la muerte de Dios, lo humano ahora reina solo, pero ya no tiene razón final. Como ya no tiene enemigo, lo genera en su interior, y segrega todo tipo de metástasis inhumanas» [Baudrillard, 2002: 17].

Bajo mi punto de vista, la democracia capitalista se realiza discursivamente desde lo que no es, y no tanto desde lo que pretende ser, lo cual culmina en el cierre discursivo del “no se puede no ser demócrata”. Dicha afirmación negativa sólo es sostenible mediante la presunción de la existencia real del Otro negado. Hasta ahora, cualquier rechazo a la democracia, con independencia de su naturaleza autosimuladora, se ha tildado coactivamente de totalitario -sea en su versión fascista o comunista- para garantizar el esencialismo de los gobiernos de las mayorías representadas. Es decir, la necesidad de una referencia negativa implica el recurso a una contraimagen del valor supremo de la Libertad. Pero el derrumbamiento progresivo de la gran ilusión democrática se agrava aún más por la propia dispersión postmoderna del enemigo oficial. El sistema de seguridad sobre el que pretende consolidarse la hegemonía mundial del capitalismo democrático carece, en definitiva, de los anclajes necesarios para su propia justificación. Ello obliga a

la elaboración simbólica de nuevas amenazas mediante un proceso de negociación con los condicionamientos socio-cognitivos de los sujetos receptores de los discursos mediáticos configuradores de dicha amenaza. Sobre esas bases se asentará, en suma, la simulación de un nuevo “contrato social” definido por la cesión de la libertad -una libertad que quizá nunca se poseyó- a cambio de seguridad, de la seguridad de que, mientras el demonio islámico acecha, alguien vela por nuestro plácido sueño consumista<sup>618</sup>.

En tercer lugar, junto a su relación con la “sociedad del riesgo” y con la pérdida de credibilidad y legitimidad democrática, creo que, en el futuro, habría que sistematizar las principales directrices de la confección simuladora del “enemigo necesario”. ¿Cómo se muestra ante la opinión pública la imagen de la amenaza? ¿De qué modo el espectáculo sirve, en este sentido, para reducir las distancias entre la falta de confianza en la autoridad y la necesidad de aquélla por parte de ésta? Hay que constatar primero que esta imagen del enemigo se desdobra en un continuo juego de descomposiciones y reencarnaciones consecuentes, dentro de un proceso de reciclaje simbólico permanente. Atendiendo al efecto del paradigma de red en la construcción social de la realidad, por un lado, se nos muestra el carácter elementalmente difuso, inestable, y casi invisible de la amenaza. Ramonet señala «el enemigo principal ha dejado de ser unívoco; se trata, antes bien, de un monstruo de mil caras que puede adoptar sucesivamente las apariencias de la explosión demográfica, la droga, las mafias, la proliferación nuclear, los fanatismos étnicos, el sida, el virus Ébola, el crimen organizado, el integrismo islámico, el efecto invernadero, la desertificación, las grandes migraciones, las nubes radiactivas, etc.» [Ramonet, 1997b: 23]. Ello, que muestra esa estrecha vinculación del “enemigo necesario” a la “sociedad del riesgo”, como ya se ha adelantado, coincide, a su vez, con ese proceso creciente de satanización que sufre en la actualidad el Tercer Mundo, y, en especial, el mundo islámico, allí donde están todavía en juego ciertos intereses económicos.

Antes de continuar, quisiera hacer unas rápidas consideraciones teórico-metodológicas. En coherencia con los presupuestos epistemológicos defendidos en esta

---

<sup>618</sup> Pero hay que insistir en que, en realidad, como también se deduce de las reflexiones en torno al triunfo de la nueva ideología neoliberal e imperial en Estados Unidos realizadas por Serge Halimi, detrás de esta estimulación mediática de la figura del “enemigo necesario” y el paralelo rechazo racista del otro, se esconden actitudes relacionadas con el mismo fracaso social de la mundialización; actitudes que recuerdan procesos como los acontecidos hacia finales de los años setenta en el contexto del giro norteamericano a la derecha: «paradójicamente, el fracaso social del neoliberalismo favorecerá su éxito electoral y político: un capitalismo salvaje produce un populismo reaccionario. Sean de derecha o de izquierda, los Gobiernos desarrollan una política favorable a los ricos. Luego, gracias a la ayuda de los medios de comunicación en manos de los acaudalados, transforman los eventuales descontentos obreros originados en reivindicaciones económicas en pánicos identitarios y en demanda de “ley y orden”» [Halimi, 2002: 9].

tesis, la construcción del “enemigo necesario” responde a un uso específico del lenguaje. Tendríamos, pues, que situarnos en la perspectiva del análisis cualitativo, retórico y metaforológico, del discurso. Preguntándose por la verdad y la mentira en “sentido extramoral, y haciendo de las palabras la mera reproducción sonora de impulsos nerviosos al margen de la existencia de una causa fuera del sujeto parlante, Nietzsche reducía la verdad hacia 1873 a «una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto desgastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal» [Nietzsche, 1994: 25]. Quizá sea un texto como éste el que más influyera a George Lakoff y Mark Jonson para proponer la naturaleza específicamente metafórica de nuestro sistema conceptual cotidiano, es decir, la impregnación por parte de la metáfora –la experimentación o la comprensión de una cosa en función de otra- de «no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción» [Lakoff y Johnson, 1991: 39]. Por eso, el análisis deconstructivo del universo metafórico con el que estructuramos nuestra experiencia del mundo puede arrojar importantes consecuencias en lo que respecta a la conformación de la cultura de la “amenaza necesaria”. Al fin y al cabo, como los autores han mostrado en relación a las metáforas estructurales, «puesto que las expresiones metafóricas de nuestro lenguaje se encuentran enlazadas con conceptos metafóricos de una manera sistemática, podemos usar expresiones lingüísticas metafóricas para estudiar la naturaleza de los conceptos metafóricos y alcanzar una comprensión de la naturaleza metafórica de nuestras actividades» [Lakoff y Johnson, 1991: 43].

Es importante considerar que la configuración metafórico-simbólica de nuestro conocimiento -de una realidad no pre-existente al mismo acto configurador- conlleva la omisión de la relación entre el término metafórico y el objeto que designa de manera habitual. Como figura consistente en la traslación del significado propio de una palabra a otro significado en virtud de cierta relación de similaridad semántica sólo existente en la mente del sujeto, la metáfora conlleva un comportamiento selectivo que resalta unos aspectos y oculta otros del concepto utilizado. Por ello, desde su contribución a crear una imagen simplificada de la realidad –esto es esencial desde el punto de vista de la relación de la política con la metáfora-, lo específico de la metáfora –valga esto no sólo para la

construcción poética ocasional de la misma, sino para su presencia en la constitución de cualquier concepto- es la siguiente: «al obligar a abstraer a nivel de la comunicación lógica cierto número de elementos de significación, ella permite poner de relieve los elementos mantenidos; a un nivel distinto del de la pura información, y por medio de la introducción de un término extraño a la isotopía del contexto, provoca la evocación de una imagen asociada que percibe la imaginación y que ejerce su impacto sobre la sensibilidad sin el control de la inteligencia lógica, pues la naturaleza de la imagen introducida por la metáfora le permite escapar de él» [Le Guern, 1990: 25].

Creo que esto, en la medida en que está en el origen de la resistencia que nuestros “imprintings” culturales oponen a los intentos de redescipción de la realidad más allá de nuestros “acostumbramientos” metafóricos, adquiere un carácter complejo al entrar en relación con ese uso “vaciado” del lenguaje al que remiten las estructuras esquizoides del “doblepensar”: «saber y no saber, hallarse consciente de lo que es realmente verdad mientras se dicen mentiras cuidadosamente elaboradas, sostener simultáneamente dos opiniones sabiendo que son contradictorias y creer sin embargo en ambas; emplear la lógica contra la lógica, repudiar la moralidad mientras se recurre a ella, creer que la democracia es imposible y que el Partido –pluralicemos nosotros el término- es el guardián de la democracia» [Orwell, 2001: 36]. En nuestra sociedad actual, movida por el vértigo incontrolable del frenesí informativo, construimos la realidad desde el inestable juego de la intercambiabilidad del significado de las palabras de acuerdo con intereses y circunstancias muy concretas. Constituido por un aparato “neolingüístico” en el «que los términos cruciales tengan un sentido técnico divorciado de sus significados ordinarios» [Chomsky, 1996a: 54], el doblepensar, dentro del universo político postorwelliano en el que nos encontramos, nos arrastra a la pobreza de una vida comunicativa mediatizada por una multiplicidad de centros de dominación sujetos a una misma lógica interaccional. El resultado, como ha denunciado Javier Sádaba, es la racionalización de una hipocresía, de una mala conciencia generalizada que imposibilita pensar el yo como apertura, como posibilidad: «todos sabemos que no nos creemos lo que decimos creer. El círculo del reconocimiento es el inverso al supuestamente auténtico: yo sé que él sabe que yo sé, pero hago como que no sé que sabe que lo sé» [Sádaba, 1984: 304].

Estimo que todo esto alcanza una intensidad verdaderamente alarmante en lo que respecta a la construcción trans-subjetiva del “enemigo necesario”. Volviendo a ello, desde el 11 de septiembre, la “invisibilidad”, “elasticidad” e “impredecibilidad” de las nuevas amenazas ha devenido en la elaboración del mito de los “conflictos asimétricos”.

En coherencia con el propio modo de representación de los atentados, los medios de comunicación de todo el mundo se lanzaron a la definición de un nuevo enemigo caracterizado por diferencias importantes en los instrumentos empleados, en su estilo de lucha y en los valores inspiradores de la misma. De acuerdo con el Pentágono, este nuevo enemigo, no asentado en un Estado-nación, alentado por una ideología y una religión determinadas, y que hace uso de medios de lucha no-convencionales, «*no combate lealmente*». Utiliza, en una estrategia resueltamente anclada en el mundo globalizado, todos los modernos medios de comunicación, de transporte, de información... El “terror psicológico”, la influencia de los medios de comunicación tradicionales e Internet, forman parte de su arsenal. Utiliza cuchillos, barcas de pesca, bombas artesanales y aviones civiles que, ya se ha visto, son otras tantas amenazas eficaces» [Bishara, 2001: 10]<sup>619</sup>.

Con el incuestionable fondo racista que hay detrás de todas estas argumentaciones, lo cual se refleja en la inmediata atribución de esa amenaza asimétrica y desleal al “musulmán” -¿por qué no considerar la posibilidad de otras amenazas de tez blanca, pelo rubio y fuerte formación religiosa cristiana, por ejemplo?-, Alain Touraine interpretaba el 11 de septiembre, dos días después del ataque y destrucción de los centros del poder financiero y militar norteamericano, como una auténtica declaración de guerra «lanzada por unas redes islamistas en un momento en el que el islamismo político está en retroceso» [Touraine, 2001: 30]. Así, previendo para el entrante siglo XXI la posibilidad de un nuevo tipo de violencia catastrófica entre los poderes absolutos de la globalización y los “desarraigados sin esperanza” del sistema, dibujaba un dramático panorama con importantes rasgos diferenciadores con respecto al pasado: «la diferencia principal será que en lugar de enfrentamientos entre naciones organizadas veremos, vemos ya, cómo en torno al imperio y a sus símbolos de poder se forman unas redes de sombra que encuentran los recursos necesarios en la industria petrolera y sobre todo en la voluntad de

---

<sup>619</sup> En la misma línea, Steven C. Clemons, que interpretaba los atentados como un reflejo de las tensiones que afectan a la mundialización y a la incapacidad del gobierno norteamericano para asimilar las realidades políticas e institucionales de la nueva época histórica, se hacía eco de un fragmento del informe de la comisión legislativa Hart-Rudman, que en 1999 advertía sobre los serios riesgos de atentados terroristas en suelo estadounidense: «Ya no será necesario a pequeños Estados, o grupos de individuos, se trate de organizaciones mafiosas o terroristas, invertir mucho en ciencia o industria para hacerse con tecnologías muy peligrosas... Los norteamericanos morirán, probablemente, en su propio territorio. Quizás en gran número» [Clemons, 2001: 3]. Todo esto es también coherente con las advertencias que hacía Joseph Nye en una entrevista concedida a *El País*, publicada el 4 de febrero de 2001. En relación con los problemas de gobernabilidad de la globalización, decía: «el peligro es que a medida que se democratiza la tecnología, ésta puede caer en manos de gente equivocada. Hoy en día, por ejemplo, le resulta relativamente más fácil a un loco conseguir material nuclear. ¿Cómo impedir que se produzcan situaciones caóticas? Va a requerir más cooperación entre los países, más recogida de información e inteligencia» [Nye, 2001: 7].

unos jóvenes de sacrificar su vida por sus convicciones religiosas y políticas. El mundo puede transformarse en un gigantesco País Vasco» [Touraine, 2001: 30].

Esta mistificación de la vulnerabilidad de un mundo occidental, civilizado y opulento, de fronteras bien definidas con respecto a las lejanas y oscuras regiones orientales -donde anida la barbarie y la depravación humana-, en la misma medida en que sólo puede conducir hacia una legitimación del “fin de la privacidad” y del liberticidio generalizado, así como a un férreo control del flujo global de las nuevas tecnologías, no es más que una pieza imprescindible en el diagrama ideológico del “enemigo necesario”. Su auténtica productividad simbólica estriba en el mantenimiento de una tensión constante entre la invisibilidad y casi inmaterialidad de las nuevas redes del Mal y sus circunstanciales encarnaciones en una figura reconocible, y representable, en la que descargar, de manera regeneradora, el odio y frustraciones ciudadanas. Estamos, pues, ante la imagen del “amigo-enemigo”, ese jefe de Estado, ese cerebro de alguna red del terrorismo internacional o de la delincuencia organizada que, como Noriega, Saddam Hussein, Ben Laden, o los que tengan que venir, presentan un rasgo distintivo: todos ellos poseen una peculiar biografía que los vincula, en un principio, bien como asociados a la CIA, bien como aliados político-militares, a los gobiernos estadounidenses y de sus aliados occidentales; y que, más tarde, tras un extraño giro del destino, los convierte, de repente, en presas del maligno, emergiendo como serios peligros contra la estabilidad y la paz internacionales<sup>620</sup>.

---

<sup>620</sup> Junto a la labor desarrollada cotidianamente por la prensa de información general y otro tipo de publicaciones periódicas, estos enemigos disfrutaban de sus propias “hagiografías negativas”, es decir, de estudios supuestamente asentados en el rigor documental que culminan el proceso de satanización de su imagen pública, aspecto que nada tiene que ver con el hecho de que se trate de sanguinarios dictadores o de desalmados asesinos. El problema no está en ello, está en el orden del discurso del que forma parte, ocultando la verdadera importancia del crimen y el “terrorismo” a gran escala dirigido desde los centros de poder occidentales como el de Estados Unidos o Reino Unido, para no seguir con los ejemplos. En lo que respecta a Saddam Hussein, puede consultarse el libro de Judith Miller y Laurie Mylroie, escrito en 1990 y, por tanto, antes de la resolución del conflicto con Irak al año siguiente. Las autoras reconocen escribir tan precipitadamente el libro para «proporcionar información básica sobre Saddam Hussein: qué tipo de hombre es, el tipo de sociedad que ha edificado y cómo han reaccionado ante él sus vecinos árabes, Estados Unidos y las naciones de Europa Occidental. En suma, busca ser una guía para apreciar las raíces inmediatas y más profundas de este conflicto» [Miller y Mylroie, 1991: 15]. Las raíces, claro, que conciernen al punto de vista estratégico norteamericano. Para una aproximación a la “inquietante” figura de Osama Ben Laden destaca el libro *En nombre de Osama Ben Laden: las redes secretas del terrorismo islámico*, del experto en terrorismo internacional Roland Jacquard [Jacquard, 2001a]. En este libro, publicado poco antes de los atentados del 11 de septiembre, el autor, enfatizando el poder financiero, y la capacidad destructiva bacteriológica y química del “viejo amigo” Ben Laden, dibuja así la ubicuidad fantasmagórica de la amenaza que representa: «la sombra de Osama Ben Laden planea en todos los puntos donde una importante crisis puede socavar la influencia de Occidente: Kosovo, Filipinas, Londres, París o Brooklyn. Su fraternidad tentacular no tiene fronteras, y sus fieles no son mercenarios interesados, sino idealistas dispuestos a cualquier sacrificio» [Jacquard, 2001b: 12]. Esta referencia se corresponde con la reproducción de su primer capítulo en *El País*

He hablado antes de la necesidad que los sistemas democráticos tienen de una contraimagen sobre la que proyectarse diferenciadamente como alternativa política. Carl Schmitt ha utilizado el criterio “amigo-enemigo” para expresar esa necesidad de diferenciación basada en la afirmación de un “nosotros” frente al otro, frente al “ellos”. Esa distinción nosotros-ellos introduce, pues, un doble principio de oposición y complementariedad. Sólo mediante el reconocimiento de un enemigo es posible la identificación de un proyecto político que genera identidad, sentimiento de pertenencia, y, yo añadiría, legitimidad. Ahora bien, para Schmitt, la identificación con/del enemigo, los sentimientos de pertenencia así generados, y la posibilidad de confrontación que dan vida a la relación amigo-enemigo –esto es muy importante-, lejos de ser estables e inmutables, están sujetas a una continua reconfiguración, nunca se definen de una vez para siempre. En resumen, este autor no concibe lo político como un objeto, sino como mera oposición que se caracteriza, de manera primordial, por la intensidad, la hostilidad y la posibilidad extrema del conflicto bélico. De ahí la autonomía que disfruta la oposición implicada en el criterio amigo-enemigo. La especificidad de lo político reside, pues, en la posibilidad de amar al enemigo en el ámbito privado y desarrollar, a la vez, en la esfera pública el antagonismo suficiente para desencadenar la solución extrema de la guerra: «la guerra como el medio político extremo revela la posibilidad de esta distinción entre amigo-enemigo que subyace a toda forma de representarse lo político»<sup>621</sup>.

Esto coincide, pues, con la imagen orwelliana del “enemigo circunstancial”, de esa transustanciación en el absoluto mal de esa persona, de ese grupo o de ese país que, en algún momento, pudo ser un firme aliado. Pero, en un mundo desmemoriado e inestable hecho de continuos cambios de alianzas, el control sobre la realidad ejercido por los dispositivos de poder informativos, destruyendo cualquier enlace interpretativo con el pasado, permite arrojar al “agujero de la memoria” cualquier referencia a otra configuración que no sea la actual. En eso consiste la “doble” del pensamiento que el paradigma informacional nos impone hoy en la interpretación de las relaciones internacionales. Fenómeno que, como vengo sugiriendo, ya se puso de manifiesto en la “Guerra del Golfo” de 1991, momento en el que, de acuerdo con Julio G. Martínez, en EE.UU. se volvió a rehabilitar «“la parafernalia, la dramaturgia y el ritual aliado de la

---

de 21 de octubre de 2001, al que se le unieron algunos extractos del decimocuarto, bajo el título *Las armas ocultas de Al Qaeda*.

<sup>621</sup> Citado por María Concepción Delgado, y extraído de la página 65 de *El concepto de lo político* [Schmitt, 1999], en su estudio *El criterio amigo-enemigo en Carl Schmitt. El concepto de lo político como una noción ubicua y desterritorializada* [Delgado, 2001].



Segunda Guerra Mundial”, incentivado por la eterna víctima autoinmoladora en su soberbio egocentrismo, la incitadora Israel, consistente en poner en marcha la antagónica e irreductible maniquéica antinomia y dicotomía, de los buenos ellos y sus aliados, frente a la maldad irremisible e irremediable de un desnaturalizado tirano-dictador, reencarnación novísima del fuhrer alemán, exterminador de la pobre e indefensa víctima, eternamente quejumbrosa, la nación israelí, sempiternamente en holocausto, no así el vapuleado pueblo palestino; correspondiéndole este papel en el reparto a Saddam Hussein de Iraq, hace unos años eficaz aliado de REAGAN, y por éste ayudado como contenedor del fundamentalismo iraní» [Martínez Martínez, 1991: 125]. En efecto, en esta retórica maniquea, activada desde los parámetros “neolingüísticos” del doblepensar y apoyada en el espectáculo informacional, la continua lucha entre el Bien y el Mal nos sumerge en las profundidades arquetípicas de la gran “Guerra Cósmica”, del enfrentamiento entre el “Héroe” y el “Villano”, entre el “Príncipe” y el “Dragón”. Es esta reactivación de los temores ancestrales -ligada a la integración de estereotipos bien perfilados en la trama narrativa “tipo cuento” utilizada para tal fin - la que permite hacer una lectura mitológica del pensamiento estratégico del “enemigo necesario” desde la perspectiva de la identidad insolidaria-consumista que contribuye a estimular.

Estando en la base de este proceso el poder subyugante del mito, lo determinante, pues, es la forma con que los medios de comunicación social occidentales están contribuyendo, de forma decisiva, a generar una determinada imagen del mundo árabe y del Islam. Como atestigua Bichara Khader, «terrorismo, integrista, inmigración, tales son, por ahora, las palabras-clave que cubren la información occidental sobre Oriente. Las representaciones occidentales reactivan las imágenes de un Oriente eterno, eternamente guerrero, fanático, despótico». Y es que, como continúa el autor, «¿qué sucedería con Occidente si no tuviera enemigos? ¿Qué sería de él sin los *bárbaros árabes* u otros subdesarrollados que prueben, por lo negativo, la excelencia de su modelo?» [Khader, 1994: 99-100]. Esta imagen, focalizada en determinados momentos en la perversidad de un personaje concreto, afecta, en definitiva, a la construcción que, en general, hacemos del otro desde el engañoso paraíso de la opulencia consumista. «La creación del *otro* es un fenómeno universal que se conforma de acuerdo con los hechos culturales, históricos y sociales del grupo que lo recrea, teniendo siempre el elemento geográfico una gran importancia. En el caso del árabe musulmán ese factor geográfico tiene particular fuerza ya que no sólo ha sido la vecindad, sino durante ocho siglos la convivencia, la que nos ha unido al islam, al árabe» [Martín Muñoz, 1994: 280]. Esto, que no sólo es válido para

España –el caso concreto al que se refiere la autora-, sino también para las relaciones históricas, sean de dominio o de dependencia, establecidas entre Occidente y los mundos árabe e islámico, nos ilustra sobre el aprovechamiento intencionado de ciertas reservas de sentido, de ciertos prejuicios que históricamente han ido sumándose al trazado de una imagen distorsionada del otro según criterios contrarios a los postulados de la “comunicación intercultural”, los cuales han sido glosados en este estudio con la valiosísima ayuda de Miquel Rodrigo Alsina.

Para Said Alami, una de las razones fundamentales del lenguaje antiárabe en los medios de comunicación occidentales está en el entramado propagandístico sionista, apoyado, por otra parte, en el dominio estadounidense y británico del nuevo orden mundial informativo. Sea como fuere, el autor propone un modelo de construcción mediática del estereotipo árabe, situándose antes y después de 1973, momento en que la subida del precio del petróleo que sucedió a la primera derrota militar de Israel frente a Egipto supuso la apertura de una nueva fase en el desarrollo de la referida propaganda sionista. Desde ese año de 1973, en los medios occidentales, los árabes son “chantajistas”, “desagradecidos”, “cobardes” y “viles”. Sus líderes y lugartenientes son “sanguinarios”, están “ávidos de sexo”, y también son “traicioneros” y “farsantes”. Los jeques del Golfo acaparan el petróleo, se obsesionan por los coches de lujo, además de no poder desprenderse de sus camellos; son “raptos de vírgenes”, se dedican a la “trata de blancas”, y están dispuestos a abandonar su harén por una rubia occidental. Para terminar, los árabes son ricos ridículos despilfarradores de grandes fortunas y, por tanto, indignos de poseerlas; estos árabes ricos son “tontos”, lo “compran todo”, e incluso pretenden “comprar medio Occidente”. Pero, además, los árabes son “fanáticos religiosos”, “locos totalmente irracionales”, y, en esa calidad de irracionales soñadores, se niegan a la existencia del Estado de Israel [Alami, 1994]<sup>622</sup>. Una forma más, por tanto de reflejar, cito a Gema Martín, «la tendencia a transmitir a la opinión pública una percepción de lo musulmán como peligro potencial allá donde éste contribuye a justificar la construcción

---

<sup>622</sup> En cuanto al uso orwelliano del “rechacismo”, es decir, de la presunta negación por parte del mundo árabe del derecho a la autodeterminación nacional de los judíos de Israel, o del mero “derecho a existir” del mismo Israel, Chomsky dice que se trata de «un nuevo e ingenioso concepto que demuestra el “extremismo” de quienes se niegan a aceptar que sea justo lo que ellos ven como un robo de su patria e insisten en seguir el punto de vista tradicional –punto de vista adoptado tanto por el sistema ideológico reinante en los Estados Unidos como por la práctica internacional con respecto a los estados, excepto Israel- que dice que mientras que los estados están reconocidos dentro del orden internacional, su “derecho a existir” está igualmente reconocido» [Chomsky, 1996a: 55].

de *alcázares europeos* y a enajenar al mundo islámico contra el occidental, planteando sus mutuas relaciones en términos de cruzada» [Martín, 1994: 283]<sup>623</sup>.

Hay que resaltar, pues, que mediante la configuración mediática de los símbolos que le dan vida cultural, esta estrategia ideológica del “enemigo necesario”, ofrece a los sujetos aquellas representaciones imaginarias que utiliza en la construcción reactiva de sus identidades. Con independencia de que la teoría del “enemigo necesario” corresponda a los esfuerzos por parte del bloque hegemónico estadounidense -en colaboración con los referentes extra-estatales del capitalismo corporativo informacional- por centralizar las relaciones de poder descentralizadas y dispersas entre otros bloques interestatales subordinados, este principio puede ir traspasando las capas más profundas del tejido social hasta penetrar la conciencia de los individuos en la construcción del sentido de su experiencia cotidiana. Esto puede verificarse en las relaciones de poder interactivas que tiene lugar en contextos de vida comunes como los que hoy enfrentan en Europa a la población nativa con la creciente masa de emigrados del Tercer Mundo que buscan abrigo económico y político en nuestros países. El mito de la “amenaza necesaria” puede ser un modo de rastrear las líneas de clasificación, de exclusión, de segmentariedad fuerte, que este tipo de concepción del poder puede representar una vez descendamos al territorio de su capilaridad extra-institucional.

En ese sentido, como ya he indicado, la fuerza “convocante” e incitadora del mito no es nada desdeñable. En la cultura de la “amenaza necesaria”, correlativa a la presunción de un “nuevo orden mundial”, subyace esencialmente una especie de renovación continua de ese mito premoderno del Reino, que, tras el enfrentamiento de las fuerza del Bien y el Mal, con sus secuelas de muerte, hambre y enfermedad, anuncia la llegada de una época dorada de felicidad y equilibrio moral. Pero esa victoria nunca es definitiva. El “Héroe”, encarnado en la figura del gran gobernante –Bush padre, en la “Guerra del Golfo”; Bush hijo en la reciente invasión de Irak-, y ayudado por las fuerzas complementarias de la Luz –los aliados que en cada momento pactan con Estados Unidos un determinado reparto del botín económico, político y simbólico de las agresiones que acometen impunemente-, siempre tendrá que esperar el regreso del Mal materializado en un nuevo “monstruo-tirano” –el viejo amigo que dejó de serlo para convertirse en el más malvado y despiadado de los seres que habitan la Tierra.

---

<sup>623</sup> He hecho ya diversas referencias a trabajos contenidos en el volumen colectivo *El Mundo Árabe y su imagen en los medios*, pero quisiera aconsejar aquí su consulta general [Bodas y Dragoevich, 1994].

Adrián Huici y George Lakoff fueron algunos de los autores que apreciaron, en el contexto histórico del “Conflicto del Golfo” (1990-1991), la idoneidad de inscribir en el modelo mitológico del “héroe” y de la “guerra cósmica” la interpretación simbólica del discurso difundido por los medios de comunicación. En su apelación a las estructuras más profundas de la psique –los arquetipos jungianos, las estructuras antropológicas de lo imaginario de Durand-, la proyección del modelo heroico a los no-acontecimientos del conflicto no sólo confirmaba la existencia de un enemigo para ser derrotado tras la dura lucha, sino la de una misión que no es otra que la de regenerar un mundo enfermo, afectado por el desequilibrio moral provocado por el villano, por ese tirano, por ese monstruo de nuestras pesadillas cotidianas de las que, por fin, quedamos librados. Ese héroe bueno y valeroso, llamado a la aventura, que puede pedir ayuda o actuar por su cuenta, que está obligado a hacer grandes sacrificios, que se enfrenta a grandes dificultades, realizando un épico y agotador viaje, lo que le obliga, a veces, a atravesar los mares para alcanzar el suelo enemigo [Lakoff, 1991], ese héroe es, al fin y al cabo, «el continuador semihumano, semidivino, de la tarea creadora de los dioses. En su lucha contra el dragón está asegurando la permanencia del mundo» [Huici, 1991: 84]. Frente a él –signo del honor, la virilidad y la gloria, que, finalmente, es aclamado y recibe la gratitud de los beneficiarios de su virtud-, el malvado, expresión de la inmoralidad, el vicio y la traición, puede ser astuto, pero nunca razonable. Por eso, el héroe nunca puede negociar ni razonar con él: el destino inexorable es la lucha: la “guerra necesaria”<sup>624</sup>.

Dependiendo del reparto de papeles que se haga en un momento dado, el héroe, la víctima y el villano se corresponderán con actores sociales determinados; y de ahí surgirán tramas concretas. Hay que considerar cuánto se evoca y cuánto se oculta en nuestra sociedad del espectáculo al someter los no-acontecimientos a estructuras narrativas como

---

<sup>624</sup> Estúdiense, por ejemplo, el análisis que Noam Chomsky ha hecho de la estrategia por parte de EE.UU. de bloque y obstaculización continua de las opciones diplomáticas que durante el “Conflicto del Golfo” ofrecieron diversos interlocutores internacionales –incluido el propio Saddam Hussein- con el objeto de evitar lo que, antes incluso de la invasión de Kuwait el 2 de agosto de 1990, se mostraba como deseable y, por consiguiente, inevitable para el líder estadounidense. En el capítulo 5 de *El miedo a la democracia*, lugar donde ofrece un importante apoyo documental a dicha tesis, comienza planteando el asunto en los siguientes términos: «la reacción ante la agresión de Saddam Hussein siguió dos caminos distintos, intranquilizadamente relacionados. El Consejo de Seguridad de la ONU condenó inmediatamente la invasión e hizo un llamamiento para que se impusieran sanciones económicas. Implícita en esta actitud hay una vía diplomática para convenir una retirada negociada. Esta opción ofrecía unas perspectivas de éxito inusualmente altas. Por un motivo: porque los violadores habituales de las sanciones (los Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia, y sus aliados) las apoyaban fuertemente en caso particular. Los Estados Unidos y Gran Bretaña siguieron una senda distinta, preparándose para un ataque militar contra Irak y sus fuerzas de ocupación en Kuwait. La divergencia es comprensible, a la luz de la historia y de la distribución del poder en el mundo contemporáneo» [Chomsky, 1997: 215]. No parece que haya mucho que añadir, dentro de las diferencias de contexto obviamente existentes, en lo que respecta a la actitud anglo-americana en la reciente invasión y ocupación de Irak.

las del “rescate” y de la “autodefensa”. Como señala Lakoff, el cuento de la “guerra justa” presupone siempre la existencia de esas tres figuras, pero víctima y héroe pueden ser la misma persona. Lo que se requiere, en todo caso, es una ofensa en forma de asalto, robo o secuestro. En el caso de la “Guerra del Golfo” de 1991 o la “Guerra de Kosovo” (1999), la víctima, toda vez que se ocultaban los verdaderos intereses de la intervención, se identificó con la imagen desvalida de un pueblo, el kosovar, o una nación, la kuwaití. En la última agresión sobre Irak, la propia denominación de la campaña como “operación libertad iraquí” apuntaba hacia la liberación de una población atrapada en las garras del maléfico régimen de Saddam Hussein. Sin embargo, en la nueva ideología del “enemigo necesario”, junto a la retórica de la “ayuda humanitaria” -que justifica por sí misma cualquier tipo de intervención militar allí donde el “héroe” recibe la solicitud de auxilio- parece existir una cierta ambigüedad en la definición de la víctima. La trama de la autodefensa siempre coexiste con la del rescate.

Para comprender mejor el significado de esto y la propia capacidad evocadora del modelo mitológico resumido aquí, quizá convenga precisar su directa relación con el sistema metafórico que Lakoff denomina del “Estado como Persona”<sup>625</sup>. Se trata de concebir un estado como una persona que posee unos rasgos físicos y psicológicos específicos; puede ser grande o pequeña, pacífica o agresiva, responsable o irresponsable, trabajadora o perezosa. Esta persona mantiene relaciones sociales en el seno de una comunidad internacional integrada por la “vecindad” de sus amigos y enemigos. El territorio se corresponde así con la casa y el bienestar se comprende con la riqueza, con la “salud económica”. Metáfora esta última que, ocultando la dimensión social del desarrollo, conecta con la óptica de la madurez de un estado-persona como nivel de progreso tecno-científico-industrial. Así, cualquier amenaza contra el Estado-persona es interpretada como una auténtica amenaza de muerte. La metáfora tan esgrimida por Estados Unidos de la defensa de “nuestros intereses vitales” responde claramente a este esquema de pensamiento. Una defensa que sólo puede realizarse mediante el uso de ese

---

<sup>625</sup> No me voy a hacer eco de todo el trabajo sistematizador que George Lakoff realiza en este interesante artículo sobre la estructuración metafórica del pensamiento político. Tan sólo recogeré aquellos aspectos que creo esenciales en la definición del entramado metafórico que hay detrás de la cultura del “enemigo necesario”. Así, no me haré cargo del sistema metafórico que el autor arranca de la “metáfora de la acción racional” y entronca con otras metáforas como la del “comercio causal”, los “riesgos del juego” y la “matemática del juego”. En cualquier caso, habría que destacar que esas metáforas, ancladas en el mito de la racionalidad de la política, juegan un papel muy importante a la hora de valorar, en función de la relación costes-beneficios, es decir, en términos cuantitativos y no cualitativos, los efectos de las guerras emprendidas como realización misma de esa política [Lakoff, 1991].

poder representado por la “fortaleza militar” garantizadora del mantenimiento del “interés” y la “seguridad nacional”, esto es, de la salud y la propia vida.

Así, tenemos, por un lado, que la metáfora del estado-persona sirve para acentuar la idea de unidad e integridad nacional, y ocultar las desigualdades y la complejidad política, económico-social, religiosa, cultural, etc., que existen en todas las sociedades humanas. Ello, de una parte, sirve para hacer olvidar al espectador occidental que, cuando se habla del ataque a un país, como puede ser Irak, se trata de la vida de millones de personas diferentes. De hecho, la metáfora del estado-persona se complementa con la metonimia del “Gobernante como Estado”. Esto nos permite hablar de ese estado-persona desde su absoluta identificación con su gobernante. Así, cuando aludimos a Irak, tan sólo nos referimos a Saddam Hussein; y cuando atacamos ese país, tan sólo atacamos a su gobernante, sólo y exclusivamente a Saddam Hussein y, si se quiere, a sus más directos secuaces. Es, de esta manera, como omitimos y borramos de nuestra falsa conciencia occidental -sobre todo, si no mostramos las imágenes- los irreparables daños infligidos a la población real, oscurecida y asesinada ya metafóricamente. De tal forma, la metonimia del gobernante-estado está en la raíz de la creación del personaje del villano, del mismo modo que contribuye a elevar a la figura de héroe a personajes de tan encomiables aptitudes políticas y morales como los que gobiernan Estados Unidos y sus aliados occidentales.

Por otro lado, dicho sistema metafórico sirve también para proyectar la imagen de la víctima hacia una entidad socio-política de la que también se ocultan a conveniencia, claro está, aquellos rasgos que podrían poner en peligro el papel asignado -¿cuántas veces es Israel el estado invitado a representar dicho papel?-, así como para la auto-victimización del propio héroe mediante la apelación a esos “intereses vitales” acosados, a ese “way of life” amenazado, de los que, en la práctica, se encuentran al margen buena parte de los integrantes de las sociedades en cuyo nombre se interviene. La aplicación del modelo mítico de la “guerra cósmica” ente el héroe y el villano, desplegado en la doble trama del “rescate” y de la “autodefensa”, deviene, así, en un sistema legitimador del conflicto y la guerra permanente que, en la actualidad, adopta dos formas concretas en la práctica acomodables la una a la otra: la “intervención bélica humanitaria” y la “guerra preventiva”. Como en la pesadilla orwelliana, en la “sociedad de la información”, la guerra no se hace para ganarla, sino para continuarla. Lo único que hace falta es la configuración permanente del enemigo y algún pretexto, siempre a mano, atribuido a su propia responsabilidad. En general, funciona el mismo esquema prototípico básico: «hay

el “grupo exterior”: diferente, hostil, homogéneo, muy potente y casi todopoderoso que, por supuesto, maquina un complot para hacernos daño. Y hay el “buen dirigente”: valiente, determinado y agresivo cuando necesita combatir, o sea, que está dotado de las cualidades indispensables para conseguir la victoria y protegernos. Y también la creencia de que un grupo, una nación, puede triunfar sobre sus enemigos trabajando duro, sacrificándose y siguiendo a sus dirigentes» [Collon, 1996: 229].

Sin embargo, conviene hacer algunas matizaciones importantes. Partiéndose del mito de la existencia de un orden ético-político universal basado en la armoniosa convivencia entre todos los pueblos del mundo -hecho concretado en el simulacro ONU- el concepto de “intervenciones bélicas humanitarias” ha sido acuñado para designar la utilización directa de la potencia militar organizada directamente por dicha instancia internacional y/o por determinados estados –entre los que siempre destaca el bloque hegemónico liderado por EE.UU., amparado, en todo caso, en un mandato moral de Naciones Unidas- con el objeto de «establecer una situación política que excluya las violaciones masivas de los derechos humanos de los individuos del país en el que se interviene» [Ruiz Miguel, 1996: 14]. Desde el lenguaje técnico-jurídico, como el que usa el autor citado, parece haber enormes dificultades a la hora de ajustar uno u otro conflicto bélico a dicha definición. De hecho, Alfonso Ruiz introduce algunas matizaciones aludiendo a otro tipo de prácticas afines como “operaciones de mantenimiento de la paz” o “acciones humanitarias en conflictos bélicos” [Ruiz Miguel, 1996]. En el contexto práctico-discursivo de nuestro actual “modelo de propaganda”, es evidente que el sentido real que se esconde tras semejante “empalago” humanitario sólo es descifrable desde el código neolingüístico utilizado, es decir, mediante la deconstrucción del significado de esas «palabras trampa que lanzan los militares –y los políticos añadiré yo- y que los medios no refutan, y que permiten engañar al público sobre la realidad de los objetivos» [Collon, 1996: 91]<sup>626</sup>.

---

<sup>626</sup> La cita se corresponde con una crítica al lenguaje engañoso situado por los portavoces militares encargados de suministrar a los medios occidentales las noticias que generaba el desarrollo de la “Guerra del Golfo”. En ese contexto, interpreta esta guerra como de “efecto retardado”, es decir, aquella en la que los resultados más nefastos se producen tras el alto el fuego, una vez que, bajo la expresión trampa de “aparato militar-industrial iraquí”, se encubría el bombardeo y destrucción de «objetivos civiles que se calificaron como militares gracias a las circunstancias de la guerra: aprovisionamientos de agua, pozos, sistemas energéticos, puentes y todas las infraestructuras en general. El resultado –esperado- fue la destrucción efectiva del sistema sanitario» [Collon, 1996: 90]. Para valorar los negativos efectos medioambientales que también acarreó el conflicto, véase Arkin, Durrant y Cherni, 1992. Por último, para una evaluación crítica de los efectos sobre la población iraquí de esa guerra de “efectos retardados”, inmersa en la retórica humanitaria de la liberación de un pueblo ocupado, consultar el volumen colectivo Varea y Maestro (eds.), 1997. Aquí se comprenderá el verdadero alcance de los mecanismos del embargo y de la “ayuda humanitaria” sufrida por la población iraquí muchos años después de esa guerra en forma de una gran catástrofe colectiva. Y es que, como señalan los citados autores, en este conflicto, en el que localizan el

En nuestro espectacular paraíso informacional, como en el orwelliano, la “palabra-maleta” “paz” o expresiones como “proceso de paz” o “mantenimiento de la paz” nunca designan lo que aparentan designar<sup>627</sup>. La “paz” es la guerra; el “mantenimiento de la paz” es la imposición “manu militari” de cierta situación política acorde con los intereses de las potencias ocupantes, toda vez que se va asegurando la omnipresencia militar en el mundo mediante el incremento de bases permanentes; y un “proceso de paz” siempre es la propuesta imperativa e incondicional de una resolución concreta a un conflicto determinado como el que enfrenta a árabes e israelíes<sup>628</sup>. Una resolución que, por la misma lógica autogeneradora del enfrentamiento que subyace en la estrategia ideológica del “enemigo necesario”, tiende siempre a inducir modelos de interacción reproductores de una hostilidad funcionalmente imprescindible<sup>629</sup>. En definitiva, de acuerdo con el lenguaje utilizado por los “analistas políticos”, por los “expertos en cuestiones internacionales”, por los “informadores”, en general, es decir, por los propagandistas de la hegemonía económico-político-cultural occidental, las agresiones militares que Estados Unidos y sus aliados emprenden en nombre de esa “paz” no son interpretadas como lo que son, es decir, como invasiones de territorios con soberanía propia, como injerencia en la política ajena, y como mera operación de rapiña de los recursos propios. Muy al contrario, son presentadas como “intervenciones” destinadas a “liberar” -que no a exterminar- a un pueblo al que se le abren las puertas de la nueva “felicidad democrática” -que no una nueva forma de dominación-, que incluye importantes programas de “reconstrucción”. Estos, en lenguaje

---

“retorno de Irak al marco neocolonial”, hecho consumado recientemente, «el régimen de sanciones y la guerra son las dos caras de una misma moneda, de un mismo mecanismo de intervención contra Irak: las sanciones no evitaron la guerra; la guerra no determinó el fin de las sanciones» [Varea y Maestro, 1997: 32].

<sup>627</sup> El concepto de “palabra-maleta” también corresponde a Collon, 1996.

<sup>628</sup> Chomsky dice al respecto: «en un titular de una crítica del *New York Times* (con firma de Bernard Gwertzman) se lee: “¿Están los palestinos dispuestos a buscar la paz?”. En el sentido normal del término “paz”, la respuesta es obviamente “sí”. Todo el mundo busca su paz, según sus propios intereses. Hitler, por ejemplo, buscaba sin duda la paz en 1939, sólo que bajo sus propias condiciones. Pero en el sistema del control del pensamiento, la pregunta significa otra cosa: ¿Están los palestinos dispuestos a aceptar los términos de paz de los Estados Unidos? Unos términos, da la casualidad, que les niegan el derecho efectivo a la autodeterminación nacional, aunque la resistencia a aceptarlos es precisamente lo que demostraría que los palestinos no buscan la paz, como fue definida en el convencional Newspeak» [Chomsky, 1996a: 54-55].

<sup>629</sup> Un ejemplo: además de los intereses que en el mantenimiento de la confrontación árabe-israelí tienen lo que Chomsky identifica con determinados elementos del llamado “lobby” israelí, existen más razones históricas para ello: «los servicios prestados por Israel en su papel de “recurso estratégico” de EE.UU. en Oriente Medio, así como en otros lugares, ayudan a comprender la dedicación de EE.UU. al mantenimiento de la confrontación militar y la política “de tablas” kissingeriana desde que Kissinger tomó el control de la política de EE.UU. respecto a Oriente Medio a principios de la década de los setenta» [Chomsky, 1996a: 65].



normal, no remiten sino -además de los citados beneficios ideológicos y simbólicos- al reparto del botín energético, industrial-militar, y farmacéutico –al que se le une el relacionado con el mismo sector de la construcción-, en el seno de las redes clientelares-delegativas enmascaradas tras la imagen supuestamente autónoma conformada por la identificación de la figura mítica del héroe con la secuencia metafórico-metonímica del “Estado-persona-gobernante”.

Junto a la humanitaria, la metáfora que más está incidiendo actualmente en el cierre estratégico de las reglas del debate público es la de “guerra preventiva”. Este concepto, consecuencia directa de la asunción de la tesis del “conflicto asimétrico”, es decir, del supuesto de que, desde el 11 de septiembre, la amenaza ha cambiado tanto de origen como de naturaleza, trata de explotar las ventajas de los efectos de vulnerabilidad producidos por dichos atentados. Supone, por consiguiente, una definición de la estrategia de defensa en el marco de la construcción mediática del enemigo. Esta nueva doctrina del “ataque preventivo”, concebido como “sistema de disuasión ofensivo” destinado a evitar “a priori” la más que posible acción del Mal, y que ha sido puesta en práctica en la reciente invasión de Irak sin el consentimiento del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, ha sido objeto de distintas justificaciones en diversos documentos de “estrategia de seguridad nacional”, así como en distintos discursos del presidente Bush y de miembros destacados de su administración, como el secretario de defensa Ronald Rumsfeld. Éste, insistiendo en lo que ya había anticipado su presidente en un discurso sobre el estado de la Unión a principios del año, argumentaba lo siguiente el 31 de enero de ese mismo año: «la defensa de EEUU exige prevención, autodefensa y, en alguna ocasión, el paso a la acción de entrada. La defensa contra el terrorismo y otras amenazas que están en auge en el siglo XXI puede exigirnos llevar la guerra al territorio del enemigo. En algunos casos, la única defensa es el ataque»<sup>630</sup>. Fue en septiembre de 2002 cuando el Consejo de Seguridad Nacional terminó oficializando dicho principio en un documento titulado *Nacional Security Strategy*. En él se «anuncian de forma explícita el abandono de las doctrinas anteriores de la “disuasión” o de “contención” y definen la nueva por medio de expresiones como la de “intervención defensiva”, “acción preventiva” o “derecho preferente”» [de la Gorce, 2002: 14]<sup>631</sup>.

---

<sup>630</sup> Citado en de la Gorce, 2002.

<sup>631</sup> Completando la información sobre este nuevo documento de “estrategia de seguridad nacional”, Ramonet recuerda que sus contenidos van en la línea de constituir una nueva arquitectura geopolítica internacional que «cuenta con una única superpotencia en su cúspide, Estados Unidos, que, “goza de una

Haciendo la pertinente traducción desde su origen “neolingüístico”, tratando de desentrañar, pues, el significado concreto del lenguaje del poder, es evidente que este concepto constituye un auténtico cheque en blanco ideológico, el cual concede plena capacidad para justificar ante la opinión pública cualquier tipo de uso de la fuerza contra estados o personas determinadas. Su propia concepción, ligada a la trama de la “autodefensa”, ya implica el uso instrumental de la “profecía autocumplidora” como medio de crear las condiciones necesarias que alimenten los niveles de tensión que se presuponen indefectiblemente. Su única formulación ya estimula de por sí temores ocultos en el ciudadano, a la vez que impulsa al odio y a la destrucción. Su poder convocante y sojuzgador está en esa evocación de imágenes asociadas a ella, que opera más allá del control de la inteligencia lógica en consistencia con los elementos del sistema metafórico antes descrito. La tesis de la “guerra preventiva”, con sus claras connotaciones sanitarias y médicas<sup>632</sup>, primeramente, convierte a Estados Unidos, en particular, y a la sociedad mundial, en general, en organismos vivos susceptibles de caer en la enfermedad y morir. En segundo lugar, hace de la disidencia, de la resistencia -y de cualquier postura contraria a las reglas del juego económico y político internacional- el “virus maligno”, altamente contagiable, que constituye el gran peligro contra la salud de esa sociedad mundial. En tercer lugar, erige a las potencias occidentales, con Estados Unidos a la cabeza como máximo poder político-militar universal, en el personal médico y sanitario cualificado para realizar los diagnósticos oportunos de la enfermedad, y, si llega el caso, que siempre llega, proponer algún tipo de “tratamiento quirúrgico” que extirpe radicalmente el mal del

---

fuerza militar sin parangón”, y que no dudará “en actuar en solitario, si es preciso, para ejercer [su] derecho de autodefensa actuando a título preventivo”. Una vez identificada una “amenaza inminente”, “Norteamérica intervendrá antes incluso de que la amenaza se concrete”» [Ramonet, 2002d: 1]. Los contenidos fundamentales del este texto, cuya elaboración es básicamente atribuida a la consejera de Seguridad Nacional Condoleezza Rice, pueden encontrarse en la información ofrecida en *El País* del 21 de septiembre de 2002. Siendo noticia de portada -acompañada en la parte superior de una fotografía de la destrucción por parte del ejército de Israel del complejo residencial de Arafat- fue objeto de una ampliación en la página 2 y de un editorial en la 14 de la edición Andalucía. En esa página 2, cuyo titular es “Bush entierra la doctrina de la disuasión y abre paso a los ataques preventivos”, Enric González reproduce lo siguiente: «el primer paso, ante la ausencia de otras potencias comparables a Estados Unidos, es acabar con la doctrina de la “no proliferación” de armamento, vigente desde la II Guerra Mundial y basada en tratados, y pasar a la “contraproliferación”, una doctrina que combina elementos pasivos y activos: desde la creación de defensas como el proyectado “escudo antimisiles” sobre territorio estadounidense, al desmantelamiento forzoso de presuntos arsenales enemigos, como el que, según la Casa Blanca, justifica la invasión de Irak». Bueno, esa era la justificación en ese momento, dentro de las idas y venidas propagandísticas de distintas argumentaciones –vinculación del régimen de Saddam Hussein con Al Qaeda, necesidad de democratización de Irak, etc.-, que, no convenciendo a la mayor parte de la comunidad internacional, han servido para poner por primera vez en práctica esta doctrina de los “ataques preventivos”.

<sup>632</sup> Hay que tener siempre en cuenta que, en este juego metafórico neolingüístico, las ideas de “seguridad” y “salud” van indisolublemente unidas.

cuerpo social<sup>633</sup>. Finalmente, obliga a entender la total adecuación de la conducta social a los parámetros de interacción autorreguladores del sistema como el criterio de determinación del buen estado de salud de la comunidad internacional.

Estamos, por consiguiente, en un mundo donde se “democratiza” matando de manera indiscriminada e imponiendo gobiernos sumisos a los dictados de la “sin-razón” que rige el mundo, donde los “buenos” “previenen”, “intervienen” o, en todo caso, toman “medidas de represalia”, mientras los “malos” “traicionan”, “violan”, “invaden” y “perpetran atentados”. En este mundo-espectáculo, la resistencia contra la dominación es “un acto de terrorismo”, con lo que la legítima pretensión de una autonomía política y económica se transforma, al menos, en un “radical” o en un “extremista”<sup>634</sup>. En esta sociedad mundial autosimulada, la recta obediencia, la aceptación incondicional del orden impuesto, tiene, por tanto, un premio, la adjudicación del adjetivo elogioso de “moderado”. Un adjetivo cuyo precio también es asumir las consecuencias inevitables del desarrollo de lo que yo definiría como una economía política global de guerra. En relación con ello, Carlos Frade ofrece, de manera crítica, las líneas conformadoras de un nuevo concepto de conflicto

---

<sup>633</sup> Es ahí donde hay que situar el mito de la “guerra limpia y corta” que tanto éxito simulador tuvo en el “Conflicto del Golfo”. Se trata de ocultar el carácter auténticamente mortífero y sangriento de la guerra. Para esa ocasión, Collon advirtió: «los comunicadores militares tiene miles de palabras sabias encargadas de embellecer el verbo matar. Hay por ejemplo la gama médica, que transforma el bombardeo en una “operación quirúrgica”. Lenguaje perverso, porque la cirugía sirve para salvar vidas, y en este caso se trata de lo contrario. También hay un lenguaje que deshumaniza, como cuando el Otro es asociado a un cáncer, a un tumor que se tiene que extirpar» [Collon, 1996: 85].

<sup>634</sup> O en un “antiamericano”. El “antiamericanismo” es otra palabra-maleta que está haciendo furor en los partidarios de la nueva política neoimperialista del gobierno norteamericano. Ello, para acusar a los que nos oponemos a tal política víctimas de una trasnochada, irracional y poco práctica “pose” progresista. Álvaro Delgado-Gal se expresaba en este sentido en las páginas de ABC, recordando las palabras de Salman Rushdie acerca de la preocupante proliferación de un enemigo ideológico más peligroso que el mismo Islam militante. El autor se propone así lo siguiente: «antes de emitir un diagnóstico, conviene ponerse de acuerdo sobre la naturaleza de la enfermedad –en el supuesto de que se trate de eso, de una enfermedad». Nótese la rapidez con que se recurre a la metáfora sanitaria en la identificación de la amenaza. Aparte de las conclusiones que propone acerca de las raíces históricas de esa “enfermedad” en España y Europa –las cuales resume en la identificación de la izquierda europea con los prejuicios antiliberales asociados a la vieja tradición social-católica-, lo más destacado de sus argumentaciones en torno al “antiamericanismo” es lo siguiente: «el antiamericanismo no sólo nubla la capacidad de análisis: también confunde y trastoca el sentido moral. Suponer que la democracia más vieja del mundo, con libertad de prensa, pluralidad de partidos y tribunales independientes, pueda darse a sí misma jefes políticos más dañinos que un bárbaro que mata en el Congreso de Ministros a los generales disidentes, o gasea a su propia población, equivale a descalificar la eficacia de la democracia, de la libertad de prensa, de la pluralidad de partidos, y de la justicia independiente» [Delgado-Gal, 2003: 3]. Este texto, que parece sacado del mismísimo 1984, olvida, en su abierto despliegue del doblepensar, un aspecto primordial: «Estados Unidos es uno de los pocos países, si no el único, que no tiene restricciones en la libertad de expresión. Es también un caso excepcional en el desarrollo y la efectividad de los medios empleados para restringir la libertad de pensamiento» [Chomsky, 1996a: 51]. Es decir, «la censura literal apenas existe en Estados Unidos, pero el control del pensamiento es una industria próspera, que es bien necesaria en una sociedad basada en el principio de decisión por élite de aprobación pública, o de pasividad» [Chomsky, 1996a: 79].

bélico coherente con el capitalismo global como nuevo modo de dominación. Bajo el epígrafe general de “guerra contra el terrorismo”, sus rasgos principales se reducen, en opinión del citado autor a: 1. La criminalización, deshumanización y satanización absoluta del enemigo, al que, en condición de ser inmoral e inhumano, sólo le corresponde el destino de la derrota y la aniquilación completa. 2. La conversión de la guerra en guerra escatológica –siempre aparentemente la última- contra el mal que no parará hasta ser extirpado de la faz de la Tierra<sup>635</sup>. 3. La concepción de todo el planeta como escenario específico de la guerra, lo que conduce a la desaparición de cualquier ámbito local o regional que delimite un espacio determinado como escenario de esa guerra. 4. La imposibilidad de negociar la paz ni de ser neutral ante el conflicto. La neutralidad sólo puede ser entendida como invitación a la guerra o alineamiento con el enemigo, esto es, con el mal [Frade, 2002]. De ahí, el argumento fuertemente coactivo –coherente, de todos modos, con el espíritu mítico-maniqueo de este pensamiento estratégico- esgrimido por la administración Bush y sus seguidores en torno a la idea de que “o se está con nosotros o se está contra nosotros”.

Pienso que todo ello ha quedado de un modo u otro reflejado en mi análisis anterior. Ahora, antes de pasar a las consideraciones finales, desearía insistir en un aspecto que me parece muy importante desde el punto de vista de la construcción del enemigo. Me refiero al problema de la distinción entre “interno” y “externo”, unida a la complementariedad entre el carácter difuso y deslocalizado de las redes terroristas, y la naturaleza física y territorial de los “estados delincuentes”<sup>636</sup> que constituyen el llamado “eje del mal”<sup>637</sup>. Primeramente hay que aclarar que la identificación del enemigo con la figura del “terrorismo” representa una militarización de la policía, al mismo tiempo que el ejército cumple funciones específicamente policiales allí donde “interviene”. Esto es situado por

---

<sup>635</sup> Hay que insistir, como ya lo hice, en que ese carácter escatológico y cósmico de la guerra responde al principio maniqueo de la eterna lucha entre el Bien y el Mal en el marco de la circularidad temporal mítica. Por tanto, cada victoria, que en sí misma aspira a ser definitiva, será respondida siempre por la reaparición de ese mal en versiones cada vez más perversas y peligrosas.

<sup>636</sup> Ésta es la expresión que, frente a la de “estados iluminados”, utilizada para designar a esas potencias que, como Estados Unidos y sus aliados, pertenecen al imperio del Bien, Chomsky ha acuñado para aludir a la criminalización de esos estados que las referidas potencias occidentales asocian al “terrorismo internacional” y, por tanto, al lado perverso y oscuro de un cosmos enfrentado, en el que la victoria siempre será para el Bien.

<sup>637</sup> Ésta es la expresión acuñada por Bush para designar a una tríada de estados enemigos concebidos como las nuevas bases estratégicas de la amenaza terrorista internacional: Irán, Irak y Corea del Norte. Esta expresión, que ha sido utilizada con mucha frecuencia incluso para sugerir el posible aumento de sus integrantes -Cuba, Libia, Venezuela, China...-, fue pronunciada por primera vez en el discurso sobre el Estado de la Nación ofrecido por el presidente norteamericano el 29 de enero de 2002.

Frade en el contexto de la normalización del estado de excepción en el mundo por parte de EE.UU.: «internamente, mediante el recorte de derechos fundamentales de sus ciudadanos, algo que los Estados asociados se han apresurado a imitar, y, externamente, mediante la creación de auténticos limbos jurídicos acordes con la doctrina de las ‘intervenciones’: así, los capturados en la guerra en Afganistán no son tratados como prisioneros de guerra, que es lo que corresponde según la Convención de Ginebra, sino como terrorista» [Frade, 2002: 11]<sup>638</sup>.

En el marco del “Imperio” global y descentrado, en el que, no obstante, Estados Unidos ocupa una posición privilegiada como nodo de primer orden en las segmentaciones y jerarquías globales que los caracterizan [Hardt y Negri, 2002], lo que se pone en juego, como destaca Andrés Ortega en su análisis de la citada obra, no es tanto una “seguridad global” como un “constitucionalismo global” [Ortega, 2001]. Lo cual entronca con la perspectiva de la imposición planetaria de una lógica económica informacional que, separada tanto de lo político como de lo moral, asume su propia normatividad [Frade, 2002]. Esas son, pues, las condiciones de sometimiento global, en las que la distinción entre “soberanía interna”, la que afecta a las relaciones del Estado con los actores sociales y los agentes económicos al interior del territorio nacional, y “soberanía externa”, la referida a las relaciones entre los Estados en el seno del sistema internacional, deja de tener sentido<sup>639</sup>.

En consecuencia, lo que la tesis del “enemigo necesario”, hoy articulada con la nueva doctrina de los “ataques preventivos”, trata de defender es el principio de que todo lo que no se atenga a las consignas del Mercado como Bien absoluto -un Bien absoluto que sólo quiere la “paz”- queda inmediatamente satanizado. No importa de qué se trate, de Estados, grupos o individuos, pero la mera presencia del Mal en ellos justifica de por sí el «ser tratados como criminales y objeto de *intervenciones*, porque la guerra se condena, pero las sanciones, las expediciones de castigo, las zonas de exclusión, las misiones de pacificación, los bombardeos preventivos y demás formas de guerra que matan, aterrorizan y devastan masivamente las poblaciones civiles y sus entornos de vida, serán cada vez más necesarios para mantener el capitalismo global» [Frade, 2002: 10]. Así, la

---

<sup>638</sup> En coherencia con ello, haciéndose cargo de la extrema desigualdad entre la impotencia económico-militar iraquí y la omnipotencia absoluta de la estructura bélica anglo-americana, Vidal-Beneyto ha interpretado la reciente “Guerra de Irak” del modo que sigue: «no estamos por ello asistiendo a una guerra, sino a una operación de policía militar y de limpieza política que, sin embargo, para ser creíble, tiene que producir muertos» [Vidal-Beneyto, 2003: 18].

<sup>639</sup> Apoyándose en la obra de Wolfgang H. Reinicke, Dirk Messner hace uso de esta diferenciación en el contexto de una reflexión sobre el problema de la gobernabilidad global de la globalización [Messner, 2001].

asociación de las flexibles y escurridizas redes del terrorismo internacional con sus bases políticas y geográficas concretadas en ese “eje del mal” constituido por los “estados delincuentes” que toleran y apoyan las acciones ejecutadas por las referidas redes terroristas, comporta la justificación “racional” de la necesidad de combinar estratégicamente la guerra convencional con nuevas formas de ataque defensivo relacionadas con la noción del “conflicto asimétrico”. La doctrina de la “contraproliferación” armamentística se asegura, así, la viabilidad del programa de “escudo antimisiles” que los acontecimientos del 11 de septiembre habían cuestionado por su falta de idoneidad ante las nuevas amenazas de destrucción masiva –atómica, bacteriológica y química-, que, en realidad, son atribuidas conjuntamente a unos y a otros, a las redes terroristas y a esos “estados delincuentes”<sup>640</sup>.

La construcción del enemigo vinculada a la doctrina estratégica de la disuasión, prevaeciente en la “Guerra Fría”, iba acompañada de cierta capacidad destructiva real de una amenaza, no obstante, artificialmente alimentada y sobredimensionada. Pero, ahora, en relación con el nuevo postulado estratégico de los “ataques preventivos”, esa construcción trans-subjetiva del enemigo -canalizada y promovida por los medios- va asociada a la magnificación de un poder destructivo totalmente inexistente. Desarrollándose entre un “enemigo virtual” y unas “operaciones reales”, esta nueva sociedad de la seguridad y del control a través del miedo responde, en cualquier caso, a la instrumentalización económica y política de la enorme rentabilidad y violencia simbólica de sus argumentos centrales<sup>641</sup>. Creo que este tema habría de ser afrontado desde la perspectiva de una economía política global de guerra, que, como ya he sugerido, sólo puede funcionar en la “era de la guerra perpetua”, es decir, en el ámbito autorregulado de una retroalimentación continua del conflicto entre los beneficiados y los excluidos del

---

<sup>640</sup> Para una aproximación a ese debate, en la práctica resuelto, entre, de un lado, la “guerra asimétrica”, “guerra de cuarta generación”, conflicto “no estatal” (“stateless”), y de otro, el desarrollo del escudo de defensa antimisiles –ese que, según A. Ortega, alguien ha llegado a llamar una “imaginaria línea Maginot en el espacio” [Ortega, 2001]-, consúltense el ya citado artículo de Marwan Bishara [Bishara, 2001].

<sup>641</sup> Para reflexionar sobre esa eficacia y violencia simbólica de la tesis del “enemigo necesario” quizá convenga considerar las siguientes palabras de Jean Baudrillard: «la base de todo dominio es la falta de contrapartida –siempre de acuerdo con la regla fundamental. El don unilateral es un acto de poder. Y el imperio del Bien, la violencia del Bien consiste precisamente en dar sin contrapartida posible. Es ocupar la posición de Dios. O de Dueño, que perdona la vida (pero el trabajo no es una contrapartida simbólica; la única respuesta es pues, finalmente, la rebelión y la muerte). Pero Dios aún dejaba espacio para el sacrificio. En el orden tradicional, siempre existía la posibilidad de devolver algo a Dios, a la naturaleza, o a cualquier instancia, en forma de sacrificio [...] Nos hallamos pues en la situación implacable de recibir, de recibir siempre, no ya de Dios o de la naturaleza, sino de un dispositivo técnico de intercambio generalizado y de gratificación general. Todo se nos da virtualmente, y tenemos derecho a todo, de buen grado o por la fuerza» [Baudrillard, 2002: 17].

sistema global. Cualquier relación de poder, como la entablada entre las instancias hegemónicas y subordinadas del capitalismo total, tiende a convertirse en estrategia ganadora y aniquiladora del enemigo. Sin embargo, la necesaria preservación de la imagen del mismo, aconsejará siempre la fijación de un cierto límite más allá del cual, manteniéndose así las relaciones de poder referidas, garanticen la presencia plena del adversario. En ese sentido, apunto hacia una especie de mecanismo de reactivación y reciclaje continuo de la figura del amigo-enemigo como uno de los ejes principales de estabilización del sistema. Por cierto, ¿dónde se encuentra Ben Laden después del ataque de represalia realizado sobre Afganistán con el objeto de apresar al oscuro cerebro “amigo” del 11 de septiembre?<sup>642</sup>

Para comprender los intereses políticos y económicos que están detrás de la cultura del miedo, pienso que sería conveniente hacer algo de historia. En el contexto histórico de la “Guerra Fría”, en ese mundo bien estructurado en torno a dos grandes masas estatales, política y territorialmente soberanas -con relativa capacidad negociadora con esas grandes corporaciones multinacionales que paulatinamente se irían convirtiendo en el “gobierno mundial de facto” [Chomsky, 1995]-, el pensamiento estratégico de la “amenaza necesaria” –hablo siempre desde el lado occidental- estaba directamente ligado a los intereses del llamado “complejo industrial-militar” norteamericano, con sede principal en el Pentágono. Para Chomsky, el enfoque expansionista y agresivo de la política internacional americana respondía a las exigencias de las prácticas del “keynesianismo militar” sobre el que se reestructuró su economía tras la II Guerra Mundial. Es así cómo se asienta un Estado de bienestar para los ricos reforzado con una ideología de seguridad nacional dirigida al control de la población: «el principal mecanismo institucional es un sistema de gestión industrial estatal-empresarial para sostener la industria de lata

---

<sup>642</sup> Esto queda muchas veces reflejado en el modo en que las fuerzas del Bien gestionan y administran sus victorias militares. Por ejemplo, dentro de la estrategia de contrapesos en la región de Oriente Medio, al final de la “Guerra del Golfo” en 1991, después de la brutal masacre que pudo costar la vida a más de 200.000 iraquíes, buena parte de ellos pertenecientes a la población civil –y eso sin contar los muertos anónimos causados por los embargos que, como se podrá ver en la nota preliminar del volumen colectivo de Carlos Varea y Ángeles Maestro [Varea y Maestro (eds.), 1997], hacia esa fecha eran ya un millón y medio de acuerdo con estimaciones de Naciones Unidas-, no se procedió a una destrucción total del enemigo derrotado ni se efectuó el derrocamiento efectivo –ese que ahora sí ha interesado, mientras nuevas amenazas se ciernen sobre el planeta- del régimen de Saddam Husein, cuando se disponía de los medios legales y materiales para hacerlo. Esto es así hasta el punto de que, como ha constatado Noam Chomsky en relación con la resolución del conflicto armado en febrero de 199, «cuando terminó esta fase, los vencedores guardaron silencio mientras Saddam aplastaba los levantamientos de los chiítas y los kurdos, ante la mirada indiferente del “tormentoso” Norman Schwartzkopf, cuyas fuerzas llegaron incluso a impedir que los generales iraquíes rebeldes pudieran acceder al armamento confiscado. En palabras de David Howell, presidente del comité de Asuntos Exteriores de la Cámara de los Comunes inglesa, el mensaje de la política aliada a Saddam no era otro que, “ de acuerdo, tiene las manos libres para cometer todas las atrocidades que desee”» [Chomsky, 1996b: 18].

tecnología, confiando en el contribuyente para financiar la investigación y el desarrollo y facilitar un mercado garantizado para la producción excedente, asumiendo el sector privado la responsabilidad cuando hay beneficios que obtener [...] Los beneficios se extienden a la industria de los ordenadores, a la electrónica en general y a otros sectores de la economía industrial avanzada» [Chomsky, 1997: 37].

La tesis del “enemigo necesario”, apoyado en un fuerte aparato propagandístico que también ha estudiado Chomsky en colaboración con Edward S. Herman, encajaba, pues, en el doble juego de la demostración de fuerza en el exterior con el fin de reforzar la hegemonía americana, y el gasto militar para dinamizar una economía nacional, cuyo florecimiento obedecía a la lógica de funcionamiento descrita más arriba<sup>643</sup>. Un juego que, al fin y al cabo, era afín a la cultura política de naturaleza mesiánica que, identificada con los postulados de la ya referida “religión civil americana”, preside la historia de Estados Unidos de principio a fin. «El convencimiento –argumenta Vidal-Beneyto- de que la victoria militar se traduce necesariamente en victoria política y de que la superioridad bélica es indisociable de la superioridad material y tecnológica acompaña todo el desarrollo histórico norteamericano y funda su tradición guerrera, en la que moral y violencia, riqueza y legitimidad del poder son los soportes de su expansionismo mesiánico» [Vidal-Beneyto, 2003: 18]. Sin apartarnos, pues, de esta perspectiva, la “Guerra del Golfo”, producida en el contexto de la crisis de la bipolaridad y de la destrucción de la arquitectura internacional predominante desde 1945, y entendida como acontecimiento inaugural de un “nuevo orden mundial” unipolar, fue interpretada como una operación de reajuste del “viejo” sistema a las nuevas condiciones generadas por el inminente derrumbamiento soviético<sup>644</sup>. En relación con las apetencias energéticas estadounidenses y occidentales, a las que va unida una nueva política de asentamiento de bases militares estadounidenses en la región, Michel Collon -como el propio Chomsky y otros autores también hicieron- propuso la siguiente lectura de los acontecimientos:

---

<sup>643</sup> En cuanto al mencionado aparato propagandístico, Chomsky y Herman, en *Los guardianes de la libertad*, esbozaron las líneas maestras del papel jugado por los medios norteamericanos dentro del engranaje socio-económico-político-cultural definido con anterioridad. Así, hablan de un “modelo de propaganda”, que, reflejo del juego de intereses y las luchas de poder determinantes de los procesos informativos, se define por un conjunto de “filtros” constituidos por: 1. La dimensión y expectativas empresariales de los medios. 2. El papel ejercido por la publicidad como fuente esencial de ingresos. 3. Las redes de suministro de la información. 4. Los sistemas de control disciplinario de la actuación de los propios medios. 5. La ideología anticomunista como mecanismo de control principal [Chomsky y Herman, 1995].

<sup>644</sup> Nada más sintomático al respecto el título del citado libro de Chomsky *El nuevo orden mundial (y el viejo)* [Chomsky, 1996b].



«durante decenios, la producción de armas sofisticadas de exterminio masivo se ha justificado por la “amenaza soviética”. Tras el derrumbe de la URSS, cae –como venida del cielo- una “amenaza” irakí sobre Occidente. La satanización de Irak resulta providencial para mantener el nivel de gasto en armamento» [Collon, 1996: 38]<sup>645</sup>.

En coherencia con estos planteamientos, Samir Amin destacó el hecho de que la política de Estados Unidos se basó en aquel momento en la absorción, dentro de la red estatal hegemónica que lideraba, de esos espacios políticos que, en coincidencia con la crisis soviética –ello obligó incluso a la URSS a entrar en el juego americano-, carecían de proyecto político mundial propio. De ahí, la subordinación político-militar de Japón y la Unión Europea que se aseguró EE UU, y que todavía tiene importantes efectos globales. Pero, en relación con ello, para el citado autor, el objetivo fundamental de la “intervención” fue la destrucción del potencial militar iraquí con el objeto de reestablecer el equilibrio de fuerza requerido -con Israel como pivote central- en Oriente Medio. Así, aludía a una estrategia de control de los recursos energéticos de la zona por parte de las potencias occidentales, cuyos instrumentos básicos son el mantenimiento de la división árabe y el sobrearmamento de Israel, un país, dicho sea de paso, para el que la idea del “enemigo necesario” enraíza en su propio nacimiento como estado. En resumen, para Samir Amin, la guerra del Golfo se convirtió en una guerra mundial entre un Norte cohesionado, dirigido por Estados Unidos, y un Sur dividido, dentro de un espacio regional. Fenómeno que conecta con la esfera de la “geopolítica de la región Mediterráneo-Golfo”, que involucra a los países árabes, a Irán y a los Estados del Cuerno de África frente a Estados Unidos y sus socios europeos [Amin, 1993]<sup>646</sup>.

---

<sup>645</sup> Para cuidarse de una posible acusación de mera obsesión izquierdista o de pacifismo dogmático, Collon aporta la suficiente documentación, como lo suele hacer Chomsky, para apoyar sus aseveraciones. De esta forma, reproduce las siguientes declaraciones del presidente de la empresa francesa de armamento GIAT, hechas en los momentos del conflicto: «una suerte tras varios años de marasmo. La coyuntura es buena. Todo el mundo ha pensado, equivocadamente, que la tranquilidad entre el Este y el Oeste iba a perjudicar la venta de armas. Todo el mundo, menos los profesionales. Por que la distensión entre EE.UU. y la Unión Soviética –que no aseguraba ya su papel de gran policía del mundo- iba a liberar otras tensiones y otros mercados» [Collon, 1996: 39]. En lo concerniente a la política de bases militares permanentes, Collon se hace eco de las declaraciones del que por aquél entonces era el secretario de Defensa norteamericano, Dick Cheney: «en mayo del 91, Dick Cheney, secretario de Defensa, declaraba radiante: “Los Estados del Golfo están hoy más abiertos a la cooperación militar con los EE.UU. que antes de la guerra del Golfo”. Añadía que se había llegado a numerosos acuerdos militares secretos con el fin de mantener una presencia militar de los EE.UU. a largo plazo» [Collon, 1996: 41-42]. No cabe la menor duda de que, con el gobierno de los mismos perros con los mismos collares, estas expectativas se han cumplido satisfactoriamente. Los recientes ataques contra Afganistán e Irak parecen ir en la misma dirección a una escala mayor.

<sup>646</sup> En relación con la referida estrategia de división del mundo árabe, que hoy perdura en conjunción con la propia escisión existente entre los gobiernos y la población islámica, hay que destacar la enorme fractura existente entre los países ricos y pobres, lo cual expresa el fracaso de un proyecto nacional árabe -como el enarbolado por Nasser en la década de los cincuenta-, el reparto desigual de los recursos petrolíferos de la

La continuidad y crecimiento del complejo-industrial militar, la política de equilibrio en una región con importantes recursos energéticos, el asentamiento de bases militares en las zonas de interés estratégico, y la definición de un nuevo modelo de disciplinamiento planetario acorde con las nuevas consignas del capitalismo global son también, a mi entender, las grandes cuestiones que dan sentido en la actualidad a la nueva cruzada contra el Mal liderada por Estados Unidos desde su continua redefinición del enemigo. Sin embargo, pienso que la evolución sufrida por la “sociedad de la información” desde 1991 obliga a introducir nuevas perspectivas de análisis. Como Hardt y Negri han puesto de manifiesto, aludir hoy a un nuevo imperialismo norteamericano puede llevarnos al error de interpretar el fenómeno como una nueva fase de expansión de un capitalismo nacional hacia espacios mundiales con la pretensión de estructurar una jerarquía internacional dotada de centro [Hardt y Negri, 2002]. En la misma medida que el Estado nacional no es ya el verdadero sujeto del desarrollo del capitalismo global, éste, aun conservando funciones específicas de imposición del orden y ejecución de las consignas “vitales” procedentes de otras instancias de poder extra-estatales, también deja de ser el referente principal de esta nueva geopolítica que hace del caos su fuente esencial de estabilidad.

Creo que el protagonismo que el espectáculo mediático concede a los Estados y a sus gobernantes en el diseño y la aplicación de la “política real” -por las razones antes analizadas- oscurece el verdadero modo de funcionamiento del sistema. Ya he hablado, de todos modos, del poder de convocatoria que, todavía en el imaginario colectivo, posee la ficción mitológica del Estado nacional en el marco de su fáctica disolución deslocalizadora. Ello, porque el mito de lo nacional sirve para ocultar a la ciudadanía el rol de receptores subsidiarios que realmente ejercen los gobernantes con respecto a las decisiones adoptadas en la metarred de los flujos globales. Así pues, pienso que se podría, incluso, hablar de una especie de generalización trans-nacional y planetaria de ese keynesianismo militar antes descrito, en el contexto de la desterritorialización y descentralización reticular de unos estados sujetos a determinaciones totalmente ajenas a

---

zona, y, por extensión, las dinámicas que operan a nivel global. La alianza negociada de los estados del Golfo (Arabia Saudí, Kuwait, Emiratos Árabes, etc.) con el bloque hegemónico occidental traduce un proceso de canalización de los beneficios petrolíferos hacia las redes de acumulación de capital en manos occidentales. Ello, en la medida que produce una conexión del Norte de ese Sur y la desconexión de ese mismo Sur de la red global, se asegura mediante una protección militar que sirva para hacer frente a las relaciones de poder y confrontación al interior de ese bloque subordinado. Es lo que Darem Bassam entiende como estrategia occidental del “poder ayuda” (“aiding power”) como medio de infiltración pacífica del capital –y de su propia filosofía- a través también de la lógica de las ventajas excepcionales [Bassam, 1992]. Este artículo de Bassam es una buena oportunidad para aproximarse a los factores internos y externos de la Crisis del Golfo desde el punto de vista de la resistencia árabe.

su control. Recordemos que, atendiendo a los presupuestos básicos del paradigma de red, nos encontramos ante una realidad compleja constituida por una nueva topología de la confrontación que involucra, dentro de procesos de interacción asimétricos, a actores sociales muy diversos –gobiernos, empresas, medios de comunicación, organismos internacionales, entidades culturales, instituciones académicas, ONG’s, etc.- con una capacidad de acción diferencialmente condicionada por las retroacciones provenientes del resto de los emplazamientos nodales de la red global que conforman. Lo que importa es la forma de mando y no el lugar desde el que éste se ejerce, porque ese lugar, en realidad, no existe.

Como destaca Castells, en la sociedad informacional, el poder de los flujos predomina sobre los flujos de poder [Castells, 1997]. En el marco de la sujeción del mundo a una lógica exclusiva, podemos así presentir la existencia de una compleja red de dependencias privadas y gratificaciones –“nosotros os hacemos ganar las elecciones y vosotros os comprometéis a abrirnos las puertas del negocio de la guerra”-, que, configurada por flujos de intensidad y dirección muy diversa, constituye un sistema de distribución de los beneficios de la mundialización a partir del reciclaje, en forma de negocios lucrativos, de los efectos negativos de la misma globalización. Hay que insistir en que los medios, los auténticos “misioneros del capitalismo corporativo” [Herman y McChesney, 1999], cumplen una función primordial dentro de este complejo engranaje holográfico a la hora de canalizar un proceso que, bajo mi punto de vista, opera a dos niveles. Uno, la introducción de unos patrones de interacción que fuerzan en cascada la actitud reactiva consistente en la exclusión de los excluyentes por parte de los mismos excluidos. Otro, una vez acentuada la imagen negativa del excluido-excluyente mediante la aplicación del principio de la “profecía autocumplidora”, es decir, la inclusión de reglas de evidencia autocerradas que certifican dicha imagen, la conversión de los excluidos-excluyentes en un peligro desestabilizador, en una amenaza que justifica la intervención correctora por parte de los responsables del mantenimiento de semejante “des-orden mundial”.

¿En qué consisten esos negocios, esos intercambios de servicios y gratificaciones? ¿Cómo se concreta la capacidad dinamizadora de la economía por parte de la “guerra necesaria”? No es objetivo de este trabajo entrar en la pormenorización empírica de ello; pero, para terminar, aportaré algunas indicaciones orientativas. Evidentemente, como se deduce de lo ya dicho, hay que destacar, en primer lugar, el papel que desempeña el nuevo “complejo industrial-militar” mundial. Éste sigue creciendo de forma ininterrumpida, al calor del desarrollo tecno-científico-electrónico, y mediante los mecanismos de

subvención pública antes citados, esto es, mediante la desviación del esfuerzo de los contribuyentes reales hacia los gastos militares, en detrimento de otras posibles prioridades presupuestarias como la sanidad, la educación, las infraestructuras, las prestaciones públicas, en general, etc. Su patente carácter global no sólo estriba en su implantación planetaria siguiendo el modelo de empresa red, sino en la universalización progresiva de esa política presupuestaria sobre la que descansa desde la instrumentalización social del mito de la seguridad nacional e internacional. Por tanto, como señalaba Vidal-Beneyto con ocasión de la reciente “Guerra de Irak”, «no es reducir costos lo que buscan los conductores de estas guerras, pues para ellos lo más importante es justificar ante su opinión pública el extraordinario aumento del presupuesto de defensa en 2003, que roza los 400.000 millones de dólares, a los que tienen que agregarse los 200.000 previstos para cubrir las necesidades de esta guerra y sus consecuencias. Claro que esa lluvia de millones tiene buenos destinatarios: Lockheed Martin, Boeing, Raytheon Systems, Starmet, Loral Vought, Textron Defense Systems, Bechtel, Halliburton (Dick Cheney) y muy en particular Carlyle y la United Defense Industries, fabricante de los tanques Bradley y de los misiles de lanzamiento vertical del clan Bush. Todo muy cerca de la connivencia pactada propia del *establishment* militar-industrial y del *pelotazo* hispánico» [Vidal-Beneyto, 2003: 18].

Es de resaltar, como muestra del alto grado de complejidad que este esquema red presenta, el hecho de que el mismo proceso de globalización de los medios de comunicación social está directamente ligado a la expansión planetaria del “complejo industrial-militar”<sup>647</sup>. Hacia finales del año 2002, Ramonet, después de dar cuenta de los últimos pasos dados en dicha concentración de los medios tras la abolición en Estados Unidos, en febrero de ese mismo año, de las leyes anti-concentración en el terreno audiovisual –la compra de Netscape, el semanario Time, la empresa hollywoodense Warner Bross y de la CNN por America On-Line, por ejemplo-, aborda el mismo tema en el ámbito europeo. Y, tras dar informaciones diversas sobre el nivel de concentración del hipersector de la información y la comunicación en países como Alemania y España, hace la siguiente advertencia acerca de los dos grupos, Dassault y Lagardère, dominadores del panorama mediático francés: «tienen en común la inquietante particularidad de haberse

---

<sup>647</sup> Para un estudio general del fenómeno de la globalización de los medios, consultar el libro ya citado de Herman y McChesney. Para los autores, «los rasgos más importantes de la globalización de los medios durante la pasada década han sido el flujo cada vez mayor de concentración entre los medios a través de las fronteras, el crecimiento de los medios multinacionales, la tendencia a la centralización del control de los medios y el aumento y la intensificación de la comercialización» [Herman y McChesney, 1997: 21-22].

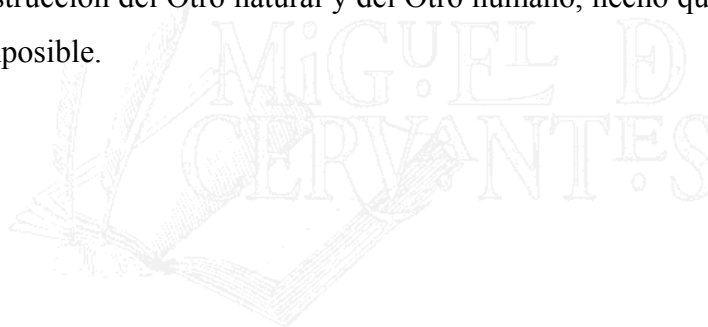
constituido alrededor de una firma central cuya actividad principal es militar (aviones caza, helicópteros, misiles, cohetes, satélites...). De modo que el viejo temor se hizo realidad: algunos de los principales medios están ya en manos de traficantes de cañones... A la hora de las tensiones a propósito de Irak, cabe suponer que estos medios no pondrán sus energías en oponerse a una intervención militar contra Bagdad...» [Ramonet, 2002b: 1].

Pero no sólo es el “complejo industrial-militar” y sus tentáculos mediáticos los que se benefician de la “guerra necesaria”. Detrás de estas operaciones de destrucción masiva en nombre del “mundo libre”, existen intereses también ligados al sector petroquímico. Ésta es, al menos, la opinión más generalizada en las discusiones críticas acerca de las verdaderas razones de los sucesivos conflictos en Oriente Medio. Sin embargo, espero que mi análisis haya servido para mostrar que, sin menospreciar el papel que pueda desempeñar la enorme riqueza en hidrocarburos de la zona, no resulta del todo adecuado interpretar estas guerras como simples “guerras del petróleo”. Podríamos, en todo caso, seguir explorando otros tipos de aprovechamientos económicos. El fundador de la medicina celular, el Dr. Matthias Rath, miembro de la Academia de Ciencias de Nueva York, así como de otras asociaciones científicas importantes, en un anuncio publicado en *The New York Times* el 28 de febrero de 2003, asociaba el inminente ataque a Irak a los intereses de la industria multinacional farmacéutica. Así, considerando que el futuro de dicha industria pasa por el “negocio con enfermedades” en detrimento de las terapias naturales, además de otras cuestiones como el apoyo institucional para inmunizar el sector ante los conflictos legales insolubles que sufre en relación con los efectos secundarios de muchos de los productos en el mercado, defendía lo siguiente: «la guerra contra Irak no trata fundamentalmente de luchar contra el “terrorismo” o conquistar los campos petrolíferos. Forma parte de una estrategia a largo plazo de los grupos de inversión farmacéuticos/petroquímicos para crear un estado psicológico de miedo con el fin de mantener su control mundial»<sup>648</sup>. Y qué decir del sector de la construcción y de todos los

---

<sup>648</sup> La cita está recogida de una reproducción del anuncio en *El País. Edición Andalucía*, 16 de marzo de 2003, 55. En este anuncio se llega a proponer ese paralelismo que antes he sugerido, por sus consecuencias, entre el incendio del Reichstag alemán en 1933 y nuestro 11 de septiembre. También en *El País. Edición Andalucía*, 22 de marzo de 2003, página 49, aparecía un anuncio incidiendo en los mismos aspectos. En esta ocasión, se trataba de una reproducción del texto publicado en *Herald Tribune*, 20 de marzo de 2003. Insistiendo en vincular la “Guerra de Irak” con los intereses del “farma-cártel”, el reconocido doctor volvía a recalcar que el objetivo de ese “farma-cártel” es la consolidación mundial de su «negocio de inversión de la enfermedad». Y, después de señalar otros medios para la consecución de dicho fin con la complicidad directa del bloque hegemónico estadounidense, como son la imposición de leyes proteccionistas para las empresas y la restricción de los derechos civiles, aborda el siguiente aspecto: «crear un estado de miedo psicológico –a escala mundial- con el fin de establecer el marco necesario para estas leyes en todo el mundo.

demás que también tienen que ver con la “reconstrucción” de los países devastados – textiles, alimentos, etc. Destruir para reconstruir, éste parece ser el destino de la “guerra necesaria” como respuesta al acechante “enemigo necesario”. Se trata de una auténtica metáfora del potencial autopoietico del caos. De hecho, resulta desalentador observar, desde nuestras “empañadas” ventanas mediáticas, el espectáculo de la negociación entre Estados Unidos, Gran Bretaña y el resto de potencias occidentales para la adjudicación a sus empresas amigas de los derechos de reconstrucción del desolado Irak<sup>649</sup>. Quizá, rastreando los términos de dichas negociaciones, podamos comprender mejor las verdaderas razones de este tipo de conflictos que hoy marcan la vuelta a la barbarie pre-ilustrada. Y es que hay mucho más en juego que uno u otro negocio: la perpetuación de los patrones de funcionamiento de un sistema que vincula la riqueza, material y simbólica, a la muerte y la destrucción del Otro natural y del Otro humano, hecho que no remite sino a un “sí mismo” imposible.



---

Este miedo generalizado solo puede crearse durante una guerra en la que se empleen armas de destrucción masiva, es decir, armas nucleares, biológicas o químicas».

<sup>649</sup> Por añadir algo sobre un conflicto al que he prestado menor atención, me gustaría recordar las reflexiones que James Petras hacía en agosto de 1999 acerca del deplorable comportamiento de la OTAN en su campaña de “liberación” –sin el consentimiento de la ONU- de los albaneses-kosovares. Para el autor, el auténtico papel de la OTAN era facilitar la limpieza étnica que, como giro del destino, aplicaban ahora los albaneses al pueblo serbio. Desde sus relaciones con el violento ELK, la OTAN se limitó a apoyar esa sistemática limpieza étnica para contribuir a desestabilizar el gobierno de Serbia; pero, en realidad, ello estaba forzado por las decenas de contratos de construcción que provocaron una gran guerra comercial entre las empresas multinacionales europeas y norteamericanas. Petras, en fin, denunciaba el trato equitativo que Estados Unidos daba a sus empresas mientras contemplaba pasivamente el terror sufrido por decenas de miles de civiles serbios ante el brutal despliegue de la venganza albanesa [Petras, 1999]. No creo que sea difícil observar un cierto paralelismo con los acontecimientos vividos ahora en Irak.

## CONCLUSIONES

La estructura textual recursiva de esta tesis ha supuesto una continua integración en espiral de las conclusiones parciales que se iban obteniendo en la medida en que avanzaba el proceso de investigación. Ello explica el carácter abierto y provisional que tendrán las conclusiones que, finalmente, se presentan aquí. Por tanto, más que de conclusiones, se trata de las sugerencias que, de cara a futuros estudios, pueden derivarse de todas las cuestiones afrontadas en este trabajo. Pretendiendo sistematizar en lo posible, las siguientes propuestas representan lo que, en mi opinión, deben ser los puntos principales de la agenda de una nueva “ciencia social del cambio”:

1. Para una mejor aprehensión interpretativo-comprensiva de las nuevas realidades emergentes -complejas y multidimensionales- que constituyen la “sociedad de la información”, creo que debemos partir de una nueva ontología de la relación, de una nueva “ontología de la Red”. Ésta debe proporcionar un modelo de inteligibilidad de lo social que, en función de su triple carácter dialógico, recursivo y holográfico, guardará un claro isomorfismo con el funcionamiento dinámico y flexible de las propias redes telemáticas. Estaremos, de este modo, ante el punto de partida de una nueva ciencia social del cambio congruente con el establecimiento de una racionalidad histórico-narrativa-interpretativa, esto es, compleja, emplazada y emplazante, y fronteriza, situada siempre en el límite de la conciencia como posibilidad. Así pues, la constitución de esa nueva ciencia relacional del cambio tendrá su raíz en una sustitución -ética y políticamente comprometida- del paradigma moderno estructural-funcional asentado en una noción coactiva y “objetivista” del conocimiento. Éste se ajusta a un modelo con centro, definido por la inter-dependencia jerárquica de elementos económico-sociales, políticos y culturales, de naturaleza relativamente estable, que pre-existen y sobre-viven a las relaciones en las que participan. Basándose en el predominio de las posiciones objetivas inter-puestas, cuyos comportamientos son, de esta manera, temporalmente predecibles, responde, en fin, a los principios causales de la explicación como actitud metodológica

fundacional. Frente a esto, el paradigma de red, coherente con los presupuestos sistémico-comunicacionales sometidos aquí a discusión, atiende a un modelo sin centro, dentro del dinamismo trans-subjetivo de unas posiciones sociales siempre provisionales y esencialmente transicionales, remodeladas y redefinidas, de manera permanente, por las relaciones en las que entran en juego. Este modelo, que otorga prioridad al contexto y a la morfología de las relaciones sobre los elementos que sólo surgen como tales en dichas relaciones, concede a lo social un carácter agencial sólo concebible de forma comprensiva y constructivista. Si el modelo funcional de estructura fija una visión predeterminada y constituida de la identidad, el poder y el conocimiento, este modelo de red aboga por una experiencia indeterminada y constituyente de dichos aspectos conformadores de la subjetividad.

BIBLIOTECA VIRTUAL

2. Por su propia esencia dialógico-recursivo-holográfica, este modelo está abierto a cualquier tipo de solución sistémica y, por tanto, a resultados muy distintos en lo que afecta a los niveles de autoorganización y autoconservación del sistema derivados de la tensión entre orden y caos, entre normalización y desviación. En consecuencia, el desarrollo de una estrategia comunicacional, productiva y creativa, de la resistencia habrá de radicar en una valoración crítica de los factores de estabilización homeostática que prevalecen en su “estado” actual. Ello se hará considerando que, en el paradigma de red al que se amolda nuestra sociedad “glocalizada”, el poder no se piensa como ocupación de un lugar concreto por parte de una entidad objetiva frente a la que se sitúan el resto de entidades objetivas integrantes de la estructura social. En el modelo de red, el poder es el “no lugar” de las relaciones asimétricas y diferenciales, el “no lugar” de unos parámetros determinados de interacción, el “no lugar” del sometimiento disciplinario a una lógica isomórfica que rige -normalizando, segmentando y clasificando- todas las combinaciones posibles en el marco de la clausura operacional del sistema. Si antes se entendía como la pretensión “egocéntrica” del dominio del Otro, ahora el Poder, en su total despersonalización, en su absoluto instrumentalismo, es pura Dominación autosuficiente. Es un impulso unificador que atenaza al cuerpo social, más allá de los intereses y de las competencias concretas de los agentes sociales. El objetivo será, por tanto, tratar de detectar ese centro único de proyección modal, ese componente normalizador del poder en el ámbito del juego continuo de la composición, descomposición y recomposición de las relaciones entre los actores sociales. Esto exige asumir que, entre la estabilización eternizadora y la transgresión transformadora del mismo, el cambio -nunca confundido



con el mero movimiento- no es una propiedad inherente de ese holograma social siempre relacionamente auto-trans-cendido ni, por tanto, una necesidad. El cambio tan sólo es una posibilidad sujeta a las consecuencias imprevisibles de las interacciones sociales comunicacionales efectuadas desde una experiencia concreta del presente según su auto-comprensión en función de una determinada diferenciación entre el pasado y el futuro.

La posibilidad de cambio “real” en tanto experiencia trans-subjetiva, es decir, la viabilidad de una ruptura cualitativa de la dinámica prevaleciente, requiere una evaluación auto-crítica de la energía organizadora de la desviación, una toma de conciencia del círculo vicioso retroactivo que da como resultado el reforzamiento continuo del Poder por parte de los mismos que luchan contra él. Esto último es debido a algo que queda estratégicamente soslayado por el mismo sistema: la sujeción activa de los resistentes a las reglas de comportamiento interaccional dominantes. Si, desde una racionalidad relacional, el cambio no es una propiedad de la metarred social, sino mera posibilidad inscrita en su propia lógica de funcionamiento, será necesario abordar esa posibilidad desde una aproximación determinada a la complejidad, esto es, a la configuración específica de los procesos asimétricos de tensión y complementariedad entre lo local y lo global, entre lo uno y lo múltiple, entre lo idéntico y lo negativo. Ello estará condicionado tanto por las determinaciones inherentes al emplazamiento, al punto de vista desde el que se realice la observación como por la escala de ésta. En ese sentido, propongo la conveniencia de una colaboración metodológica entre los niveles “micro” y “macro” de la investigación social. La necesidad de esta complementariedad reside en que uno y otro no se distinguen por su mayor o menor adecuación a ciertas propiedades consustanciales del “objeto” observado, sino por su capacidad de “revelarnos” aspectos de la realidad construida que se escapan al otro nivel de observación. Así, congruente con premisas específicamente fenomenológico-hermenéuticas, el nivel “microscópico” de observación nos permitirá detectar la proyección rizomática de las líneas de fuga y resistencia, las des-segmentaciones, las desterritorializaciones, las fisuras, fracturas e incoherencias, el movimiento, el desorden constitutivo y constituyente de la metarred global. Pero, si, en conformidad con presupuestos de corte constructivista y sistémico-comunicacional, hacemos uso de un nivel más amplio de observación, macroscópicamente estaremos en condiciones de comprender el ámbito de la normalización, de la fortaleza de los “imprintigs” culturales que neutralizan la desviación captada a nivel “micro”. Conoceremos, en resumen, los procesos de implantación destemporalizadora del equilibrio obtenido mediante la reducción de esa diferencia y de ese caos a un único principio regulador.

3. La mediación de las distintas escalas de observación del sistema global planetario, de ese sistema dinámico inestable que, de algún modo, actúa de acuerdo con los códigos de funcionamiento de una estructura disipativa, esto es, gracias a la tensión continua entre fuerzas creadoras tanto del desorden como del orden, sugiere la consideración de la sociedad postcontemporánea de la información como una gran figura fractal. Esta red de redes responde a un complejo mecanismo de transmisión irregular y diferencial de una pauta subyacente que abarca los distintos niveles de integración que puedan captarse en forma de relación sistema-entorno. Desde un prisma metodológico, podemos aceptar la existencia de tres niveles diferentes de interacción sistema-medio, en los que se repite una misma configuración adaptada a la escala de observación correspondiente. Como se acaba de indicar, el nivel inferior de integración sistémica “microscópica” es el espacio cotidiano de lo singular y lo diferente a sí mismo; está constituido por las distintas proyecciones trans-subjetivas realizadas, según el esquema tripartido “impresión-plegamiento-expresión”, entre las individualidades que forman parte del conjunto social. En síntesis, obedece al emplazamiento multidimensional de los sujetos individuales según su diversa participación en los subsistemas de acción con respecto a fines que constituyen el nivel intermedio.

Frente a las proyecciones singulares que refleja ese nivel inferior de observación, este escalón intermedio comporta fases de integración trans-subjetiva de las proyecciones individuales en ámbitos de interacción comunicacional sujetos a parámetros normalizadores específicos. Se trata de esferas de socialidad económico-laboral, política, educativa, cultural, etc., referidas a un cierto sentido de comunidad y pertenencia, a una vinculación a un lugar y a una historia compartida, que responden a la conservación de los criterios políticos territoriales de ordenación del mundo como conjunto de Estados nacionales. Vaciados éstos de sus contenidos originarios, actúan, no obstante, como nodos de intersección entre el desorden y el orden imperantes en el nivel inferior y superior, respectivamente. Los mecanismos homeodinámicos que se dan en este escalón intermedio son correlativos a los procesos de acoplamiento negociado de la conducta individual a esos esquemas uniformizadores que permiten el funcionamiento del capitalismo global en el nivel superior del sistema. Hablaríamos, en definitiva, de una compleja red de emplazamientos estatales caracterizada por la oposición dinámica entre bloques hegemónicos y bloques subordinados, cuya inestabilidad está supeditada a la flexibilidad y mutabilidad continua de los alineamientos y las alianzas que los determinan.

Finalmente, el nivel superior de la estabilización homeostática del sistema aporta una imagen simplificadora de la complejidad constitutiva de los niveles inferiores. No concerniendo al ámbito de la experiencia individual y colectiva encuadrada política y territorialmente, atiende a las fuerzas transversales deslocalizadoras que atraviesan el sistema en todas direcciones. Tiene su modelo en la naturaleza inmaterial y atemporal de los flujos derregulados del capital especulativo internacional, y en el resto de flujos activados por el desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Pero, en la práctica, queda reducido, más allá de la limitada capacidad de acción de las élites tecnocráticas que lo representan, a una única fuerza totalizadora del mundo: el Mercado como necesidad histórica en el marco de una economía global de guerra instalada en una arquitectura internacional del caos organizado. En el actual “estado” de la sociedad informacional, donde la pérdida del sentido del tiempo es poder en sí mismo, el aparente exceso de pluralidad es, en suma, abolición de la misma, destrucción práctico-discursiva de la alternativa.

4. Desde el emplazamiento concreto del análisis efectuado sobre un corpus de investigación empírica que habrá de ampliarse en el futuro de modo muy significativo, pienso que es posible la “localización” aproximativa del gran “atractor fijo” hacia el que convergen las distintas variables de ese “espacio de fases” que es la “sociedad global de la información”. Propongo la asociación sinérgica de tres factores que, en su estrecha integración recursiva y hologramática, representan, en mi opinión, el horizonte cerrado sobre el que se proyecta actualmente -en forma de “movimiento”, que no de “cambio de tipo”- la constante modificación espacializadora de las posiciones relativas de los agentes sociales desde su acatamiento, consciente o inconsciente, de una regla única del juego. Aludo, pues, al modo en que la conjunción normalizadora de la Comunicación, el Consumo y el Miedo supone una alteración constante de los parámetros individuales del sistema que -en forma de un “no-cambio” continuo y cuantitativo- garantiza la conservación de la estructura general del entramado reticular de ese sistema. En coincidencia con los efectos limitadores y potencialmente anti-mediadores de los principios de la pragmática de la comunicación humana, los “mass media”, en el marco de su creciente concentración globalizadora, constituyen un poderoso instrumento espectacularizador y ficcionalizador de la experiencia social. Destacan, en ese sentido, por su enorme capacidad negociadora en la imposición a la diferencia de tipos concretos de interacción y de las condiciones demarcadoras del debate, aniquilando así el espacio

público que simula a la vez. De esta forma, los medios, en su estructura conductual prevalente, llevan hasta sus últimas consecuencias las técnicas de control del azar del discurso, sugiriendo, canalizando, anticipando las respuestas en la esfera de la ilusión informativa. Siendo los primeros y los últimos en tomar la palabra, puntuando siempre la secuencia de hechos comunicacionales desde un esquema concreto adecuado a los intereses autoorganizadores del sistema son, pues, la esfera relacional donde -desde su potencial anestésico y desmemorizador- se pone en práctica la combinación retroactiva esquizofrenógena del individualismo consumista y del miedo al Otro.

De un lado, el modelo de interacción que lo define convierte el consumismo en una identidad primaria englobadora y canalizadora del resto de atributos culturales que permiten el autorreconocimiento individual y colectivo: sexo, edad, nacionalidad, religión, lengua, etnia, etc. Con independencia de que aceptemos, en el plano de la dialéctica global-local, una paulatina convergencia cultural de los consumidores al margen de los orígenes sociales y etno-lingüísticos particulares, el poder homogeneizador del consumismo no está tanto en sus contenidos -lo relativo a las características de los objetos concretos del deseo compulsivo-, sino en el tipo de patrón conductual obsesivo-compulsivo que impone, o sea, en la actitud prototípica que lo define, en el modelo de subjetivización al que remite. El consumismo, desde el poder coactivo de la adhesión a una ilusión, a una promesa siempre incumplida, opera, así, como el primer principio de clasificación y segmentación social. Como fuente primordial de predisposición “ego-ísta” y “anti-dialógica” a la lucha de todos contra todos, marca, en fin, la frontera separadora de los márgenes de utilidad que los individuos pueden ofrecer al sistema. La muerte del ciudadano a la que da paso el nacimiento del consumidor, dentro de una paulatina atomización desmovilizadora de la sociedad, traza la línea separadora entre los beneficiados y los excluidos. En ese sentido, es posible sostener que cualquier reivindicación social de la que se hacen eco hoy día los medios no responde a un auténtico cuestionamiento del sistema, sino a la búsqueda de una mejor posición relativa dentro del mismo.

Ello entronca, a su vez, con la activación mediática del miedo a través de la conversión de los excluidos en una amenaza contra el modo consumista de ser, es decir, contra las supuestas compensaciones gratificantes de esa ciega fidelidad al sistema. La creación espectacularizada de la figura del enemigo “exterior” e “interior” responde, por consiguiente, a la implantación de un macro-mecanismo de reciclado de los “inempleables” y “superfluos” del sistema como energía autogeneradora del mismo. En

el contexto relacional de los medios de comunicación social, se consagra y perpetúa así ese juego circular que permite el mutuo reforzamiento de la adhesión consumista y el desprecio del Otro. La estimulación artificial de las necesidades secundarias produce tal grado de fascinación e identificación que, en el contexto de un nuevo “darwinismo social” centrado en la capacidad de consumo, hace creíble la supuesta existencia real de las amenazas construidas, e intensifica, en consecuencia, la insolidaridad de base sobre la que se efectúa el reciclado del excluido como amenaza. Todo esto confluye, en definitiva, en el efecto dinamizador de una economía global enfocada hacia el conflicto, la acción policial y la guerra como necesidad. Ésta, como principal factor de generación de la riqueza, distribuida según los citados circuitos excluyentes del consumismo, permite, a su vez, la justificación esencial de los nuevos instrumentos técnicos e institucionales de control poblacional que remiten circularmente a esa misma economía global, toda vez que cuenta con la complicidad simbólica y presupuestaria de la comunidad consumista.

La eficacia de este mecanismo pasa, de manera paralela, por la imposición a los excluidos de interacciones regidas por reglas de evidencia autocerradas. Éstas, de acuerdo con el esquema conductual de las “profecías autocumplidoras”, son incitadoras de la violencia en cuanto predeterminadoras de una reacción complementaria en cascada. La propia exclusión no es la única razón de ser de las actitudes agresivas que puedan caracterizar a los “inempleables” y “superfluos” del sistema global, tanto al “interior” como al “exterior” de los bloques estatales hegemónicos. También, y sobre todo, hay que resaltar las propias interacciones complementarias que, puntuadas desde el ejercicio de la propia hegemonía de los medios oficiales, criminalizan irremisiblemente a esa gran masa de excluidos, dispersos en las crecientes bolsas de pobreza que conviven con la opulencia en los países del Norte, o “concentrados” en torno a los “estados delincuentes” identificados con la imagen del enemigo “exterior”. Una criminalización que, en cualquier caso, va apoyada en la radicalización identitaria, en la construcción reactiva y esencialista de la identidad –en ello consiste la actualización de la categoría temporal mítica de la temporalidad estudiada aquí- a la que se ven abocados todos aquellos que realmente sienten amenazada su integridad física y simbólica por el instrumentalismo globalizador al que remite el Poder interactuante de los flujos.

5. Partiendo de la naturaleza específicamente agencial y comunicacional de la acción social, la resistencia, la lucha por el cambio está en los medios, porque, en realidad, la verdadera “revolución” –compréndase que no hago uso del término en un sentido

unidireccional y desfuturizador moderno- sólo puede estar en el lenguaje. El problema reside, pues, en las interacciones comunicacionales, en la auto-representación, en el modo en que determinemos la puntuación de la secuencia de acontecimientos comunicativos frente a la fuerza de absorción autorreguladora del trinomio comunicación-consumo-miedo. Se tratará de proyectar nuevas intervenciones en el sistema conducentes a interferir, por retroalimentación positiva, en el “más de lo mismo”, es decir, de abrir el número limitado de posibilidades de pregunta-respuesta-refuerzo, de multiplicar las ramificaciones, de contrarrestar cualquier regularidad o predictibilidad en la evolución temporal del sistema. Considerando la naturaleza narrativa de la conformación plural de la identidad, se tendrá que estar muy atento a la manera en que nos auto-narrativizamos, a la forma con la que nos perfilamos como tales, con la que nos obligamos a aparecer y participar en las historias que creamos a partir del efecto dinámico de nuestras decisiones. De hecho, dicho proceso de auto-narrativización comprensiva configura las condiciones en las que podamos generar una nueva temporalidad, consecuencia de las diferencias que establezcamos con respecto a nuestras experiencias del pasado y nuestras expectativas de futuro. La nueva estrategia de resistencia contra el diagrama normalizador del deseo compulsivo y el miedo injustificado no deberá consistir tanto en la creación de medios de comunicación alternativos –también en ello- como en el desarrollo de formas alternativas de funcionamiento de los mismos.

La provocación de “salidas productivas” en la dialéctica del control panóptico sólo será posible cuando se inviertan los roles actualmente atribuidos a los actores participantes del espectáculo informativo. Hay que cambiar el sentido del proceso comunicacional-informativo, de modo que los medios dejen de ser los que nos “miren” para que todos nosotros seamos los que establezcamos el control permanente de las construcciones que se llevan a cabo. Hay que negociar más activamente con la “agenda” de los medios; hay que presionar más sobre ella; incluso, hay que proponer agendas alternativas. Para ello, habrá que actuar en todo momento sobre los efectos limitadores de la pragmática comunicativa. Será necesario ampliar los temas, las reglas y las condiciones del debate propuesto unilateralmente por los medios, creando las condiciones de un “nuevo” decir. O sea, no se trata solamente de decir “no”, sino de tomar primero la palabra; de eludir los intentos de neutralizar la riqueza del discurso; de replantearnos, en términos foucaultianos, la voluntad de verdad que subyace en lo dicho; de devolver al discurso su cualidad de acontecimiento y su especificidad siempre disidente de lo “real”; de abolir, trastocando, la soberanía “vaciadora” del signo en favor de una auténtica ruptura de las jerarquías

impuestas. Se trata, en resumen, de desenmascarar la “ilusión del cambio” que produce la aceleración progresiva de los flujos informativos en el contexto de una auténtica derogación normalizadora del tiempo histórico.

6. Este proyecto de resistencia sólo puede responder a un único principio, a la universalización anti-absolutista y anti-normalizadora de la “ley del diálogo”, exclusivamente realizable en el modo hermenéutico de existir. La “sociedad de la información” revela la aparición de nuevas formas más eficaces y más sutiles de dominación que, a su vez, constituyen el ámbito de posibilidad de su transgresión liberadora. Esto remite al reto de un nuevo humanismo que, ajeno a los asfixiantes protocolos epistemológicos y ético-políticos de la modernidad, debe obedecer a un intento de re-apropiación simbólica, de recuperación del “sí mismo” desde la apertura constituyente al Otro. En el contexto de ese nuevo “ecosistema social” en el que el Estado de Bienestar y la cultura solidaria vinculada a él ceden su puesto a una lucha individualista-utilitarista por la supervivencia consumista, el postulado de la “complementariedad de los puntos de vista” no ha de presentarse como una mera solución metodológica al problema de la crisis del fundacionalismo científico, sino como el núcleo de la construcción abierta de la identidad. Debe ser, ante todo, el medio desde el que explorar las posibilidades de una mediación productiva del conflicto de interpretaciones, sobre todo, en lo que respecta al urgente desarrollo de un nuevo programa de “comunicación intercultural”. No obstante, la cuestión relativa a la legitimidad de las distintas interpretaciones, en función del universo socio-cultural y ético-político que las particulariza, parece representar un escollo difícil de salvar. Porque son, precisamente, los desplazamientos espacio-temporales y bio-psico-antropo-socio-culturales de perspectiva, son los condicionamientos múltiples del emplazamiento los que determinan esquemas mentales y juicios de valor dispares, es decir, la asunción de una experiencia singular y una interpretación, por tanto, también distinta del mundo construido desde esos parámetros emplazados de la existencia. Es por eso que, desde una óptica hermenéutica, el problema de la verdad adquiere una dimensión específicamente ética y política. Expresado de otra forma, el enfoque de la pluralidad de perspectivas revela una realidad compleja, pero no aporta una solución si no encontramos un modo de adecuación “negociada” de las interpretaciones, adoptando un proyecto social común orientado por un auténtico respeto horizontal de las diferencias. Planteo el asunto así porque considero que el gran reto que se impone en nuestro contexto histórico actual no es tan sólo la necesidad de ese respeto

dialógico y horizontal de las culturas, sino, justamente por ello, la urgente respuesta a una experiencia que es en sí misma global, y que, queramos o no queramos, exige convivencia, y no mera co-existencia, sobre todo, cuando incluso ésta se muestra a veces imposible.

La problemática queda definida del siguiente modo. La autopercepción de una “sociedad mundial” que procede de la superación de la ficción de los espacios cerrados, la “globalidad”, responde a la intensificación creciente de las relaciones sociales fuera del ámbito y de la determinación de los Estados nacionales. Ese carácter reflexivo de la “globalidad” supone una importante alteración de la elaboración simbólica de la relación entre el “yo” y el “otro”, entre el “nosotros” y el “ellos”. Implica una toma de conciencia recíproca de las diferencias socio-culturales a escala mundial. A partir de ahí considero dos posibilidades. De un lado, desde una actitud constructiva y emancipadora, y sacando su máximo partido dialógico, la globalidad podría ser la oportunidad para la constitución de esa especie de “segunda mundialización” no tecnocrática y anti-liberal en la línea de la “patria-mundo” de Edgar Morin. Ello sí que supondría la base de ese nuevo humanismo - más bien de un posthumanismo postmetafísico- descentrado, ajeno al absolutismo determinista de la idea de un sujeto racional universal como centro de referencia desde el que se deban medir progresivamente las diferencias. Se trataría de la edificación conjunta de un espacio global de diálogo inspirado en los valores de la cooperación, la tolerancia y la reducción de la violencia, entendida ésta, de acuerdo con Vattimo, como la negación de cualquier ultimidad que impida una respuesta alternativa, que enmudezca esas diferencias. Por tanto, lo universalizable sería ese diálogo incesante y enriquecedor desde el que se activarían alternativas diversas al modelo social hegemónico del Mercado, el Consumo y el Miedo. Estaríamos ante la universalidad del dejar “decir”, “pensar” y “ser” al Otro en la reciprocidad de una experiencia compartida que no atenta contra la propia supervivencia de esas diferencias concurrentes. Ello permitiría, incluso, el ensayo -al margen de los flujos dominantes- de programas comunes de “auto-desconexión” de la Red inspirados en alternativas concretas a los nefastos resultados de la aplicación de las lógicas de expansión e innovación del modo de producción capitalista.

Sin embargo, el peligro está en que esa “globalidad” sea sentida como una amenaza y no como una oportunidad histórica. La expansión de los flujos hegemónicos de capital, junto con el resto de flujos dominantes de tecnología, información, imágenes, símbolos y estilos de vida, puede ser percibida por las diferencias como un proceso de creciente universalización excluyente de la ética consumista utilitarista occidental. Ello, por cuanto



presume disolver los valores específicos de las culturas locales con historia propia -al interior y al exterior del propio mundo occidental-, estimula el reforzamiento del cierre y del exclusivismo esencialista cultural; provoca la elaboración de identidades reactivas que, remitiendo al retorno de lo mítico y lo sagrado, activan el establecimiento de barreras fuertes de sentido construidas desde la intolerancia, la violencia y la intransigencia; alienta proyectos sociales totalizadores en la línea de los nacionalismos excluyentes, los integrismos religiosos, los esencialismos de género, y el resto de radicalizaciones identitarias de cualquier signo; prepara, en suma, el terreno a la construcción mediática del “enemigo necesario” desde la que se retroalimenta todo el sistema.

7. Para salir de ese “campo de concentración”, de ese “centro de internamiento informacional”, en el que la cultura y el signo remiten a sí mismos en forma de un espectáculo con guión preestablecido, el desarrollo de ese nuevo humanismo postmetafísico y hermenéutico supone el despliegue de una nueva experiencia temporal. Para realizar nuevas proyecciones individuales, para habilitar nuevos “ideales del yo”, para dotar de nuevos sentidos y nuevos horizontes a la experiencia vital, para devenir minoritarios en tanto sujetos “auténticos” liberados del Modelo se requiere una nueva concepción abierta, plural y multidireccional de la Historia; una Historia coherente con la caducidad y transitoriedad de todo lo existente; sin punto de llegada, pero predispuesta a la continua redefinición de todos los puntos de partida imaginables. La articulación dialógica de esta nueva conciencia histórica no tendrá, pues, otra motivación que el rechazo, a modo de recuperación “emancipadora”, de los perversos efectos de la absoluta espacialización informacional del tiempo como consumación histórica del olvido originario del cambio propio de la idea de progreso. Esta recuperación de la referencia abierta de futuro, que entraña una nueva relación dinámica y regenerativa con el pasado, se concretará, por consiguiente, en la construcción de un nuevo discurso histórico que intente positivizar, sacándola de su potencial letargo paralizante, la categoría postmoderna de la “variación”.

Creo que, para ello, la respuesta está en el doble “principio dialógico-dianoético” desde el que he pretendido articular ese pensamiento complejo fronterizo, e infinitamente emplazado, emplazante, aplazante y aplazado. Hacia una radical apertura al futuro, en pos de una concepción del ser como proceso en continua realización, no hemos de percibir el cambio ni desde la premoderna circularidad de lo idéntico, ni desde la moderna linealidad progresivamente superadora de las diferencias, ni desde la postmodernista repetición de lo diferente. El cambio socio-histórico, hermenéuticamente entendido, ha de ser mediación

constante entre el horizonte móvil de la tradición transmitida por el pasado, y el horizonte, también móvil, de las expectativas futuras. Pero no sugiero un pensamiento dialéctico que presuma la síntesis superadora, esto es, la destrucción de dos realidades pre-existentes. Se trata, más bien, de pensar el cambio como la “emergencia” resultante del encuentro interactivo y recursivo de dos realidades que no se disuelven en la contingencia de ese encuentro, como la irrupción de una diferencia que se muestra al presente entre el “antes proyectivo” y el “después acumulativo” de la experiencia humana.

Hablo, pues, de la continua movilidad del horizonte presente con respecto a la misma movilidad de los horizontes del pasado y del futuro, donde el “desde” significa asumir la experiencia acumulada y el “hacia” representa imaginar mundos posibles sustitutivos del dispositivo autopoietico comunicación-consumo-miedo. En consecuencia, frente a la repetición premoderna de lo idéntico, frente a la moderna disolución progresiva de las diferencias en favor de la identidad, frente a la postmodernista dispersión recurrente de lo otro, propongo como experiencia alternativa del tiempo, y, por tanto, del cambio, la tesis, debida en gran medida al “pensamiento de la intersección” de Paul Ricoeur, de la continua “sucesión de lo mismo de lo diferente”. Quisiera dejar claro que esta categoría hermenéutica nada tiene que ver con ese “lo Mismo en lo Diferente” que Foucault encuentra en todo intento metafísico de sometimiento disciplinario de la diferencia a la identidad. Muy al contrario, me dirijo hacia una concepción productiva del diálogo de las diferencias como única forma de resistencia a los diagramas normalizadores que se esconden tras el mero choque inconciliable de esas diferencias. Lo que pretendo es oponer lo dialógico a lo dialéctico entendido esto último como el camino realizado por la Totalidad en ella misma. Apunto hacia una concepción del Ser no como ente, sino como “encuentro”. De ahí que, con toda probabilidad, esta perspectiva dialógico-dianoética que postulo pueda ajustarse al método “ana-dia-léctico” definido por Enrique Dussel, no como negación de la negación en tanto síntesis –eso es lo dialéctico como superación de dos sucesividades abolidas en una integración superior-, sino como la negación de la negación de la contemporaneidad en el ámbito de una geopolítica del conocimiento afín a una nueva filosofía de la liberación<sup>650</sup>.

En resumen, este nuevo discurso histórico, asumiendo la dimensión espacial, esto es, sincrónica, del emplazamiento como intervalo, como expresión de ese “entre” que conlleva los encuentros dialógicos del “ambos”, debe servir para dinamizar temporalmente

---

<sup>650</sup> Para el pensamiento “ana-dia-léctico” de Dussel, ver Mignolo, 2001.

dichos encuentros, es decir, para introducir en ellos claras diferenciaciones transformadoras entre el pasado y el futuro. Alentado por el crítico espíritu marxiano de la necesaria extinguidad del presente social, animado por el enfoque benjaminiano de la historia como construcción permanente en un “tiempo-ahora” en el que cada presente afirma su plenitud de razón, verdad, valor y sentido sin referencia a un proceso unilineal de perfeccionamiento<sup>651</sup>, habremos de enfocar el triple problema de la identidad, el poder y el conocimiento en el marco de una multiplicidad de historias hecha de desplazamientos y de rupturas, de una constante apertura a nuevos espacios de experiencia y pensamiento. Aceptando la propia “novedad” de lo nuevo, volcados siempre hacia posibilidades que siempre son otras, este discurso histórico debe alejarse, en definitiva, del viejo pensamiento utópico-reaccionario inspirador de totalidades sociales anticipadas. Los nuevos sentimientos utópicos, o “disutópicos”, que competen a esta nueva experiencia compleja de la historia irán, pues, enfocados, hacia el ámbito ético de la responsabilidad y el compromiso personal, de ese afán de realización continua del “sí mismo” en el siempre fructífero encuentro con la otredad.

8. Del doble enfoque fenomenológico-hermenéutico y sistémico-comunicacional con el que han sido abordados aquí los problemas que afectan a la historia, al tiempo y al cambio, creo que -como instrumento de análisis sujeto a las modificaciones que la observación concreta aconseje- es posible distinguir entre dos tipos básicos de sociedad. Ambos se definirán, respectivamente, por un modelo determinado de resolución de la tensión homeodinámica entre orden y caos. Por un lado, en las que conviene denominar “sociedades constituidas”, como la nuestra, habría un predominio de mecanismos homeostáticos, de procesos de retroalimentación reductora de la desviación, es decir, de neguentropía. Por tanto, desde una concepción del cambio en los términos cuantitativos y continuistas del mero reajuste de las alteraciones, operará un comportamiento temporal desfuturizador y espacializador de las relaciones humanas. En estas sociedades, el predominio de las fuerzas normalizadoras sobre los “caldos de cultivo” de la desviación y la fractura se corresponde, en resumen, primero, con el desarrollo de unas relaciones de poder intensamente ideologizadas, sin margen para la proyección utópica de lo posible; segundo, con una falta de equilibrio cognitivo y afectivo entre la razón y el mito, así como con el imperio aplastante de la “Verdad” absoluta y del principio anti-dialógico de la

---

<sup>651</sup> Para dicha referencia a Walter Benjamin, consúltese Lanceros, 2001b.

violencia física y simbólica; y, tercero, con la construcción negativa y reactiva de unas identidades cerradas sobre sí mismas, tendentes a la segmentación y a la clasificación unilateral, y alimentadas por el odio y el rechazo del Otro.

En contraste, las “sociedades constituyentes” comportan un encadenamiento recursivo muy diferente de la temporalidad con la identidad, el poder y el conocimiento. En éstas, los mecanismos homeodinámicos se resuelven en procesos de amplificación morfogenética y cismogenética de la desviación. La constante generación de “salidas productivas” del sistema -mediante la introducción de retroalimentación positiva- es coherente, pues, con una concepción cualitativa del cambio que, más allá del simple reajuste homeostático, conduce, de manera discontinua, a la ruptura con respecto a los patrones de interacción preponderantes. En estas sociedades, en las que resulta menos predecible la evolución a largo plazo del sistema, la experiencia temporal de un futuro abierto es congruente con una experiencia auténticamente diferenciada de las relaciones humanas en cuanto a sus referentes de experiencia y expectativas. En las “sociedades constituyentes”, la hondura de las fisuras y fallas internas, el desarrollo dialógico y trans-subjetivo de los “caldos de cultivo” de la transgresión coinciden, por tanto, en primer lugar, con el despliegue de una relaciones de poder donde los componentes ideológico-estabilizadores del discurso son neutralizados por unas actitudes utópicas marcadas por un constante impulso renovador de lo existente; en segundo lugar, con un equilibrio mítico-racional predispuesto a un conocimiento auto-comprensivo conocedor de su propia contingencia; y, en tercer lugar, con una decidida inclinación al desarrollo pleno de programas de “comunicación intercultural” como respuesta positiva, no sólo al principio epistemológico de la complementariedad de los puntos vista, sino a la elaboración de unas identidades individuales y colectivas abiertas y pluralizadas, que remiten a la realización del “sí mismo” en el edificante encuentro con el Otro.

Como ya he sugerido, en su calidad de modelos ideales, nada tienen que ver con los resultados que una investigación empírica emplazada pueda arrojar, sobre todo, teniendo en cuenta que ésta nunca se va a situar en la escala de observación macroscópica en la que se presuponen dichos comportamientos. Pero pienso que sí pueden servir para ir “pre-figurando” los distintos niveles de tensión entre la norma y la desviación, entre el orden y el caos que puedan singularizar a cada sistema social como resultado del conjunto total de las interacciones efectuadas por sus integrantes individuales. Una sociedad, como realidad trans-subjetiva, como puro efecto dinámico, está hecha de individuos; y son éstos a los que compete la responsabilidad última de las estrategias comunicacionales que puedan

convenir de acuerdo con un proyecto concreto. La clave está, pues, en la “revolución” interior que la aceptación de este nuevo paradigma puede entrañar de cara al verdadero despliegue subversivo de actitudes críticas contrarias a los determinismos culturales que homogeneizan nuestra sociedad.

9. Ciñéndome al ámbito más concreto de la ciencia histórica, y al hilo de mi análisis sobre la adecuación del discurso historiográfico al nuevo discurso histórico constituido por la nueva categoría temporal de la “continua sucesión de lo mismo de lo diferente”, urge una intensa labor de deconstrucción y demolición del discurso de la Historia Universal vigente en esta ciencia. Desde la toma de conciencia crítica del sentido de lo que se dice y no se dice en esa Historia, es el momento de desenterrar, retrocediendo para volver a avanzar, esas voces silenciadas, sepultadas bajo el absolutismo heroico del progreso occidental, blanco, masculino y moderno. La rehabilitación de esas minorías o, quizá, mayorías silenciosas, permitirá una reescritura que ensaye las verdaderas posibilidades de la “multiplicidad de historias”, dentro del flexible juego de los puntos de vista. En este sentido, y considerando el papel que puede desempeñar la referencia cruzada del relato de ficción y el relato histórico cara a la proyección liberadora de otros mundos posibles -tan “reales” como éste, pero, a lo mejor, más deseables-, creo que la historiografía podría beneficiarse, tanto en el plano de la investigación como el de la docencia, de los cambios de estructura textual que facilitaría la utilización de las nuevas técnicas de construcción del discurso literario. Ello, como he tratado de demostrar a lo largo de mi trabajo, no cuestiona en absoluto la diferente naturaleza, real e imaginaria, de sus respectivos referentes; pero sí puede ayudar a configurar de otro modo la pretensión de verdad que singulariza a la ciencia historiográfica. Sin obviar los peligros que encierra en cuanto a una posible dispersión anuladora del “sí mismo”, creo que el uso prudente de la hipertextualidad en la escritura y la enseñanza de la historia podría contribuir, de manera decisiva, en la consecución de ese proyecto deconstructivo de los poderes, de las coacciones y disciplinamientos excluyentes, clasificadores y segmentadores impuestos por la Historia Universal.

Por último, hay que hacer hincapié en que el principio de la multiplicidad de historias no significa, en ningún caso, una invitación a la fragmentación y desintegración del discurso historiográfico en la diversidad creciente de las historias sectoriales que han ido surgiendo con el tiempo. La multiplicidad de historias no afecta a la sectorialización especializada de la disciplina. En congruencia con el pensamiento y el método de la

complejidad, representa tan sólo la aplicación al discurso historiográfico de la inteligibilidad fenomenológico-hermenéutica, es decir, la anteposición de la interpretación comprensiva a la explicación objetivista, haciendo productiva la aparición explícita del narrador en el relato construido desde un horizonte, desde un emplazamiento concreto.

10. El desarrollo de esta nueva ciencia social del cambio, de una ciencia que renuncia a sus “viejas” pretensiones “objetivistas” de acuerdo con esa nueva experiencia abierta, ambigua y multidireccional del tiempo, debe explotar todas las posibilidades de una reorganización epistemológica e institucional transdisciplinar. Aceptando, como punto de partida, la especificidad y autonomía relativa de las distintas áreas del conocimiento científico -y dentro del nuevo compromiso ético-político que entraña hoy la nueva alianza entre sociedad y naturaleza, y entre ciencia y política-, nos encontramos ante las condiciones de posibilidad de un diálogo real capaz de operar una modificación mutua de todas las disciplinas. Este enfoque “transdisciplinar”, “metadisciplinar” si se quiere, de la ciencia no se contenta, por consiguiente, con el mero intercambio puntual de determinados instrumentos teórico-metodológico-conceptuales. Ha de asentarse en un dinamismo general que conduzca, desde el reconocimiento explícito del carácter complejo de la realidad hombre-mundo, hacia la asunción conjunta de una misma lógica, de una misma concepción de la tarea hermenéutica que está pendiente de hacer. Una tarea que comporta, entre otras cosas, la consideración del método como mero conjunto de procedimientos adaptados a los objetivos marcados. Una tarea donde el principio de la complementariedad de los puntos de vista, en el marco de esa colaboración estrecha entre las distintas disciplinas, puede dar frutos inesperados.

Este nuevo programa de “comunicación transdisciplinar” –el paralelismo y la simetría que establezco con el tema de la “comunicación intercultural” es de naturaleza dialógico-recursivo-holográfica-, debe afectar profundamente tanto a la escritura como a la enseñanza de todas las ciencias en general. Ha de incidir, desde las interacciones que se establezcan, en la sociología, en la antropología, en la lingüística, en la propia historiografía, etc., si me remito al ámbito específico de las ciencias sociales. Sin embargo, aquí hablo de encuentros que “trans-ciendan” las mismas barreras que, por las razones culturales y políticas que se han estudiado en esta tesis, han separado, como en mundos estanco, a las ciencias lógico-matemáticas, físicas y de la naturaleza, de un lado, y a las ciencias humanas, sociales e historiográficas, de otro. Creo que desde ese nuevo diálogo será posible, además, el desarrollo paulatino de nuevas “trans-disciplinas”

resultantes del efecto dinámico del entrecruzamiento dialógico de ciencias muy diversas. El “análisis del discurso” es un buen ejemplo de ello. Pero, arrancando de una concepción del conocimiento como auto-comprensión surgida en la contingencia del encuentro con el Otro, esta nueva ciencia “transdisciplinar” debe asumir una nueva responsabilidad de la que pueden brotar nuevas “trans-disciplinas” enfocadas hacia la resolución cooperativa de los retos socio-económicos, ecológicos, políticos, culturales que se han registrado en esta tesis. Este nuevo compromiso se basará en la dimensión ético-política que ha de presidir cualquier especulación teórica, así como la selección del método concreto que se realice en función de los objetivos fijados y de los rasgos singulares del “objeto” de estudio; objetivos y rasgos que, al fin y al cabo, están condicionados, de forma recursiva, por una determinada visión del mundo.

11. En conclusión, la construcción de esta nueva “ciencia de la liberación” habrá de afianzarse en el principio de “adecuación” como criterio de plausibilidad negociada de ese conocimiento interpretativo-comprensivo derivado dialógicamente, o sea, surgido del “rodeo” multiperspectivo del “objeto”. Lejos de un mero cambio de tema o de metáfora, esta ciencia ha de ponerse al servicio del establecimiento de nuevas distinciones, de nuevas conexiones en el seno de una realidad multidimensional, que no es un algo frente al que estamos, sino un producto emergente del efecto dinámico del conjunto de las decisiones selectivas que realicemos. La estructura motivacional de esta nueva ciencia no ha de radicar, por consiguiente, en la mera resolución instrumental de problemas predefinidos, sino en la capacidad re-creadora de nuevos problemas asociados a esas nuevas realidades emanadas de la ampliación constante del horizonte de nuestra experiencia, a esos nuevos mundos nacidos en ese continuo ir más allá del “a-través-de”. En ese sentido, se requiere una renovación absoluta de la figura del intelectual en el escenario histórico de la nueva “sociedad de la información”. El científico, el filósofo, el pensador -tal y como lo manifestó en su momento Nietzsche, y lo han vuelto a mostrar hoy autores como Deleuze, Guattari o Foucault- no están para entretener y distraer contemporizando con los poderes establecidos, no están para perpetuar y consagrar las estrategias limitadoras del pensar, decir y hacer que fijan el sujeto al Modelo, no están para concelebrar lo existente. Están, por el contrario, para sospechar, para dudar, para desconcertar, para desilusionar y entristecer, para denunciar todas esas ilusiones sin las

cuales las fuerzas coactivas y reactivas no podrían predominar, para convertir el pensamiento en una actitud agresiva, realmente activa, selectiva y afirmativa<sup>652</sup>.

En tanto la ciencia y el pensamiento, en general, se deben disponer a decir un gran “No”, me preocupa, no obstante, el papel que el sujeto universitario representa hoy día en su “sorda” complicidad con los poderes hegemónicos. Considero que, en relación con ello, en la figura del intelectual sobra ostentación y culto a la personalidad, y falta una “humildad” y un “anonimato” más atentos a la construcción de “saberes” volcados hacia nuevos proyectos de sociedad. El reto que, finalmente, lanzo para una profunda renovación de la ciencia en sus facetas tanto investigadora como docente, va encaminado hacia el dismantelamiento de las relaciones de poder que proyectan sus propios mecanismos de control y circulación de los conocimientos socialmente reconocidos. Es por eso que, en mi opinión, la reflexión que el científico haga acerca de la función social de su trabajo debe arrancar del reconocimiento crítico de lo que realmente hace en el seno de la comunidad académica a la que pertenece. Conviniendo en el carácter intencional de nuestros propios enunciados, admitiendo que hacemos cosas con palabras, hay que determinar cómo puede incidir ese “saber” reglamentado sobre las decisiones de los demás de la misma manera que éstas actúan sobre las del científico.

Kant nos llevó al límite de inteligibilidad de la “cosa en sí”, postulando las reglas de la interrelación trascendente entre la realidad inaprehensible como tal y el sujeto activo cognoscente. Con independencia de que sometamos a crítica cultural la universalidad que otorgó a las síntesis “a priori” desde la que se opera la configuración cognitiva del “fenómeno”, no parece que merezca mucho la pena seguir indagando en esa dirección. Nietzsche nos condujo a un nuevo espacio reflexivo que se corresponde con la situación en la que nos encontramos actualmente. Ya no se trata tanto de preguntarse por las posibilidades reales del conocimiento. Por vía hermenéutica, hemos convertido éste en auto-conocimiento y auto-reconocimiento; por eso, cualquier enunciado dice más de nosotros mismos que del “objeto” que tratamos de describir en el contexto interactivo de una experiencia concreta de él. Ahora es el momento de interrogarse por su auténtica finalidad moral y política. Estimo que se precisa, desde los nuevos condicionamientos impuestos por la “sociedad de la información”, una profunda revisión de las formas de legitimación del saber universitario y de los poderes que conjuga. Conviene realizar una labor de auto-análisis de las formas en que circulan y se reproducen los enunciados

---

<sup>652</sup> Ver Deleuze y Guattari, 2001.



normativos que conforman los trabajos publicados, así como del sentido de las restricciones concretas que se imponen a la hora de la legitimación consensuada de ese saber. El análisis crítico de las relaciones de poder -y de los intereses sociales y personales que entran en juego en la demarcación de lo que es y no es pertinente en la investigación científica- ha de contribuir a un mejor auto-conocimiento de las condiciones de posibilidad de nuestra nueva conciencia postmoderna, o hipermoderna, según se quiera. La evaluación autocrítica de los “regímenes del saber” organizados en la institución universitaria debe, en definitiva, revitalizar la vocación “revolucionaria” y utópica -ésta, no en un sentido mítico-reaccionario- de esta nueva ciencia social del cambio. El gran objetivo estará, en consecuencia, en una re-escritura nunca definitiva, siempre re-inicialable de nuestra propia historia como espacio de la pluralidad y de la contingencia, y, por eso mismo, de la proyección de lo posible y lo deseable con la única restricción de los hechos que el hombre genere con sus propias decisiones.

Operando discontinuidades, introduciendo rupturas constantes de los modelos y clichés instituidos, estamos en el momento histórico de reformular el espíritu emancipador de la undécima tesis marxiana sobre Feuerbach. Hasta ahora, la ciencia, la filosofía y el pensamiento institucionalizado no han hecho más que tratar de describir y explicar objetivamente el mundo desde un metapunto de vista coherente con la fuerza coercitiva de la reducción progresiva de las diferencias a una totalidad social preconcebida. Ahora de lo que se trata es de interpretarlo y comprenderlo -desde la multiplicidad de los puntos de vista- como creación humana y, en calidad de tal construcción, someterlo a los horizontes de posibilidad de su transformación -nunca predeterminada por sus condiciones iniciales, pero sí favorecida por ellas- como esperanza siempre abierta de un nuevo pensar, de un nuevo sentir, de un nuevo decir y, por consiguiente, de un nuevo hacer.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGÍS, Marcelino (2001). "Ricoeur, Paul", en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (dir.), *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*. Bilbao: Universidad de Deusto, 728-731.

AGUESSY, Honorat (1979). "Interpretaciones sociológicas del tiempo y patología del tiempo en los países en vías de desarrollo", en A.A.V.V., *El tiempo y las filosofías*. Salamanca: Sígueme, 109-125.

AGUIRRE, Joaquín M<sup>a</sup> (1995). "Umberto Eco. Interpretación y Sobreinterpretación", *Especulo. Revista de Estudios Literarios* [en línea], nº 1 (noviembre 1995). Disponible en World Wide Web: < [www.ucm.es/info/especulo/numero1/eco.htm](http://www.ucm.es/info/especulo/numero1/eco.htm) >.

AL-JABIRI, Muhammad Abid (1994). "La imagen del Islam en los medios de comunicación occidentales. Introducción a la crítica de la razón europea", en José Bodas y Adriana Dragoevich (eds.), *El Mundo Árabe y su imagen en los medios*. Madrid: Editorial Comunica, 172-187.

ALAMI, Sadi (1994). "El porqué del lenguaje antiárabe en los medios occidentales", José Bodas y Adriana Dragoevich (eds.), *El Mundo Árabe y su imagen en los medios*. Madrid: Editorial Comunica, 258-269.

ALTHUSSER, Louis (1967). *La revolución teórica de Marx*. México: siglo XXI.

----- (1985). *Para leer "El Capital"*. Barcelona: Planeta-Agostini.

AMIN, Samir (1988). *La desconexión. Hacia un sistema mundial policéntrico*. Madrid: IEPALA.

----- (1993). "La geopolítica de la región Mediterráneo-Golfo", *Africa Internacional. El juego de la estrategia en el Mediterráneo* [en línea], nº 16. Disponible en World Wide Web: < <http://www.eurosur.org/ai/16/16sumari.htm> >.

AMORÓS, Celia (1997). *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra.

ANDERSON, Perry (1996). *Los fines de la historia*. Barcelona: Anagrama.

APPLEBY, Joyce, HUNT, Lynn y JACOB, Margaret (1998). *La verdad sobre la historia*. Barcelona: Andrés Bello.

ARAGUÉS, Juan M. (1996). “¿Deleuze en el cine? A propósito de Atrapado en el tiempo”, *Ré. Gaceta nietzscheana de creación*, nº 2, 19-22.

ARANDA, Oscar (2003). “Breve introducción a Clausewitz”, *Clausewitz Homepage* [en línea] [citado 28-04-2003]. Disponible en World Wide Web: <[www.clausewitz.com/CWZHOME/MoraCWZ2.htm](http://www.clausewitz.com/CWZHOME/MoraCWZ2.htm)>.

ARGULLOL, Rafael (1996). “La democracia sin palabra”. *El País. Edición Andalucía*, 18 de octubre, 13.

ARKIN, William M., DURRANT, Damian y CHERNI, Marianne (1992). *La guerra del Golfo: el impacto. La guerra moderna y el medio ambiente (Estudio de la guerra del Golfo)*. Madrid: Fundamentos.

ARÓSTEGUI, Julio (1995). *La investigación histórica: teoría y método*. Barcelona: Crítica.

ARROYO, Fernando (1984). *Subdesarrollo y Tercer Mundo*. Madrid: Cincel.

ASKIN, Yakov P. (1979). “El concepto filosófico de tiempo”, en A.A.V.V., *El tiempo y las filosofías*. Salamanca: Sígueme, 149-165.

AUGÉ, Marc (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.

----- (1999). “Sobremodernidad. Del mundo de hoy al mundo de mañana”, *Memoria. Revista mensual de política y cultura*, nº 129.

AUSTIN, John L. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

AUSTIN, Tomás R. (2003). “Comunicación intercultural” [en pdf], *www.cholonautas.edu.pe. Sitio Web Orientado al Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú* [en línea] [citado 27-01-2003]. Disponible en World Wide Web: <[www.cholonautas.edu.pe/pdf/cominter.pdf](http://www.cholonautas.edu.pe/pdf/cominter.pdf)>.

BACHELARD, Gaston (1987). *La formación del espíritu científico*. México: Siglo XXI.

BAKHTINE, Mikhail (1995). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial.

BALANDIER, Georges (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.

BALTA, Paul (1994). “Los medios y los malentendidos euroárabes”, en José Bodas y Adriana Dragoevich (eds.), *El Mundo Árabe y su imagen en los medios*. Madrid: Editorial Comunica, 29-44.

BARROS, Carlos (2000a). “Introducción”, *Actas del II Congreso Internacional ‘Historia a Debate’, 14-18 de julio de 1999*, Historia a Debate [en línea]. Disponible en World Wide Web: <[http://www.h-debate.com/Spanish/Actas99/introduccion\\_actas\\_had99.htm](http://www.h-debate.com/Spanish/Actas99/introduccion_actas_had99.htm)>

----- (2000b). “El retorno de la Historia”, en *Actas del II Congreso Internacional ‘Historia a Debate’, 14-18 de julio de 1999*, Historia a Debate [en línea], tomo I. Disponible en World Wide Web: < [http://www.h-debate.com/cbarros/spanish/articulos/nuevo\\_paradigma/retornohistoria.htm](http://www.h-debate.com/cbarros/spanish/articulos/nuevo_paradigma/retornohistoria.htm) >

BASSAM; Darem (1992). “La dimensión política. La crisis del Golfo: una primera lectura de los factores internos y externo”, *África Internacional. El devenir del mundo árabe. La crisis del Golfo*, [en línea], nº 12. Disponible en World Wide Web: < <http://www.eurosur.org/ai/sumari12.htm> >

BAUDRILLARD, Jean (1984). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.

----- (1989). *Crítica de la economía política del signo*. México: siglo XXI.

----- (1995). *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*. Barcelona: Anagrama.

----- (1996). *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama.

----- (2001). *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*. Barcelona: Anagrama.

----- (2002). “La violencia de la globalización”, *Le Monde diplomatique. Edición española*, nº 85 (noviembre 2002), 17.

BECK, Ulrich (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.

----- (2001). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.

----- (2002). “Libertad o capitalismo: el incierto futuro del trabajo”, *El País. Edición Andalucía*, 24 de febrero, 17-18.

BEKERMÁN, Gérard (1983). *Vocabulario básico del marxismo*. Barcelona: Crítica.

BELL, Daniel (1964). *El fin de las ideologías*. Madrid: Tecnos.

----- (1973). *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. México: Era.

----- (1985). “La telecomunicación y el cambio social”, en Miguel de Moragas, *Sociología de la comunicación de masas. Vol IV. Nuevos problemas y transformación tecnológica*. Barcelona: Gustavo Gili.

----- (1996a). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.

----- (1996b). “Reflexiones al final de una era”, *Claves de Razón Práctica*, nº 68, 2-12.

BELTRÁN, Antonio (1989). “Introducción: T.S. Kuhn. De la historia de la ciencia a la filosofía de la ciencia”, en Thomas S. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 9-54.

BENTHAM, Jeremy (1989). *El panóptico*. Madrid: Endimión.

BERGER, Peter L. y LUCKMANN, Thomas (1995). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

----- (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.

BERGSON, Henri (1987). *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*. Madrid: Alianza Editorial.

BERIAIN, Josetxo (1990). *Estado de Bienestar. Planificación e ideología*. Madrid: Popular.

BERNARD, Claude (1976). *Introducción al estudio de la medicina experimental*. Barcelona: Fontanella.

BERTALANFFY, Ludwig von (1989). *Teoría general de los sistemas: fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. México: FCE.

BIRULÉS, Fiina (1989). “Introducción”, en Arthur Danto, *Historia y narración*. Barcelona: Paidós, 9-27.

BISHARA, Marwan (2001). “La era de los conflictos asimétricos”, *Le Monde diplomatique. Edición española*, nº 72 (octubre 2001), 10-11.

BLUMER, Herbert (1981). *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*. Barcelona: Hora.

BLOCH, Ernst (1980). *El Principio Esperanza*. Madrid: Aguilar.

BLOCH, Marc (1980). *Introducción a la historia*. México: FCE.

BODAS, José y DRAGOEVIK, Adriana (eds.) (1994). *El Mundo Árabe y su imagen en los medios*. Madrid: Editorial Comunica.

BOHR, Niels (1964). *Física atómica y conocimiento humano*. Madrid: Aguilar.

BRAUDEL, Fernand (1968). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial.

BROWN, John (2002). “Los peligrosos intentos de definir el terrorismo”, *Le Monde Diplomatique. Edición española*, nº 76 (febrero 2002), 4-5.

BRZEZINSKI, Zbigniew (1973). *La Era Tecnológica*. Buenos Aires: Paidós.

Referencias bibliográficas

BULL, Hedley (1977). *The Anarchical Society: a Study of Order in World Politics*. Londres: Macmillan.

BURKE, Peter, (ed.) (1996). *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza Editorial.

----- (1996). “Historia de los acontecimientos y renacimiento de la narración”, en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza Editorial, 287-305.

BURY, John B. (1971). *La idea del progreso*. Madrid: Alianza Editorial.

CAÍNZOS, Miguel A. (1989). “Clase, acción y estructura: de E.P. Thompson al posmarxismo”, *Zona Abierta*, 50, 1-69.

CALVO, Ana (2002). “Lectura y escritura en el hipertexto”, *Espéculo. Revista de Estudios Literarios* [en línea], nº 22 (noviembre 2002-febrero 2003). Disponible en World Wide Web: < [www.ucm.es/info/especulo/numero22/hipertex.html](http://www.ucm.es/info/especulo/numero22/hipertex.html) >.

CALVO, Tomás y ÁVILA, Remedios (eds.) (1991). *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Actas del Symposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur. Granada, 23-27 de noviembre de 1987*, Barcelona: Anthropos.

CAMPBELL, Tom (1994). “Alfred Shutz: un enfoque fenomenológico”, en *Siete teorías de la sociedad*. Madrid: Cátedra, 228-259.

CAMPILLO, Antonio (1995). *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*. Barcelona: Anagrama.

CAMPILLO, Antonio (2000). “El gran experimento: “Ciencia y política en la sociedad global”, en *Actas de las V y VI Jornadas de Pensamiento Actual. Los Lenguajes de la Filosofía*. Sevilla: Consejería de Educación y Ciencia, 147-159.

CAPONI, Gustavo (2002). “Aproximación metodológica al problema de la comprensión”, *ΠΑΙΔΕΙΑ, Philosophy of Science*, [en línea] [citado 13-9-2002]. Disponible en World Wide Web: < [www.bu.edu/wcp/Papers/Soci/SociCapG.htm](http://www.bu.edu/wcp/Papers/Soci/SociCapG.htm) >.

CARDOSO, Ciro F.S. (1989). *Introducción al trabajo de la investigación histórica*. Barcelona: Crítica.

CARR, Edward H. (1987). *¿Qué es la historia?* Barcelona: Ariel.

CARRETERO, Enrique (2002). “Postmodernidad y Temporalidad Social” [en pdf.], *A Parte Rei. Revista de Filosofía* [en línea], nº 24. Disponible en World Wide Web: <[aparterei.com/page34.html](http://aparterei.com/page34.html)>.

CASSIRER, Ernst (1993). *Filosofía de la Ilustración*. Madrid: FCE.

----- (1998). *Filosofía de las formas simbólicas. Vol. 3. Fenomenología del reconocimiento*. México: FCE.

CASTELLS, Manuel (1997). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. I. La sociedad red*. Madrid: Alianza Editorial.

----- (1998a). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol II. El poder de la identidad*. Madrid: Alianza Editorial.

----- (1998b). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol III. Fin de milenio*. Madrid: Alianza Editorial.

CASTORIADIS, Cornelius (1989). *La institución imaginaria de la sociedad. Vol II*. Barcelona: Tusquets.

CASTRO, Santiago (2002). “La filosofía latinoamericana como ontología crítica del presente. Temas y motivos para una ‘Crítica de la razón latinoamericana’”, *Revista Dissens. Instituto de Estudios Sociales y Culturales de la Universidad Javeriana (Colombia)* [en línea], nº 4. Disponible en World Wide Web: <[www.javeriana.edu.co/pensar/Disens41.html](http://www.javeriana.edu.co/pensar/Disens41.html)>.

CEBERIO, Marcelo R. y WATZLAWICK, Paul (1998). *La construcción del universo. Conceptos introductorios y reflexiones sobre epistemología, constructivismo y pensamiento sistémico*. Barcelona: Herder.

CERUTI, Mauro (1998). “El mito de la omnisciencia y el ojo del observador”, en Paul Watzlawick y Peter Krieg (comps.), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa, 32-59.

CERVERA, Concepción (1993). *Los Fascismos*. Madrid: Akal.

CHALMERS, Alan F. (1988). *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?: una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos*. Madrid: siglo XXI.

CHARTIER, Roger (1993). *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza Editorial.

----- (1995). *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa.

----- (1996a). *El orden de los libros: lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*. Barcelona: Gedisa.

----- (1996b). “Foucault lector de Foucault”, *Eutopías 2ª época*, vol 118. Valencia: Centro de Semiótica y Teoría del espectáculo/Universidad de Valencia/Episteme.

----- (2000). *Entre poder y placer: cultura escrita y literatura en la Edad Moderna*. Madrid: Cátedra.

CHÉNEAU-LOQUAY, Annie (2002). “Maniobras en torno a las telecomunicaciones africanas”, *Le Monde diplomatique. Edición española*, nº 75 (enero 2002), 28.

## Referencias bibliográficas

CHESNEAUX, Jean (1997). *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*. México: siglo XXI.

CHOSSUDOVSKY, Michel (2000). “Falsedades globales sobre la pobreza global. Cómo el Banco Mundial y el PNUD Deforman las Cifras sobre la Pobreza Global”, *Memoria. Revista mensual de política y cultura* [en línea], nº 139. Disponible en World Wide Web: <[www.memoria.com.mx/139/chossudovsky](http://www.memoria.com.mx/139/chossudovsky)>.

CHOMSKY, Noam (1995). *Mantener la chusma a raya*. Tafalla: Txalaparta.

----- (1996a). *El control del pensamiento en los EE.UU.: El caso de Oriente Medio*. Hondarribia: Argitaletxe HIRU.

----- (1996b). *El nuevo orden mundial (y el viejo)*. Barcelona: Crítica.

----- (1997). *El miedo a la democracia*. Barcelona: Crítica.

CHOMSKY, Noam y HERMAN, Edward S. (1995). *Los guardianes de la libertad*. Barcelona Crítica.

CÍA LAMANA, Domingo (2002). “Una hermenéutica de la experiencia: Gadamer” [en pdf], *A Parte Rei. Revista de Filosofía* [en línea], nº 22. Disponible en World Wide Web: <[aparterei.com/page32.html](http://aparterei.com/page32.html)>

CICOUREL, Aarón Victor (1982). *El método y la medida en sociología*. Madrid: Editora Nacional.

CIURANA, Emilio Roger (2001). “Una antropología compleja para entrar en el siglo XXI. Claves de comprensión” [en word], *Cátedra Itinerante UNESCO Edgar Morin para el Pensamiento Complejo. USAL. Universidad del Salvador. Buenos Aires* [en línea] [citado 9-01-2003]. Disponible en World Wide Web: <[www.complejidad.org/iipc/antcomp.doc](http://www.complejidad.org/iipc/antcomp.doc)>.

CLAUSEWITZ, Carl von (1976). *De la guerra*. Barcelona: Labor.

CLEMONS, Steven C. (2001). “Estados Unidos, exceso de potencia”, *Le Monde diplomatique. Edición española*, nº 72 (octubre 2001), 3-5.

COLLON, Michel (1996). *¡Ojo con los media!* Hondarribia: Argitaletxe Hiru.

COMTE, Auguste (1987). *Curso de filosofía positiva*. Madrid: Magisterio Español.

CONDORCET, Jean Antoine M. N. C., marqués de (1980). *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid: Editora Nacional.

CORNAGO, Óscar (2000). “El esquizoanálisis y la teoría rizomática en la obra de Juan Goytisolo”, en Antonio Sánchez, M<sup>a</sup> Ángeles Grande y M<sup>a</sup> José Sánchez (eds.), *Miradas y Voces de Fin de Siglo. Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica, Granada, 15-18 de diciembre de 1998*. Granada: AES / Grupo Editorial Universitario, 359-368.



CORULLÓN, Susana (1998/99). “La repetición en Deleuze y Freud”, *La caverna de Platón. Espacio de Filosofía* [en línea] [citado 28-01-2003]. Disponible en World Wide Web: [www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/deleuyfreud1.htm](http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/deleuyfreud1.htm).

COVENEY, Meter y HIGHFIELD, Roger (1992). *La flecha del tiempo. La organización del desorden*. Barcelona: Plaza & Janés.

CRAGNOLINI, Mónica B. (2000). “Memoria y olvido: los avatares de la identidad en el “entre””, *Escritos de Filosofía (Academia nacional de Ciencias)*, nº 37-38, 107-113.

CRUZ, Manuel (1991). *Filosofía de la historia*. Barcelona: Paidós.

CUETO, Juan (1985). *La sociedad de consumo de masas*. Barcelona: Salvat Editores.

DANTO, Arthur C. (1989). *Historia y narración*. Barcelona: Paidós.

DARNTON, Robert (1987). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México: FCE.

----- (1996). “Historia de la lectura”, en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza Editorial, 177-207.

DÁVALOS, Pablo (2002). “FMI: Poder y verdad en la economía mundial”, *Rebelión. Sección Economía* [en línea] [citado 29-05-2003]. Disponible en World Wide Web: <[www.rebelion.org/economia/davalos040102.htm](http://www.rebelion.org/economia/davalos040102.htm)>.

DAVIES, P. C. W. y BROWN, J. R. (1989). *El espíritu en el átomo. Una discusión sobre los misterios de la física cuántica*. Madrid: Alianza Editorial.

DE LA GORCE, Paul-Marie (2002). “La guerra preventiva, un nuevo concepto estratégico”, *Le Monde diplomatique. Edición española*, nº 83 (septiembre 2002), 14-15.

DE LUBAC, Henri (1989). *La posterioridad espiritual de Fiore. Vol. I. De Joaquín a Schelling*. Madrid: Encuentro.

DE MAILLARD, Jean (2003). “Los “aliados” en primera línea para proteger el Imperio”, *Le Monde diplomatique. Edición española*, nº 87 (enero 2003), 6.

DE SANTIAGO, Luis E. (1997). *Hans-Georg Gadamer (1900- )*. Madrid: Ediciones del Orto.

DE VEGA, Pedro (1998). “Legitimidad y representación en la crisis de la democracia actual”, *Working Papers. Institut de Ciències Polítiques i Socials* [en línea], nº 141, [actualización 16-01-2001]. Disponible en World Wide Web: <[http://www.diba.es/icps/working\\_papers/docs/wp\\_i\\_141.pdf](http://www.diba.es/icps/working_papers/docs/wp_i_141.pdf)>.

DEBORD, Guy (2002). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.

DELEUZE, Gilles (1988). *Diferencia y Repetición*. Madrid: Júcar.

Referencias bibliográficas

----- (1994). *Lógica del sentido*. Barcelona: Plantea-Agostini.

----- (1998). *Foucault*. Barcelona: Paidós.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1985). *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.

----- (1988). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.

----- (2000). *Rizoma. Introducción*. Valencia: Pre-Textos.

----- (2001). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.

DELGADO, María Concepción (2001). “El criterio amigo-enemigo en Carl Schmitt. El concepto de lo político como una noción ubicua y desterritorializada”, *Cuadernos de materiales. Filosofía y Ciencias Humanas* [en línea], nº 14. Disponible en World Wide Web: <[www.filosofia.net/materiales/num/num14/n14d.htm](http://www.filosofia.net/materiales/num/num14/n14d.htm)>.

DELGADO-GAL, Álvaro (2003). “Diagnóstico del antiamericanismo”, *ABC de Sevilla*, 15 de marzo, 3.

DENZIN, Norman K. (1989). *Interpretative interactionism*. Newbury Park: Sage.

DERRIDA, Jacques (1986). *De la gramatología*. México: siglo XXI.

----- (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.

----- (1998). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

DÍAZ, Carlos (1985). *Hegel, filósofo romántico*. Madrid: Cincel.

DÍAZ GARCÍA, Elías (1981). *Estado de Derecho y sociedad democrática*. Madrid: Taurus.

DOMINGO MORATALLA, Agustín (2000). “Introducción. Historia y filosofía en H.-G. Gadamer”, en Hans-George Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid: Tecnos, 9-37

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (2001). *España. Tres milenios de Historia*. Madrid: Marcial Pons.

DOWSE, Robert E. y HUGHES, John A. (1993). *Sociología política*. Madrid: Alianza Editorial.

DRUCKER, Peter F. (1993). *La sociedad poscapitalista*. Barcelona: Apóstrofe.

----- (1999). *Management y liderazgo en el nuevo milenio: los 10 retos del manager eficaz*. Barcelona: Gestión y Planificación Integral S.A.

DUBY, Georges (1980). “La vulgarización de los modelos culturales en la sociedad feudal”, en *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Madrid: siglo XXI, 198-208.

----- (1983). *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona: Argot.

----- (1985). *Guillermo el Mariscal*. Madrid: Alianza Editorial

DUMÉZIL, Georges (1977). *Mito y epopeya. Vol I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. Barcelona: Seix Barral.

DUQUE, Félix (2001). “Heidegger: en los confines de la metafísica”, en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (dir.), *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*. Bilbao: Universidad de Deusto, 213-227.

DURAND, Gilbert (2000). *Lo imaginario*. Barcelona: Ediciones del Bronce.

ECHEVERRÍA, Javier (1999). *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*. Barcelona: Destino.

ECO, Umberto (1968). *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Lumen.

EDELSTEIN, Ludwig (1967). *The idea of progress in classical antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

ELIADE, Mircea (1991). *Mitos, sueños y misterios*. Madrid: Grupo Libro.

----- (1994). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial.

ELIAS, Norbert (1993). *La sociedad cortesana*. México. FCE.

----- (1997). *Sobre el tiempo*. México: FCE.

ENGELS, Friedrich (1978). *Anti-Düring: o la revolución de la ciencia de Eugenio Düring*. Madrid: Ayuso.

----- (1981a). “Acerca de la cuestión social en Rusia”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas. Tomo II*. Moscú: Progreso, 409-433.

----- (1981b). “Carlos Marx. Contribución a la crítica de la economía política”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas. Tomo I*. Moscú: Progreso, 521-530.

----- (1981c). “Carta a Franz Mehring”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas. Tomo III*. Moscú: Progreso, 522-526.

## Referencias bibliográficas

----- (1981d). “Carta a José Bloch”, en Karl Marx y Frierich Engels, *Obras escogidas. Tomo III*. Moscú: Progreso, 514-515.

----- (1981e). “Del socialismo utópico al socialismo científico”, en Karl Marx y Frierich Engels, *Obras escogidas. Tomo III*. Moscú: Progreso, 98-160.

----- (1981f). “Discurso ante la tumba de Marx”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas. Tomo III*. Moscú: Progreso, 171-173.

----- (1981g). “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas. Tomo III*. Moscú: Progreso, 353-395.

----- (1981h). “Viejo prólogo para el [Anti]-Düiring”, en Karl Marx y Friedric Engels, *Obras escogidas. Tomo III*. Moscú: Progreso, 57-65.

ENZENSBERGER, Hans Magnus (2000). “El evangelio digital”, *Claves de Razón Práctica*, nº 104, 4-11.

ESTOQUERA, José María G. (2001). “Símbolo”, en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (dir.), *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*. Bilbao: Universidad de Deusto, 755-759.

FEINGOLD, David (1991). “La guerra de la televisión: la cobertura de la CNN”, en A.A.V.V., *Así se contó la guerra. Televisión y espectáculo informativo*. Sevilla: Canal Sur Televisión / Fac. Ciencias de la Información. Univ. Sevilla. Canal Sur Televisión, 97-108.

FERNÁNDEZ, Humberto (2001). “La naturaleza de la ciencia y el método científico”, *Psicología y Psicopedagogía de la USAL (Universidad del Salvador de Buenos Aires)*, [en línea], nº 5. Disponible en World Wide Web: < [www.salvador.edu.ar/ua1-9pub02-5-01.htm](http://www.salvador.edu.ar/ua1-9pub02-5-01.htm) >

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (1991). *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado*. Barcelona: Crítica.

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco y RIECHMANN, Jorge (1997). *Ni tribunos: ideas y materiales para un programa ecosocialista*. Madrid: siglo XXI.

FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo (1984). “Totalitarismo y tiempo”, en A.A.V.V., *Orwell: 1984. Reflexiones desde 1984*, Madrid: Espasa-Calpe/UNED, 49-66.

FERNÁNDEZ SERRATO, Juan Carlos (2000). “Sentido, acontecimiento y crisis de la representación artística. (El modelo de “singularidades móviles” de G. Deleuze y la teoría crítica de la cultura), en Antonio Sánchez, M<sup>a</sup> Ángeles Grande y M<sup>a</sup> José Sánchez (eds.), *Miradas y Voces de Fin de Siglo. Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica, Granada, 15-18 de diciembre de 1998*. Granada: AES/Grupo Editorial Universitario, 423-432.

----- (2002). “Fredic Jameson y el inconsciente político de la postmodernidad”, *Comunicación. Revista Internacional de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Estudios Culturales*, nº 1, 247-264.

FERRARIS, Maurizio (2000). “Envejecimiento de la “escuela de la sospecha””, en Giovanni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 169-191.

FERRATER, José (1988). *Cuatro visiones de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.

----- (1994). *Diccionario de Filosofía de Bolsillo, I-Z*. Madrid: Alianza.

----- (1995). *Diccionario de Filosofía de Bolsillo, A-H*. Madrid: Alianza Editorial.

FEYERABEND, Paul (1981). *Contra el método*. Barcelona: Ariel.

----- (1985). *¿Por qué no Platón?* Madrid: Tecnos.

----- (2002). “El realismo y la historicidad del conocimiento”, *Prometheus XXI. Observatori de ciencia, tecnologia y cultura a la societat de la informació. Observatori. Documents i publicacions* [en línea] [citado 27-septiembre-2002]. Disponible en World Wide Web: <<http://ctcs.fsb.ub.es/prometheus/docypub/index1.htm>>.

FIDALGO, Helena (2000). “Pensamiento no lineal y semiosis literaria en el hipertexto”, en Antonio Sánchez, M<sup>a</sup> Ángeles Grande y M<sup>a</sup> José Sánchez (eds.), *Miradas y Voces de Fin de Siglo. Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica, Granada, 15-18 de diciembre de 1998*. Granada: AES / Grupo Editorial Universitario, 433-440.

FINKIELKRAUT, Alain (1990). *La derrota del pensamiento*. Barcelona: Anagrama.

----- (1998). *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Barcelona: Anagrama.

FONTANA, Josep (1982). *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*. Barcelona: Crítica.

----- (1985). “Ascenso y decadencia de la escuela de los “Annales” ”, en A.A.V.V., “*Hacia una nueva historia*”, Madrid: Akal, 109-127.

----- (1992). *La historia después del fin de la historia*. Barcelona: Crítica.

FOUCAULT, Michel (1984a). *Historia de la sexualidad. Vol 1. La voluntad de saber*. Madrid: siglo XXI.

----- (1984b). *La arqueología del saber*. México: siglo XXI.

----- (1985). *Historia de la locura en la época clásica*. México: FCE.

----- (1991). *Saber y verdad*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.

Referencias bibliográficas

----- (1992a). *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.

----- (1992b). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.

----- (1992c). *Vigilar y castigar*. Madrid: siglo XXI.

----- (1994). “¿Qué es la Ilustración?” [en pdf], *Actual. Revista arbitrada de la Dirección de Cultura. Universidad de los Andes* [en línea], nº 28. Disponible en World Wide Web: [www.saber.ula/ve/db/ssaber/Edocs/centros\\_investigación/csi/publicaciones/papers/davila-que-es-la-ilustracion.pdf](http://www.saber.ula/ve/db/ssaber/Edocs/centros_investigación/csi/publicaciones/papers/davila-que-es-la-ilustracion.pdf)>

----- (1998). “El sujeto y el poder”, *Revista de Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Sociales-Departamento de Sociología (Montevideo, Uruguay)* [en línea], nº 17. Disponible en World Wide Web: < <http://www.rau.edu> >

----- (1999). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquest.

FRADE, Carlos (2002). “La nueva naturaleza de la guerra en el capitalismo global”, *Le Monde Diplomatique. Edición española*, nº 83 (septiembre 2002), 10-11.

FRANK, Andre Gunder (1993). “Sin novedad en el este. El mito del “nuevo orden” mundial”, en Silviu Brucan, Andre Gunder Frank, Johan Galtung e Emmanuel Wallerstein, *El orden mundial tras la crisis de la guerra del golfo*, Alicante: Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert” (Diputación de Alicante), 31-81.

FRANKL, Victor E. (2001). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.

FROMM, Erich (1986). *El miedo a la libertad*. Barcelona: Paidós.

FUENTES, Carlos (2001). “Nueva realidad, nueva legalidad”, *El País. Edición Madrid*, 23 de septiembre, 29.

FUKUYAMA, Francis (1990). “¿El fin de la historia?”, *Claves de Razón Práctica*, nº 1, 85-96.

----- (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.

----- (1999). “Pensando sobre el fin de la historia diez años después” (El País, 17 de junio de 1999), *Argo+* [en línea]. Disponible en World Wide Web: < [ice.d5.ub.es/argo/fukuyama.htm](http://ice.d5.ub.es/argo/fukuyama.htm) >.

----- (2001). “Seguimos en el fin de la historia”, *El País. Edición Madrid*, 21 de octubre, 21-22.

GADAMER, Hans-Georg (1979). “El tiempo en el pensamiento occidental de Esquilo a Heidegger”, en A.A.V.V., *El tiempo y las filosofías*. Salamanca: Sígueme, 39-59.

----- (1988). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.

----- (1997a). “Histórica y lenguaje: una respuesta”, en Reinhart Koselleck y Hans-George, *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 95-106.

----- (1997b). “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en Reinhart Koselleck y Hans-George, *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 107-125.

----- (1999). *Mito y Razón*. Barcelona: Paidós.

----- (2000). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.

----- (2002). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.

GALEANO, Eduardo (1992). *Ser como ellos y otros artículos*. México: siglo XXI.

GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando (1999). *Breve Historia del siglo XX*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.

GARCÍA GARCÍA, Francisco (1998). “Realidad Virtual y Mundos posibles”, en Juan de Pablos Pons y Jesús Jiménez Segura (eds.), *Nuevas Tecnologías, Comunicación Audiovisual y Educación*. Barcelona: Cedecs, 273-292.

GARCÍA JIMÉNEZ, Jesús (1998). “Narrativa y nuevas tecnologías”, en Juan de Pablos Pons y Jesús Jiménez Segura (eds.), *Nuevas Tecnologías, Comunicación Audiovisual y Educación*. Barcelona: Cedecs, 241-272.

GARCÍA MOSTAZO, Juan Ignacio (2002). *Libertad vigilada: el espionaje de las comunicaciones*. Barcelona. Ediciones B.

GARFINKEL, Harold (1984). *Studies in ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.

GARRIDO, Manuel (2002). “La fascinación por la violencia televisiva”, *Comunicación. Revista Internacional de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Estudios Culturales*, nº 1, 131-147.

GEERTZ, Clifford (2001). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

GELLNER, Ernest (1998). *Nacionalismo*. Barcelona: Destino.

GIDDENS, Anthony (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.

GINER, Salvador (1996). “La modernización de la tribu: a modo de prólogo”, en Montserrat Guibernau, *Los nacionalismos*. Barcelona: Ariel, 1-8.

GINZBURG, Carlo (1984). *Pesquisa sobre Piero: El Bautismo, El ciclo de Arezzo, La flagelación de Urbino* Barcelona: Muchnik Editores.

Referencias bibliográficas

----- (1986). *El queso y los gusanos*. Barcelona: Muchnik Editores.

GIROLA, Lidia (2000). “Alfred Schutz y la pérdida de la inocencia en el análisis sociológico”, *Casa del Tiempo* [en línea] [citado 2-junio-2000]. Disponible en World Wide Web: < [www.uam.mx/difusion/revista/junio2000/girola.html](http://www.uam.mx/difusion/revista/junio2000/girola.html) >.

GOFFMAN, Erving (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

----- (1991). “El orden de la interacción”, en *Los momentos y sus hombres*. Barcelona: Paidós.

GRAMSCI, Antonio (1986). *Cuadernos de la cárcel*. México: Era.

GRENDI, Edoardo (1978). *Polanyi: dall'antropologia economica alla microanalisi storica*. Milano: Etas Libri.

GRUBE, G. M. A. (1973). *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos.

GUBERN, Román (2001). “El espectáculo del terror”, *El País. Edición Madrid*, 16 de septiembre, 22.

----- (2002). *Máscaras de ficción*. Barcelona: Anagrama.

GUERREAU, Alain (1984). *El feudalismo. Un horizonte teórico*. Barcelona: Crítica.

GUIBERNAU, Montserrat (1996). *Los nacionalismos*. Barcelona: Ariel.

GUREVITCH, A. Y. (1979). “El tiempo como problema de historia cultural”, en A.A.V.V., *Las culturas y el tiempo*. Salamanca: Sígueme, 260-281.

GUTIÉRREZ ORDÓÑEZ, Salvador (1997). *Comentario pragmático de textos polifónicos*. Madrid: Arco Libros.

HABERMAS, Jürgen (1999). *Teoría de la acción comunicativa. Vol.1, Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.

HALIMI, Serge (2002). “Cuando la derecha estadounidense pensaba lo impensable”, *Le Monde Diplomatique. Edición española*, nº 75 (enero 2002), 9.

HALL, Stuart (1970). *Los hippies: una contracultura*. Barcelona: Anagrama.

----- (1980). *Culture, Media, Language*. Hutchinson, Londres: University Library

----- (ed.) (1997). *Representation: cultural representations and signifying practices*. London: Sage.

HANSON, Norwood Russell (1977). *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*. Madrid, Alianza Universidad.



- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- HARNECKER, Marta (2000). *La izquierda en el umbral del siglo XXI*. Madrid: siglo XXI.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1982). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1990). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Porrúa.
- HEIDEGGER, Martin (2000a). *El Ser y el tiempo*. Madrid: FCE.
- (2000b). *Nietzsche* (2 vols.). Barcelona: Destino.
- (2001). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- HEISENBERG, Werner Karl (1993). *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Barcelona: Planeta-Agostini
- HELLER, Ágnes (1991). *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?* Barcelona: Península.
- HERMAN, Edward S. y McCHESNEY, Robert W. (1999). *Los medios globales. Los nuevos misioneros del capitalismo corporativo*. Madrid: Cátedra.
- HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena (1995). *Los caminos de la historia. Cuestiones de historiografía y método*. Madrid: Síntesis.
- HOBBSBAWN, Eric J. (2001). *Historia del siglo XX, 1914-1991*. Barcelona, Crítica.
- HONDERICH, Ted (1979). “Relaciones temporales y propiedades temporales”, en A.A.V.V., *El tiempo y las filosofías*. Salamanca: Sígueme, 167-183.
- (ed.) (2001). *Enciclopedia Oxford de Filosofía*. Madrid: Anaya.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. (1994). *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. Madrid. Trotta.
- HUERTA DE SOTO, Jesús (1996-1997). “El retorno de la ética al mercado”, *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, nº 48, 27-37.
- HUICI, Adrián (1991). “La construcción del villano. Mito y política”, en A.A.V.V., *Así se contó la guerra. Televisión y espectáculo informativo*. Sevilla: Canal Sur Televisión / Fac. Ciencias de la Información. Univ. Sevilla. Canal Sur Televisión, 61-96.
- (1996). *Estrategias de la persuasión. Mito y propaganda política*. Sevilla: Alfar.

Referencias bibliográficas

HUISMAN, Denis (1997). *Diccionario de las mil obras clave del pensamiento*. Madrid: Tecnos.

HUNT, Lynn (1984). *Politics, Culture and Class*. Londres: Methuen.

----- (1989). "Introduction: History, Culture and Text", en Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley: University of California Press.

HUNTINGTON, Samuel P. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.

HUXLEY, Aldous (1985). *Un mundo feliz*. México: Editores mexicanos unidos.

IBÁÑEZ, Jesús (1993). "El centro del caos", *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 13, 14-26.

IBÁÑEZ, Tomás (1993). "Sísifo y el centro, o la constante creación del orden y el poder por parte de quienes lo cuestionamos", *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 13, 85-92.

IGGERS, George G. (1998). *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales*. Barcelona: Idea Universitaria.

IMBERT, Gérard (1993). "El sujeto europeo y el otro", *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 12, 46-51.

JACQUARD, Roland (2001a). *En nombre de Osama Ben Laden: las redes secretas del terrorismo islámico*. Barcelona: Salvat Editores.

----- (2001b). "Las armas ocultas de Al Qaeda", *El País. Edición Andalucía*, 21 de octubre, 11-12.

JAMESON, Fredric (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.

----- (2000). *Las semillas del tiempo*. Madrid: Trotta.

JAQUE, Guillermo (2000). "Comentario del libro Historia del futuro: La sociedad del conocimiento de Taichi Sakaiya", *Labora* [en línea] [citado 22-03-2001]. Disponible en World Wide Web: <[galeon.com/labora/economia/comentario\\_del\\_libro.htm](http://galeon.com/labora/economia/comentario_del_libro.htm)>.

JAQUES, Elliot (1984). *La forma del tiempo*. Buenos Aires: Paidós.

JAY, Martin (1994). "Habermas y el modernismo", en Anthony Giddens, Jürgen Habermas y otros, *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra, 195-220

JEANNIÈRE, Abel (1979). "Las estructuras patógenas del tiempo en las sociedades modernas", en A.A.V.V., *El tiempo y las filosofías*. Salamanca: Sígueme, 127-145.

JOCILES, María Isabel (2000). “El análisis del discurso: de cómo utilizar desde la antropología social la propuesta analítica de Jesús Ibáñez”, *Revista del Ateneo de Antropología* [en línea] nº 0 [citado 13-febrero-2000]. Disponible en World Wide Web: <[www.ucm.es/info/dptoants/ateneo/discurso\\_a.htm](http://www.ucm.es/info/dptoants/ateneo/discurso_a.htm)>

JOLIVET, Jean (1980). *Historia de la Filosofía. Vol.4. La filosofía medieval en Occidente*. Madrid: siglo XXI.

JORGE, José Eduardo (2003). “¿Choque de civilizaciones?”, *Cambio Cultural. Investigación* [en línea] [citado 27-03-03]. Disponible en World Wide Web: <[www.cambiocultural.com.ar/investigacion/clash.htm](http://www.cambiocultural.com.ar/investigacion/clash.htm)>.

JUNG, Carl G. (2002). “Acercamiento al inconsciente”, en Carl G. Jung y otros, *El hombre y sus símbolos*, Barcelona: Caralt, 15-102.

JUTORÁN, Sara (1994). “El proceso de las ideas sistémico-cibernéticas”, *Sistemas familiares y otros sistemas humanos. Asociación de Psicoterapia Sistémica de Buenos Aires* [en línea], Año 10, nº 1. Disponible en World Wide Web: <[www.geocities.com/HotSprings/Spa/2556/proceso.htm](http://www.geocities.com/HotSprings/Spa/2556/proceso.htm)>.

KANT, Immanuel (1987). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos.

KAPLAN, Robert D. (2000a). “El idealismo no detendrá el genocidio”, *El País. Edición Andalucía*, 14-15.

----- (2000b). *La anarquía que viene*. Barcelona: Ediciones B.

KHADER, Bichara (1994). “El imaginario colectivo occidental sobre Oriente”, en José Bodas y Adriana Dragoevich (eds.), *El Mundo Árabe y su imagen en los medios*. Madrid: Editorial Comunica, 82-102.

KLIMOVSKY, Gregorio (1994). *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología*. Buenos Aires: A-Z editora.

KOSELLECK, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Contribución a la semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

----- (1997). “Histórica y hermenéutica”, en Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 65-94.

----- (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.

KUHN, Thomas S. (1984). *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid: FCE.

----- (1989). “Comensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad”, en *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 95-136.

Referencias bibliográficas

LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: siglo XXI.

LAKATOS, Imre y MUSGRAVE, Alan (eds.) (1976). *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Barcelona: Grijalbo.

LAKATOS, Imre (1983). *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza Editorial.

LAKOFF, George (1991). “La metáfora en Política. Carta abierta a Internet (1991)”, *A Parte Rei. Revista de Filosofía* [en línea], nº 4. Disponible en World Wide Web: <serbal.pntic.mec.es/%7ecmunoz11/guerra.html>.

LAKOFF, George y Johnson, Mark (1991). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

LANCEROS, Patxi (2001a). “Ethos y libertad”, en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (dir.), *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*. Bilbao: Universidad de Deusto, 168-173.

----- (2001b). “Progreso”, en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (dir.), *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*. Bilbao: Universidad de Deusto, 664-670.

----- (2001c). “Sentido”, en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (dir.), *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*. Bilbao: Universidad de Deusto, 745-750.

----- (2001d). “Verdad”, en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (dir.), *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*. Bilbao: Universidad de Deusto, 795-797.

LANDAU, L y RUMER, Y. (1994). *¿Qué es la teoría de la relatividad?* Madrid: Akal.

LE GOFF, Jacques (1983). *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*. Madrid: Taurus.

----- (1991). *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Paidós.

LE GUERN, Michel (1990). *La metáfora y la metonimia*. Madrid: Cátedra.

LÉVY-BRUHL, Lucien (1957). *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Leviatán.

LEVI, Giovanni (1990). *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piemontés del siglo XVII*. Madrid: Nerea.

----- (1996). “Sobre microhistoria”, en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza Editorial, 119-143.

LIZCANO, Emmanuel (1999a). "La ideología científica", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* [en línea], nº 0. Disponible en World Wide Web: <[www.ucm.es/info/eurotheo/nomadas/0/elizcano.htm](http://www.ucm.es/info/eurotheo/nomadas/0/elizcano.htm)>.

----- (1999b). "La metáfora como analizador social", *Empiria*, nº 2, 29-60.

----- (2002). "La construcción retórica de la imagen pública de la tecnociencia. Impactos, invasiones y otras metáforas", *Documentos. Departamento de Teoría, Metodología y Cambio Social. UNED* [en línea] [citado 24-05-2002]. Disponible en World Wide Web: <[www.uned.es/dpto-sociologia-I/Lizcano/lizcano/meta.htm](http://www.uned.es/dpto-sociologia-I/Lizcano/lizcano/meta.htm)>.

LLEDÓ, Emilio (1996). *Lenguaje e Historia*. Madrid: Taurus.

LLOYD, G.E.R. (1979). "El tiempo en el pensamiento griego", en A.A.V.V., *Las culturas y el tiempo*. Salamanca: Sígueme, 131-168.

LÓPEZ GARCÍA, Ángel (1998). *En medio de los medios*. Zaragoza: Las Tres Sorores.

LÓPEZ PETIT, Santiago (1993). "Las travesuras de la diferencia", *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 13, 99-106.

LOTMAN, Jurij M. (1993). "Consideraciones sobre la tipología de las culturas", *Eutopías 2ª época*, vol 11. Valencia: Centro de Semiótica y Teoría del espectáculo/Universidad de Valencia/Episteme.

LUHMANN, Niklas (1992). "El futuro no puede empezar: estructuras temporales en la sociedad moderna", en Ramón Ramos Torre (ed.), *Tiempo y sociedad*. Madrid: siglo XXI.

----- (1995). *Poder*. Barcelona. Anthropos.

----- (1996). *Introducción a la teoría de sistemas*. Barcelona. Anthropos.

----- (1998). *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos.

LULL, James (1997). *Medios, comunicación, cultura: aproximación global*. Buenos Aires: Amorrortu.

LYNCH, Enrique (1988). *La lección de Sheherezade*. Barcelona: Anagrama.

LYON, David (1995). *El ojo electrónico. El auge de la sociedad de la vigilancia*. Madrid: Alianza Editorial.

----- (1996). *Postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial.

LYOTARD, Jean-François (1989). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.

----- (1995). *La postmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.

MACEIRAS, Manuel (2000). “Presentación de la edición española”, en Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración I*, México: Siglo XXI, 9-29.

MANDELBROT, Benoit (1997). *La geometría fractal de la naturaleza*. Barcelona: Tusquets.

MANDRESSI, Rafael (2003). “Glosario caótico”, *Henciclopedia. Género. Estilo. Cosas en general* [en línea] [citado 10-02-2003]. Disponible en World Wide Web: <[www.henciclopedia.org.uy/autores/Mandressi/Atractor.htm](http://www.henciclopedia.org.uy/autores/Mandressi/Atractor.htm)>.

MARCUSE, Herbert (1969). *La sociedad carnívora*. Buenos Aires: Galerna.

----- (1984). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Orbis.

MARDONES, José María (1990). “El neo-conservadurismo de los posmodernos”, en Gianni Vattimo y otros, *En torno a la postmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 21-40.

MARTIN, Jean-Clet (1996). “Deleuze: una filosofía de lo concreto”, *Ré. Gaceta nietzscheana de creación*, nº 2, 1-5.

MARTÍN-BARBERO, Jesús (2003). “Dislocaciones del tiempo y nuevas topografías de la memoria” [en pdf], [www.cholonautas.edu.pe](http://www.cholonautas.edu.pe). *Sitio Web Orientado al Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú* [en línea] [citado 03-03-2003]. Disponible en World Wide Web: <[www.cholonautas.edu.pe/pdf/TIEMPO-BARBERO.pdf](http://www.cholonautas.edu.pe/pdf/TIEMPO-BARBERO.pdf)>.

MARTÍN MUÑOZ, Gema (1994). “El imaginario español sobre el islam y el Mundo Árabe y su influencia en los medios de comunicación”, en José Bodas y Adriana Dragoevich (eds.), *El Mundo Árabe y su imagen en los medios*. Madrid: Editorial Comunica, 279-283.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Julio Gerardo (1991). “La cuestión del Golfo Pérsico: sus raíces históricas y sus posibles consecuencias”, *Anuario de la Facultad de Derecho. Universidad de Extremadura*, nº 9, 119-140.

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1984). *Historia de la Filosofía. Vol. 2. Filosofía moderna y contemporánea*. Madrid: Istmo.

----- (1988). *Historia de la Filosofía. Vol. 1. Filosofía antigua y medieval*. Madrid: Istmo.

MARUYAMA, Magoroh (1998). *Esquemas mentales: gestión en un medio multicultural*. Santiago de Chile: Dolmen.

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1981). “Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas (I Capítulo de la Ideología Alemana), en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas. Tomo I*. Moscú: Progreso, 11-81.

MARX, Karl (1981a). “Prólogo a la primera edición alemana del primer tomo de “El Capital” ”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas. Tomo II*. Moscú: Progreso, 87-91.

----- (1981b). “Prólogo de la Contribución a la crítica de la Economía Política”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas. Tomo I*. Moscú: Progreso, 516-520.

----- (1981c). “Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas. Tomo III*. Moscú: Progreso, 161-170.

----- (1981d). “Salario, precio y ganancia”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas. Tomo II*. Moscú: Progreso, 28-76.

----- (1981e). “Tesis sobre Feuerbach”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas. Tomo I*. Moscú: Progreso, 7-10.

MASUDA, Yoneji (1984). *La sociedad informatizada como sociedad post-industrial*. Madrid: Tecnos.

MATTELART, Armand y Michèle (1997). *Historias de las teorías de la comunicación*. Barcelona: Paidós.

MATTELART, Armand (1998). *La mundialización de la comunicación*. Barcelona: Paidós.

MATURANA, Humberto y VARELA, Francisco J. (1995). *De máquinas y seres vivos*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

MEAD, George Herbert (1992). “La naturaleza del pasado”, en Ramón Ramos Torre (ed.), *Tiempo y sociedad*. Madrid: siglo XXI, 63-71.

MESSNER, Dirk (2001). “Globalización y gobernabilidad global”, *Nueva Sociedad* [en línea], n° 176. Disponible en World Wide Web: <[www.nuevasoc.org.ve/n176/ensayo.htm](http://www.nuevasoc.org.ve/n176/ensayo.htm)>.

MEYSSAN, Thierry (2002). *La gran impostura: ningún avión se estrelló en el Pentágono*. Madrid: La esfera de los Libros.

MICHEA, Jean-Claude (2002). “La escuela del capitalismo total”, *Le Monde diplomatique. Edición española*, n° 75 (enero 2002), 10-11.

MIGNOLO, Walter (2001). “Capitalismo y geopolítica del conocimiento”, *phrónesis. Revista de Filosofía* [en línea] [citado 01-10-2001], n° 4. Disponible en World Wide Web: <[www.phronesis.com.ar/mignolo.html](http://www.phronesis.com.ar/mignolo.html)>

MILLER, Judith y MYLROIE, Laurie (1991). *Saddam Hussein y la Crisis del Golfo*. Madrid: Editorial San Martín.

MINC, Alain (1994). *La nueva Edad Media*. Madrid: Temas de hoy.

Referencias bibliográficas

MOORE, Michael (2002). *Stupid white men ... and other sorry excuses for the state of the nation*. Penguin Books: London.

MORALES, Antonio (1992). "Historia y postmodernidad", en Antonio Morales (ed.), *Ayer, La Historia en el 91*, nº 6, 15-38.

MORENO, Pastora (1995). "Comunicación y Desinformación en el contenido periodístico", en *Información y Ciencia. Colección pliegos de información 2*. Sevilla: Departamento de comunicación audiovisual y publicidad, periodismo y literatura. Universidad de Sevilla.

MORIN, Edgar y KERN, Anne Brigitte (1993). *Tierra-patria*. Barcelona: Kairós.

MORIN, Edgar (1992). *El método IV. Las ideas*. Madrid: Cátedra.

----- (1994). *El método III. El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra.

----- (1995). "La relación ántropo-bio-cósmica", *Gazeta de Antropología* [en línea], nº 11. Disponible en World Wide Web: <[www.ugr.es/~pwlac/G11\\_01Edgar\\_Morin.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G11_01Edgar_Morin.html)>.

----- (1998). "Cultura y conocimiento", en Paul Watzlawick y Peter Krieg (comps.), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa, 73-81.

----- (2000). "Antropología de la libertad", *Gazeta de Antropología* [en línea], nº 16. Disponible en World Wide Web: <[www.ugr.es/~pwlac/G16\\_01Edgar\\_Morin.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G16_01Edgar_Morin.html)>.

MORLEY, David (1996). *Televisión, audiencias y estudios culturales*. Buenos Aires: Amorrortu.

MOWSHOWITZ, Abbe (1997). "Virtual feudalism", en Peter J. Denning y Robert M. Metcalfe (comps.), *Beyond Calculation: The Next Fifty Years of Computing*. Nueva York: Springer-Verlag, 213-231.

MOYA, Eugenio (2000). "Alan D. Sokal, Thomas S. Kuhn y la epistemología moderna", *Revista de Filosofía*, 3ª época. Vol XIII, nº 23. Madrid: Universidad Complutense, 169-194.

MUCCHIELLI, Alex (1998). *Psicología de la comunicación*. Barcelona. Paidós.

MUDROVIC, María Inés (1998). "Algunas consideraciones epistemológicas para una "HISTORIA DEL PRESENTE" ", *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea*. [en línea] [citado 29-07-01]. Disponible en World Wide Web: <[hispanianova.rediris.es/0306.htm](http://hispanianova.rediris.es/0306.htm)>

MULVEY, Laura (1988). "Placer visual y cine narrativo", *Eutopías 2ª época*, vol. 1. Valencia: Centro de Semiótica y Teoría del espectáculo/Universidad de Valencia/Episteme.



NAISBITT, John (1983). *Macrotendencias. Diez nuevas orientaciones que están transformando nuestras vidas*. Barcelona: Mitre.

NAISBITT, John y ABUDERNE, Patricia (1990). *Megatrends 2000*. Barcelona: Plaza y Janés.

NAVARRO, Juan Manuel (1991). “Existencia y Libertad: sobre la matriz ontológica del pensamiento de P. Ricoeur”, en Tomás Calvo y Remedios Ávila (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Actas del Symposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur. Granada, 23-27 de noviembre de 1987*, Barcelona: Anthropos, 145-182.

NAVARRO, Pablo (1994). *El holograma social. Una ontología de la socialidad humana*. Madrid: Siglo XXI.

NEGROPONTE, Nicholas (1999). *El mundo digital*. Barcelona: Ediciones B.

NEHER, André (1979). “Concepto del tiempo y de la historia en la cultura judía”, en A.A.V.V., *Las culturas y el tiempo*. Salamanca: Sígueme, 169-190.

NIETZSCHE, Friedrich (1989). *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza Editorial.

----- (1994). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.

----- (1999). *Consideración intempestiva 2: Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva.

NIGHTTINGALE, Virginia (1999). *El estudio de las audiencias. El impacto de lo real*. Barcelona: Paidós.

NISBET, Robert (1993). “Introducción: El problema del cambio social”, en Robert Nisbet, Thomas S. Kuhn, Lynn White y otros, *Cambio social*. Madrid: Alianza Editorial, 12-51.

----- (1996). *Historia de la idea de progreso*. Barcelona: Gedisa.

NORA, Simón y MINC, Alain (1980). *La informatización de la sociedad*. México: FCE.

NORRIS, Christopher (1997). *Teoría acrítica. Posmodernismo, intelectuales y la Guerra del Golfo*. Madrid: Cátedra.

NYE, Joseph (2001). “El poder de Estados Unidos va a durar”, *El País. Edición Andalucía*, 4 de febrero, 7.

OCHOA, Santos (2001). “Wittgenstein. Los juegos de lenguaje y sus reglas”, *Ideasapiens* [en línea] [citado 28-01-03]. Disponible en World Wide Web: <[www.ideasapiens.com/autores/Wittgenstein/juegos\\_%20lenguaje\\_%20y%20sus%20reglas.htm](http://www.ideasapiens.com/autores/Wittgenstein/juegos_%20lenguaje_%20y%20sus%20reglas.htm)>.

## Referencias bibliográficas

OHE, Seizo (1979). "Tiempo, temporalidad y libertad", en A.A.V.V., *El tiempo y las filosofías*. Salamanca: Sígueme, 96-106.

OLABUENAGA, Alicia (1996). "Deleuze-Foucault: como no enamorarse del poder", *Ré. Gaceta nietzscheana de creación*, nº 2, 6-13.

ORTEGA, Andrés (2001). "¿Debe EE UU ser un imperio?", *El País. Edición Madrid*, 9 de septiembre, 9.

ORTEGA y GASSET, José (1984). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Espasa-Calpe.

ORTIZ-OSÉS, Andrés (1995). *Visiones del mundo. Interpretaciones del sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto.

----- (2001a). "Ética del mal", en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (dir.), *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*. Bilbao: Universidad de Deusto, 174-177.

----- (2001b). "Obertura. Ensayo general de interpretación", en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (dir.), *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*. Bilbao: Universidad de Deusto, 11-13.

ORWELL, George (2001). *1984*. Barcelona: Planeta.

OTERO, Luis E. (1998). "Hacia una nueva era. Crisis y cambios en la civilización occidental. 1968-2000", Julio Aróstegui (dir.), *Historia de las Civilizaciones*. Barcelona: Océano.

PALMA, Héctor A. (2002). "Polémica imaginaria entre Popper y Kuhn sobre el progreso de la ciencia según un punto de vista evolucionista", *ΠΑΙΔΕΙΑ, Philosophy of Science*, [en línea] [citado 20-7-2002]. Disponible en World Wide Web: <[www.bu.edu/wcp/MainScie.htm](http://www.bu.edu/wcp/MainScie.htm)>.

PARDO, José Luis (2002). "Prólogo. Espectros del 68", en Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos, 7-31.

PARSONS, Talcott (1961). *La estructura de la acción social*. Madrid: Guadarrama.

PÁTTARO, Germano (1979). "La concepción cristiana del tiempo", en A.A.V.V., *Las culturas y el tiempo*. Salamanca: Sígueme, 191-222.

PAYE, Jean Claude (2002). "La engañosa apariencia de la orden europea de detención y entrega", *Le Monde Diplomatique. Edición española*, nº 76 (febrero 2002), 4-5.

PEÑALVER, Mariano (1991). "Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo", en Tomás Calvo y Remedios Ávila (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Actas del Symposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur. Granada, 23-27 de noviembre de 1987*, Barcelona: Anthropos, 333-358.

PÉREZ DE TUDELA, Jorge (1991). “Desvelamiento y revelación: el círculo hermenéutico en Paul Ricoeur”, en Tomás Calvo y Remedios Ávila (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Actas del Symposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur. Granada, 23-27 de noviembre de 1987*, Barcelona: Anthropos, 369-384.

PETRAS, James (1999). “La OTAN en Kosovo, una limpieza étnica profesional”, *Rebelión. La página de Petras* [en línea] [citado 25-02-2003]. Disponible en World Wide Web: <[www.rebellion.org/petras/kosovo.htm](http://www.rebellion.org/petras/kosovo.htm)>.

PICCIONI, Francesco (2001). “Bush y Bin Laden, socios en los negocios y amigos íntimos”, *Rebelión. Especial Justicia Infinita* [en línea] [citado 28-04-2003]. Disponible en World Wide Web: <[www.rebellion.org/internacional/piccioni300901.htm](http://www.rebellion.org/internacional/piccioni300901.htm)>.

PIERCE, Charles S. (1987). *Obra lógico-semiótica*. Madrid: Taurus.

PINTOS, Juan-Luis (1995). “Sentido y posibilidad”, *Página web personal de Juan-Luis Pintos. Universidad de Santiago de Compostela* [en línea]. Disponible en World Wide Web: <[web.usc.es/~jlpintos/articulos/sentido.htm](http://web.usc.es/~jlpintos/articulos/sentido.htm)>.

PIZARROSO, Alejandro (1991). *La guerra de las mentiras: información, propaganda y guerra psicológica en el conflicto del Golfo*. Madrid: EUEDEMA.

POPPER, Karl R. (1980). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.

----- (1983). *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: Paidós.

----- (1988). *Conocimiento objetivo*. Madrid: Tecnos.

----- (1994). *En busca de un mundo mejor*. Barcelona: Paidós.

----- (1995). *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza Editorial.

PRIGOGINE, Ilya y STENGERS, Isabelle (1983). *La nueva alianza*. Madrid: Alianza Editorial.

PRIGOGINE, Ilya (1983). *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*. Barcelona: Tusquets.

----- (1992). “Prólogo”, en Peter Coveney y Roger Highfield, *La flecha del tiempo. La organización del desorden*. Barcelona: Plaza & Janés, 11-14.

----- (1997). *El fin de las certidumbres*. Madrid: Taurus.

----- (1998). *El nacimiento del tiempo*. Barcelona: Tusquets Editores.

PULET, José Manuel M. (2002). “El concepto de verdad en la razón fronteriza”, *Cibernous. Filosofía en red* [en línea] Disponible en World Wide Web: <[www.cibernous.com/autores/trias/teoria/verdad.html](http://www.cibernous.com/autores/trias/teoria/verdad.html)>.

PULIDO, Orlando (1999). "Hegemonía y cultura: Introducción a las estructuras culturales disipativas", *The AnthroGlobe Journal* [en línea] Disponible en World Wide Web: < [http://wings.buffalo.edu/anthropology/anthroglbe/articles/hegemonia\\_cultura%htm](http://wings.buffalo.edu/anthropology/anthroglbe/articles/hegemonia_cultura%htm) >.

PUTNAM, Hilary (1988). *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos.

QUINE, Willard van Orman (1968). *Palabra y Objeto*. Barcelona: Labor.

RADDING, Charles M. (1989). "Antropología e historia, o el traje nuevo del emperador", *Historia Social*, nº3, 103-113.

RAMELLA, Franco (1983). *Terra e telai: sistemi di parentela e manifattura nel Billese dell'Ottocento*. Turín: Einaudi.

RAMONET, Ignacio (1997a). "Peligroso fin de siglo", en Carlos Varea y Ángeles Maestro (eds. ), *Guerra y sanciones a Irak. Naciones Unidas y el 'nuevo orden mundial'*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

----- (1997b). *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*. Madrid: Debate.

----- (2001). "Impacto de la globalización en los países en desarrollo", *Memoria. Revista mensual de política y cultura* [en línea], nº 143. Disponible en World Wide Web: < <http://www.memoria.com.mx/143/Ramonet> >.

----- (2002a). "Adiós libertades", *Le Monde Diplomatique. Edición española*, nº 75 (enero 2002), 1.

----- (2002). "Concentración de medios de comunicación", *Le Monde diplomatique. Edición española*, nº 86 (diciembre 2002), 1.

----- (2002c). *Guerras del siglo XXI. Nuevos miedos, nuevas amenazas*. Barcelona: Mondadori.

----- (2002d). "Vasallaje", *Le Monde Diplomatique. Edición española*, nº 84 (octubre 2002), 1.

----- (2003). "La era de la guerra perpetua", *Le Monde Diplomatique. Edición española*, nº 89 (marzo 2003), 1 y 25.

RAMOS, Francisco José (2001). "Tiempo y mito", en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (dir.), *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*. Bilbao: Universidad de Deusto, 776-784.

RAMOS TORRE, Ramón (1992). "Introducción", en Ramón Ramos Torre (ed.), *Tiempo y Sociedad*. Madrid: siglo XXI, VII-XXIV.

RECASENS, Andrés (2003). "Multiculturalidad y Educación", *Página Personal de Andrés Recasens Salvo. Departamento de Antropología. Facultad de Ciencias Sociales*.

*Universidad de Chile* [en línea] [citado 11-02-2003]. Disponible en World Wide Web: <rehue.csociales.uchile.cl/personales/arecasens/multiculturalidad.htm>.

RESTAINO, Franco (1996a). “La epistemología post-positivística”, en Nicolás Abbagnano y Giovanni Fornero (cor.), *Historia de la filosofía. La filosofía Contemporánea*, vol. IV. Tomo II. Barcelona: Hora, 805-846.

RESTAINO, Franco (1996b). “Derrida, deconstrucción y postfilosofía”, en Nicolás Abbagnano y Giovanni Fornero (cor.), *Historia de la filosofía. La filosofía Contemporánea*, vol IV. Tomo II. Barcelona: Hora, 911-928.

RICOEUR, Paul (1979a). “Introducción”, en A.A.V.V., *El tiempo y las filosofías*. Salamanca: Sígueme, 11-35.

----- (1979b). “Introducción”, en A.A.V.V., *Las culturas y el tiempo*. Salamanca: Sígueme, 11-35.

----- (1980). *La metáfora viva*. Madrid: Europa.

----- (1991a). “Autocomprensión e historia”, en Tomás Calvo y Remedios Ávila (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Actas del Symposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur. Granada, 23-27 de noviembre de 1987*, Barcelona: Anthropos, 26-42.

----- (1991b). “Respuesta a Mariano Peñalver”, en Tomás Calvo y Remedios Ávila (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Actas del Symposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur. Granada, 23-27 de noviembre de 1987*, Barcelona: Anthropos, 363-366.

----- (1995). *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. México: Siglo XXI.

----- (1996). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México: Siglo XXI.

----- (1999). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.

----- (2000). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: siglo XXI.

----- (2001). “Identidad”, en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (dir.), *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*. Bilbao: Universidad de Deusto, 325-329.

ROBERTSON, Ronald (1995). “Globalisation: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity”, en M. Featherstone, S. Lash y R. Robertson (eds.), *Global Modernities*. Londres: Sage.

RODRIGO ALSINA, Miquel (1996). *La construcción de la noticia*. Barcelona: Paidós.

Referencias bibliográficas

----- (1997). “Elementos para una comunicación intercultural”, *Revista CIDOB d’ Afers Internacionals* [en línea], nº 36. Disponible en World Wide Web: <[www.cidob.org/Castellanos/Publicaciones/Afers/rodrigo.html](http://www.cidob.org/Castellanos/Publicaciones/Afers/rodrigo.html)>.

----- (1999). “Comunicación intercultural”, Barcelona: Anthropos.

----- (2003). “La comunicación intercultural” [en pdf], *Portal de la comunicación* [en línea] [citado 28-01-03]. Disponible en World Wide Web: <[www.portalcomunicacion.com/portalcomcat/pdf/aa/rodrigo.pdf](http://www.portalcomunicacion.com/portalcomcat/pdf/aa/rodrigo.pdf)>.

RODRÍGUEZ-GRANDJEAN, Pablo (2002). “Experiencia, tradición, historicidad en Gadamer” [en pdf], *A Parte Rei. Revista de Filosofía* [en línea], nº 24. Disponible en World Wide Web: <[aparterei.com/page34.html](http://aparterei.com/page34.html)>

ROMA, Pepa (2001). *Jaque a la globalización. Cómo crean su red los nuevos movimientos sociales y alternativos*. Barcelona: Círculo de Lectores.

ROMERO, José Luis (1987). *Estudio de la mentalidad burguesa*. Madrid: Alianza Editorial.

RORTY, Richard (1990). *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós.

ROSTOW, Walt Whitman (1965). *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*. México: FCE.

RUIZ, Alfredo (1997). “Las contribuciones de Humberto Maturana a las Ciencias de la Complejidad y la Psicología”, *Instituto de Terapia Cognitiva (INTECO) de Santiago de Chile* [en línea]. Disponible en World Wide Web: <[www.inteco.cl/articulos/005/texto\\_esp.htm](http://www.inteco.cl/articulos/005/texto_esp.htm)>.

----- (2003). “Los aportes de Humberto Maturana a la psicoterapia”, *Instituto de Terapia Cognitiva (INTECO) de Santiago de Chile* [en línea] [citado 10-02-2003]. Disponible en World Wide Web: <[www.inteco.cl/articulos/003/texto\\_esp.htm](http://www.inteco.cl/articulos/003/texto_esp.htm)>.

RUIZ MIGUEL, Alfonso (1996). “Las intervenciones bélicas humanitarias”, *Claves de Razón Práctica*, nº 68, 14-22.

RUIZ TORRES, Pedro (1993). “Los discursos del método histórico”, en Pedro Ruiz Torres (ed.), *Ayer, La Historiografía*, nº 12, 47-77.

SACKS, H., SCHEGLOFF, E., y JEFFERSON, G. (1974). “A simplest systematics for the organization of turn-taking for conversation”, *Language*, nº 50.

SÁDABA, Javier (1984). “El doblepensar”, en A.A.V.V., *Orwell: 1984. Reflexiones desde 1984*, Madrid: Espasa-Calpe/UNED, 289-304.

SÁENZ, Luis M. (1997). “Marx sin marxismos”, en José Manuel Roca (ed.), *La izquierda a la intemperie: dominación, mito y utopía*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 147-169.

SAID, Edward W. (2001). “El choque de las ignorancias”, *El País. Edición Madrid*, 16 de octubre, 23-24.

SAKAIYA, Taichi (1995). *Historia del futuro, la sociedad del conocimiento*. Buenos Aires: Andrés Bello.

SALINGER, Pierre y LAURENT, Eric (1991). *Guerra del Golfo. El dossier secreto*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.

SCHMITT, Carl (1999). *El concepto de lo político*. Madrid. Alianza Editorial.

SCHMITT, Jean-Claude (1984). *La herejía del santo lebré. Guinefort, curandero de niños desde el siglo XIII*. Barcelona: Muchnik Editores.

SCHRÖDINGER, Edwin (1985). *Mente y materia*. Barcelona: Tusquets Editores

----- (1988). *Mi concepción del mundo*. Barcelona: Tusquets Editores.

SCHUTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas (1977). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.

SCHUTZ, Alfred (1993). *La construcción significativa del mundo social: introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Paidós.

SEARLE, John R. (1992). *Intencionalidad: un ensayo en la filosofía de la mente*. Madrid: Tecnos.

SEMPOL, Diego (1998). “Microhistoria. ¿Una alternativa a la totalización?”, *Brecha Internet* [en línea], nº 672. Disponible en World Wide Web: <[www.brecha.com.uy/numeros/n672/microhist.html](http://www.brecha.com.uy/numeros/n672/microhist.html)>.

SERNA, Justo y PONS, Analet (1993). “El ojo de la aguja. ¿De qué hablamos cuando hablamos de microhistoria?”, *Ayer, La Historiografía*, nº 12, 93-133.

----- (2000). *Cómo se escribe la microhistoria*. Madrid: Cátedra.

SEVILLA, Sergio (1993). “Problemas filosóficos de la historiografía: conciencia histórica, ciencia y narración”, en Pedro Ruiz Torres (ed.), *Ayer, La Historiografía*, nº 12, 29-46.

SHANNON, Claude Elwood y WEAVER, Warren (1981). *Teoría matemática de la comunicación*. Madrid: Forja.

SHILS, Edward (1976). *Los intelectuales y el poder*. Buenos Aires: Tres Tiempos.

SILVA, Víctor (2002). “Comunicación y técnicas de la virtualidad: los desafíos de la Teoría del Emplazamiento”, *TTC. Revista digital del Grupo de Investigación en Teoría y Tecnología de la Comunicación* [en línea], número especial triple 12-13-14. Nueva etapa

Referencias bibliográficas

de GITTCUS. Disponible en World Wide Web:  
<[www.cica.es/aliens/gittcus/V%EDctor.htm](http://www.cica.es/aliens/gittcus/V%EDctor.htm)>.

----- (2002-2003). “Emplazamientos híbridos y discursos fronterizos”, *Discurso. Revista Internacional de Semiótica y Teoría Literaria*, nº 16/17, 207-216.

SMITH, Cynthia (2002). “El juego de interacción entre CNN en Español y la identidad latinoamericana: un fenómeno de globalización”, *HIPER-textos. Publicación académica de la maestría en Ciencias en Comunicación. Tecnológico de Monterrey* [en línea], nº 4. Disponible en World Wide Web: <[hiper-textos.mty.itesm.mx/num4smith.html](http://hiper-textos.mty.itesm.mx/num4smith.html)>.

SORMAN, Guy (1991). *Los verdaderos pensadores de nuestro tiempo*. Barcelona: Seix Barral.

SPENGLER, Oswald (1989). *La decadencia de Occidente*. Madrid: Espasa-Calpe.

SPIEGEL, Gabrielle M. (1992). “History and Postmodernism”, *Past and Present*, nº 135, 194-208.

----- (1995). “Behind the Scenes. Writing History in the Mirror of Theory”, *Eutopías 2ª época*, vol. 77. Valencia: Centro de Semiótica y Teoría del espectáculo/Universidad de Valencia/Episteme.

----- (1997). *The past as text: theory and practice of medieval historiography*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

STONE, Lawrence (1986a). “La historia y las ciencias sociales en el siglo XX”, en Lawrence Stone, *El pasado y el presente*. México: FCE, 15-60.

----- (1986b). “El resurgimiento de la narrativa: reflexiones acerca de una nueva y vieja historia”, en Lawrence Stone, *El pasado y el presente*. México: FCE, 95-120.

SUPPE, Frederick (1979). *La estructura de las teorías científicas*. Madrid: Editora Nacional.

TARSKI, Alfred (1972). *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*. Buenos Aires: Nueva Visión.

TAYLOR, Charles (2001). *El multiculturalismo y “la política de reconocimiento”*, México: FCE.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre (2000). *El medio divino*. Madrid: Alianza / Taurus.

THOM, René (1990). *Esbozo de una semiófica: física aristotélica y la teoría de las catástrofes*. Barcelona: Gedisa.

THOMPSON, Edward P. (1981). *Miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica.



----- (1989a). “Folklore, antropología e historia social”, *Historia Social*, nº 3, 81-102.

----- (1989b). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica.

TIMOTEO, Jesús (1992). *Historia y modelos de la comunicación en el siglo XX. El nuevo orden informativo*. Barcelona: Ariel.

TOFFLER, Alvin (1971). *El “shock” del futuro*. Barcelona: Plaza y Janés.

----- (1981). *La tercera ola*. Barcelona: Plaza y Janés.

----- (1990). *El cambio del poder*. Barcelona: Plaza y Janés.

TOFFLER, Alvin y Heidi (1994). *Las guerras del futuro*. Barcelona: Plaza y Janés.

----- (1996). *La creación de una nueva civilización. La política de la tercera ola*. Barcelona: Plaza y Janés.

TOLEDO, Ulises (1998). “La Epistemología según Feyerabend”, *Cinta de Moebio. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile* [en línea] nº 4. Disponible en World Wide Web: <<http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/moebio/04/frames01.htm>>.

TORTOSA, José M<sup>a</sup> (1993). “Presentación”, en Silviu Brucan, Andre Gunder Frank, Johan Galtung e Emmanuel Wallerstein, *El orden mundial tras la crisis de la guerra del golfo*, Alicante: Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert” (Diputación de Alicante), 5-6.

TOUCHARD, Jean (1990). *Historia de las ideas políticas I*. Barcelona: Círculo de Lectores.

TOURAINE, Alain (1973). *La sociedad post-industrial*. Barcelona: Ariel.

----- (2001). “La hegemonía de EE UU y la guerra islamista”, *El País. Edición Madrid*, 13 de septiembre, 30.

TOYNBEE, Arnol J. (1981). *Estudio de la historia (compendio de D. L. Somervell)*. Madrid: Alianza Editorial.

TRÍAS, Eugenio (1991). *Lógica del límite*. Barcelona: Destino.

----- (1997). *Pensar la religión*. Barcelona: Destino.

----- (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: Destino.

----- (2001). *Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio*. Barcelona: Destino.

TUÑÓN DE LARA, Manuel (1993). “Tiempo cronológico y tiempo histórico”, en José Luis de la Granja y Alberto Reig (eds.), *Manuel Tuñón de Lara. El compromiso con la*

Referencias bibliográficas

*historia. Su vida y su obra*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 419-438.

UNDP (1999). "Human Development Report 1999", *Human Development Report Office* [en línea], [citado 11-07-2002]. Disponible en World Wide Web: <hdr.undp.org/reports/default.cfm>.

VAIHINGER, Hans (1994). "La voluntad de ilusión en Nietzsche", en Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, 39-90.

VAN DIJK, Teun A. (1996). *La noticia como discurso. Comprensión, estructura y producción de la información*. Barcelona: Paidós.

----- (1997). "El análisis del discurso social", en Irene Vasilachis, *La construcción de representaciones sociales. Discurso político y prensa escrita. Un análisis sociológico, jurídico y lingüístico*. Barcelona: Gedisa: 15-19.

VAREA, Carlos y MAESTRO, Ángeles (eds.) (1997). *Guerra y sanciones a Irak. Naciones Unidas y el 'nuevo orden mundial'*, Madrid: Los Libros de la Catarata.

VAREA, Carlos y MAESTRO, Ángeles (1997). "Presentación: Irak, laboratorio del "nuevo orden mundial", en Carlos Varea y Ángeles Maestro (eds.), *Guerra y sanciones a Irak. Naciones Unidas y el 'nuevo orden mundial'*, Madrid: Los Libros de la Catarata, 23-58.

VASILACHIS, Irene (1997). *La construcción de representaciones sociales. Discurso político y prensa escrita. Un análisis sociológico, jurídico y lingüístico*. Barcelona: Gedisa.

VATTIMO, Gianni (1986). *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.

----- (1987a). *Introducción a Heidegger*. México: Gedisa.

----- (1987b). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Nexos.

----- (1989). *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona: Península.

----- (1990). "Postmodernidad: ¿una sociedad transparente?", en Gianni Vattimo y otros, *En torno a la postmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 9-19.

----- (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.

----- (1996a). *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós.

----- (1996b). "Hermenéutica, democracia y emancipación", en Luis Álvarez (ed), *Filosofía, política, religión. Más allá del pensamiento débil*. Oviedo: Nobel, 47-64.

VÁZQUEZ MEDEL, Manuel Ángel (1991). "La Guerra del Golfo: realidad y construcción informativa", en A.A.V.V., *Así se contó la guerra. Televisión y espectáculo*

*informativo*. Sevilla: Canal Sur Televisión / Fac. Ciencias de la Información. Univ. Sevilla. Canal Sur Televisión, 31-59.

----- (1996). “Presentación. El poder del mito/el mito del poder”, en Adrián Huici, *Estrategias de la persuasión. Mito y propaganda política*. Sevilla: Alfar, 9-19

----- (1998). “Narratividad y transdiscursividad. A propósito de la escritura del Dios de J. L. Borges”, *TTC. Revista digital del Grupo de Investigación en Teoría y Tecnología de la Comunicación* [en línea], nº 1. Disponible en World Wide Web: < [www.cica.es/aliens/gittcus/mavm1.html](http://www.cica.es/aliens/gittcus/mavm1.html) >

----- (1999). “Revolución bio-tecno-comunicacional y nuevo humanismo”, en *Mujer, Ecología y Comunicación*. Sevilla: Mergablum.

----- (2000). “Del escenario espacial al emplazamiento”. *Sphera Publica. Revista de Ciencias Sociales y Comunicación*, nº 0, 119-135.

----- (2001). “Discurso”, en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (dir.), *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*. Bilbao: Universidad de Deusto, 149-154.

----- (2002-2003). “Prolegómenos para una Teoría del emplazamiento”, *Discurso. Revista Internacional de Semiótica y Teoría Literaria*, nº 16/17, 3-18.

VEGA, Margarita (2001). “Tiempo y Narración en el marco del pensamiento postmetafísico”, *Espéculo. Revista de Estudios Literarios* [en línea], nº 18 (julio-octubre 2001). Disponible en World Wide Web: <[www.ucm.es/info/especulo/numero18/ricoeur.html](http://www.ucm.es/info/especulo/numero18/ricoeur.html)>.

VERA, Juan Manuel (1997). “Utopía y pensamiento disutópico”, en José Manuel Roca (ed.), *La izquierda a la intemperie: dominación, mito y utopía*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 121-132.

VERDÚ, Vicente (2002). “Espionaje sobre el empleado”, *El País, Edición Andalucía*, 7 de abril, 11.

VERÓN, Eliseo (1995). *Construir el acontecimiento. Los medios de comunicación masiva y el accidente en la central nuclear de Three Mile Island*. Barcelona: Gedisa.

VEYNE, Paul (1984). *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Madrid: Alianza Editorial.

VICENT, Manuel (2003). “Dioses”, *El País. Edición Andalucía*, 23 de marzo, 56.

VIDAL-BENEYTO, José (2003). “Un olor a dólares”, *El País. Edición Andalucía*, 22 de marzo, 18.

Referencias bibliográficas

VILLACAÑAS, José Luis y ONCINA, Faustino (1997). "Introducción", en Reinhart Koselleck y Hans-George Gadamer, *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 9-53.

VILLANUEVA, Juan Carlos (1999). "Sobre la complejidad en torno a Edgar Morin", *Orden y Caos. Las ciencias de la complejidad. IIIª Semana de Filosofía de la Región de Murcia. Murcia, del 25 al 29 de enero de 1999*. Murcia: Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia, 129-132.

VILLORIA, Cesáreo (1996). "Hermenéutica y reconstrucción de la razón", en Lluís Álvarez (ed.), *Filosofía, política, religión. Más allá del "pensamiento débil"*. Oviedo: Nobel.

VIRILIO, Paul (1997). *El ciber mundo, o la política de lo peor*. Madrid: Cátedra.

----- (1998). *Estética de la desaparición*. Barcelona: Anagrama.

----- (1999). *La bomba informática*. Madrid: Cátedra.

VON FOERSTER, Heinz (1996). *Las semillas de la cibernética. Obras escogidas*. Barcelona: Gedisa.

VON FRANZ, M.- L. (2002). "El proceso de individuación", en Carl G. Jung y otros, *El hombre y sus símbolos*, Barcelona: Caralt, 157-228.

VON GLASERSFELD, Ernst (1998). "Despedida de la objetividad", en Paul Watzlawick y Peter Krieg (comps.), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa, 19-31.

VOUILLAMOZ, Núria (2000). *Literatura e hipermedia. La irrupción de la literatura interactiva: precedentes y crítica*. Barcelona: Paidós.

WATZLAWICK, Paul, BAVELAS, Janet Beavin, y JACKSON, Don D. (1997). *Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas*. Barcelona: Herder.

WATZLAWICK, Paul (1998). "Introducción", en Paul Watzlawick y Peter Krieg (comps.), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa, 9-13.

WEBER, Max (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Istmo.

WHITAKER, Reg (1999). *El fin de la privacidad. Cómo la vigilancia total se está convirtiendo en realidad*. Barcelona: Paidós.

WHITE, Hayden (1992). *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós.

WHITEBOOK, Joel (1994). "Razón y felicidad: algunos temas psicoanalíticos de la Teoría Crítica", en Anthony Giddens, Jürgen Habermas y otros, *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra, 221-252.

WHITROW, G.J. (1990). *El tiempo en la historia. La evolución de nuestro sentido del tiempo y de la perspectiva temporal*. Barcelona: Crítica.

WHORF, Benjamín Lee (1999). *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona: Círculo de Lectores, S.A.

WIENER, Norbet (1985). *Cibernética o el Control y Comunicación en Animales y Máquinas*. Barcelona. Tusquets.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.

----- (1989). *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Madrid: Alianza.

WOLF, Mauro (1991). *La investigación de la comunicación de masas. Crítica y perspectivas*. Barcelona, Paidós.

