

La postmodernidad en el agua y la postmodernidad en el alma

ÁNGEL GABILONDO*

Resumen: Presentación de los rasgos que configuran un «carácter de ser», que se ha denominado «postmodernidad». No se trata de considerarlos como un catálogo de asuntos que han quedado superados y han de ser eliminados, sino como una reunión de posibilidades que han de ser liberadas y fructificar, procurando otro modo de pensar. A partir del final del Fedro de Platón y de la distinción entre una «escritura en el agua, negra» y una «escritura en el alma», se presentan las características que cabe atribuir a la llamada postmodernidad y se apunta en qué modo podrían ser más relevantes filosóficamente y germinar como tarea del pensar. Esta transvaloración supone en efecto una nueva valoración, un pensamiento afirmativo.
Palabras clave: postmodernidad, modernidad, confín, metafísica, problematización, cuerpo, subjetivación, escritura, transvaluación.

Abstract: This paper aims to expound the features shaping a «character of being» which has been called «postmodernity». These features are not to be treated as an inventory of issues which have been overcome and need to be eliminated, but as a set of possibilities which have to be freed, and allowed to give their fruits, so that they facilitate a different way of thinking. Taking as a starting point the distinction, established by Plato at the end of the Fedro, between «writing in water, black» and «writing in the soul», this paper examines the characteristics which can be attributed to so-called «postmodernity», emphasizing how they could be made more philosophically relevant and fructify as a «task of thinking». This trans-valuation means in fact a new valuation of postmodernity, an affirmative thinking.

Key words: postmodernism, modernity, confines, metaphysics, problematization, body, subjectivization, writing, transvaluation.

1. El confín y los términos

Esto es el fin. Alguien puede quizá extrañarse de que el fin sea, en efecto, «esto». Entre otras razones, porque situar el fin al principio de lo que se va a decir, y luego continuar, lo que pone quizá en cuestión es qué se entiende por «fin» o, incluso, lo que empieza a mostrar es que es posible proseguir en dicho fin. Pero que sea «esto» es tanto como reconocer que no se reduce, sin más, a lo que «esto» sea¹. Es decir, que aunque estemos en él y sea nuestro final, sin embargo tal parecería que cabe persistir como único modo de que se haga presente.

* Dirección: Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid, Cantoblanco, 28049 MADRID. E-mail: gabilondo@uam.es

Autor de *Trazos del eros: del leer, hablar y escribir*, Madrid, Tecnos, 1997, *Menos que palabras*, Madrid, Alianza, 1999, *La vuelta de oro: diferencia, identidad y alteridad*, Madrid, Trotta (U.A.M.), 2001).

1 Resuena, de este modo, tanto el serlo, como el no clausurarse en un «esto», tanto el «Ceci n'est pas une pipe» de Magritte, cuanto la lectura que al respecto hace Foucault. De ello nos ocupamos en «'Esto no es una conferencia': Foucault y Magritte», en VV.AA., *Estética del nihilismo*, Fernando Castro (ed.), Centro Galego de Arte Contemporánea, Santiago de Compostela, 1996, pp. 170-197.

El bien conocido texto de Martin Heidegger no se titula «el final de la filosofía y el final de la tarea del pensar», sino *El final de la Filosofía y la tarea del pensar*. Y por tanto, ahora que estamos en dicho final, el problema es si es factible pensar. Tal es, en verdad, el desafío, el de si cabe pensar, si es posible hablar, si es viable escribir, y si somos capaces en realidad de decir, de decir algo. Queda la duda de si hay lugar para que los individuos recuerden por sí mismos, si hay lugar para que contemos con alguien. El final del *Fedro* de Platón², distingue entre una *escritura en el agua* y una *escritura en el alma*, que fructifica como semilla, lo que nos otorga, al menos, la consideración de que sólo si se escribe en el agua es posible, al vincularlo con la tierra, que ello destelle como una escritura capaz de fructificar, con la lectura y como lectura, en el alma de quien escucha. No es cuestión de entrar en los calificativos, sin duda interesantes, o en las calificaciones, o en las descalificaciones, que pueden llegar a ser el espacio trampa de este asunto. Más bien, atenderemos a cómo funcionan los enunciados. En ocasiones, al ocuparnos de la llamada *Postmodernidad* o del *Postmodernismo* se ingresa en un espacio de calificativos que más bien nos impiden hablar de aquello que verdaderamente nos interesa. Y esta voluntad de hablar no busca ser un *hablar en el agua*, que es un mero hablar que no permite oír en verdad, sino un *hablar en el alma*. Es más, cabría decir que lo que ahora se desea subrayar es que la postmodernidad es otra lectura del alma, otra consideración de la misma, un *alma plural*.

La audacia de vivir sin fundamento, la experiencia de que el ser es el fundamento que carece de fundamento ha de ir acompañada, quizá, de esa afirmación de Cioran de que «la lucidez es incompatible con la respiración». Quien ha hecho semejante experiencia y la de la necesidad de ese vivir sin fundamento no siempre dispone de aire suficiente para entrar en la conveniencia o inconveniencia del término *Postmodernidad*. De todas modos, se requiere aprender con esa palabra. La primera vez que, según se dice, aparece el término es en 1917, con Rudolf Pannwitz, anunciado en su texto «*Krisis der europäischen Kultur*», en el que atisba un nuevo tipo de hombre, al que llama «postmoderno». Lo caracteriza «por estar *atléticamente* endurecido, por ser consciente y orgullosamente *nacionalista*, por estar *militarmente* entrenado, por ser *religiosamente* exaltado», un superhombre en fin, que poco tendría que ver con el superhombre de Nietzsche. En todo caso, vendría a suplantar peligrosamente al ser hacedor de promesas para el que la voluntad de poder habría de tornarse donación de futuro. Así que esta «bestia rubia», como se ha señalado³, es «el postmoderno». El asunto resulta menos dramático si se considera que, en 1934, Federico de Onis, en su *Antología de la Poesía Española e Hispanoamericana* distingue entre el *postmodernismo* como estilo extraordinariamente detallista, de un humor irónico muy fuerte, y el *ultramodernismo*, en el que incluye, por ejemplo, a Lorca, Vallejo, Borges, Neruda. Y parecería que de este modo se atisban dos lecturas del Postmodernismo: una lectura blanda, conformista, quizá en *el agua*, y una lectura dura, nihilista, quizá en *el alma*.

Este programa moderno que, más bien, supuso el paso de la edad moderna a la modernidad cabe considerarse como la paulatina toma de conciencia modernista de la imposibilidad de cumplir con las propuestas redentoras de su proyecto. Semejante movimiento se produce sobre todo o alcanza su esplendor en una fecha, que al menos algunos han tratado de señalar: 1972. Si hubiera, en efecto, de datarse, y no faltan quienes lo han intentado, la postmodernidad tendría su cumbre entre 1968 y 1989, pero ya puestos a dejarse llevar por la gracia del momento propicio hasta

2 274 e- 275 b.

3 Félix Duque, *Postmodernidad y Apocalipsis. Entre la promiscuidad y la transgresión*. Buenos Aires, Jorge Baudino/UNSAM, 1999, p. 45.

el final, *Charles Jencks*, refiriéndose a un aspecto concreto y decisivo de lo que no ocupa, señala que «la arquitectura moderna murió en San Luis, Missouri, el 15 de julio de 1972, a las tres horas y treinta y dos minutos de la tarde»⁴. En realidad, no deja de ser desconcertante y significativo plantearse la hora exacta en que falleció la modernidad. En la misma medida, cabría plantearse si en tal fecha y en semejante ocasión hacía mucho frío, pero, en caso de hacerlo, y a pesar de la fecha, habrá de concluirse que sí. Lo que buscamos señalar es que siguiendo el ejemplo de *Venturi*, *Jencks* postula un eclecticismo radical inteligible para el pueblo, un estilo arquitectónico cargado de formas simbólicas e icónicas en el que se mezcle lo tradicional, incluyendo, como antes se ha dicho, el pastiche de la grandilocuencia pseudo romana, con la jerga comercial de la calle⁵. Tal vez en arquitectura, (ese arte híbrido en el que se entremezclan estética, economía, política y cambio social), es donde se consolida poderosamente la *postmodern Way of live*, gracias sobre todo a la obra de Robert J. Venturi, con Denise Scott Brow y Steven Izenour, y de gran repercusión, *Learning from Las Vegas*⁶.

Efectivamente, el año 1972 puede considerarse decisivo para el término «posmodernismo» y, sobre todo, para su consolidación como denominación de un doble movimiento estético: en literatura y en las artes plásticas (especialmente en arquitectura). No ha de olvidarse que David Antin en *Modernism and Post-Modernism. Approaching the Present in American Poetry* prolonga sin saberlo la distinción de De Onís a la que antes nos referimos, entre «postmodernismo» y «ultramodernismo», entre un modernismo falso provinciano y reaccionario, en el que, en todo caso, incluye indiscutibles creadores como T.S. Eliot o Ezra Pound, y un genuino modernismo (Apollinaire, García Lorca o Neruda), distinción en la que cabría hacer resonar, de nuevo, la escritura en el agua y la escritura en el alma. Por otro lado, la revista *boundary 2 – Journal of Postmodern Literature and Culture* entiende el postmodernismo como una suerte de rechazo, un ataque y un desmantelamiento del formalismo estético y de la política conservadora del Nuevo Criticismo. Ya antes, en 1971, el crítico literario *Ihab Hassan*, había extendido fructíferamente este concepto más allá de la literatura (con nombres como Norman Mailer y el grupo francés *Tel Quel*), aplicándolo a las artes visuales, a la música del silencio de *John Cage* o la revolución informática.

Pero en efecto, y es lo que ahora buscamos subrayar, el libro de *Venturi* de 1972 resulta clave, porque es un alegato dirigido contra el llamado *International Style* en arquitectura: un hijo bastardo de *Le Corbusier* y de la *Bauhaus*, que en nombre del funcionalismo (así se expresa) llevaba el puritanismo moral, la rígida concepción geométrica del espacio y la traslación de las formas puras, propios de fábricas o instituciones penitenciarias, al hábitat humano. Y frente a todo ello, *Venturi* y su equipo proponen un retorno del símbolo, una nueva concepción heteróclita de la arquitectura y de las artes plásticas, cuyo mejor y más chillón ejemplo será la famosa *Piazza de Italia* de Nueva Orleans, proyectada por Charles E. Moore en 1976.

No resultaría infecundo el ejercicio de rastrear qué autores publicaron en 1972 y qué libros, pero no es lo que ahora se requiere. No deja de ser curioso, y, en todo caso, persiste la cuestión de qué pasó en ese año 1972, mejor, qué nos pasa ese año en el que entre otros Derrida publica *La dissémination* y *Marges de la philosophie*. Así que como también la postmodernidad es un cierto tras-

4 *The Language of Post-Modern Architecture*. Londres. 1984 (orig., 1977), p. 9. Seguimos explícitamente en estas consideraciones la información procurada por Félix Duque (Véase. op. cit., pp. 47 y stes).

5 Véase. Duque, Félix. op. cit., p. 49.

6 Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.), 1972 (trad. cast., *Aprendiendo Las Vegas. El simbolismo olvidado de la forma* arquitectónica. Gustavo Gili. Barcelona. 1982).

torno del tiempo, trastornaremos la postmodernidad señalando qué ocurre sobre todo este 1972 que no ha dejado de pasar. Si así fuera, contra el elitismo y la aristocracia espiritual del funcionalismo arquitectónico se alza un inmenso territorio común: el del postmodernismo o el advenimiento de la postmodernidad, una era que rechaza su propio significado, ya que en ella se acumulan todas las épocas de la historia, todos los estilos de la cultura, en un juego vertiginoso de permutaciones y combinaciones, fin de la historia por saturación e implosión, confín.

¿Pero qué quiere decir «fin» cuando el propio Heidegger emplea la palabra *Ende*, que hemos de traducir más bien como «confín»? ¿en qué consiste? El confín no es lo mismo que el acabamiento. Lyotard insinúa que el final suele tener lugar por no-realización, que el final real del mundo, la modernidad y sus relatos legitimadores, son el final como pervivencia de ese mundo, pues lo acabado puede significar dos cosas: O bien que algo ya no da más de sí y que está poco menos que muerto, o, por el contrario, que ha alcanzado su plenitud, la conjunción de todas sus posibilidades y que, por tanto, nunca morirá, sino que seguirá siendo así, idéntico a sí mismo *in aeternum*, eternamente finito. La primera lectura es apocalíptica, la segunda es integrada, y conviene, como se ha dicho, a ese movimiento lúdico y paródico nacido quizá de una lectura del nihilismo que hemos llamado *postmodernismo*. Si la este vocablo es un término, estamos en el término de algo insobrepasable, en el que las cosas acaban, pero también tienen su lugar. Y son las características de este término las que han sido señaladas como la incomensurabilidad entre diversos juegos de lenguaje o, si queremos, entre horizontes de expectativa debidos no sólo a diferencias de clase, de status, o de procedencia social, sino también a la inmersión del estudioso o del especialista en muy diversas tradiciones académicas e institucionales, las cuales tejen historias que moldean su mentalidad y le impiden de raíz entender lo que quizá algún otro pueda llegar a proponer. Algo así como lo que Heidegger propugnaba con las llamadas *Stimmungen*, tonalidades o acordes, por los que el estar humano conecta con las modulaciones históricas del ser.

El asunto se complica cuando recordamos que no es, en absoluto, lo mismo hablar de modernidad que de modernismo, y que éste se refiere a un movimiento cultural a caballo entre los siglos XIX y XX, que critica la época moderna y aún reniega de ella. Y todavía dificulta más la comprensión el hecho de que en la historiografía europea (y muy señaladamente en la española) no siempre hemos tenido buenas palabras para hacer esta distinción, la época moderna y la modernidad, que no coinciden, ni cronológica ni culturalmente. Lo alemanes distinguen entre *Neuzeit* y *die Moderne* y los franceses, aunque con vacilaciones, entre *l'âge classique* y *les temps modernes*. Pero entre nosotros podemos decir que el programa moderno se establece justamente en el paso de la edad moderna a la modernidad.

Si tomamos como referencia los filósofos de la sospecha, (Marx, Nietzsche, Freud), por ir a lugares comunes, cada uno de ellos se ha dicho que es ancestro de grandes representantes del postmodernismo. Respectivamente, Jameson —y más aún Baudrillard— de Marx, Gianni Vattimo, de Nietzsche, y Lyotard, de Freud. No deja de ser una caricatura, pero siempre parece el proyecto ilustrado herido de muerte, porque aquellos pensadores apuntan al corazón mismo del programa: la soberanía y centralidad del sujeto, al despojarlo de esa estupenda identificación en la autoconciencia de la certeza subjetiva y de la verdad objetiva, esto que en Hegel era concretamente el espíritu. No es necesario insistir en ello, pero tampoco ha de olvidarse que, en esta perspectiva, el mundo es de verdad el yo y el yo está siempre «fuera», volcado en y como mundo (encarnándolo y encarnándose a través de instituciones científicas, políticas, estéticas y religiosas). Tal era el rasgo fundamental que permitiría al sujeto dar sentido, cuenta y razón de la realidad, vista como un conjunto tendenciosamente cerrado de representaciones y de objetivos previamente planificados.

Ahora bien, lejos de ser dueño de sí y de su propio destino, el hombre parecía despertar del magnífico sueño dogmático del sujeto moderno y encaminarse por un nuevo estoicismo (el destino conduce al que quiere, arrastra al que no quiere). No deja de resultar interesante recordar que se trata de la existencia de una determinación, aunque fuera en última instancia, de una infraestructura económica sobre la superestructura ideológica en el primer caso, cómo hay una voluntad de poder, creadora de fuerzas diferenciales en favor de la vida, a las que debe asentir el superhombre en el segundo, y cómo en el seno de un deber o de este *ego*, de un sujeto constituido y constituyente, esta colisión de una libido ciega, manifiesta pulsión en factores de condensación y desplazamiento y de un normativo *super ego*, producto de una racionalización de factores normativos. Estas tres inauditas maneras de ser (o maneras del ser) propugnadas por estos tres maestros de la sospecha ponían radicalmente en entredicho el proyecto ilustrado kantiano de un sujeto autolegisador, esto es, de una autonomía responsable de sus propios actos, pues ¿cómo podría saber este —salvo *a tergo*— que esos actos le eran propios, cuando más bien habría que hablar al respecto de un ser apropiado para ellos y de un estar apropiado por ellos, de un estar poseído? El pomposo sujeto de la modernidad, se veía así, en su paranoia, como «sujeto» a una oscura fuerza de la cual no vendría a ser sino un mero producto.

El programa de la Ilustración parecería, entonces, invertirse por entero: nacido para la dominación y explotación y el control racional de la naturaleza, es decir, de todo lo impuesto de manera inmediata, de todo lo imprevisible y disponible, y para realizarlo en nombre de la emancipación del ser humano, se topaba ahora con esa misma naturaleza exteriormente planificada, esquilada y torturada por la tecnociencia y por la economía política —dos puntales de la modernidad—. La naturaleza daba la impresión de vengarse al verse encarnada en una suerte de padre terrible y colérico que hacía del hombre una inane invención reciente y zarandeaba a su antojo a los hombres y los pueblos. Quizá lo más interesante y paradójico era que esos filósofos «postmetafísicos» querían seguir siendo modernos y, aún diríamos más, hipermodernos. Así se confirmaría la conveniencia de que, del mismo modo que se habla del *superhombre*, habría de hablarse de la *supermetafísica*. A ella no se accedería por ascenso a una mayor plenitud, como un paso más allá, sino por su superación, se entienda ésta por *Aufhebung*, *Überbindung*, o se considere como una verdadera inversión. Pero semejante *superación* acaba produciendo la lectura de un superhombre que no es, quizá, sino aquél capaz de vivir sin fundamento, aquél capaz de soportar la ausencia de fundamento, aquél que da un paso más acá, y en ese paso se sostiene en el puro carecer de fundamento. ¿Qué metafísica es esta supermetafísica, cuyo nombre trae más bien resabios de estrella por irrumpir, que ni siquiera tiene fundamento?

2. Problematizar la modernidad

En este contexto es en el que el asunto no es sólo terminológico. La postmodernidad, se ha insistido ya, no debe entenderse como una época, sino, —adoptemos el título de Lyotard—, como una condición, una manera de ser y de pensar, cuya nota distintiva, a decir de propio Lyotard, es la desconfianza ante todo metarrelato, es decir, ante toda narración autorreflexiva, autorreferencial capaz de legitimar y de justificar cualquier pensamiento y la conducta de quienes se sienten destinatarios de su mensaje⁷. Y aquí tal parecería que la cuestión es ser moderno y supermoderno, ser ultramoderno, es decir: ser postmoderno. La cuestión de en qué consiste ser moderno perdura.

7 Félix Duque. *Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y Apocalipsis*. Madrid. Akal. 2000. p. 236.

Ahora bien, la *problematización* del proyecto de la modernidad nos lleva al desafío del modernismo en su persistencia. Como observa Jameson, somos nosotros quienes lo mantenemos. Sus producciones, otrora escandalosas, están en la universalidad, en el museo, en la calle, en una palabra: el modernismo, como dice incluso Habermas, parece dominante, pero muerto. Pero ¿cómo exceder lo moderno?, ¿cómo podemos romper con un programa que convierte a la crisis en un valor (modernismo), o progresa más allá de la era del progreso, como hace la modernidad, o transgrede la ideología de lo transgresivo, como hace el vanguardismo. Si lo moderno ha sido considerado como *un modo de ser y de hacer* que no puede reducirse a un periodo histórico determinado, otro tanto ha de decirse del postmodernismo.

Tal es el desafío, el de ver si somos capaces, filosóficamente, de caracterizar aquello que constituye el pensamiento postmoderno, y que es una opción que exige un rigor y una seriedad filosófica de enorme envergadura y que se acompaña con la experiencia de una cierta imposibilidad de vivir en la carencia de fundamento, como si sólo un superhombre fuera capaz de dar ese paso más allá, como si sólo un artista permanente pudiera vivir así.

¿Cómo es el pensamiento moderno? Hay muchas caracterizaciones. Intentemos una de urgencia que, como toda fotografía, hurta al tiempo. Es un pensar representativo, basado en el principio de razón suficiente, que hace del hombre sujeto, que hace de la subjetividad fundamento, que entiende lo que hay como ente objeto, que considera la verdad como concordancia, como adecuación, como correspondencia, que está sostenido por la lógica y la gramática, y considera que el juicio es el lugar de la verdad, un lenguaje categorial, un lenguaje técnico, un lenguaje que es nuestro lenguaje. Un lenguaje y un mundo que es nuestro mundo, el que queremos; el mundo técnico. Pero en este mundo, que es el nuestro, se abre el desafío de si aún podemos decir, de si aún podemos hacer, de si aún podemos pensar, y ese desafío nos lleva a cuestionarnos en la dirección de si cabe un pensar no categorial, o acategorial, o acategórico, nos lleva a cuestionar si son posibles formas extradiscursivas, nos lleva a plantearnos qué se entiende por formas de subjetivación. Y por eso no basta con decir que la modernidad es un proyecto sin culminar. ¿Cómo si la postmodernidad viniera a culminar algún proyecto, o a ocupar el espacio que se ha quedado vacío, una vez que la modernidad no ha cumplido su proyecto! Mas bien se señala que ese espacio ha de permanecer vacío, en el caso de que pueda identificarse como un lugar, porque no sólo la modernidad es un proyecto sin culminar, sino que cabe decir que consiste en que no se culmina, ni siquiera en su acabamiento.

Hemos de hablar, por tanto, del final de la modernidad como *confín*, es decir, como la reunión de todas sus posibilidades de modo límite, y de ahí hemos de deducir que ya no hay excusas para nuestra toma de posición, para la tragedia de la decisión. La postmodernidad es la convocatoria a un espacio de decisión, la convocatoria a la necesidad de la tragedia de la posición y de la decisión, no la coartada para la pasividad y la inacción. Y por eso es cuestión de *problematizar*⁸, según el proceder de esta palabra nietzscheana foucaultiana. Se trata de *problematizar* el modo en el cual el ser se nos ha dado como pudiendo y debiendo ser pensado, las prácticas a través de las cuales se forma, de atender a lo que hace que ocurra lo que ocurre, es decir, a las posibilidades del ocurrir, a las formas de racionalidad, y de ver a través de qué formas y condiciones históricas y sobre todo, no lo olvidemos, a qué precio un objeto puede llegar a ser posible, y nosotros podemos llegar a constituirnos como sujetos históricos.

8 Michel Foucault, «Le souci de la vérité», *Dits et Écrits (1954-1988)*, (D.E.), 4 vols., t. IV (1980-1988), pp. 668-678. p. 670 (trad. cast., *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III. (O.E. III)*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1999, pp. 369-380, p. 371).

Podríamos incluso hablar de la necesidad de la insurrección de la filosofía, de la necesidad de la reinsurrección de la filosofía. Y si algo ha de quedar entre paréntesis, de la necesidad de la re(in)surrección del pensar. Pero lo que se debe señalar es esta vinculación de la historia de la verdad y de la historia de la subjetividad, este vínculo entre subjetividad y verdad, y en qué medida el lenguaje del ser es el lenguaje del poder ser del ser, un lenguaje abierto. Tamaña inscripción en la que consistimos nos permite venir a ser algo que no somos y que, desde Aristóteles, hemos sido convocados a ser: lleguemos a ser de palabra. *Ser de palabra*, hermosa expresión, no expresamente señalada por Aristóteles pero que podemos leer con él, procura con su radicalidad la apertura de la necesidad de repasar algunos aspectos que quizá conocemos y que, tal vez, no reconocemos. La subjetividad como fundamento absoluto, y la consideración de que pensar es representar, el hombre como elemento subyacente a toda representación, garante de todo lo que pueda tener constancia y consistencia, que resulta ser sujeto y lo ente objeto: eso es lo que caracteriza a la modernidad.

Se trata de considerar, si es posible, cómo la verdad, que se muestra en Descartes como aseguramiento, como *certitudo*, y el ser aparece como ser objetivo, cómo toda la línea del ser como representado (según hemos leído en el *Nietzsche* de Heidegger) nos conducen a la labor de pensar para la que representar no es simplemente algo explicativo, sino que reclama que hemos de establecer la instancia fundamental a partir de la cual se determina lo que puede llegar a ser objeto. El problema no es negar la configuración o constitución del ente como objeto, el problema es cómo puede llegar a ser ese objeto, el problema es cómo se produce una objetivación de lo existente a través del representante. Por lo tanto dejémonos de funerales, no es el tiempo de decir «el hombre ha muerto», es el tiempo de atender a las formas de constitución del sujeto. Y la palabra «subjetivación»⁹ habla más bien, no tanto del fallecimiento (retengamos nuestras lágrimas dice Foucault), habla más bien de la necesidad de estudiar las formas y procedimientos, los mecanismos de constitución y, es más, podríamos afirmar que, frente a una filosofía basada en el miedo, en el miedo como valor burgués constitutivo del pensar occidental, en el miedo como otro nombre de la prisa, cabe reivindicar el terror, la maravilla del devenir. El miedo de la filosofía se cura con más terror, y el melodrama filosófico, que es en el que nos encontramos, exige y reclama tragedia. El retorno de la tragedia y el retorno del terror quizá procure la alegría que nos falta, aquella alegría de la que habla Descartes, que era la cumbre de la sabiduría.

Si esto fuera así, el problema es que Lyotard nos ha señalado que toda forma de saber consta de una serie de actos denotativos, performativos, y prescriptivos, que coadyuvan de consuno a la elaboración de una convención diegética¹⁰. Dicha historia dispone los papeles que pueden desempeñarse en el marco normativo en vigor y conforma las acciones que definen los distintos modos de conocimiento. Para ello se sirve de una *pragmática de juegos lingüísticos*. El problema es que la cultura occidental había legitimado sus patrones cognitivos mediante la elaboración de una historia compartida, y esta historia compartida se ha precipitado poniendo más bien el aspecto o el acento en la clausura, pero la clausura no tanto como cierre, la clausura como reunión de posibilidades, que es lo que hace finalmente el *logos* (*legein*, es también cosechar espigando, es un elegir y es un leer). La racionalidad estratégica del discurso moderno nunca fue ajena a los esquemas narrativos de legitimación social precedentes. Y no estamos por tanto reclamando una nueva ideología de salvación.

9 Michel Foucault. «Foucault» por Maurice Florence. *D.E.*, t. IV, pp. 631-636, p. 632 (trad. cast., pp.363-368, p. 364).

10 En este aspecto nos acompañamos explícitamente de Gabriel Aranzueque. «Retóricas de la postmodernidad. Jean-François Lyotard y el sentimiento de lo sublime», en AA.VV., *El tiempo en las músicas del siglo XX*, Carlos Villar y Margarita Vega (eds.), Glares/Universidad de Valladolid, 2001, pp. 47-57.

La postmodernidad pone en tela de juicio la presunta inocuidad del vínculo existente entre el desarrollo científico, la retórica de la legitimación ilustrada, y el santificado progreso social. Y hace hincapié, según dice Lyotard, en los efectos no convergentes de la revolución cibernética e informática y en la disgregación de las materias clásicas, en una profusión de áreas y especialidades que amenaza con fragmentar el carácter unitario del sistema educativo. Y en un ascenso del relativismo y del pluralismo político que lleva a que en la recusación de la idea de «sujeto» de la narración del saber, se niegue la existencia de un metarrelato emancipador omniabarcante que pudiera adoptar como intérprete la razón, la humanidad o el Estado. Frente a los grandes relatos de legitimación modernos se suceden un conjunto de micronarraciones y de metaprescripciones eventuales y transitorias, una serie de figuras retórico-enunciativas que pone entre paréntesis la signación referencial de sentido y centra su atención en la *léxis* del discurso histórico¹¹.

Si esto fuera así, nosotros hemos de hablar por tanto de dos postmodernismos: Del postmodernismo en el agua y del postmodernismo en el alma, y por tanto no es cuestión ahora de ningún himno indiscriminado a favor de la postmodernidad.

3. Un presente absoluto y un cuerpo por venir

No subrayaremos, como se hace decir a Platón, que hay una escritura mala y una escritura buena, si bien no es él quien se ocupa de adoptar, sin más, una posición a favor o en contra de la escritura. Buscamos señalar los inconvenientes de una escritura que no fructifique en la acción misma de leer. Y tal vez en esta misma dirección hemos de hablar de este extraño lugar, expandido por todo el planeta, signado por esta tolerancia pluralista, por la libertad de elección y de consumo, por esta competencia de innumerables individuos urbanos en constante, supuesto, comunicación y movimiento, gracias a la red electrónica mundial que llamamos postmodernismo. Es cuestión de caracterizarlo, a través de una serie de rasgos, y leyendo siempre en el agua y en el alma, para evocar y procurar posibilidades de abrir lecturas que fecunden y germinen en quienes escuchan, y no tanto se limitan a considerar, eso sí, de modo insuficiente, un postmodernismo de agua o de tinta negra.

1) Tales rasgos consisten en el culto a un presente absoluto, densidad en la intemperie, ensanchamiento del presente, repetición y desconfianza hacia toda utopía y todo esfuerzo revolucionario tildados de totalitarios. Pero esto no significa ignorar el alcance y la necesidad de la rebeldía y de la rebelión como elementos del pensamiento. Basta leer el texto *L'homme revolté* de Albert Camus, y detenerse en el capítulo dedicado a la revolución y rebelión, para pensar que no necesariamente la alternativa a la revolución es la conserva del pensar en la forma de lo ya pensado. Si esto es así, ha caducado la ilusión de posteridad, pero, sin embargo, se da la ilusión de inmortalidad. La postmodernidad se caracteriza, no tanto como novedad respecto de lo moderno, sino también como disolución de la categoría de lo nuevo¹², y ello lleva a considerar la postmodernidad como campo de posibilidad. Ello impide la pura conformidad de la verdad y disuelve la idea misma de realidad en la multiplicidad de las interpretaciones. A la verdad como apertura se arriba asumiendo el desfondamiento como destino¹³.

11 Jean François Lyotard, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 97-100.

12 Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1986, p. 12.

13 Gianni Vattimó, *Más allá de la interpretación*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós-I.C.E./U.A.B., 1995, p. 143.

La disolución no es la pura muerte, es, a la par, un despliegue de los nexos y de las estratificaciones que resuenan, implícitos y a menudo olvidados, en cada enunciado singular verdadero. Ello significa poner en funcionamiento la memoria de una indefinida red de parentescos, que constituyen también la base de otra posible universalidad, es decir: de una capacidad de persuasión para todos, idealmente del enunciado. El pensamiento occidental moderno, que ha puesto la subjetividad como fundamento del pensar, a partir de Nietzsche y Heidegger, cuestiona no solo el alcance y sentido de la subjetividad, sino también la noción del fundamento, y del pensamiento como base y acceso al fundamento. Es una toma crítica de distancia respecto del pensamiento occidental en cuanto pensamiento del fundamento, pero no en nombre de otro fundamento más verdadero¹⁴. Ha de hablarse, entonces, de la historia del ser, del acaecer. En este modo de leer, la disolución significa ruptura de la unidad y no puro y simple fin.

En este sentido, Jacques Derrida considera que no ha de pensarse la presencia como cierre. De lo que se trata es de la relación entre la presencia en general (*Anwesenheit*) y lo que excede esta relación, y no ha de dejarse leer en la forma de la presencia¹⁵. Lo excedente respecto de toda presencia-ausencia posible, a toda producción o separación, ha de significarse. Derrida se interesa por el signo de este exceso, por la *marca* que hace signo, y no hacia otra presencia o hacia otra forma de la presencia. Es texto signo, no de otra presencia, sino de otro texto. Entonces hemos de hablar de textos insertados, de injertos, de insertos. De ser así, es cuestión de hacer retornar a su poder de provocación la Diferencia ontológica considerada como la diferencia de la presencia y el presente.

2) Otra de los rasgos¹⁶ de esta postmodernidad sería una obsesiva atención narcisista al cuerpo, su salud y sus placeres. Cabe considerar que esta obsesión es, sobre todo, un descuido del cuerpo, un olvido radical del mismo, un olvido filosófico de lo que *cuerpo* significa, un olvido del cuerpo imposible, un olvido de lo otro del cuerpo. Y como siempre suele ocurrir, entre las formas más exitosas de hacer desaparecer algo, suele tener más éxito la de hacerlo desaparecer mediante proliferación de apariciones. El cuerpo está hurtado al pensar filosófico, y está hurtado porque, se elude hablar de la necesidad de un retorno del *alma* —y de lo que cabe decir filosóficamente al respecto en la configuración de nuestro presente— de la necesidad de hacernos cargo de las llamadas nuevas enfermedades del alma. Porque la pérdida de un verdadero rostro no reclama su sustitución. Es la acción, la aceptación del proceso, mediante el cual no queda fijado en un papel preponderante que se erige silenciando otros modos de vida. Y para eso simplemente basta recordar lo que entiende Nietzsche por *alma*. Si hablamos de modos de vida, no han de entenderse como una sucesión sino como la irrupción de la energía de una simultaneidad, pluralidad de modos de vivir, modos que son verdaderas formas. Contra la caracterización de lo interior y de lo exterior, se trata de lograr un deleite de los primeros planos, de las superficies y de las cosas cercanas, inmediatas, de todo cuanto tiene color, epidermis, apariencia¹⁷.

Se exige, por tanto, un modo de vivir que es un verdadero arte de existencia, y esta es la convocatoria. No sólo como se ha dicho, muy pertinentemente, es un modo de hacer, es un modo de vivir, pero un modo de vivir que exige la creación de modos de vida, la creación de espacios don-

14 Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, op. cit., p. 10.

15 Jacques Derrida, «Ousia et gramme. Note sur une note de *Sein und Zeit*», en *Marges de la Philosophie*, París, Minuit, 1972, pp. 31-78, p. 75 (trad. cast., Cátedra, Madrid, 1989, pp. 63-102, p. 100).

16 De nuevo nos acompañamos explícitamente para su enunciación de uno de los puntos difundidos por Jencks y releídos por Duque. Véase «Analizando el monstruo», *Postmodernidad y Apocalipsis. Entre la promiscuidad y la transgresión*, op. cit., pp. 51 y stes.

17 Friedrich Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches*, Vorrede I, p. 14, 4 y stes (trad. cast., p. 36).

de sea posible, como Deleuze señala, respirar, desear, esperar. Y carecemos de esos espacios. El cuerpo se nos ha sido hurtado por el olvido del alma, porque la *inversión* (si se entiende nietzscheanamente) a favor del cuerpo no supone el aniquilamiento del alma. De ser así, no habría un a verdadera inversión o subversión. El alma desempeña en Nietzsche un papel singular que merece destacarse. El abandono de la interpretación de la intersubjetividad, en términos de *cogito* sustancial, con predicados tales como indivisibilidad, unicidad, transparencia, eternidad, indestructibilidad, inmortalidad, carácter de autoconocimiento inmediato, acorporalidad, etcétera, supone una nueva formulación del alma que se presenta en Nietzsche como «alma mortal», alma como pluralidad del sujeto,» y «alma como estructura social de los instintos y afectos»¹⁸. Por tanto no se trata de deshacernos del alma, ni de perderla —al decir de Nietzsche, algo propio de torpes naturalistas—. Es cuestión de entender esta alma como sujeto plural.

No resulta demasiado difícil vincular esta alma como sujeto plural al «nosotros» de *Humano demasiado humano*, al «nosotros» de la palabra *filosofía*, al «nosotros» de la *filia*, al «nosotros» de la amistad. El cuidado del alma es una necesidad del convaleciente¹⁹ que reclama amistad. Sin esta consideración del alma, que es la que confirma al cuerpo como núcleo de la subjetividad, como subjetividad orgánica, el cuerpo viene a ser un pensamiento más sorprendente que lo que antes era el alma²⁰. Gracias al cuerpo y su fluir queda abolida la embriaguez del *principium individuationis* y se produce la identificación del hombre con la verdad riginaria del querer y en su condición de ser orgánico, pues «lo viviente quiere ante todo *manifestar* su fuerza: —la vida misma es voluntad de poder—»²¹. Así que esta consideración del hombre como modos y formas de vida que son pluralidad de seres vivientes en lucha, modos y formas que se hallan unos con respecto a otros y que tienen la propiedad y las propiedades de lo orgánico, nos enseña esta caracterización del sujeto plural y en qué dirección podríamos pensar el alma de la postmodernidad. Los modos y las formas recorran su cuerpo orgánico, y es en esas luchas por afirmar su singularidad donde el todo se afirma. Ha de entenderse esta lucha misma como interpretación. La inversión supone la irrupción del *alma* con un vigor inesperado, que es ahora tanto la pluralidad del sujeto como un efectivo sujeto plural. Quizá, por tanto, hemos de reivindicar postmodernamente el alma, lo otro del cuerpo, el cuerpo imposible, lo que comporta otra consideración de la enfermedad, de la salud, de la cura y del cuidado.

3) También cabe señalar como característica de la postmodernidad la primacía de la lógica de la información y del intercambio de signos —favorecida por la red electrónica de computerización— frente a la lógica de la predicción.

Hemos de hablar por tanto de la necesidad de prácticas de libertad y de los procesos de constitución, recordando que la esencia de la verdad se descubre como libertad. Si es cuestión de problematizar, no basta simplemente con representar un objeto preexistente, ni con reducirse a tener expectativas sobre él, ni a crear con el discurso un objeto que no existe, ni a hacer historias con lo establecido, ni con de limitarse a creer que la filosofía es simplemente un debate de ideas o una discusión. Tenemos que atender a cómo han podido aparecer tales o cuales objetos posibles de cono-

18 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 12, p. 27 (trad. cast. p. 660).

19 «Pero lo que una y otra vez necesitaba más perentoriamente para mi curación y mi restablecimiento es la creencia de que *no* era el único en ser de ese modo, en *ver* de este modo, una mágica sospecha de afinidad e igualdad de puntos de vista y de deseos, un descansar en la confianza de la amistad». Friedrich Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches*, Vorrede, I (trad. cast. p. 36).

20 Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, junio-julio 1885, 36 (35), vol. 11, p. 565, 10-14.

21 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 13, p. 27,29-30 (trad. cast., p. 661).

cimiento, cómo pudieron constituirse diferentes soluciones a un problema. Se trata de definir las condiciones en las que problematizamos lo que somos, lo que hacemos, el mundo en el que vivimos, y cómo aquellas soluciones alcanzan una forma específica de problematización. Y por tanto hay una historia de la verdad, digámoslo con Foucault, con sus estrategias de relaciones de fuerza que soportan unos tipos de saber que son soportados por ellas, es decir con su dispositivo. Y esta libertad con respecto a lo que hacemos significa la transformación del ser del sujeto que es la única posibilidad de la verdad. Si no hay transformación del ser del sujeto no es posible la verdad. No se trata, por tanto, de una verdad al margen de la transformación del sujeto, ni de una verdad que no actúe sobre el sujeto, sino de aquella que sólo ocurre en tanto en cuanto el sujeto se transforma en su ser. Y estas relaciones de diferenciación, de creación, y de innovación que han de establecerse son verdaderos modos de vida.

4. Formas de vida y subjetivación

4) Asimismo puede considerarse otra de las características de la postmodernidad la estetización de todas formas de vida a través del diseño, con la difuminación de fronteras entre las artes figurativas y los productos publicitarios. Ello comporta una atención casi enfermiza a lo seductor, a lo efímero, frente al aura de la obra única en la que algo eterno se hace presente al instante. De nuevo, insistimos, hay que jugar *entre* el agua y el alma. De ahí que no cabe ignorar la preocupación, que es a la par ocupación, por una ética y estética de la existencia, que comporte la necesidad de constituirnos en hacernos artesanos de la belleza de la propia vida, la necesidad de «hacer de la propia vida una obra de arte». Ciertamente, no hemos de negar el alcance de esta vinculación entre la ética, la estética y la hermenéutica, que impide una caricatura descalificadora de semejante característica.

5) Sin duda ello permite —y es un rasgo más— el desarrollo de un determinado «conservacionismo» a ultranza, con el triunfo del museo «interactivo», del archivo digitalizado, de lo existente por nimio que sea, a través, sobre todo, del vídeo, con la consiguiente difuminación de la distancia histórica, hasta llegar a esta expresión absurda que es la expresión del «tiempo real», como coincidencia del evento y de su registro, lo cual implica una cierta desaparición de la historia (*History*) a favor de una proliferación de historias (*stories*). Y es aquí donde hemos de leer sin veneración pero con atención lo que Baudrillard nos propone. Estamos ante una «ciencia» de objetos, una organización autopoiética productora de nuevas necesidades, de soluciones que tienden a sustituir lo llamado real por una suerte de hiperrealidad. Parece, por tanto, que ya no habría sin más signos sino simulacros. El simulacro no tiene por función conocer o reconocer algo, sino que se ha convertido en una pura distribución de información, en un espacio virtual que aniquila el carácter sucesivo orientado del tiempo y también la categoría de causalidad.

Las cosas dejan de estar *aquí y ahora* para convertirse en piezas de repertorio en ese gran conservatorio de posibilidades congeladas. Ello implicaría no solo el fin del referente (si por tal se entienden cosas reales, ahí fuera, independientes), sino también del imperio del significado (si por tal se entiende la creencia de que cada signo tiene unos límites fijos, una estructura estabilizada y compartida mediante el consenso social al respecto). Nos hemos convertido en consumidores de simulacros, que no buscan ya sentido, el sentido de las cosas o de la vida, sino espectáculo. Y ahora que hemos llegado a ser agentes necesarios del espectáculo, se ha producido sobre todo una verdadera implosión, que es el fenómeno contrario a lo que era la modernidad, que era una verdadera explosión, y estas ansias de publicidad han identificado lo interno y lo externo. La cuestión es apa-

recer, aparecer mucho; todo es apariencia. No hay más que apariciones evanescentes y esta implosión hace que todo haya devenido agujero negro que absorbe cualquier deseo y pulsión en la banalidad de una circulación superficial, redundante e insignificante. Ya no podemos desear, ya estamos deseando siquiera desear, dado que la filosofía no es sólo el deseo de algo, es sobre todo, el deseo de la posibilidad de desear, y tal vez ciertas lecturas de la postmodernidad nos impiden desear, porque todo sentido resulta evanescente y sólo queda la operatividad, la eficiencia global de una existencia que se consume a sí misma.

Frente, por tanto, a la famosa divisa «el medio es el mensaje» hay que hablar dice Baudrillard del mensaje mediático que baña las masas y las convierte en mayorías silenciosas. La historia queda como cosa del pasado, los eventos han dejado de condensarse y de cristalizar en «situaciones». Toda la obsesión hiperhistórica ha desembocado en una saturación de la historia, en una secuencia ininterrumpida de eventos, en un continuo formado por infinitésimas imágenes virtuales evanescentes. Nihilismo por neutralización de todo peso, profundización, distancia. Toda trascendencia social, histórica, temporal ya está a nuestras espaldas, ya nada ni nadie puede sentirse responsable de nada de lo que ocurre.

Esta *postmodernidad en el agua* convoca a otra *postmodernidad en el alma*, y frente al nihilismo va a reclamar un gesto poderosamente afirmativo. Estamos ya en el refinamiento tecnológico en el que todo es transmisión y retransmisión. Si no hay retransmisión no hay transmisión porque, en realidad, sólo hay realidad si hay retransmisión. Tan es así que ya no existe nada en vivo, salvo como una excusa para ser retransmitido. La nostalgia (algunos han señalado que Baudrillard, al hablar así, es un nostálgico, es más bien un prehistórico que un posthistórico²²) no es ninguna forma de retorno. Por ello, tal vez hemos de pensar a partir de la escritura en el agua con tierra para que haya escritura en el alma. La escritura en el alma no es la negación de la escritura en el agua. Hemos de huir, es lo que este discurso nos dice, para ver si podemos hacer brotar o germinar al alma de la postmodernidad en el modo de una fuga. Y es cuestión de hacerlo como reiteración, como repetición de lo mismo y de alteración, como reiteración de lo que no se limita a repetir, como reiteración de la estructura reiterativa, y da hacerlo como la escritura misma hace. La iterabilidad esencial que une la repetición y la alteridad responde a este espaciamento que constituye el signo escrito, que supuso el surgimiento de la marca y si hablamos de esa *desconstrucción* de la escritura, en estos términos, eso es la lectura. Ello nos permite hablar de una discordia activa, en movimiento, de las fuerzas diferentes y de las diferencias de fuerza.

La tarea es llegar a poder escribir la palabra *ser*, inscribir más acá del lenguaje esa palabra, correspondiendo a lo que se nos ofrece tachado, y nos obliga a ir más allá del propio lenguaje. Hay que dislocar y desbordar el lenguaje inscribiéndolo en su propio movimiento. Sólo así brillará la relación entre la presencia y lo que la excede. Sólo así tendremos consideración para con el exceso de ser, que no es algo cuantitativo, y que no obedece a la falta de alcance del pensar sino al alcance de su falta. Y es aquí donde late la aportación de Freud. Hay que pensar la vida como huella antes de determinar el ser como presencia. Y quizá esto que ahora simplemente se alude exige aún un desplazamiento que sólo cabe enunciar: el desplazamiento del concepto de lenguaje y la necesidad de pensar el tiempo de otro modo²³.

6) Ahora bien, como nuestra indicación va más en la línea de, al menos, proponer algún gesto afirmativo, esta extensión, casi cancerígena, de la promiscuidad entre formas de vida, que lleva a

22 Félix Duque, *Postmodernidad y Apocalipsis*, op. cit., p. 93.

23 De ello nos ocupamos en *Menos que palabras*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 134-135.

esto que hemos llamado el *collage*, en la que se mezclan formas fílmicas y jazzísticas con implícitas paródicas citas de textos y figuras clásicas constituye un rasgo más que merece mencionarse. Semejante inserción de textos hace que el autor como mezclador quede involucrado y que persista la cuestión de qué es realmente un texto. Por ejemplo, el propio Derrida nos ha recordado que lo que caracteriza a un texto es su iterabilidad, su reiterabilidad, su capacidad de reiteración, su citabilidad²⁴. ¿Qué es un texto sino algo que puede ser citado, algo con lo que podemos citarnos, algo que concita la repetición, la reiteración, la iterabilidad?

El gesto afirmativo como tarea de la postmodernidad es el de creación de formas de vida. Desde la consideración de la existencia como forma de arte, se propone una serie de reglas éticas y estéticas que constituyen modos de existencia o estilos de vida. A esto llamó Nietzsche la actividad artística de la voluntad de poder, la invención de nuevas posibilidades de vida. Sólo así se vincula el proceso de subjetivación con la producción de *un modo de existencia*. La subjetivación no es entonces, como Deleuze nos recuerda, una «persona», es una individuación particular o colectiva que caracteriza un acontecimiento. Se trata de un modo intensivo, y no de un sujeto personal²⁵. Lo que interesa en tal caso es cuáles son nuestros modos de existencia, cuáles nuestras posibilidades de vida, cuáles nuestros procesos de subjetivación ¿Hay algún modo de constituirnos como (empleemos ahora el singular) sí mismo, o, según diría Nietzsche, se trata de modos suficientemente *artísticos*, más allá del saber y del poder? ¿Somos capaces de ello —ya que sólo de esta manera y en este sentido nos jugamos la muerte y la vida—? Foucault considera que en caso contrario no merece la pena vivir.

Si la cuestión es configurar y constituir la subjetividad, si la tarea decisiva es la de la subjetivación, la de determinar lo que debe ser sujeto, por tanto, frente a estos discursos en los que más bien se insiste en que «la postmodernidad es la muerte del sujeto», cabe reivindicar la *subjetivación*, que consiste en determinar lo que debe ser sujeto, a qué condiciones está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición ha de ocupar en lo real o en lo imaginario para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento²⁶. Hay que estudiar el modo de subjetivación y no lamentar su pérdida. Ha de hablarse de esas prácticas, que no sólo afectan al sujeto, que permiten la creación permanente de nosotros mismos, y subrayar que esta necesidad de narrarnos implica atender a los discursos como acontecimientos históricos. Dichas prácticas son, a la par, técnicas específicas que constituyen toda una ocupación que pretende dar un estilo a la libertad y que subrayan que la transformación no es la mera transformación del individuo, como si la postmodernidad propusiera una especie de ejercicios conducentes a mejorar disposiciones del sujeto, sino que de lo que se trata es de transformar el ser mismo del sujeto. Y esta vinculación entre subjetividad y verdad es fuente de estudio y corresponde a la vinculación entre la constitución del ser mismo y la del sujeto.

En tal caso, vivir es no sólo, como se ha dicho pertinentemente, un modo de hacer, y no es suficiente con señalar, como asimismo se ha señalado, que la postmodernidad es la ideología del capitalismo. Una de sus posibilidades, y no la menos decisiva para nuestra ocasión, es la posibilidad de afrontar la constitución de una vida filosófica. Vivir una vida filosófica, en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible. Ello conlleva una historia crítica del pensamiento que es la que estudia la emer-

24 Jacques Derrida. «Signature, événement, contexte», *Marges de la philosophie*, París. Minuit, 1972, pp. 365-393 (trad. cast. Madrid, Cátedra, 1989, pp. 347-372).

25 Gilles Deleuze, «La vie comme oeuvre d'art», en *Pourparlers (1972-1990)*, París, Minuit, 1990, pp. 129-138, p. 135 (trad. cast., Pretextos, Valencia, 1995, pp. 153-164, p. 160).

26 Michel Foucault, «Foucault» por Maurice Florence, *D.E.*, t. IV p. 632 (trad. cast., p. 364)

gencia de los juegos de verdad. Por tanto, también el rótulo «la postmodernidad» nos insta a trabajar filosóficamente, a fin de estudiar no sólo los modos en que se adquiere o se oculta la verdad, sino los procesos de formación de esos juegos. La tarea del descubrimiento de la verdad, no es la del encuentro de una verdad que se limita a estar dada, sino la del estudio de la vinculación entre verdad y filosofía que supone el desplazamiento de los marcos del pensamiento, la transformación de los valores, el trabajo para pensar de otro modo, para hacer otras cosas, para llegar a ser otro. O es un modo de proceder filosófico que multiplica los signos de existencia o, de lo contrario, la postmodernidad no pasa de ser una fatuidad que sirve para confirmar y ratificar la persistencia de una nueva representación.

Lo que importa son, en esa medida, estos modos de subjetivación, nuestros modos de constituirnos como sujetos, lo que nos conduce a la idea de que pensar es siempre experimentar. La subjetivación es la búsqueda práctica de otro modo de vivir, de un nuevo estilo, a fin de constituir una zona, y ahora nos acompañamos con Deleuze²⁷, en la que sea posible vivir, respirar, apoyarse, luchar, y en suma: pensar. *Un modo de vida* introduce una diversificación de otro tipo que la que se debe a las clases sociales, a las diferencias de profesión, a los niveles culturales, es una diversificación que resulta ser también una forma de relación. Esta creación se vincula a las luchas inmediatas y, entre ellas, han de incluirse las luchas de sí. *Lucha* es efectivamente la palabra, dado que esas técnicas, esas operaciones, esas prácticas, del cuerpo, del pensamiento y de las conductas sólo en tal caso producen verdaderas transformaciones y modificaciones. A su vez, la llamada por Lyotard *deriva* no se limita a ser viaje y desplazamiento, es combate y lucha. Y no nos referimos sólo a las luchas de sí, sino también a luchas de los discursos, como series de acontecimientos que pertenecen al sistema económico, al campo político o a las instituciones. Se trata de definir y desarrollar un modo de vida, de hacer aparecer la inteligibilidad sobre el fondo de vacuidad, y negar una necesidad, y pensar que lo que existe está lejos de cumplir y de llenar todos los espacios. Es cuestión de ensanchar los límites de lo posible.

Es necesario crear siquiera lo que podríamos llamar *comunidades mínimas*²⁸, pero también inconmensurables a cualquier otra, donde resuene la voz del amigo, y que responda a lo que podríamos llamar *el principio de comunidad suficiente*, «nada es sin hacer causa común», que desborda el presente y provoca una verdadera turbulencia. Estas luchas aisladas pueden generar entre sí una corriente de aire capaz de producir una *turbulencia* en donde destellen, tal vez, nuevas relaciones, incluso relaciones con aquello que deseamos, que encontramos, deseable ser. Estas relaciones y actividades no son sólo modificaciones, son modos de conducirse y de comportarse, de constituirse, son intensidades, modos de transformarse a sí mismos, modos de ser que se desea llegar a ser. Este modo de constituirse, esta intensidad, semejante modo de transformarse a sí mismo en sujeto de conducta conduciría a la con anterioridad llamada «supermetafísica», a la necesidad de sobrepassarse, que es sobreponerse, que es sobrevivirse, que es vivir no solo por encima de nuestras posibilidades sino vivir por encima de nuestras realidades. Porque si no nos limitamos a una mera transformación del individuo, los destellos de esas luchas que ocasionan estallidos y resplandores propician corrientes de vida, de pensamiento capaces de provocar turbulencias, lo que, como ya señalamos, en efecto, son modos de estilizar la libertad²⁹.

27 Gilles Deleuze. *Pourparlers (1972-1990)*, op. cit., p. 151 (trad. cast., p. 179).

28 Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998, p. 273.

29 Véase Michel Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», en *Dits et écrits (1954-1988)*, Paris, Gallimard, 1994, 4 tomos, t. IV, pp. 708-729 (trad. cast., en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, Barcelona-Buenos Aires-México, 1999, pp. 393-415).

7) No ha de olvidarse, asimismo, que semejante modo de proceder ha de desplegarse frente a este hiperobjetivismo, este gran mecanismo de compensación en el que nos encontramos y que constituye otro de los rasgos de la postmodernidad, en un mundo globalizado de las diferencias culturales étnicas y religiosas. El «original» desaparece y la idea de una construcción social de la realidad y la puesta en cuestión de una «realidad externa e independiente», ajena a los prejuicios y narraciones de los distintos grupos sociales, insta a un relativismo cultural. La pérdida de aura afecta asimismo a la obra de arte. Así, paradójicamente, la globalización confirma que la homogeneidad como tal no existe. Las diferencias sin fundamento común en mensaje y contenido poseen, sin embargo, un medio aceptado de transmisión de los conflictos: el medio de todos los medios, el ordenador como entramado armazón electrónico de integración de toda comunicación. Con la importante precisión de que el medio de transporte computacional cambia decisivamente el mensaje y el contenido³⁰. No hay lenguaje genérico, sino frases y géneros de discurso, como Lyotard nos recuerda. De nuevo, sólo la articulación, en el sentido señalado, de ética, estética y hermenéutica reescribe otras posibilidades.

El desafío filosófico es el de hacer combatir la lectura de Nietzsche con la de Heidegger en un diálogo abierto con la filosofía de Hegel, que repita el gesto hegeliano. Y este gesto hegeliano nos va a llevar a la necesidad de que en el reduccionismo naturalista nietzscheano o en el historicismo heideggeriano del ser, que es donde encuentra los principales componentes el postmodernismo, podamos acceder a la liberación de «las nuevas políticas» y un «pensamiento de la diferencia» y que, en esta ocasión sólo cabe esbozar.

El espacio de conflicto es el espacio de un pensamiento agónico. Necesitamos, y tal habría de ser el desafío de la postmodernidad, un pensamiento *agónico*, de una controversia no dialéctica, de una dialéctica sin contradicción, frente a la contradicción que supone un pensamiento *antagónico* y que conlleva una solución que no es ni externa al movimiento, ni indiferente a él, sino la unidad de lo que en él retorna. Frente a la *contradicción*, *conflicto*. El conflicto abre el espacio en el que se requiere decisión. No hay *solución* en el conflicto, pero sí se reclama y se requiere *resolución*: no cabe la pasividad. La resolución decide y dirime. Por eso traduce Derrida *Aufheben* por *resolver*, por *relevar*. En el conflicto, la lucha común muestra la diferencia, no hay indiferencia, y es posición, no mera oposición a la dialéctica y al hegelianismo. La transvaloración es a la par, la inversión de las relaciones de fuerza. Así, mientras que la dialéctica sólo produciría el fantasma de la afirmación, lo que ahora se requiere es, frente a una representación de la diferencia, un pensamiento de la diferencia. La cuestión es no quedar fijados en las determinaciones que la metafísica les otorgó al hombre y al ser, y trabajar en la construcción de ese ámbito de reencuentro, no tanto de lo que llamamos «el hombre» y «el ser», sino de reencuentro de *su ser*, al hallar uno a otro en su —leamos de otro modo la palabra— *esencia*. Para ello, se propone salir hacia lo que constituye la fuente del pensar, que es atender a aquello a partir de lo cual dicho pensar se hace posible.

Este pensamiento es la inversión de las relaciones de fuerzas, la instauración de valores activos, la conversión de lo negativo en afirmativo³¹. «La afirmación no deja subsistir nada de la negación como poder autónomo o como primera cualidad: lo negativo es enteramente expulsado de la constelación del ser, el círculo del eterno retorno, de la propia voluntad de poder y de su razón de ser»³².

30 Jean-François Lyotard. *Filosofía para el fin de los tiempos*. pp. 240-241.

31 Gilles Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*. París. P.U.F. 1967. pp. 202-203 (trad. cast., Barcelona, Anagrama, 4ª, 1994, p. 247).

32 *Ibid.*, p. 205 (trad. cast., p. 250).

Frente al pensamiento del resentimiento y de la destrucción triste, que requiere dos negaciones para hacer una afirmación, una apariencia de afirmación, un fantasma de la afirmación, se opone la pura afirmación, la que es necesaria y suficiente para hacer dos negaciones, dos negaciones que forman parte de los poderes de afirmar. Y no se trata sólo de afirmar, sino de afirmar la afirmación y esto es lo que verdaderamente resulta importante. La cuestión es hacer de la negación en su conjunto una manera de afirmar³³.

La postmodernidad en el alma supone una nueva concepción del ser que, con aires nietzscheanos, no sería el objeto de una afirmación, sino que sería la afirmación misma en todo su poder. El sí dionisiaco sabe decir «no», pone lo negativo al servicio de los poderes de afirmar. Es cuestión de «hacerse libre para nuevas creaciones», de «crearse libertad para un nuevo crear»³⁴. Y el asunto es decisivo y, por tanto, se trata del volver de la diferencia como repetición, que se dice, de la diferencia. Y tal vez este volver es el ser del devenir y es el ser que es el volver.

Permanezcamos en la cuestión, que reclama la necesidad insistente e intensa de señalar e indicar en qué medida este pensamiento afirmativo, que supone una nueva caracterización del ser en la postmodernidad retoma, en definitiva, la consideración del ser que ante la analogía, propicia su concepción como ser unívoco. Limitémonos a enunciarlo³⁵. Retorna así el comienzo como confín. Si el Fedro en el final estudia la conveniencia de la necesidad de una escritura, de una escritura que no se reduce a ser la pura copia de lo ya existente en la pura reiteración entendida como mero recordatorio de lo ocurrido, y reivindica *la escritura en el alma* como aquella con capacidad de germinar y crecer más allá de ella misma, lo que nos queda es, tal vez, señalar que sólo brota la postmodernidad, no en el gesto postmoderno de quien habla, sino en el retorno del alma de quien escucha.

33 Ibid., pp. 205-206 (trad. cast., pp. 251-252).

34 Friedrich Nietzsche, «Von den drei Verwandlungen», en *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, en *Sämtliche Werke*, tomo IV, 1980, p. 30, 25 y stes. (trad. cast., «De las tres transformaciones», en *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 11ª, 1983, pp. 50-51). El león no es capaz aún de crear nuevos valores pero sí de crearse libertad. Será el niño el que haga posible el santo decir sí que se precisa para el juego del crear: «El espíritu quiere ahora su voluntad».

35 De ello nos ocupamos más explícitamente en *La vuelta del otro. Diferencia, identidad y alteridad*, Madrid, Trotta/U.A.M., 2001.