

* VOLUMEN INTERMEDIO *

Doce cuestiones, íntimamente conectadas, han ocupado siempre un lugar preferente en el programa de trabajo sociológico de H. L. LEFEBVRE: la caracterización de la época urbanística que sucederá a la civilización industrial, tema que encuentra su mejor expresión en "La revolución urbana" (n.º 176 de esta misma colección), y la "crítica de la vida cotidiana", desarrollada por extensión en los volúmenes ya publicados de la obra que lleva ese mismo título y presentada ahora de manera compendiada en este volumen. Con múltiples los materiales —el trabajo profesional, el ocio, las relaciones sexuales, el alojamiento, el transporte, la vestimenta— que forman el sentido de LA VIDA COTIDIANA EN EL MUNDO MODERNO, espacio social del consumo organizado y marco de la pasividad mantenida por medio de los instrumentos superestructurales del terrorismo cultural. La importancia del tema resulta obvia: en la sociedad burguesa el consumo dirigido es precisamente la cotidianeidad el nivel en el que se lleva a cabo la represión, antaño localizada en la esfera productiva. Para que el sujeto pueda superar sus condiciones de vida y romper esa neutralización impuesta por los medios de comunicación de masas, para que la fiesta ocupe el lugar que le corresponde en la existencia humana, es necesaria una revolución cultural permanente que transforme la cotidianidad en obra y cambie así de sentido a la vida entera.



El libro de bolsillo
Alianza Editorial
Madrid

**HENRI LEFEBVRE LA VIDA
COTIDIANA EN EL MUNDO
MODERNO ALIANZA EDITORIAL**

UNIVERSIDAD DE CHILE



3 5601 16148 5556

METRO-176

UTILIZACION
SEGUN TARIFFAS

IDA Y VUELTA
QUINTANA



.E

banales

La vida cotidiana en el mundo moderno

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

LIBRARY

BERKELEY, CALIF. 94720

Received from

James H. Hoge

March 1962



Sección: Humanidades

Henri
La vida cotidiana er

Tipo 1
Tps

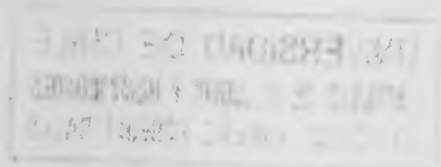
UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
BIBLIOTECA EUGENIO PEREZ SA. AS

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



®

Título original: *La vie quotidienne dans le monde moderne*
Traductor: Alberto Escudero



© Editions Gallimard, 1968
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1972
Calle Milán, 38; 200 0045
Depósito legal: M. 29406 - 1972
Cubierta: Daniel Gil
Papel fabricado por Torras Hostench, S. A.
Impreso en Eosgraf, S. A., Dolores, 9, Madrid
Printed in Spain

Capítulo 1

Presentación de una investigación y de algunos hallazgos

1. En medio siglo...

Suponga usted que se encuentra delante de una colección de calendarios que abarca desde 1900 hasta hoy, extrae uno de ellos al azar y resulta ser de un año de principio de siglo. A continuación, cierra los ojos y, con la punta de un lápiz, marca al azar un día. Resulta ser el 16 de junio. Ahora quiere usted saber lo que sucedió ese día, tan parecido a tantos otros, durante un año relativamente apacible y próspero, al menos en nuestro querido Occidente y en nuestra querida y vieja patria. Para ello irá a la Biblioteca Nacional y consultará la prensa. Se encontrará con sucesos, accidentes, declaraciones de los notables de la época, un montón de polvorientas informaciones y noticias trasnochadas, indicaciones sospechosas sobre las guerras y revoluciones del momento, etc. No encontrará casi nada que le permita prever (o suponer lo que las personas importantes, que han dejado huellas en lo que queda de ese día entre tantos otros, habían previsto) lo que iba a suceder, lo que se estaba preparando, oculto en las profundidades del tiempo. Por otra parte, tampoco encontrará gran cosa acerca de cómo ha vi-

vido ese día la gente sin importancia: ocupaciones y preocupaciones, trabajos y diversiones. Lo único que podrá informarle acerca de lo que surgió en el centro de la vida cotidiana durante esas horas serán la publicidad (todavía incipiente), los sucesos, las pequeñas informaciones marginales.

Ahora, inclinado sobre la prensa y los periódicos de esa época, no del todo lejana, y sorprendido por familiares encabezamientos y por una disposición tipográfica de otro tiempo, puede soñar a gusto. ¿No habrá sucedido ese día alguna cosa esencial que no aparece en el inventario? Puede imaginar que, en ese día, un tal Einstein, completamente desconocido, en el local de Zurich en el que examinaba las patentes de invención y donde, solitario, vagaba por la divisoria entre el delirio y la razón, intuyó la relatividad. Nadie podrá impedirle pensar que ese día un deslizamiento imperceptible, pero irreversible (una decisión, sin gravedad aparente, de un banquero o de un ministro), aceleró el paso del capitalismo de concurrencia a un capitalismo diferente, y preparó el primer ciclo mundial de revoluciones y guerras. Incluso puede imaginar que al principio del verano, bajo el sol del solsticio y el signo de Géminis, en medio de los ruidos habituales de un pueblo o de una ciudad, nacieron niños destinados (pero ¿por qué razón?) a tomar conciencia aguda del tiempo y de todas esas cosas.

Así, pues, fue, y no fue por azar, que aquel día —un 16 de junio de uno de los primeros años del siglo— lo vivieran de forma privilegiada un tal Bloom, su mujer Molly y su amigo Stephen Dedalus, jornada que fue contada después minuciosa y detalladamente, hasta el punto de convertirse en el símbolo de la «vida cotidiana universal», según la expresión de Hermann Broch; una vida imposible de aprehender en su finitud y en su infinitud, que encierra el espíritu y el rostro «ya casi inconcebible» de esa época, sacada del anonimato con cada una de las facetas de lo cotidiano¹ por el relato de Joyce.

No dejemos pasar esa irrupción de lo cotidiano en la literatura sin examinarla con minucioso cuidado. ¿No

se tratará más bien de la entrada de lo cotidiano en el pensamiento y la conciencia por la vía literaria; es decir, por el lenguaje y la escritura? Después de la publicación del libro, inmediatamente después de la jornada descrita, ¿tendrá esa irrupción la misma resonancia que adquiere para nosotros a tantos años de distancia de la desaparición del autor? ¿Acaso esa irrupción de lo cotidiano no estaba anunciada ya en Balzac, Flaubert, Zola y tantos otros?

Antes de responder (y la respuesta que vendrá, lenta, pero segura, quizá contenga más de un elemento imprevisible con respecto a las preguntas) aprovechemos la ocasión para recordar algunos rasgos de una obra que se eleva hasta el cenit de la celebridad, pero que se aleja sin haber revelado todos sus secretos. Con *Ulises* estamos en los antípodas de la narración, que combina figuras estereotipadas, y también de la novela tradicional, que cuenta la formación de un individuo, la ascensión y el ocaso de una familia, el destino de un grupo. Lo cotidiano aparece en escena revestido con lo épico: máscaras, trajes y decorados. La vida universal y el espíritu del tiempo se les adueñan y, al hacerlo así, les dan una amplitud teatral. Todos los recursos del lenguaje van a utilizarse para expresar lo cotidiano, la miseria y la riqueza. Y también todos los recursos de una oculta musicalidad que no se separa de la escritura y del lenguaje literarios.

Enigmáticos poderes presiden: alrededor, por encima, por debajo de la profunda trivialidad de Bloom, está la ciudad (Dublín); están la especulación metafísica y el hombre laberíntico (Stephen Dedalus) y la sencillez de los impulsos instintivos (Molly). Están el mundo, la historia y el hombre. Están lo imaginario, y el simbolismo, y la escritura clarificadora. El empleo de todas las potencias del discurso no se hace sin una doble disolución del lenguaje literario y del lenguaje corriente. El inventario de lo cotidiano va acompañado de su negación por el sueño, por lo imaginario, por el simbolismo; negación que supone también la ironía frente a los símbolos y a lo imaginario. El objeto y el sujeto clásicos de la filosofía

están ahí, pensados, concebidos. Es decir, que las cosas y las gentes en cuestión están pensadas y concebidas en función del objeto y del sujeto de la filosofía clásica. Y, sin embargo, ese objeto y ese sujeto se modifican, se enriquecen, se empobrecen. El objeto estático, simple, colocado ante nosotros (nosotros: el filósofo y su lector), se disuelve con la evocación de actos y de sucesos de otro orden. El objeto es un superobjeto: Dublín, la Ciudad que comprende todas las ciudades; el Río, que comprende las aguas, y los fluidos, y la feminidad. En cuanto al sujeto, se puede decir que es un Proteo, un conjunto de metamorfosis (un grupo de sustituciones). Este sujeto ha perdido la imanencia-trascendencia sustancial de los filósofos, el «yo pienso que pienso que pienso...» y se despliega en el monólogo interior. Durante esas veinticuatro horas épicas en la historia de Ulises (Odysseus, Outis-Zeus, nadie-Dios, el hombre cualquiera en que lo absoluto, lo anónimo y lo divino se identifican), el Yo alcanza al Hombre, y el Hombre deriva justamente a la trivialidad.

Lo que se despliega es la subjetividad, el tiempo. Con sus rasgos que provienen de las dualidades: lo humano y lo divino, lo cotidiano y lo cósmico, lo aquí y lo en otra parte; pero también sus triplicidades: el hombre, la mujer y el otro; la vigilia, el sueño, el ensueño; lo trivial, lo heroico, lo divino; lo cotidiano, lo histórico, lo cósmico. A veces «ellos» son cuatro: cuatro que pasan, que son también los cuatro Ancianos, los Evangelistas, los Puntos Cardinales, las Dimensiones, los Jinetes del Apocalipsis. El tiempo es el tiempo del cambio. No el de esta o aquella modificación local, parcial, sino el de las transiciones y lo transitorio; el de los conflictos, el de la dialéctica y de lo trágico. En esa temporalidad que tiene por símbolo al Río, lo real y el sueño no se separan. El tiempo carece de estructura. La escritura capta el mundo del deseo, y la narración es onírica en su cotidianidad (justamente: en su cotidianidad). No hay nada combinatorio. El relato de la imagen móvil de un día cósmico, introduciendo al lector en una especie de carnaval lin-

güístico: fiesta del lenguaje, locura de la escritura literaria.

El tiempo, aquel tiempo con su fluidez y su continuidad, su lentitud (llena de sorpresas y de suspiros, de debates y de silencios, untuosa, monótona y diversa, aburrida y fascinante), es el flujo heraclitiano sin rupturas, sobre todo, entre lo cósmico (objetivo) y lo subjetivo. La historia de un día engloba la del mundo y la de la sociedad. Ese tiempo, cuya fuente no se desvela jamás, se simboliza perpetuamente: la mujer y el río, unidos, asociados, mezclados. Ana Llivia Plurabelle, *amnis* * Liffey, Molly y la animalidad onírica del deseo en el semi-sueño sin límites y sin puntuación.

Tratemos, para preparar lo que sigue, de poner un poco de orden en estas indicaciones:

a) Para este relato hay un referente, un lugar, un conjunto tópico (y toponímico y topográfico): la Ciudad, Dublín, con su río y su bahía; no sólo marco privilegiado, lugar de un momento, sino presencia mítica, ciudad concreta e imagen de la ciudad, Paraíso e Infierno, Itaca, Atlántida, sueño y realidad en una transición perpetua en la que la realidad no cesa en un momento de ser hito (y guarida) **. Esta ciudad es apropiada para los que habitan en ella; las gentes de Dublín han modelado su espacio y son moldeadas por él. El hombre inseguro que parece errar por la Ciudad reúne los fragmentos y aspectos dispersos de esta doble apropiación.

b) Las pluralidades de sentido (el literal, el propio y el figurado, el analógico, el simbólico, el oculto, el metafísico, el mítico o místico, sin contar el sentido último e indescifrable, unido quizá a los enigmas del errar, de la muerte y de la ausencia, así como las diferencias de niveles en el discurso: el familiar, el histórico, el próximo y el lejano, etc.) se perciben sin cesar. Los sentidos coexisten. Joyce logra en forma excelente trenzar los sen-

* En latín en el original = río.

** El autor hace aquí un juego de palabras que no puede ser vertido al castellano: *repère (et repaire)* = hito (y guarida). (Nota del traductor.)

tidos, tratar los temas al estilo de una fuga. La reserva potencial del lenguaje no se agota nunca. Alguien ha propuesto escribir los sentidos sobre pentagramas musicales, superponiéndolos como en una partitura de orquesta. Joyce trabaja sobre una materia: el lenguaje escrito. La trabaja para hacerla polifónica, para que recoja y acoja el habla, para que el lector oiga por debajo de lo escrito, a través del discurso escriturario, el habla del Sujeto y las múltiples connotaciones de la subjetividad. La musicalidad desborda incesantemente el carácter literal y propiamente escriturario. El trayecto melódico y la marcha armónica determinan el fraseado, con transiciones obligadas (la vuelta a la dominante, designando por tal tanto un símbolo como una palabra o un simple sonido repetido). La escritura intenta atrapar esta profundidad indeterminada; la musicalidad inherente al lenguaje o más bien al habla es la polifonía, de la que sólo la orquesta puede apoderarse plenamente. Las connotaciones interpretan el papel sutil de los armónicos. El artista que trabaja sobre lo escrito (sobre la cosa escrita) no renuncia a emplear conscientemente la polisemia, la polirritmia, la polivalencia, la polifonía. Tenemos tres términos: la escritura, el lenguaje, el habla y, además, la totalidad musical que los une orgánicamente y los sobredetermina.

c) El devenir, sin embargo, no está completamente a-estructurado. Hay en Joyce, y no sólo en *Ulises*, un sistema o, más bien, sistemas simbólicos con remisión coherente de uno a otro; coherencia muy bien disimulada bajo las angustias de la expresión, bajo los ultrajes infligidos a la gramática y las violencias al léxico. En todas sus obras, Joyce toca como un virtuoso el instrumento constituido por las palabras haciendo juegos de palabras. Así como otros formalizan la relación significante-significado, este escritor, espontáneamente, la dialectiza. El significante pasa a ser significado, y a la inversa. El acento se desplaza. En tal conjunto, es el significante el que predomina; en tal otro, es el significado. Y ello para lograr tal o cual signo. Así, la femineidad se significa en el elemento fluido; tiene por significados el río, el agua. Pero

cuando dos lavanderas, en el crepúsculo, cuentan la leyenda del río, éste, de significado, pasa a ser significante. Todos los ríos del mundo afluyen y confluyen. Quizá podría discernirse el sistema simbólico de la feminidad, el de la ciudad, el del pensamiento metafísico (el Dédalo), el de los objetos usuales (el cigarro encendido en la oscuridad evoca el ojo del cíclope). No carecería de interés construir un conocimiento de lo cotidiano a partir de esos simbolismos, pero no sin hacer notar que tal «ciencia» afecta a un periodo en el que los simbolismos conservaban mucho de su vigor, lo que quizá ya no ocurre. En el caso de Joyce, en los inicios del siglo, cada conjunto de símbolos va unido a una temática, de la que no es separable, pero de la que no está separado. Por el contrario, el hombre quizá tiene por símbolo al pájaro profético: «Sé mi guía, querido pájaro. Lo que el pájaro ha hecho ayer, el hombre lo hará mañana: vuelo, canto, acuerdo en el nido...» Simbolismo optimista, el de una aurora, el de un principio de siglo.

d) En segundo plano, bajo el tiempo vivido, cotidiano y cósmico, hay en Joyce una visión del tiempo cíclico: tomada de Vico o, quizá, de Nietzsche. Lo cotidiano se compone de ciclos y entra en ciclos más amplios. Los comienzos son repeticiones y renacimientos. Ese gran río, el devenir heraclítico, nos reserva sorpresas. Nada en él es lineal. Las correspondencias desveladas por los símbolos y por las palabras (y sus reapariciones) tienen un alcance ontológico. Se fundan en el Ser. Las horas, los días, los meses, los años, los periodos y siglos se implican. Repetición, evocación, resurrección, son categorías de la magia, de lo imaginario y también de lo real disimulado bajo la apariencia. Ulises es, verdaderamente, Bloom; Bloom revive a Ulises y la *Odisea*. Lo cotidiano y lo épico se identifican como el Mismo y el Otro en la visión del eterno Retorno. Tanto como un místico o un metafísico, y en tanto que poeta, Joyce recusa el puro acontecimiento. La cotidianidad se lo permite. Salta de lo relativo a lo absoluto, sirviéndose de esta mediación.

«¿Por qué diablos toma usted como garantía y como introductor a un escritor cuya obra se pierde en la bruma luminosa, estival, de un tedio fastuoso? ¡Molly no es la única en dormirar durante páginas y páginas!... ¿Cómo puede permitirse citar a un autor intraducible? Para darse cuenta de lo que dice usted de él hace falta, seguramente, conocer bien la lengua inglesa. O mejor, o peor, tan lejano como las kreisslerianas *, como Florestán y Eusebio, como la música del siglo XIX después de la armonía no total, después de los paquetes sonoros de la música concreta, después de la música alogarítmica y el empleo de la aleatoria, Joyce está marcado por su época. Volvía incierta la escritura por la perpetua intervención de ese aquende y de ese allende, el Sujeto. Nunca reducida al rigor de una dimensión, la escritura de Joyce y de sus contemporáneos remite al habla, a la cual la musicalización extravía en lo indeterminado acercando el discurso al canto. Joyce explota muy a fondo el conflicto 'habla-escritura', próximo a las relaciones 'melodía-armonía' y 'armonía-ritmo', pero muy distinto. Emplea todos los subterfugios, trucos, procedimientos: la media-palabra (con guiño), el retruécano, la falsa plenitud verbal, el juego fonético, todas las lagunas del discurso coherente por las que pretende hacer pasar otra cosa. Pero ¿qué? ¿Eh? En el *Zaratustra*, y no en el *Ulises*, el lenguaje se desborda, el discurso se supera apelando a la musicalidad y al canto profundo, en lugar de reducirse y de definirse sólo por el rigor sintáctico. Por eso Nietzsche se acerca a nosotros, mientras que Joyce se extravía...»

Quizá. Pero las estructuras simbólicas transportadas en Joyce por el tiempo heraclítico, ¿no aseguran por sí mismas la inteligibilidad y la «traductibilidad»? Los conjuntos coherentes de símbolos pasan bastante bien de una lengua a otra, de una «cultura» a otra «cultura» (si es que la «cultura» existe, de ahí las comillas). Pueden desempeñar el papel de «universales». Bajo la apología de

* Composiciones musicales de Federico Kreissler.

lo fluido, de lo continuo, de lo transitorio, ¿no oís todavía en Joyce una especie de sistema tonal? Fraseado claro, vuelto a la tónica, tensión y luego reposo recuperado en la cadencia, comienzos y fines, puntuación en profundidad (lo que comienza y lo que termina). ¿No sería ya comprensible? ¿Habrá caído Beethoven en el folklore? ¿Y Wagner? ¿Qué es este neo-dogmatismo! ¿Nietzsche? Ciertamente, los tiempos parecen cambiados. ¿Un poco? ¿Mucho? ¿Inmensamente? ¿Absolutamente nada? Ya lo veremos. Joyce, *Ulises*, es lo cotidiano, presentado, transfigurado, no por la irrupción de una luz y de un canto sobrehumanos, sino por el habla del hombre, o quizá sencillamente por la literatura. Si el autorizado interlocutor cuyas palabras acaban de exponerse tiene razón, más razón hay para decir lo que ha cambiado en medio siglo, si es lo cotidiano o el arte de presentarlo metamorfoseándolo, o las dos cosas, y lo que resulta del cambio.

¿Qué es lo que ha cambiado medio siglo más tarde, aproximadamente? No diremos nada nuevo a nadie si recordamos que el Sujeto se ha esfumado, que ha perdido sus débiles contornos, que ya no parece ni siquiera una fuente, ni siquiera un flujo. Y con él, y antes de él, el carácter, el personaje y la persona. ¿Lo que prima? El Objeto. No en la objetividad (que no tenía sentido más que para, por y ante el sujeto), sino según la *objetividad* y casi como forma pura. Si quiero escribir hoy, quiero decir «escribir literariamente», tomaré un objeto cualquiera. Intentaré su descripción minuciosa; permaneciendo en el nivel de lo sensible, que tomaré voluntariamente por lo concreto, voy a clasificar, inventariar, este objeto tomado de lo cotidiano: un cubilete, una naranja, una mosca. ¿Por qué no esta gota de agua que se desliza por el cristal? Puedo escribir una página, diez páginas, a propósito de esta gota. Va a representar para mí lo cotidiano, eludiendo la cotidianidad; va a presentar el tiempo y el espacio o el espacio en el tiempo; va a convertirse en mundo sin dejar de ser una gota que se desintegra.

Hay muchas maneras de interpretar lo que todavía

se llama «le nouveau roman» (aparte de las consideraciones sobre sus éxitos o sus fracasos, sobre el aburrimiento o el interés que inspira). Se puede reconocer en él un esfuerzo metódico por crear una sintaxis literaria racional, sacrificando deliberadamente lo trágico, el lirismo, la turbación, la dialéctica; persiguiendo una pura transparencia de lo escrito sobre el modelo del espacio. Estaríamos tentados de mostrar en la claridad «objetal» lo que transforma la cosa en espectáculo, olvidando la producción de las cosas. La certeza «objetal» no proviene ni del sujeto como acto ni de la cosa como obra, sino únicamente del lenguaje, cuyas estructuras se identifican con lo «real». ¿Es que se cuenta siquiera una historia? Sin palabra subyacente, una historia ya no es una historia. El tiempo se niega en su exploración, y la simultaneidad se consigue por vía de la pura escritura: la escritura en estado puro. Sin duda buscando la recurrencia perfecta, la ida y vuelta en el tiempo. Esta simultaneidad del pasado, del presente y del futuro resuelve el tiempo en el espacio y se logra más claramente en una película que en un relato que todavía hoy se pretende «novelesco». Pero hace falta al menos que la materia de esta elaboración formal se preste a ello: las cosas, las gentes, sus gestos, sus palabras. ¿Qué es lo que garantiza esta permanencia sin la apariencia del tiempo? ¡La vida cotidiana, sus estabilidades! La escritura cinematográfica o literaria toma como referencia la cotidianidad, pero disimula con cuidado la referencia. La vela por el solo hecho de desplegar algunos de sus aspectos «objetales» o espectaculares. El escrito no conserva de lo cotidiano más que lo inscrito y lo prescrito. La palabra huye; sólo lo estipulado subsiste.

Más vale poner un ejemplo. Desde luego no será irrefutable. Para analizar según nuestro propósito la escritura objetal, la escritura del rigor formal, ¿a quién tomar? ¿A un sabio exégeta? ¿A un autor? ¿A cuál? No sin arbitrariedad, escojamos *El camino de Flandes*². ¿Por qué? Porque este relato tiene algo en común con *Ulises*, a pesar de la inmensa distancia que los separa. Ese ele-

mento común los hace comparables y permite percibir la distancia. En ambos libros, unas horas bastante breves se ensanchan; el sueño y el recuerdo hacen encontrar la cotidianidad universal. En los dos, la mujer, el esposo. Y el otro. Con símbolos y juegos de palabras. Sin contar en la obra de Claude Simon, como en la de Joyce, un Bloom o Blum, lo que hace pensar que la comparación no es tan arbitraria ni incompatible con la intención confesada del autor moderno.

«Pues sí...», articuló Blum (y ahora estábamos acostados en la oscuridad; es decir, superpuestos, amontonados hasta el punto de no poder mover un brazo o una pierna sin topar con otro brazo u otra pierna, o más bien sin pedirles permiso; asfixiante, el sudor goteaba sobre nosotros; nuestros pulmones buscaban aire como peces fuera del agua; el vagón se para otra vez en la noche; sólo se oía el ruido de las respiraciones; los pulmones se llenaban desesperadamente de espesa humedad, de esa hediondez que exhalan los cuerpos sudados, como si estuviésemos ya más muertos que los muertos, puesto que éramos capaces de darnos cuenta de ello...). Y Blum: invitado a beber. Y yo: «Sí, era... Escucha, parecía uno de esos anuncios de una marca de cerveza inglesa, ¿sabes? El patio de la vieja posada, con los muros de ladrillo rojo oscuro, con las juntas claras y las ventanas de pequeños cuadrados, el marco pintado de blanco y la sirvienta que lleva el jarro de cobre...»

Bien. Volvamos a nuestras consideraciones sobre *Ulises*.

a) No hay ya referente confesado, explicitado. El conjunto tópico, el lugar al que se refiere el autor, es el lugar de una descomposición: un campo devastado por la guerra y la lluvia, un cadáver absorbido por el suelo, singular unión de cultura y naturaleza. El simbolismo se hace espacial. Un solo punto fijo: el sitio, lugar de la fijeza. ¿En qué momento se sitúa el relato? ¿En qué tiempo se desarrolla? El lector no necesita saberlo. Los recuerdos se centran en torno a ese lugar, que se remonta a un pasado lejano, que simboliza y actualiza. En el curso del relato, que adquiere un ritmo cíclico,

su destino hace dar vueltas a los hombres. Giran alrededor de ese lugar; este girar los conduce hacia la muerte o a la captura por el enemigo. Es el que anula el tiempo, absorbe el cumplimiento de lo posible en la fijeza de lo ineluctable.

b) El destino de los hombres se juega en un mundo no cotidiano: la guerra. Y, sin embargo, es lo cotidiano lo que se evoca, no sin enmascararse como tal. El tiempo pasado, lo que ha sucedido antes del drama y el día del destino, parecía tener un orden, una razón. Y, sin embargo, la única razón, el orden y el sentido, consistía en preparar y manejar el drama. El orden contenía ya su descomposición. La vida ordinaria parecía la envoltura de lo extraordinario: erotismo, pasión, amor. Lo que sigue desvela la decepción. Lo extraordinario de lo cotidiano era la cotidianidad misma, por fin desvelada: la decepción, el desencanto. El amor-pasión poco diferente del amor-sin pasión, pasión que exaspera tanto la falta como la ausencia que está obligada a colmar y de las que proviene. ¿Es que el género *cool* sustituye decididamente al género *hot* de la época precedente? Eso está por ver. Sin pasión, la voz sin timbre del autor dice la pasión, sus ilusiones, su falsedad. Imposible salir de lo cotidiano; los personajes que pretenden salir de él se hallan apesados, atrapados. Esposos y amantes están igualmente frustrados, engañados; unos en lo cotidiano, los otros en lo no-cotidiano; el ciclo del engaño y de la frustración gira desde una época retenida por el recuerdo (desde hace un siglo y medio, los relatos pasan de generación en generación). La evocación del tiempo anula la temporalidad.

c) El único referente que subsiste es el lenguaje, desde el momento en que el referente «real» se destruye a sí mismo por su verdad. La estructura que el autor ha querido forjar es una estructura de lenguaje: la frase traduce la contigüidad y la discontinuidad, el orden y el desorden de las impresiones, las emociones, las sensaciones, los diálogos (que apenas lo son), las soledades, temas a los que se reducen los «personajes». La frase es-

crita simula la palabra, hace la función de lo hablado. Es para expurgarlo mejor o, si se prefiere, para exorcizarlo mejor. «Reverso de la escritura», dice el comentarista J. Ricardou. Quizá, pero este reverso corresponde punto por punto al anverso. ¿No es la esencia de la escritura, la escritura en estado decantado y purificado, lo que el autor «forja»? Esta literatura ha pasado por la prueba purificadora de la literalidad. Se le exige rigor. Simula el habla, pero el habla ha desaparecido. Todo está escrito en un trayecto lineal. ¿Y el sentido, el propio y el figurado, el analógico y el oculto? Han desaparecido. Todo se explicita. Los signos se distinguen en sus diferencias, y sus diferencias están enteramente dadas en las significaciones. ¿Una voz o varias voces? Es una voz blanca, sin timbre. Voz blanca, escritura exacta y pura. Como los intervalos musicales establecidos por los diapasones. ¿Connotaciones? ¿Armónicos? Sí, reconstituidos por medio de los diapasones. Con lo cual se suprime la fluidez, la prolongación de los sonidos, lo ilimitado. El tiempo se recorta en contigüidades y discontinuidades, antes de reabsorberse en la memoria y el destino, casi idénticos. Y aun los retruécanos están expuestos, anunciados, detallados. ¿No podría ser la Escritura en estado puro su «grado cero», en la medida en que el cero es pura transparencia? Una analogía con lo atonal puede ayudarnos a comprender. No hay una nota privilegiada (referente), y, por tanto, tampoco hay reposo. Hay fisuras, pero no principios; discontinuidades, pero no fines. Intervalos, pero sin actos ni acontecimientos propiamente dichos. Recuerdos, frases. El campo semántico ha cambiado. Ha perdido las tensiones y distensiones alternas que deben corresponder a los comienzos y a los fines, actos o acontecimientos, a las situaciones nacientes o acabadas. Lo expresivo desaparece ante lo significativo, en sí mismo materia de una sintaxis muy elaborada. El campo se ha disgregado y reestructurado en torno a la literalidad, sin ambigüedad ni poli (fonía, ritmia, valencia, semía). El sentido de lo escrito es decirlo todo, todo lo que pueda escribirse. La escritura escucha la profundidad y no la tolera sino

transparente y perfectamente penetrada. No es ya la trampa para capturar profundidades, sino su lugar por excelencia.

A lo largo de un trayecto balizado por obras destacadas nos hemos percatado, en un comienzo, del descubrimiento de lo cotidiano y de la expresión reveladora de su riqueza oculta. Al llegar hemos vuelto a encontrar lo cotidiano, percibido en forma bien diferente. El escritor lo indica, lo desenmascara, lo desvela, lo muestra como algo cada vez menos tolerable y de muy escaso interés; pero al mismo tiempo lo hace interesante por su manera de decirlo, de darle forma: por la escritura (literaria). Así, pues, este análisis saca a la luz las modificaciones en la cosa dicha y en la forma de decir. No entra en nuestro propósito aquí llevarlo más lejos y situar, a lo largo de este trayecto, el teatro contemporáneo en Francia (Ionesco, Beckett, Dubillard), la novela (Marguerite Duras), la poesía (Ponge), el cine (Resnais, Godard), etc. Ni tampoco intentar la generalización de esa percepción. Nos basta con señalar la función metafórica de la escritura (literaria) actual. Volveremos a encontrar estos problemas, y varias veces, bajo distintos enfoques, a lo largo del camino. El «mundo» se ha desdoblado en mundo de lo cotidiano (lo real, lo empírico, lo práctico) y mundo de la metáfora. La escritura metafórica (o el mundo metafórico de la escritura) puede dirigirse ya sea hacia la oposición simulada, la contestación ilusoria, ya sea hacia la autodestrucción de sí misma a través de la comedia de la locura (hacia el existencialismo o hacia Artaud). Lo cual es origen de nuevos desdoblamientos. No es éste el lugar de examinar las orientaciones.

2. Filosofía y conocimiento de lo cotidiano

Vamos ahora a atacar lo cotidiano por otro sesgo y a alcanzarlo siguiendo otro camino: partiendo de la filosofía.

En el siglo XIX, el centro de la reflexión se desplaza; abandona la especulación para acercarse a la realidad empírica y práctica, a los «datos» de la vida y de la consciencia. La obra de Marx y las ciencias sociales, entonces nacientes, jalonan este trazado. Marx ha estudiado, entre otros «objetos», el marco social del capitalismo de libre competencia, la vida real de los trabajadores y su doble aspecto: actividad productiva, ilusiones a superar.

Sin embargo, fuera del positivismo y del pragmatismo que pretenden abolirla, la filosofía continúa dominando esas investigaciones. Ella, y sólo ella, une las reflexiones fragmentarias y los conocimientos parcelarios. Imposible hacer abstracción de la filosofía como investigación sobre el hombre (esencia y existencia), sobre la consciencia (verdadera o falsa), sobre lo posible y lo imposible. No hay otra referencia para apreciar y conectar los elementos y fragmentos descubiertos. ¿Por qué? Porque la filosofía, considerada en su conjunto, en su totalidad, aporta el proyecto de un «ser humano» libre, acabado, plenamente realizado, racional y real a la vez; en una palabra: total. Este proyecto, implícito en la mayéutica de Sócrates, ha sido afinado, revisado, rebatido, desarrollado, adornado con adjunciones, redundancias e hipérboles, durante cerca de veinte siglos.

Con relación a la filosofía, la vida cotidiana se presenta como no-filosófica, como mundo real en relación al ideal (y a lo ideado). Frente a la vida cotidiana, la vida filosófica se pretende superior y se descubre como vida abstracta y ausente, distanciada, separada. La filosofía intenta descifrar el enigma de lo real y en seguida diagnostica su propia falta de realidad; esta apreciación le es inherente. Quiere realizarse, y esta realización se le escapa, huye; necesita superarse en tanto que vida filosófica. ¿Vamos a dejar uno al lado de otro o uno frente a otro, al hombre de la filosofía y al hombre cotidiano? Tal cosa es imposible desde el punto de vista filosófico, puesto que la filosofía quiere pensarlo «todo», el mundo y el hombre, y después realizarse. Es igualmente impo-

sible desde el punto de vista del hombre cotidiano, puesto que la filosofía le aporta una conciencia y un testimonio decisivos, puesto que constituye la crítica, al mismo tiempo vana y radical, de lo cotidiano.

Cuando el filósofo pretende ser consumada razón, en tanto que filósofo, entra en una vida imaginaria. Cuando quiere realizar las posibilidades humanas por sus propios medios, descubre que no tiene medios para ello. Cuando la filosofía se proclama totalidad definida y acabada, excluyendo lo no-filosófico, realiza su propia contradicción y se autodestruye.

¿Vamos a separar definitivamente la pureza filosófica y la impureza cotidiana? ¿Vamos a considerar lo cotidiano como desechado, abandonado a su triste suerte por la sabiduría? ¿Diremos que es la pantalla que impide a la profundidad luminosa irradiar sobre el mundo? ¿Diremos que la trivialidad inevitable, envés y reverso del ser, decadencia de la verdad, forma parte «en tanto que tal» de la verdad y del ser? O bien declaramos vana la filosofía, o bien se hace de ella la cabeza y el punto de partida de una transformación del mundo no filosófico, en la medida que el mismo se revela trivialidad, banalidad práctica y práctica banal.

Así, pues, queda abierto un solo camino: describir y analizar lo cotidiano a partir de la filosofía, para mostrar su dualidad, su decadencia y su fecundidad, su miseria y su riqueza. Lo que implica el proyecto revolucionario de una liberación que desgaje de lo cotidiano la actividad creadora inherente, la obra inacabada.

Por tanto, partimos de la filosofía, de su lenguaje, de sus conceptos más elaborados, pero distanciándolos de las sistematizaciones especulativas para confrontarlos con el mundo no filosófico, intentando superar simultáneamente la alienación del filósofo y la alienación del no-filósofo, privado de claridad conceptual, ciego y a tientas, enclaustrado en una existencia estrechamente limitada. El concepto de *cotidianidad* procede de la filosofía y no puede entenderse sin ella. Designa lo no-filosófico para y por la filosofía. Pero el pensamiento sólo puede tomarlo en

consideración a través de una crítica de la filosofía. El concepto de cotidianidad no procede de lo cotidiano; no lo refleja; más bien, expresaría su transformación contemplada como posible en nombre de la filosofía. Tampoco procede de la filosofía aislada; nace de la filosofía que reflexiona sobre la no-filosofía, lo que sin duda constituye su realización suprema en su propia superación.

¿No será lo cotidiano tan sólo un grado inferior de la reflexión y de lo «vivido» en el que esas dos formas de la experiencia se confundirían, en el que todo lo que se constata parece pertenecer al universo, en el que el mundo se configura (y se desfigura) como la suma de las cosas? ¿Será tan sólo una interpretación de la experiencia, interpretación a un nivel filosófico bastante bajo, según la cual el «mundo» y el «universo» aparecen como un continente, como un vasto recipiente, como un marco gigante? ¿Sería, en fin, una colección de objetos fútiles, indignos de entrar en las esferas de la Fisis, de lo Divino, de lo Humano profundo, temas serios de la filosofía moderna? No dejaremos pasar ninguna ocasión de protestar contra los filósofos que mantienen así la tradición filosófica y hacen de sus filosofías un dique; prohíben todo proyecto de transformación de ese «mundo»; consagran la separación de lo fútil y de lo serio; ponen definitivamente de un lado el Ser, la Profundidad, la Sustancia, y del otro, los fenómenos, lo superficial, las manifestaciones.

Lo cotidiano, considerado como conjunto de actividades en apariencia modestas, como conjunto de productos y de obras muy diferentes de los seres vivos (plantas, animales que nacen de la Fisis, en la Naturaleza), no parece ser tan sólo lo que escapa a los mitos, los de la naturaleza, de lo divino y de lo humano. ¿No constituirá una primera esfera de significado, un campo en el que se proyecta la actividad productiva (creadora) saliendo así al encuentro de nuevas creaciones? Este campo, este dominio, no se resumiría ni en una determinación (o sobredeterminación) de la subjetividad de los filósofos, ni en una representación objetiva (u objetal) de objetos cla-

sificados en categorías (ropa, alimentación, mobiliario, etcétera). Sería más que eso y otra cosa: ni una dirección de caída, ni un bloqueo, ni un tope, sino un campo y un relevo simultáneamente, una etapa y un trampolín, un momento compuesto de momentos (necesidades, trabajo, goce; productos y obras; pasividad y creatividad; medios y finalidad, etc.), interacción dialéctica tal que sería imposible no partir de ella para realizar lo posible (la totalidad de los posibles).

En términos filosóficos, este discurso va dirigido a los filósofos. El problema está en saber en qué medida una suma de presiones y determinismos (necesidades; trabajos parcelarios; conocimientos fragmentarios; determinismos biológicos, geográficos, económicos, histórico-políticos, etc.) puede todavía aparecer como un «mundo», obra de la libertad, perspectiva de una obra más alta de esta misma libertad. Aunque el filósofo salte por encima de esos fragmentos, esas determinaciones y presiones para establecerse en su verdad, en nada habrá resuelto el problema. A la alienación filosófica, verdad sin realidad, siempre seguirá correspondiendo la alienación cotidiana, realidad sin verdad.

La problemática (para continuar hablando a los filósofos) se formula con claridad. Hay dilema. *O bien* ir más lejos que Hegel en el camino de la unidad entre la razón (filosófica) y la realidad (social), es decir, en el camino de la realización de la filosofía; dejar de aceptar la separación de lo filosófico y de lo no filosófico, de lo superior y de lo inferior, de lo espiritual y de lo material, de lo teórico y de lo práctico, de lo «culto» y de lo inculto; enfocar a partir de ahí una transformación no sólo del Estado, de la vida política, de la producción económica o de la estructura jurídica y social, sino también de lo cotidiano. *O bien* volver hacia la metafísica, hacia la angustia y la desesperación de Kierkegaard, hacia ese nihilismo que Nietzsche quería superar; volver a los mitos y, finalmente, hacer de la filosofía misma el último de los mitos cosmogónicos y teológicos.

Tendremos que examinar si esta posición ajusta por

completo las cuentas con la antigua filosofía, si podemos tomar la filosofía como sistema de referencia para conocer lo que designa como no filosófico, entendiendo que los dos términos (la filosofía y lo cotidiano no filosófico) tienen por sentido la mutua designación, la recíproca y simultánea superación.. ¿No admite esta posición revolucionaria una racionalidad inherente a la historia, a la sociedad, al conjunto de las actividades y trabajos parcelarios? ¿De dónde puede proceder esta racionalidad, explicitada por la filosofía, implícita en la cotidianidad? ¿De dónde nace, de dónde viene este sentido? En el caso de Hegel, está claro: la racionalidad procede de la Razón, de la Idea, del Espíritu. En Marx y para el marxismo sigue estando bastante claro; la razón nace de la práctica, del trabajo y de su organización, de la producción y de la reflexión inherente a la actividad creadora tomada en toda su amplitud. Pero asignar un sentido (ese sentido) a la «historia» y a la «sociedad», ¿no supone también hacerlas responsables del no-sentido, de las violencias sin nombre, de los absurdos, de los callejones sin salida? Quien dice «responsable» dice «culpable». ¿A quién imputar la responsabilidad? Descubrimos que la inocencia del devenir presupone su carencia de sentido. La hipótesis nietzscheana, es decir, el nihilismo como etapa y momento, como situación a superar, no está, pues, eliminada de antemano. Si se acepta la orientación hegeliana y marxista, esto es, la realización de lo racional a través de la filosofía, se desprende de ella el análisis crítico de lo cotidiano. Si se acepta la hipótesis nietzscheana de una evaluación, de una perspectivización, de un sentido decretado por encima del no-sentido de los hechos, el análisis y la transformación de lo cotidiano van unidos a ello: es un acto inaugural.

Aquí formulamos otros dilemas. *O bien* se dedica uno (empleando sus energías prácticas, aquellas de las que todo individuo dispone como ser social) a fortalecer las instituciones, las ideologías existentes —el Estado o una Iglesia, un sistema filosófico o una organización política— y al tiempo se consagra a consolidar lo cotidiano

sobre lo cual se establecen y se mantienen esas «superestructuras», *o bien* se dedica a «cambiar la vida». Dicho de otra manera: *o bien* se erigen como absolutos, como ideas platónicas, las instancias que se levantan por encima de lo cotidiano pretendiendo regirlo, *o bien* se relativizan esas entidades (Estado, iglesias, culturas, etc.), se rechaza su sustancialización (descubrir en ellas la sustancia, el ser oculto de la realidad humana), se las menosprecia, se valora lo que ellas desprecian, aquello sobre lo que gravitan, considerándolo como un residuo: lo cotidiano. *O bien* se trabaja para aplastar ese residual, *o bien* se le considera como lo irreductible, como el contenido precioso de las formas abstractas y de las diferencias concretas. *O bien* se pone uno al servicio de las «causas», o se ayuda a la humilde razón de lo cotidiano.

¿Estamos presentando aquí a la aprobación del lector, o a su escepticismo, una interpretación de Marx y del pensamiento marxista? No. Nosotros (el autor) interpretamos la historia de la filosofía, la situación filosófica y teórica a mediados del siglo XIX. La tesis según la cual la filosofía no permanece como filosofía, la contemplación no se contenta con contemplar y la especulación no se conforma con alcanzar una totalidad abstracta, se encuentra en Hegel como tesis de la realización de la filosofía. Para éste, la coincidencia (la identidad) de lo real y lo racional no está ni cumplida ni acabada; no es tampoco ideal, ni futura, ni indeterminada. Sorprende a la historia en el momento que produce esta unidad. La aprehende en su determinación doble y una, racional y real, filosófica y política, teórica y práctica. ¿El origen de esta tesis? Se remonta más lejos y su emergencia podría descubrirse en el racionalismo cartesiano. Para Hegel, su razón filosófica no es teoría de una realidad preexistente. Se realiza en el Estado en vías de constitución, bajo su mirada, con su ayuda. El sistema filosófico-político pone fin a la historia revelando su sentido no sólo como sistema filosófico, sino como sistema práctico (político) del Derecho y del Estado.

Los textos de Marx sobre la *realización de la filosofía*

continúan el pensamiento hegeliano volviéndolo contra sí mismo. Si la filosofía se realiza, ¿por qué habría de ser la filosofía hegeliana, y no la totalidad de la filosofía, liberada, por fin, de los accidentes y las superfluidades desde Platón a Hegel? ¿Por qué iba a suceder tal cosa en el sistema monárquico constitucional? ¿Y por qué el «sujeto» de esta realización, su soporte o su portador, habría de definirse por la clase media y la burocracia del Estado? ¿No interviene la clase obrera en una historia que continúa?

Estos textos aclaran el destino del hegelianismo y no se aclaran sino en este contexto³. No hay que confundirlas con aquellos en los que Marx atribuye al proletariado a la vez la negación absoluta y la capacidad incondicional de crear algo nuevo en el transcurso de una discontinuidad radical de la historia. Estos últimos añaden a los primeros algunas afirmaciones un poco rápidas.

Detengámonos con algo más de calma en esta encrucijada a la que hemos (el autor y los que siguen su razonamiento) llegado. Miremos el país y el paisaje. Examinemos los obstáculos a franquear, a flanquear. Detrás de nosotros se halla el camino de la filosofía y la ruta de lo cotidiano. Nos encontramos en el lugar en que se cruzan. Unas montañas los separan, a pesar de que la filosofía haya seguido una ruta dominante, echando una mirada desde lo alto hacia la cotidianidad. Ante nosotros, un camino mal abierto, sotos y matorrales espinosos, pantanos.

En resumen, declaramos la vida cotidiana objeto de la filosofía, precisamente en tanto que no filosofía. Decretamos incluso que, como tal, es el objeto filosófico. Al hacer esto separamos la filosofía de sus objetos tradicionales. Ante lo que nosotros permanecemos ingenuamente filosóficos, el hombre cotidiano se encuentra perdido, trabado, atado con mil nudos, enfrentado a mil coacciones minúsculas. Al mismo tiempo, según el caso, puede arriesgarse, sabe ganar y perder. La certeza que busca el filósofo no tiene nada en común con la seguridad con la que sueña el hombre cotidiano; en cuanto a la aven-

tura filosófica, sólo tiene peligros espirituales; el filósofo pretende encerrarse en su especulación, y no lo consigue. El hombre cotidiano se encierra en sus propiedades, sus bienes y sus satisfacciones, y a veces lo lamenta. Está, o parece estar, más próximo a la naturaleza que el sujeto de la reflexión o de la cultura. Y mucho más la mujer cotidiana: más capaz de cólera, de alegría, de pasión y de acción, más cercana a las tempestades, a la sensualidad, a los lazos entre la vida y la muerte, a las riquezas elementales y espontáneas. Pero ¿es eso cierto o falso, aparente o real, superficial o profundo?

En este sentido, para el filósofo que ha adquirido y aprendido la actitud filosófica (contemplación, especulación), la vida cotidiana posee ese algo misterioso y admirable que escapa a los sistemas elaborados. Los filósofos se extrañan de esa vida cotidiana, más que de ninguna otra cosa de la naturaleza o del arte. ¡Cuántas veces han puesto en evidencia cómo el primer filósofo profesional, aquel que no escribió, Sócrates, sólo hablaba de cosas ordinarias para iniciar el diálogo filosófico: de cacharros con el cacharrero, de zapatos con el zapatero!

¿Volverá a encontrar la filosofía este asombro ingenuo y anunciador ante la cotidianidad? Quizá. De cualquier modo, oscilará entre el desdén y la admiración.

Si nos alejamos de la filosofía, si nos establecemos en la metafilosofía, no es para liquidar el pasado filosófico. No se trata aquí de la actitud positivista que se opone a la actitud especulativa. Para realizar la razón de los filósofos, para definir la unidad «racional-real», ampliamos la filosofía y preguntamos al filósofo el modo de empleo de los conceptos, sin perjuicio de modificar esas reglas e introducir otros conceptos. No olvidemos que se trata, hasta cierto punto, de una mayéutica: ayudar a lo cotidiano a dar a luz una plenitud presente-ausente en él. Por otra parte, la situación ha cambiado bastante desde Sócrates y la razón en la ciudad griega. De lo que se trata es de producir un hombre nuevo; el concepto de la mayéutica no podrá escapar a la confrontación con las ideas de mutación y revolución.

Bajo este esquema no disimulamos intenciones más inquietas, sino más inquietantes. Se trata, por ejemplo, de explorar lo *repetitivo*. Lo cotidiano, en su trivialidad, se compone de repeticiones: gestos en el trabajo y fuera del trabajo, movimientos mecánicos (los de las manos y los del cuerpo, y también los de las piezas y los dispositivos, rotación o ida y vuelta), horas, días, semanas, meses, años; repeticiones lineales y repeticiones cíclicas, tiempo de la naturaleza y tiempo de la racionalidad, etcétera. El estudio de la actividad creadora (de la *producción* en el sentido más amplio) conduce hacia el análisis de la reproducción, es decir, de las condiciones en que las actividades productoras de objetos o de obras se reproducen ellas mismas, recomienzan, reanudan sus relaciones constitutivas o, por el contrario, se transforman por modificaciones graduales por saltos. *

La teoría del devenir se encuentra con el enigma de la repetición. El inmenso flujo del tiempo heraclíteo en la naturaleza y el cosmos, en la historia, en la vida individual y social, esa temporalidad inagotable cuya visión tuvieron algunos de los más grandes filósofos, ¿no ocultará la repetición fundamental? La imagen, la imaginación, lo imaginario, parecen hundirse y prolongarse en el flujo temporal; y, sin embargo, la esencia de lo imaginario se sitúa quizá en la evocación, en la resurrección del pasado; es decir, en una repetición. Esta acercaría la imagen al recuerdo, y lo imaginario, a la memoria y al conocimiento, del cual los filósofos desde el principio supieron que comportaba reminiscencia y reconocimiento (de sí mismo en la reflexión, del otro en el concepto, del ser en la certeza). Imagen, memoria, conocimiento, ¿no recuperan así una unidad rota, una convergencia perdida? Nadie ignora que el psicoanálisis ha puesto el acento sobre la eficacia mórbida de la regresión, de la reaparición de un trauma y también sobre la eficacia terapéutica de la reaparición lúcida. ¿Qué sucede, pues, con la repetición? ¿Es lo cotidiano una de sus variantes o el lugar en que se une? ¿Puede quizá responder a una de las preguntas que lega la filosofía a la metafilosofía:

«Cómo confrontar la visión del devenir, visión que va desde Heráclito hasta Hegel y Marx, y el hecho crucial de la repetición? ¿Cómo resolver el conflicto entre la teoría heraclítica del Otro perpetuo que topa contra la repetición y la teoría parmenídea de la identidad y del Mismo inmutables, que se disuelve en la movilidad universal? ¿Hay lugar para establecer un diálogo entre la línea Heráclito-Hegel-Marx y la línea que parte de Oriente y concluye en Nietzsche, línea de pensamiento de la que Heráclito también forma parte? ¿Será lo cotidiano el lugar en donde se produce esa confrontación? ¿Contentará el criterio que permita descubrir el secreto del enigma o la indicación de una verdad más alta?»

La reflexión sobre el lenguaje, culminación de una larga reflexión sobre el Logos (unida a la esencia de este Logos), marca el pensamiento moderno. Este examen del lenguaje, de la lectura y de la escritura como actividades ligadas al lenguaje, deja un poco en la sombra una larga meditación que acompaña a la filosofía desde su nacimiento. Mucho antes de las investigaciones sobre el lenguaje se ha intentado comprender la música. Pero la música es movilidad, flujo, temporalidad; y, sin embargo, se fundamenta en la repetición. Todo canto comunicable y comunicado, con mayor razón cuando está escrito, puede recomenzar. Toda musicalidad definida sobre el *continuum* sonoro puede repetirse. Toda melodía va hacia un fin (cadencia) que puede ser el principio de la reanudación, así como la tónica al final de una octava cortada en intervalos (gama) marca también el principio de la octava siguiente. Hay repetición de los motivos, de los temas, de las combinaciones de intervalos en la melodía. En la música y por la música hay un resurgimiento de las emociones y de los sentimientos desaparecidos, un recuerdo de los momentos acabados, una evocación de las ausencias y de las existencias lejanas. Como en lo imaginario, como en el arte en general. La repetición de las octavas sobre la escala de los sonidos definidos, la unidad en la diferencia, la relación entre el número y la calidad, son inherentes a la armonía. Esta armonía ha

sido constituida en arte, en conocimiento, en técnica musical, gracias a la teoría de los acordes, a su repetición, a su inversión, a la recurrencia de los intervalos y series, y esta teoría forma una lógica, a la vez general y específica, que permite una sintaxis, forma que domina el devenir, su contenido (hasta que se agoten la armonía clásica y la armonía no clásica, el sistema tonal y su disolución, la atonalidad).

Si existe una relación entre la música, de un lado, y la filosofía, el arte, el lenguaje, de otro, ¿no existe también cierto vínculo entre la música y lo cotidiano? ¿Revela la música la esencia oculta de lo cotidiano, o bien, por el contrario, compensa la trivialidad y la superficialidad de lo cotidiano sustituyéndolo por el canto? ¿No será la unión entre la vida «profunda» y la vida «superficial»? Y si antaño las ha reunido, ¿puede todavía esta unidad encontrar lugar, razón y momento, dada la escisión, que se acentúa hasta llegar a ser «estructural», entre lo cotidiano y lo no cotidiano, dada la agravación de la pobreza cotidiana? ¿No pueden plantearse preguntas parecidas, las de la diferencia y las de la especificidad, a propósito de muchos otros «objetos»: arquitectura, pintura, danza, poesía, juego?

Desde los primeros teóricos de la música y de la reflexión, desde Pitágoras, sabemos que hay dos «aspectos», dos «lados» (estas palabras gastadas han perdido toda riqueza de connotación, e incluso la retórica filosófica no ha logrado reavivarlas): el número, el drama. Los músicos pudieron enseñar a los filósofos a expresar este enigma: en la música todo es número y cantidad (los intervalos, los ritmos, los timbres), y todo es lirismo, orgía o sueño. Todo es vital y vitalidad y sensibilidad, y todo es análisis, precisión, fijeza. Sólo los más grandes supieron mantener estos dos «aspectos». *El número*: todo se cuenta, se mide. ¿Cómo asignar límites a la numeración, fronteras al cálculo, barreras a las matemáticas? Imposible. Los límites se desplazan. Si erigís una muralla, dais al matemático el aire victorioso de héroe que transgrede. Y, sin embargo, aparece el *drama*. Ante el nú-

mero, hay lo no aprehendido por él, lo cercado, pero que se escapa, el residuo, lo irreductible. Siempre está ahí. Retrocede, parece poca cosa: nada, la «nada». Acercaos y se trata del infinito ante vuestra finitud, el océano ante la playa. ¿La ciencia y la «cientificidad»? Eso no es «nada»: un pólder conquistado al mar por medio de diques, de canales, de barcos, de máquinas de bombear, de lagos, de combates contra las mareas. Y los bruscos asaltos del temporal. El científico declara que el residuo no tiene interés. Pedantería ridícula: se oculta el horizonte. Ese «residuo» es lo que la ciencia conquista, el conocimiento del mañana. Si el residuo no es infinito e infinitamente precioso, ¿qué hará el sabio? Su suerte está unida a la del poeta, aunque lo ignore. *El drama*: todo es drama, vida y muerte, fracaso o victoria. Puedo contar los agonizantes, puedo cronometrar la agonía, y no sé lo que es el sufrimiento, lo qué es la nada. El residuo es el lugar de las conquistas, de las creaciones, de las victorias. Negar el número y la ciencia es lo propio del filósofo tradicional, la locura del metafísico. Afirmar que el residuo no puede reducirse y que la palabra y el canto encuentran en él su patria es lo propio y la razón de la civilización. ¿Y lo cotidiano? Todo se cuenta en él. Porque todo está contado: dinero, minutos. Todo está numerado en metros, kilogramos, calorías. No sólo los objetos, sino también los vivientes y pensantes. Hay una demografía de las cosas (que mide su número y la duración de su existencia) del mismo modo que hay una demografía de los animales y de las personas. Y, sin embargo, esas gentes nacen, viven y mueren. Viven bien o mal. En lo cotidiano ganan o no ganan su vida, en un doble sentido: no sobrevivir o sobrevivir, sobrevivir tan sólo o vivir plenamente. Donde se goza o se sufre es en lo cotidiano. Aquí. Y ahora.

El interlocutor va a interrumpir este discurso. Acumula argumentos. ¡Cómo no ha de tenerlos! «¿La realidad no filosófica? ¿La vida real? Es aquello de lo que se ocupan las llamadas ciencias humanas o sociales desde hace más de un siglo: la economía política, la psicolo-

gía, la sociología, la historia. Ciencias parcelarias, ciertamente, pues fragmentan esa enorme realidad que deja fuera la filosofía. Es a esos sabios a quien pertenece lo real. De ellos y de sus trabajos es de donde puede salir la unidad de lo real y de lo racional, a través de la fragmentación. ¿Con qué derecho pone usted en primer plano, a plena luz, esa entidad que es lo cotidiano? ¿Qué es? Es lo económico, o lo psicológico, o lo sociológico, objetos y campos particulares que hay que aprehender por métodos y procesos específicos. Es la alimentación, la ropa, el amueblamiento, la casa, la vivienda, la vecindad, el entorno. Llame a eso 'cultura material' si quiere, pero no confunda, no meta todo en el mismo saco. Su inventario, su demografía de los objetos, no son más que un capítulo de una ciencia más amplia. La obsolescencia de las cosas y su esperanza de vida no son más que un caso particular de envejecimiento. ¡Por mucho cuidado que ponga usted en estudiar las significaciones de las cosas—los muebles, los alimentos, los trajes— está condenado a poner el acento sobre el drama, a pronunciar un discurso lírico, explicando al sabio por qué usted tiende a eliminar las ciencias competentes! »

Este interlocutor, cuya intervención resume muchas de las objeciones a nuestro proyecto, formula argumentos serios: los argumentos del serio, del positivo, del científico. Vamos, pues, a responderle con seriedad: «¿Por qué una ciencia particular, tal como la historia o la economía política, no ha de aportar su contribución al estudio de la vida cotidiana? ¿Y por qué este estudio no se ha de establecer en el campo de una cierta ciencia, momentáneamente privilegiada, como, por ejemplo, la sociología? Pero vayamos más lejos. Usted parece de los que abandonan el relativismo científico y erigen la científicidad en absoluto. Debe ya conocer las dificultades con las que tropiezan esas ciencias parcelarias cuya competencia y jurisdicción defiende. ¿Cuál es su *status*? Nunca se ha sabido si fijan sus objetos y campos de estudio en una totalidad, que por esa misma razón se hace irreductible a sus particularidades, o si lanzan una luz

particular sobre una realidad global. Al elegir como punto de partida la cientificidad, está usted destinado a negarla a tal o cual ciencia; por ejemplo, en el nombre de la lingüística, considerada como prototipo del rigor científico, retira usted esta propiedad soberana a la psicología, a la historia, a la sociología. Olvida que esas disciplinas, como se dice, sólo tienen una existencia relativa, unida por un lado a acciones prácticas y por otro a ideologías, que incesantemente intentan ya sea consolidar, ya sea decantar. Estas ciencias nacieron en el momento en que el hombre (si este «sujeto» le disgusta, digamos el pensamiento) quiso y creyó superar el destino, adueñarse de la realidad, dominar sus leyes. Tal pretensión racional no es enteramente falsa. Las ciencias parcelarias pretenden ser operativas, y lo son. Veamos más de cerca cómo. Poseen métodos, conceptos, objetos, sectores y campos de estudio. ¿En qué condiciones los determinan? No olvidemos que el «hombre» y el «pensamiento» no han saltado de golpe del destino ciego a la libertad. La vida social, en el siglo XIX, con la época industrial, supera lentamente las condiciones que la han dominado durante milenios: la penuria, la dominación incierta y ciega de las leyes naturales. ¿No hay una larga transición entre este estado y el estado contrario y nuevo al que aspira la razón? La escasez no desaparece de un golpe un buen día. Ciertos bienes, que responden a necesidades elementales, dejan de ser escasos en una parte del globo, en los países industriales. Otros, más necesarios, siguen siendo escasos. Además, surgen nuevas escaseces y no hemos terminado de hablar de ellas: el espacio, el tiempo, los deseos o el deseo. ¿No implicarían esas ciencias que usted menciona una práctica, la del aprovechamiento de las condiciones existentes, la repartición de la escasez, antigua y nueva, distribución desigual y todavía injusta bautizada con bellos nombres: coacciones, determinismos, leyes, racionalidad, cultura? Este reparto injusto de la escasez, realizado durante largos siglos en nombre del derecho, ¿no se está realizando hoy en nombre de la racionalidad y de la cientificidad, del conocimiento

de los *hechos*? Nótese bien que aquí no transformamos la escasez en una cualidad explicativa de la historia y todavía menos en una teoría económica, la tomamos como un dato explicativo de actitudes. ¿Estaría libre el objeto de semejante ciencia de intenciones sospechosas? ¿Tendría la positividad que le atribuyen los especialistas interesados? ¿Hay que creer sin más a los especialistas? Las tentativas de las llamadas ciencias «humanas» no se desembarazan fácilmente de un coeficiente ideológico; contienen ideologías. De este modo, el sociólogo Durkheim definía la realidad social por la coacción y se creía defensor de la libertad. A través de esas contradicciones (¿con qué derecho los especialistas, y tan sólo ellos, evitarán toda contradicción?) las ciencias parcelarias buscan una racionalidad más alta, aunque en conflicto con la racionalidad limitada de la sociedad existente o con sus absurdos legalizados e institucionales. El estudio de la vida cotidiana ofrece un terreno de encuentro a las ciencias parcelarias y también alguna cosa más pone de manifiesto el lugar de los conflictos entre lo racional y lo irracional en nuestra sociedad, en nuestra época. Determina así el lugar donde se formulan los problemas de la *producción* en sentido amplio: la forma en que es *producida* la existencia social de los seres humanos, con las transiciones de la escasez a la abundancia y de lo precioso a lo depreciado. Este análisis crítico sería un estudio de las coacciones, de los determinismos parciales. Aspira a dar la vuelta a este mundo en el que los determinismos y presiones se consideran racionales cuando el sentido y la meta de la razón han sido siempre dominar los determinismos. Liberar las virtualidades de lo cotidiano, ¿no supone restablecer los derechos de la *apropiación*, este rasgo característico de la actividad creadora gracias al cual lo que procede de la naturaleza y de la necesidad se cambia en obra, en «bien», para y por la actividad humana, en libertad? ¿El conocimiento racional siempre ha tenido por objeto las condiciones existentes, sin por ello aceptarlas y ratificarlas, confiriéndoles certificado de *cientificidad*? La actitud que valora las

coacciones contiene de hecho una ideología bajo el aspecto de racionalidad y de ciencia. Nos disponemos a refutar esta ideología. Y a mostrar, al término de esta presentación, no dos absolutos o dos entidades, sino dos conjuntos de hechos ligados y correlativos: la cotidianidad y la modernidad. Esta aureola y vela a aquélla; la ilumina y la oculta. Son las dos caras del espíritu del tiempo. A lo cotidiano, conjunto de lo insignificante (unidos entre sí por el concepto), responde y corresponde lo moderno, conjunto de signos por los que esta sociedad se distingue, se justifica, y que forma parte de su ideología. ¿Va usted a negar la modernidad en nombre de la cientificidad? Preferirá anexionarla y presentar su ciencia o su «cientificidad» como la encarnación de lo moderno. Contra esta pretensión, argumentamos la aparición simultánea de estas dos «realidades» solidarias, tan poderosas como poco conscientes antes de haber formado parte del lenguaje y del concepto: la cotidianidad, la modernidad. Para poder definir las y entender sus relaciones tendremos que interrogar a los hechos, incluidas las personas y sus discursos. ¿Se trata de esencia? ¿De sistemas de significaciones implícitas o explícitas? ¿O de conjuntos de hechos no significativos precisamente hasta su elaboración por el pensamiento, hasta la reflexión? Lo importante es hacer notar desde ahora su simultaneidad y su relación. Lo cotidiano es lo humilde y lo sólido, lo que se da por supuesto, aquello cuyas partes y fragmentos se encadenan en un empleo del tiempo. Y esto sin que uno (el interesado) tenga que examinar las articulaciones de esas partes. Es lo que no lleva fecha. Es lo insignificante (aparentemente); ocupa y preocupa y, sin embargo, no tiene necesidad de ser dicho, ética subyacente al empleo del tiempo, estética de la decoración del tiempo empleado. Lo que se une a la modernidad. Por ello hay que entender lo que lleva el signo de lo nuevo y de la novedad: el brillo, lo paradójico, marcado por la tecnicidad o por la mundanidad. Es lo audaz (aparentemente), lo efímero, la aventura que se proclama y se hace aclamar. Es el arte y el esteticismo difícil-

mente discernibles en los espectáculos que da el mundo llamado moderno y en el espectáculo de sí, que se da a sí mismo. Ahora bien, cada uno de ellos, lo cotidiano y lo moderno, marca y enmascara al otro, lo legitima y lo compensa. La vida cotidiana universal de la época, según la expresión de Hermann Broch, es el envés de la modernidad, espíritu del tiempo. Sus aspectos o facetas son, en nuestra opinión, tan importantes como el terror atómico y la conquista del espacio. ¿No serán acaso solidarios? Ya lo veremos más adelante. Son las dos caras de una realidad tan sorprendente como la ficción: la sociedad en la que vivimos. Una de ellas no es siempre el significante, y la otra, el significado. Las dos caras se significan recíprocamente. Según el punto de partida y la marcha del análisis que los descubre, cada una de ellas es significante y significado. Hasta llegar a este análisis, no hay más que significantes flotantes y significados sueltos. No se sabe bien qué lugar se ocupa en este mundo. Estamos engañados por múltiples espejismos al atribuir nuestros significados a significantes evanescentes, imágenes, objetos, palabras, y nuestros significantes, a los significados, declamaciones y declaraciones, propaganda por la que nos significan lo que debemos creer y ser. Si dejamos pasar por encima las nubes de signos, en la televisión, en la radio, en el cine, en la prensa, y si nos apropiamos de los comentarios por medio de los cuales nos enseñan el sentido, nos convertiremos en las víctimas pasivas de la situación. Si introducimos algunas distinciones, por ejemplo, la de la cotidianidad y la modernidad, la situación cambia; nos convertiremos en el intérprete activo de los signos.

Comprenda, pues, lector, interlocutor, que no tiene delante una guía de un nuevo género, destinada a conducirlo por el laberinto de los instantes y de las cosas, de las necesidades y de las satisfacciones. No es un tratado del buen uso de la modernidad y de la cotidianidad lo que se le ofrece aquí. Ni un manual de espabilamiento. Este tipo de guía, ese manual, ese tratado, podría escribirse; pero no es ese nuestro propósito. Y, por otra

parte, el autor no intenta tanto arreglar razonablemente lo cotidiano como transformarlo. Sería sorprendente que nos quedásemos (lector, autor por un instante asociado) en este frente a frente, en este díptico: modernidad-cotidianidad. Ahora un tercer término aparece en el horizonte: lo racional, o si se prefiere, lo razonable. ¿A quién pertenece la razón en lo cotidiano, en lo moderno? ¿Cuál es la relación entre lo racional y lo irracional? Esta pregunta, ya planteada en varias ocasiones, nos arrastrará hacia nuevas investigaciones y descubrimientos: considerar y reconsiderar lo imaginario, sus funciones y su lugar. El camino conducirá quizá la reflexión hacia otros términos: la ciudad, por ejemplo (diríamos la urbanidad o lo urbano si no temiésemos multiplicar esos «términos» que designan conceptos, pero que se deslizan hacia entidades o esencias).

Nos falta, para terminar esta introducción, presentar excusas. Es demasiado evidente que se trata, sobre todo, de la vida cotidiana en Francia. ¿Es igual en todas partes? ¿Es diferente, específica? ¿No imitan hoy los franceses, no simulan, bien o mal, el americanismo? ¿Dónde se sitúan las resistencias, las especificidades? ¿Hay, a escala mundial, homogeneización de lo cotidiano y de lo «moderno»? ¿O existen diferencias crecientes? Está claro que estas preguntas forman parte de nuestra problemática. Las plantearemos lo más agudamente posible. No podremos responder de manera satisfactoria. Un estudio comparado exigiría un conocimiento extremadamente avanzado de diferentes países, de diferentes sociedades, de diferentes lenguas. Si este conocimiento falta, se cae en una banal psicología de los pueblos (*Völkerpsychologie*). Evocamos el horizonte de la investigación, sabiendo que nos tendremos que parar al avanzar hacia este horizonte. Lo importante es avanzar y encontrar algo, no quedar hambriento en una búsqueda sin fin...»

3. Primera etapa, primer momento⁴

¿De qué se trata, pues? De una investigación bastante amplia enfocada sobre los hechos desdeñados por los filósofos o arbitrariamente separados por las ciencias sociales. Los especialistas de las ciencias parcelarias recorran los hechos cada uno a su manera; los clasifican según categorías a la vez empíricas y abstractas; los atribuyen a sectores diferentes: sociología de la familia, sicología del consumo, antropología o etnología extendidas a las sociedades contemporáneas, descripción de los hábitos y los comportamientos. Dejan a los técnicos —publicistas, planificadores— la tarea de componer y fabricar una cohesión con el rompecabezas de los fragmentos. O bien desdeñan los hechos cotidianos como indignos del conocimiento: los muebles, los objetos y el mundo de los objetos, el empleo del tiempo, los hechos diversos, los anuncios de los periódicos. De este modo se unen a los filósofos llenos de desprecio hacia lo «Alltäglichkeit».

El proyecto, en su formulación inicial, es que estos hechos, en apariencia informes, entren a formar parte del conocimiento y agruparlos no arbitrariamente, sino según unos conceptos y una teoría. ¿Acaso muchos de los pasos adelante en el conocimiento no han sido debidos a la «recuperación», por y en el pensamiento reflexivo, de hechos bien conocidos y, sin embargo, mal apreciados, dispersos, a la vez familiares y desdeñados, apreciados según «valores», es decir, según ideologías rebatibles: el trabajo (Marx), el sexo (Freud)? Tales intentos captan lo aparentemente insignificante y le dan sentido. ¿No es lo cotidiano la suma de las insignificancias?

Ese intento supone una actitud crítica. Es imposible aprehender lo cotidiano como tal aceptándolo, «viviéndolo» pasivamente, sin tomar distancia. Distancia crítica, contestación, comparación; todo ello va junto. Si hubiera un *sistema* (social, político o metafísico) que aceptar, si la verdad obedeciera al principio de «todo o nada», si ese sistema a la vez real y verdadero impidiera la dis-

tancia crítica, no podríamos ni siquiera captarlo. Nosotros (ustedes igualmente) estaríamos inmersos en él esencialmente, existencialmente, con la razón y el lenguaje. No existiría posibilidad de una conciencia diferente, ni siquiera de una conciencia. O bien lo conoceríamos desde el nacimiento del conocer, o bien se nos escaparía para siempre. La vida cotidiana, distinta del conocimiento, del arte, de la filosofía, ¿no es la prueba de la inexistencia de tal sistema? ¡O bien existe y todo está dicho, o bien se escapa y entonces todo está por decir! Por otra parte, si este sistema unitario, exclusivo, acabado, no existe, es difícil deslindar conocimiento e ideología. El análisis crítico de lo cotidiano revelará unas ideologías, y el conocimiento de lo cotidiano incluirá una crítica ideológica y, por supuesto, una autocrítica perpetua.

Este intento, a nuestro juicio, no separa la ciencia de la crítica. Será simultáneamente polémico y teórico. Además, en tanto que reflexión sobre una realidad parcial de la vida social —la cotidianidad—, pero porque considera reveladora esta realidad parcial, el análisis no podrá prescindir de tesis e hipótesis sobre el conjunto de la sociedad. Lo mismo sucede en cualquier investigación teórica. Tarde o temprano se integra en una concepción general de la sociedad, «del hombre» o del mundo. Si no se parte del conjunto y de lo global, lo que parece metodológicamente correcto, se acaba por llegar a ello; a menos que se quede voluntariamente al nivel de lo parcial, de los hechos y los conceptos mal unidos teóricamente (por una teoría). La crítica de la vida cotidiana implica, pues, concepciones y apreciaciones a escala del conjunto social. Nos conduce a ello. No puede dejar de unirse a variables estratégicas: a una estrategia del conocimiento y de la acción. Sin embargo, esto no significa que los trabajos teóricos y prácticos hagan abstracción completa de la individualidad, la del autor o la del lector. El autor asume una responsabilidad personal en esta serie de operaciones. No echa sobre ningún otro las implicaciones y los riesgos, incluso el riesgo de error. No

se compromete a privarse del humor o la ironía, a permanecer en la «seriedad» considerada como atributo de la cientificidad. Se pone en entredicho, poniendo en entredicho a otros más, sus actitudes, su seriedad o su falta de seriedad.

Este método, que llega a proposiciones concernientes a la globalidad social, se opone evidentemente al empirismo, a la recopilación interminable de hechos o de pretendidos hechos. No hay hechos sociales o humanos que no tengan un lazo de unión (conceptual, ideológico o teórico), como no hay grupos sociales que no estén reunidos en un conjunto por medio de sus relaciones. Tratándose de lo cotidiano, se trata, pues, de caracterizar a la sociedad en la que vivimos, que engendra la cotidianidad (y la modernidad). Se trata de definirla; de definir sus cambios y sus perspectivas, conservando de los hechos aparentemente insignificantes algo esencial, ordenando los hechos. La cotidianidad no solamente es un concepto, sino que puede tomarse tal concepto como hilo conductor para conocer «la sociedad». Y esto, situando lo cotidiano en lo global: el Estado, la técnica y la tecnicidad, la cultura (o la descomposición de la cultura), etc.⁵. Esta es, en nuestra opinión, la mejor forma de abordar la cuestión, el camino más racional para aprehender nuestra sociedad y definirla penetrándola. ¿No vale más, no es más racional proceder así que dar largos rodeos que nos desvíen? El más singular y, sin embargo, el más popular de estos rodeos es la etnología. Para comprender el mundo moderno es preciso pasar por los Bororos o los Dogons. Por lo visto, tenemos que extraer del estudio de estas poblaciones los conceptos de cultura, de estructura. Ni aquí ni en ninguna otra parte negaremos el interés de estas investigaciones. Lo que rebatimos es la posibilidad de llegar por este camino al conocimiento de nuestra época, de nuestro tiempo, de nuestra sociedad. El rodeo no es más que una forma de abandonar, de huir. Nietzsche tenía mucha más amplitud de miras que este romanticismo etnológico cuando se remontaba hasta las fuentes de nuestra civilización, sin llegar al judeo-cristia-

nismo, en Grecia (presocrática) y el Oriente (Zoroastro).

La investigación realizada de este modo se distingue de aquellas que constituyen una colección bien conocida: la vida cotidiana en las diversas épocas. Varios volúmenes de esta colección son notables en tanto que permiten comprender de qué manera tal sociedad, en tal época, *no tuvo vida cotidiana*. Entre los incas o los aztecas, en Grecia o en Roma, un *estilo* marcaba los menores detalles: gestos, palabras, instrumentos, objetos familiares, vestidos, etc. Los objetos usuales, familiares (cotidianos), no habían caído todavía en la prosa del mundo. La prosa del mundo no se separaba todavía de la poesía. Nuestra vida cotidiana se caracteriza por la nostalgia del estilo, por su ausencia y su búsqueda apasionada. No tiene estilo, no logra darse un estilo, a pesar de los esfuerzos por utilizar los estilos antiguos o instalarse en los restos, ruinas y recuerdos de estos estilos. A tal grado llega esta carencia que se puede distinguir, hasta oponerlos, *estilo* y *cultura*. La colección consagrada a la vida cotidiana embarulla y confunde los conceptos, al no poner de manifiesto la especificidad de lo cotidiano después de la generalización de la economía mercantil y monetaria que sigue a la instauración del capitalismo en el siglo XIX. En este momento y de esta forma crece la prosa del mundo hasta invadirlo todo, los textos, lo que se escribe, los objetos y los escritos, hasta expulsar a la poesía hacia otros lugares.

Nuestro análisis se ha distinguido desde el principio de las investigaciones sobre la vida y la cultura materiales. Para el historiador que no se contenta con fechar los acontecimientos, es importante saber lo que la gente comía, cómo se vestía, cómo amueblaban sus casas según los grupos, las clases sociales, los países, las épocas. La historia de la cama, del armario, del ajuar, es del mayor interés⁶. Sin embargo, lo que a nosotros nos interesa es saber que el armario del campesino (desde que los campesinos tuvieron armarios) no estaba desprovisto de estilo, que los objetos más usuales y más sencillos (recipientes, vasijas, escudillas, etc.) diferían según los lu-

gares y las capas sociales. Dicho de otra manera, las formas, las funciones, las estructuras de las cosas, no estaban ni disociadas ni confundidas. Se prestaban a un número considerable, quizá ilimitado, de variaciones (inventariables, por cierto). Una determinada unidad de la forma, de la función y de la estructura, constituirá el estilo. Para comprender las sociedades pasadas (y para conocer nuestra sociedad) no es recomendable ni disociar la casa, el mobiliario, la ropa, la alimentación, clasificándolos según sistemas de significaciones separadas, ni reunirlos en un concepto global y unitario; por ejemplo, el de cultura. Por añadidura, desde la generalización del mercado (el de los productos y el de los capitales) todo cambia, cosas, gentes, relaciones, marcados por este carácter dominante que reduce el mundo a su prosa.

Escrita poco después de la liberación de Francia, al principio de 1946, la *Introduction à la critique de la vie quotodienne*⁷ se resiente de los sucesos del momento. Entonces se estaba reconstituyendo en Francia la vida económica y social. Muchos creían construir una nueva sociedad, mientras que trabajaban para restablecer, un poco modificadas, las relaciones sociales antiguas. Esta obra comporta una interpretación del pensamiento marxista, sobre la cual hace falta volver. Esta interpretación rechaza, por un lado, al filosofismo y, por otro, al economicismo. No admite que la herencia legada por Marx se reduzca a un sistema filosófico (el materialismo dialéctico) o a una teoría de economía política. Al volver a las fuentes, a saber, a las obras de juventud de Marx (sin olvidar *El Capital*), el término *producción* adquiere un sentido amplio y fuerte. Este sentido se desdobla. La producción no se reduce a la fabricación de productos. El término designa, por una parte, la creación de obras (incluidos el tiempo y el espacio sociales), es decir, la producción «espiritual», y, por otra parte, la producción material, la fabricación de cosas. Designa también la producción por sí mismo del «ser humano» en el curso de su desarrollo histórico. Lo que implica la producción de *relaciones sociales*. En fin, tomado en toda su amplitud,

término producción en Marx

el término abarca la *reproducción*. No sólo hay reproducción biológica (que compete a la demografía), sino también reproducción material de las herramientas necesarias para la producción, instrumentos y técnicas, y, además, reproducción de las relaciones sociales. Hasta que una desestructuración las rompe, las relaciones sociales inherentes a una sociedad se mantienen, pero no por inercia, pasivamente. Son reproducciones en el seno de un movimiento complejo. ¿Dónde sucede este movimiento, esta *producción* cuyo concepto se desdobra, o más bien se desmultiplica, de tal forma que comprende la acción sobre las cosas y la acción sobre los seres humanos, la dominación sobre la naturaleza y la apropiación de la naturaleza de y por «el ser humano», la *praxis* y la *poiesis*? Este movimiento no se realiza en las altas esferas de la sociedad: el Estado, la ciencia, la «cultura». Es en la vida cotidiana donde se sitúa el núcleo racional, el centro real de la *praxis*. Tal es la afirmación fundamental, o si se quiere el postulado teórico de esta introducción. Tratémoslo de otra manera. ¿Qué es una sociedad? Es, en primer lugar, según el análisis marxista, una *base* económica: trabajo productor de objetos y de bienes materiales, división y organización del trabajo. En segundo lugar es una *estructura*: relaciones sociales estructuradas y estructurantes a la vez, determinadas por la *base* y determinando unas relaciones de propiedad. Finalmente tenemos las *superestructuras*, que comprenden unas elaboraciones jurídicas (códigos), unas instituciones (el Estado, entre otras) y unas ideologías. Este es el esquema. Ahora bien, la interpretación generalmente admitida reducía la superestructura a un simple reflejo de la base. Como los niveles superpuestos (base, estructura, superestructura) no podían quedar sin relación, el problema se resolvía cómodamente reduciendo los niveles superiores a no ser sino la expresión o el reflejo de la base económica. Esta reducción recibía un nombre filosófico: el materialismo tomado de una forma dogmática (y muy poco dialéctica). El esquema llegaba a ser inaplicable por estar groseramente simplificado; discusiones

interminables y bizantinas trataban sobre la eficacia de las superestructuras.

La *Introduction à la critique de la vie quotidienne* toma partido en estas discusiones. Los conocimientos nacen a nivel de las superestructuras en relación con las ideologías. Por lo tanto, son eficaces: la ciencia interviene en la producción material. ¿Qué es una ideología? Esta mezcla de conocimientos, interpretaciones (religiosas, filosóficas) del mundo y del conocimiento y, finalmente, de ilusiones, puede llamarse «cultura». ¿Qué es una cultura? Es también una *praxis*. Es una forma de repartir los recursos de la sociedad y, en consecuencia, de orientar la producción. Es una forma de producir en el sentido pleno del término. Es una fuente de acción y de actividades ideológicamente motivadas. El papel activo de las ideologías debía, pues, reinsertarse en el esquema marxista para enriquecerlo en lugar de empobrecerlo al reducirlo al filosofismo y al economicismo. En la noción de «producción» vuelve a aparecer el sentido pleno del término: producción por el ser humano de su propia vida. Además, el consumo reaparece en el esquema, dependiente de la producción, pero con unas mediaciones específicas: las ideologías, la cultura, las instituciones y organizaciones. En el esquema revisado hay *feed-back* (equilibrio momentáneo, provisional) en el interior de unas relaciones de producción determinadas (las del capitalismo) entre producción y consumo, entre estructuras y superestructuras, entre conocimiento e ideología. Queda sobreentendido, por una parte, que la cultura no es una efervescencia vana, sino activa y específica, unida a una forma de vivir, y por otra parte, que los intereses de clase (ligados estructuralmente a las relaciones de producción y de propiedad) no bastan para asegurar el funcionamiento de la sociedad en su conjunto tal como funciona. La *vida cotidiana* se define como lugar social de este *feed-back*. Este lugar desdeñado y decisivo aparece bajo un doble aspecto: es el *residuo* (de todas las actividades determinadas y parcelarias que pueden considerarse y abstraerse de la práctica social) y el

producto del conjunto social. Lugar de equilibrio es también el lugar en que se manifiestan los desequilibrios amenazadores. Cuando los individuos, en la sociedad así analizada, ya no pueden continuar viviendo su cotidianidad, entonces comienza una revolución. Sólo entonces. Mientras pueden vivir lo cotidiano, las antiguas relaciones se reconstituyen.

Esta concepción «revisionista» o «derechista», en relación con los esquemas dogmáticos, acarrea en verdad una actitud política extremista («izquierdista»). En lugar de reconstruir la sociedad francesa en crisis y de pretender el poder en calidad de líder de la reconstitución, ¿no sería mejor utilizar esta profunda crisis para «cambiar de vida»?

A pesar de esta gran ambición —en seguida frustrada—, la *crítica de la vida cotidiana* lleva la marca de su fecha. En ese momento histórico (1946) el «hombre» se definía todavía, según la opinión general, en Francia al menos, por la actividad productiva y creadora. Existía un «consensus» implícito o explícito con respecto a esta determinación. Es cierto que el acento se coloca diferentemente sobre los distintos componentes de la actividad creadora, y en esta acentuación se manifiestan ideologías de clase. Algunos, en Francia, conservan una ideología de rentistas y consideran el trabajo con condescendencia, sobre todo el trabajo manual. Otros, impregnados de ideologías religiosas, descubren el trabajo insistiendo en la labor, en el esfuerzo y en el dolor. Varios grupos ponen el acento sobre la actividad intelectual (en 1946 todavía no se dice «cultural», o se dice muy poco). A pesar de las controversias sobre la naturaleza y la esencia de la «creatividad», existe un acuerdo. Generalmente se atribuye al trabajo tanto un valor ético como una importancia práctica. Mucha gente quiere todavía «realizarse» en su profesión, en su oficio. Muchos, próximos al pueblo, obreros u «obreristas», atribuyen al trabajo manual una eminente dignidad. En esta creencia, la clase obrera encuentra justificación para su conciencia de clase. Une a ella el proyecto político, elaborado por

las organizaciones competentes, de una reorganización de la sociedad según los «valores» del trabajo y de los trabajadores. Se le ofrece un modelo en el cual la producción interpreta el papel esencial, en el que la racionalidad social adquiriría la forma de una vasta promoción social de los trabajadores y de una planificación económica. En la práctica social, inmediatamente después de la liberación, la sociedad existente en Francia constituye todavía un todo (económico-socio-político-ideológico), a pesar, o más bien en razón, de las luchas encarnizadas: controversias, combates políticos. Esta totalidad aparece (o reaparece) amenazada, pero virtualmente plena. La segunda «liberación», la transformación social que seguirá en breve plazo a la liberación política (la victoria sobre el opresor extranjero), esta liberación será el advenimiento de aquel todo. El proyecto y la expectación coinciden en un momento histórico. Ahora bien, este momento no llegará, jamás tendrá lugar, por el contrario, se aleja; el pensamiento lo evoca ya con dificultad. En tal situación, en este giro de la historia y en la perspectiva que se anuncia, es cuando la alienación toma un sentido profundo. Arranca a lo cotidiano su riqueza. Disimula este lugar de la producción y de la creación humillándolo, recubriéndolo bajo el falso esplendor de las ideologías. Una alienación específica cambia la pobreza material en pobreza espiritual, impidiendo desgajar la riqueza de las relaciones constitutivas del trabajo creador en contacto directo con la materia y la naturaleza. La alienación social transforma la conciencia creadora (en la que se incluye los fundamentos que la creación artística encuentra en la «realidad») en una conciencia pasiva y desdichada.

En la misma época, escritores y poetas deseaban también recobrar o volver a descubrir las verdaderas riquezas. ¿Dónde las buscaban? En la naturaleza y en lo imaginario, en una pureza ficticia de lo imaginario o del contacto con lo original. El surrealismo, el naturalismo, el existencialismo, cada uno en su dirección, ponían entre paréntesis lo «real» social, con las posibilidades inheren-

tes a la realidad. La exploración crítica de esta realidad próxima y desconocida, lo cotidiano, estaba ligada, pues, a un humanismo. No sin relación con el clima de la liberación, la crítica de la vida cotidiana pretendía renovar el viejo humanismo liberal, reemplazarlo por un humanismo revolucionario. El objetivo de este humanismo no era una retórica y una ideología a ciertas modificaciones en las superestructuras (constituciones, Estado, Gobierno), sino «cambiar la vida».

Recordemos cierto número de constataciones que desde hace veinte años han caído en la trivialidad sociológica y periodística. En 1946, la vida cotidiana no difería, y sigue sin diferir, según las clases sociales, sólo en función de la cifra de los ingresos, sino por la naturaleza de los ingresos (modo de pago: por hora, por mes, por año, etc., según se tratara de salarios, retribuciones, honorarios, rentas), por la gestión de los ingresos, por la organización. La clase media y la burguesía consiguen una mayor racionalidad. El padre de familia, dicho de otro modo, el marido o el esposo, en estas clases, dispone del dinero; entrega a su mujer las sumas necesarias para el mantenimiento de la familia; el excedente lo dedica a la acumulación. Si no acumula, si no ahorra, si quiere gozar en lugar de invertir, entra en conflicto con su conciencia, su familia y su sociedad. La familia burguesa clásica ahorra e invierte en valores más o menos seguros, más o menos rentables. El buen padre constituye un patrimonio o lo aumenta; lo transmite por herencia, aunque la experiencia muestra que las fortunas burguesas se disuelven a la tercera generación y únicamente el paso a la gran burguesía evita la catástrofe. La mujer (la esposa) está encargada del consumo, función cuya importancia no ha cesado de crecer, pero que en la fecha considerada (1946) era aún limitada.

Los campesinos han vivido y viven todavía durante este periodo en una economía natural o cerrada. Disponen de poco dinero; la gestión se divide en el reino de la mujer: la casa y sus dependencias (el jardín, el corral, etc.), y en el de la explotación, que es el dominio

del hombre. Las provisiones en especies, en semillas, en conservas, constituyen un fondo que se despilfarra a veces en el torbellino de la Fiesta. En cuanto a la clase obrera, vive al día. No sabe y no puede prever. La mujer recibe la mayor parte o la totalidad del salario. Entrega a su marido pequeñas cantidades para sus pequeños placeres, siempre que él se comporte como un buen esposo y ella como una buena ama de casa. La mujer proletaria gasta sin discutir los precios. No regatea. Paga lo marcado, lo que se le pide. Por orgullo y por humildad los proletarios no ahorran. Conservan de sus orígenes agrarios, y a su vez la transmiten, cierta afición al buen vivir (la buena cocina) y un sentido de Fiesta que ha desaparecido ya en la pequeña burguesía y en la burguesía.

Este era el contenido «sociológico» de la *Introduction à la critique de la vie quotidienne*. El libro, sin embargo, iba más lejos, buscando lo global —la totalidad— en lugar de detenerse en los detalles, en las diferencias entre grupos y clases sólo a nivel de sentido común.

De allí resultaba una especie de díptico fuertemente contrastado:

Primer tablero: *miseria de lo cotidiano*, las tareas fastidiosas, las humillaciones, la vida de la clase obrera, la vida de la mujer sobre la que pesa la cotidianidad. El niño y la infancia eternamente repetidos. Las relaciones elementales con las cosas, con las necesidades y el dinero, así como con los comerciantes y las mercancías. El reino del número. La relación inmediata con el sector no dominado de lo real (la salud, el deseo, la espontaneidad, la vitalidad). Lo repetitivo. La supervivencia de la penuria y la prolongación de la escasez: el dominio de la economía, de la abstinencia, de la privación, de la represión de los deseos, de la mezquina avaricia.

Segundo tablero: *grandeza de lo cotidiano*, la continuidad; la vida que se perpetúa, establecida sobre este suelo; la práctica desconocida, la apropiación del cuerpo, del espacio y el tiempo, del deseo. La morada y la casa. El drama, irreductible al número. El latido trágico de

miseria de lo cotidiano
de la vida cotidiana

lo cotidiano. Las mujeres: su importancia (agobiados «objetos» de la historia y de la vida social, y, sin embargo, «sujetos» esenciales, cimientos, fundamentos). La creación de un mundo práctico-sensible a partir de los gestos repetitivos. El encuentro de las necesidades y de los bienes; el goce, más raro aún que los bienes, pero potente. La obra y las obras (la capacidad de crear una obra a partir de lo cotidiano, de su plenitud y de su vacío —la posibilidad de hacer de la vida cotidiana una obra, por los individuos, los grupos, las clases). La reproducción de las relaciones esenciales, el *feed-back* ya mencionado entre la cultura y la actividad productiva, entre el conocimiento y las ideologías, el lugar de nacimiento de las contradicciones entre estos términos, el lugar de las luchas entre los sexos, generaciones, grupos, ideologías. El conflicto entre lo apropiado y lo no apropiado, entre lo informe de la vida subjetiva y el caos del mundo (de la naturaleza). La mediación entre estos términos y, en consecuencia, el intervalo hueco en el que surgen, en estado incipiente, los antagonismos que estallan en los niveles «superiores» (instituciones, superestructuras)...

En esta orientación se plantea una cuestión importante, el problema de la Fiesta. El juego (lo lúdico) no es más que un caso particular, un aspecto de la Fiesta. La *Crítica de la vida cotidiana* ponía en evidencia el origen campesino de la Fiesta y la degeneración simultánea del Estilo y de la Fiesta en la sociedad en la que se establece lo cotidiano. El Estilo se degrada en cultura, la cual se escinde en cultura cotidiana (de masas) y alta cultura, escisión que la arrastra hacia la fragmentación y la descomposición. El arte no puede ser considerado como una reconquista del Estilo y de la Fiesta, sino sólo como una actividad cada vez más especializada, una parodia de Fiesta, un adorno de lo cotidiano que no lo transforma. Sin embargo, la Fiesta no desaparece completamente de la cotidianidad: reuniones, banquetes, festivales, aunque no poseen la antigua grandeza, son agradables miniaturas de ella. Esta motiva el proyecto

Arte *

de un renacimiento de la Fiesta en una sociedad doblemente caracterizada por el fin de la penuria y por la vida urbana. La Revolución desde este momento (violenta o no violenta) cobra un sentido nuevo: ruptura de lo cotidiano, restitución de la Fiesta. Las revoluciones pasadas fueron fiestas (cruels, pero ¿no hay siempre un lado cruel, desenfrenado, violento en las fiestas?). La posible Revolución pondrá fin a la cotidianidad al encumbrar de nuevo, brusca o lentamente, la prodigalidad, el derroche, la explosión de las obligaciones. La Revolución no se define, pues, tan sólo en el plano económico, político o ideológico, sino más concretamente por el fin de lo cotidiano. En cuanto al famoso periodo de transición, adquiere también un nuevo sentido. Recusa lo cotidiano y lo reorganiza para disolverlo y transformarlo. Pone fin a su prestigio, a su racionalidad irrisoria, a la oposición de lo cotidiano y de la Fiesta (del trabajo y del ocio) como fundamento de la sociedad.

Veinte años después es posible resumir, dilucidándolos, los proyectos y las intenciones de este libro. Estos veinte años han iluminado la obra a la vez que mostraban sus ingenuidades. No hay que olvidar que acababa de terminar el Frente Popular y la Liberación, que, en efecto, tuvieron el aire de fiestas gigantes. La ruptura de lo cotidiano formaba parte de la actividad revolucionaria y, sobre todo, del romanticismo revolucionario. Luego, la Revolución traicionó esta esperanza al convertirse ella también en cotidianidad: institución, burocracia, organización de la economía, racionalidad productivista (en el sentido estrecho de la palabra producción). Ante tales hechos me pregunto si la palabra «revolución» no ha perdido su sentido.

Revelar la riqueza oculta bajo la aparente pobreza de lo cotidiano, desvelar la profundidad bajo la trivialidad, alcanzar *lo extraordinario de lo ordinario*, sólo estaba claro y quizá sólo era verdadero, si nos basábamos en la vida de los trabajadores, poniendo de manifiesto, para exaltarla, su capacidad creadora. Era mucho menos claro y mucho más rebatible si nos basábamos en la vida ur-

vana, comparándola a la del campo y a la de los pueblos. Resultaba aún más rebatible basarse en la vida familiar, a pesar de la miseria y la grandeza de la feminidad sacrificada. ¿Dónde se hallaba exactamente la ingenuidad? Quizá esta teoría de lo cotidiano se asociaba a un populismo, a un obrerismo; exaltaba la vida del pueblo, la de la calle, la de las gentes que saben divertirse, apasionarse, arriesgarse, decir lo que sienten y lo que hacen. Implicaba a la vez la obsesión del proletariado (la riqueza del oficio, los lazos de solidaridad en el trabajo) y la obsesión filosófica de la autenticidad, disimulada bajo la ambigüedad de lo «vivido», bajo lo ficticio y lo inauténtico.

Estas afirmaciones, estas exigencias, estos proyectos, ¿desaparecen irremediablemente? ¿Es necesario abandonarlos, reformarlos o reformularlos sin ingenuidad? El problema será planteado más adelante. De cualquier manera, el análisis crítico de la cotidianidad implicaba retrospectivamente una cierta visión de la historia. La historicidad de lo cotidiano debía establecerse remontándose atrás para mostrar su formación. Ciertamente, siempre ha hecho falta alimentarse, vestirse, alojarse, producir objetos, reproducir lo que el consumo devora. Sin embargo, insistimos que hasta el siglo XIX, hasta el capitalismo concurrencial y hasta el desarrollo del «mundo de la mercancía», no existía el reino de la cotidianidad. He aquí una de las paradojas de la historia. Hubo *estilo* en el seno de la miseria y de la opresión (directa). En épocas pasadas hubo *obras* más que productos. La obra casi ha desaparecido, sustituida por el producto (comercializado), mientras que la explotación ha reemplazado a la opresión violenta. El estilo confería un sentido a los menores objetos, a los actos y actividades, a los gestos: un sentido sensible y no abstracto (cultural) aprehendido directamente en un simbolismo. Entre los estilos, podríamos distinguir el de la crueldad, el del poderío, el de la sabiduría. Crueldad y poderío (los aztecas, Roma) produjeron grandes estilos y grandes civilizaciones, pero también la sabiduría aristocrática de Egipto o de la In-

dia. El ascenso de las masas (que no impide su explotación), la democracia (idéntica observación), significan el fin de los grandes estilos, de los símbolos y de los mitos, de las obras colectivas: monumentos y fiestas. El hombre moderno (el que exalta su modernidad) ya no es más que un hombre de transición, en el intervalo, entre el fin del Estilo y su recreación. Lo cual nos obliga a oponer estilo y cultura, a subrayar la disociación de la cultura y su descomposición. Esto legitima la formulación del proyecto revolucionario: recrear un Estilo, reanimar la Fiesta, reunir los fragmentos dispersos de la cultura en una metamorfosis de lo cotidiano.

4. Segunda etapa, segundo momento

Si volvemos a tocar los temas ya abordados es por una razón. La continuación de la Introducción resumida más arriba, y, en consecuencia, la *Crítica de la vida cotidiana*, propiamente dicha, debía profundizar esta problemática, explicitar la temática, elaborar las categorías. El cuerpo de la obra debía, pues, exponer históricamente la constitución y la formación de la cotidianidad mostrando:

a) la lenta y profunda ruptura entre lo cotidiano y lo no cotidiano (religión, arte, filosofía), ruptura correlativa a otras escisiones (entre lo económico y las relaciones inmediatas y directas, entre la obra y el producto, entre lo privado y lo público);

b) el deterioro de los estilos, el fin de la inserción de los objetos, los actos, los gestos, en el estilo como totalidad, la sustitución del estilo por la cultura, por el arte y por el «arte por el arte» (es decir, por el esteticismo);

c) la separación «hombre-naturaleza», la dislocación de los ritmos, el aumento de la nostalgia (añoranza de la naturaleza perdida, del pasado), la decadencia del drama, o más bien de lo trágico y de la temporalidad;

d) la eliminación de los símbolos y simbolismos en provecho de los signos y, después, de las *señales*;

e) la disolución de la comunidad y el auge del individualismo (no idéntico, ni mucho menos, a la realización del individuo);

f) la atenuación, pero no la desaparición, de lo sagrado y de lo maldito, desplazados, pero no sustituidos, por lo profano;

g) la acentuación de la división del trabajo que alcanza la parcelación máxima, con nostalgia de la unidad y compensación de lo fragmentario por la ideología;

h) la inquietud ante la invasión de lo *insignificante*, mal compensada por la intensificación de los signos y significados.

La *Crítica de la vida cotidiana* atribuía este conjunto de hechos a la burguesía como clase, desvelando los resultados de sus ideologías (el racionalismo fundado en una interpretación estrecha de la ley y del contrato), del fetichismo de la propiedad privada, del predominio, llevado al extremo, de lo económico en la sociedad. El libro proyectado quería también mostrar los fracasos de cualquier intento por salir de la situación sin romper los marcos de la sociedad capitalista. El arte fracasa tanto en reunir lo que está escindido y fragmentado como en metamorfosear lo que escapa a la «cultura», en sustituir el estilo, en impregnar lo cotidiano de no-cotidianidad. La ideología, estética o ética, metafísica o positivista, racionalismo sutil o grosero, fracasa igualmente. Lejos de transfigurar la realidad trivial, acentúa la banalidad. La clase obrera está inmersa en lo cotidiano y por esta razón puede (o podría) negarlo y transformarlo. La burguesía, por su parte, compone lo cotidiano y cree escapar de él viviendo, gracias al dinero, un perpetuo «domingo de la vida». Pero aspira a ello en vano. Es posible que la burguesía ascendente, militante y sufriente, llegase a transfigurar su cotidianidad. Así ocurría con la burguesía holandesa en el siglo xvii. El pueblo quería gozar de los frutos de su trabajo; los notables, confortablemente instalados en su época y en sus moradas, que-

rían contemplar sus riquezas en el espejo que les presentaban los pintores. En él leían también sus victorias: sobre el mar que les desafiaba, sobre los pueblos lejanos, sobre los opresores. El arte en aquel tiempo podía unir fidelidad y libertad, amor a lo efímero y afición por lo duradero, insignificancia aparente y sentido profundo, frescura de concepción y vivacidad de los sentimientos; en resumen: estilo y cultura. Momento histórico definitivamente perdido. La burguesía moderna vive de una ilusión que ha llegado a ser ridícula: el esteticismo en lugar del arte.

La obra proyectada de esta manera estaba destinada a figurar en un tríptico, que comportase igualmente una ciencia (crítica) de las ideologías y una teoría del individuo (provista, por supuesto, de una crítica del individualismo). Estos últimos paños del tríptico debían titularse: «La conciencia mitificada» y «La conciencia privada».

Ahora bien, éste conjunto teórico ha sido parcialmente escrito —no completamente—, pero no ha sido publicado. ¿Por qué? Porque el autor ha constatado tales modificaciones en la vida social que sus «objetos» se desvanecían ante sus ojos, o se modificaban hasta tal punto que llegaban a ser irreconocibles. La presentación de la investigación sobre la vida cotidiana no puede evitar volver a tratar esta «historia» tan próxima que quizá tiene todavía mucho que enseñar.

Entre 1950 y 1960 se difuminan (lentamente, al hilo de los días, con una extraordinaria velocidad a escala histórica) la forma de conciencia social y la ideología proveniente de la producción, de la creación, del humanismo ligado a la noción de obra. La liberación social ha fracasado, y la clase obrera, que crece en una cierta medida cuantitativa y cualitativamente, no deja de perder por ello una parte de su peso social y político. Se ve desposeída (se puede decir: expropiada) de su conciencia. La tentativa de construir otra sociedad a partir de esta conciencia no ha tenido éxito. Es más: el modelo de una sociedad semejante, la URSS, se ha desacreditado. El

fracaso de la Liberación en Europa occidental ha sido seguido por el fracaso (o si se quiere el semifracaso, peor en cierto aspecto que el fracaso evidente) del socialismo bajo Stalin. La idea de la revolución y la ideología socialista se desvalorizan y pierden su radicalismo (su ambición de ir hasta las raíces del hombre y de la sociedad).

¿Qué ha pasado? Diez años más tarde nadie lo sabe, a pesar de que se han dado grandes pasos en el camino de la verdad histórica y han sido reveladas muchas verdades parciales. Lo esencial es que el capitalismo (algo modificado, sin que lo «estructural» haya sido afectado) y la burguesía (más allá y por encima de sus fracciones múltiples, nacionales e internacionales) han recuperado la iniciativa de las operaciones. ¿Acaso habían perdido? Sin duda, durante algunos años, entre 1917 y 1933. A partir de 1950 la situación se invierte. Vencido militarmente, reducido a la impotencia, el fascismo ha sido útil. En tanto que este episodio estratégico de la acción llevada a cabo por la burguesía a escala mundial ha dejado secuelas. La burguesía como clase (mundial) consigue absorber o neutralizar al marxismo, alejar las implicaciones prácticas de la teoría marxista. Asimila la racionalidad planificadora al mismo tiempo que pervierte la sociedad que había realizado esta racionalidad filosóficamente superior. El movimiento dialéctico de la historia se vuelve (momentáneamente) contra sí mismo y se afianza; el pensamiento dialéctico pierde vigor, se extravía. Y así es como, a escala mundial, un pensamiento y una conciencia que parecían profunda y definitivamente arraigados, pierden su sentido. El papel y la aportación histórica de la clase obrera se oscurecen al mismo tiempo que su ideología. Aparece una nueva mitificación: la clase media no tendrá más que una sombra de poder, migajas de las riquezas, es cierto, pero es a su alrededor donde se organiza el escenario. Sus «valores», su «cultura», vencen o parecen vencer, puesto que son «superiores» a los de la clase obrera.

Está claro que tal proceso es de una extrema comple-

alidad. En primer lugar se trata de un proceso. El interlocutor se arriesga aquí a tomar la palabra preguntando: «¿Qué es? ¿Cómo? ¿Cree usted, verdaderamente, que ha habido una vasta conspiración contra la clase obrera para expropiarla? ¿Piensa usted que la operación ha estado dirigida por un jefe de orquesta invisible?» La pregunta es aceptable. Compete a los historiadores y a la historia. No ha habido, claro está, «sujeto» plenamente consciente, situación teóricamente dilucidada, «estrategia de clase» plenamente elaborada. Y, sin embargo, existe una situación, una estrategia de clase, una realización de un proyecto; una clase no puede compararse al «sujeto» de los filósofos, como tampoco una sociedad. Y, sin embargo, ¿no hay unidad, globalidad, totalidad? En una palabra, proceso. Ponemos entre paréntesis la pregunta planteada: «¿A quién imputarla?» No carece de interés. Es importante, pero subsidiaria. ¿Acaso no es lo esencial el resultado del periodo considerado, la suma de una cantidad enorme de iniciativas personales, de dramas sociales, de tentativas ideológicas, de acciones a todos los niveles?

El «proceso» ha pasado sobre muchos como las olas de un mar agitado pasan sobre los bañistas que están al borde de una playa con gran pendiente. Algunos han emergido de entre las olas. Esta imagen forma parte del estilo metafórico, pero no es falsa. Los que se mantuvieron en la superficie lograron seguir a flote, no sin verse a veces arrastrados por la ola, casi asfixiados. El proceso tuvo varios aspectos:

a) introducción del neo-capitalismo, con modificaciones institucionales del antiguo capitalismo (concurrential y después monopolista), sin transformación de las relaciones de producción;

b) desvío de la capacidad creadora que tendía hacia la transformación revolucionaria (obnubilando y, en la medida de lo posible, extirpando la conciencia misma de la producción en sentido amplio, en tanto que actividad creadora);

c) al mismo tiempo, liquidación de un pasado, de

las huellas de una historia, todo ello recusado por la estrategia victoriosa (momentáneamente).

Indudablemente, la Francia de la Liberación se resentía de los años anteriores a la segunda guerra mundial, del estancamiento, del malthusianismo, de la ideología «rentista» de los notables de la III República. Irrebatiblemente, Francia era un viejo país predominantemente agrario, dotado de instituciones basadas en un compromiso entre la industria y la agricultura, entre el campo y la ciudad. Esta originalidad estaba acompañada de ilusiones y nostalgias estériles. ¡Cuántas cosas, cada vez más desfasadas, supervivían en la ideología, en los «valores»! Los marxistas habían afirmado que eran capaces, los únicos capaces, de llevar a cabo una renovación radical. No lo habían conseguido. La renovación se producía sin ellos y, por lo tanto, contra ellos. Pero ¿era una verdadera renovación? Una revolución fallida lleva la marca del fracaso, incluso si parece tener éxito, aunque algunas personas bien intencionadas la llamen «revolución silenciosa», «revolución invisible y pacífica». Pero no es más que una parodia.

¿En qué consistían esas supervivencias de las épocas campesinas y artesanales, del capitalismo concurrencial? ¿Qué ideologías, qué «valores», qué sistemas parciales de significaciones se liquidaron durante este periodo, invisiblemente, casi insensiblemente, por desecación, por abandono? Sería largo y difícil decirlo. Este problema pertenece también a la historia de las ideologías y de las instituciones. Resumamos: desapareció una cierta *racionalidad*, la que hacía de la razón una actitud individual y del racionalismo una opinión (profana, laica, antirreligiosa, casi anticlerical). Desde hacía tiempo el racionalismo, fuera de la enseñanza filosófica, mantenía estrechas conexiones, por una parte, con la ciencia y las aplicaciones técnicas de la ciencia, y por otra parte, con el Estado. Durante el periodo considerado, dominan estos aspectos «positivos», es decir, eficaces, de la racionalidad. La racionalidad se une a las ideas de planificación (a escala global, noción marxista desvirtuada y asimilada por

la burguesía) y organización (a escala de la empresa, y, luego, generalizada). La noción de *racionalidad* se transforma. Se convierte en estatal y política, al mismo tiempo que despolitiza (aparentemente) la acción de las organizaciones estatales. Desgajado del organicismo tradicional, el concepto de *organización* se une al de *institución* en la práctica social, la de la sociedad neo-capitalista (que podría, hasta cierto punto, definirse así, a condición de precisar las relaciones de esos conceptos y de marcar los límites de la racionalidad convertida de este modo en «operativa»).

Al mismo tiempo que la racionalidad de opinión (y que la tesis liberal, según la cual las opiniones implican libertad y la encarnan), cae la ética individual del trabajo cualitativo y bien hecho, de la realización de sí en y por el oficio. Representación ideológica intermediaria entre el producto y la obra (entre el valor de cambio y el «valor» en el sentido filosófico), esta ética del trabajo y del oficio, unida a una valorización de la actividad creadora, tiende a desaparecer. El «consensus» se disuelve y únicamente algunas profesiones más o menos liberales (llamadas «liberales») conservan esta ideología, que disimula la consolidación de estas actividades profesionales (médicos, abogados, arquitectos, ingenieros, etc.) en cuerpos constituidos, armazón social e institucional de la nueva Francia. El proletariado deja de creer intensamente en la dignidad del trabajo y del trabajador. Esta fe y esta esperanza se convierten en retórica o en nihilismo.

Antes, en un «mundo» todavía aferrado a la naturaleza, todavía fuertemente marcado por la antigua escasez, el miedo dominaba invisiblemente: miedo a la escasez, miedo a la enfermedad, miedo a las fuerzas ocultas, pánico ante la mujer y el niño, miedo ante la sexualidad, y no sólo miedo ante la muerte, sino miedo de los muertos. Estos miedos suscitaban mecanismos de defensa y de protección: encantamiento, magia. La *Crítica de la vida cotidiana* se proponía, entre otros objetivos, analizar el papel de mil pequeñas supersticiones unidas a unas palabras, a unos gestos, para mostrar la función de las

mismas, invisible, pero importante: desplazamiento y rechazo del miedo fundamental. Ahora bien, durante el periodo considerado esos miedos se atenúan. Están recubiertos por el racionalismo generalizado. ¿Desaparecen? No. Se desplazan. El terror reemplaza al miedo: terror ante el peligro de guerra atómica, ante las amenazas de crisis económica. Terror, ya no a la naturaleza, sino a la sociedad, aun habiendo pasado a la racionalidad ideológica y práctica. El terror no suprime el miedo: se superpone al miedo. Las pequeñas supersticiones de la cotidianidad no quedan suprimidas, sino «sobredeterminadas», suplantadas por grandes elaboraciones ideológicas inversas de la racionalidad: horóscopos, reviviscencias de religión, lo que no impide, sino más bien favorece, una necesidad de seguridad, de moralismo y de orden (moral). La seguridad llega a ser, a partir de cierta época, institucional.

La irracionalidad de lo raro y de lo precioso (el trozo de pan, el cabo de cuerda y el cabo de vela, lo «escaso» y lo «caro»), que llenaba lo cotidiano, cede el lugar a una irracionalidad incomparablemente más vasta y más profunda, complementaria de la racionalidad oficial. Lo trágico se difumina porque se generaliza en el terror y porque el terror mismo es rechazado por la racionalidad victoriosa. La naturaleza «se aleja»; en el curso del mismo trabajo productivo el contacto con la materia desaparece en el encadenamiento de los actos y de los gestos. Y, sin embargo, en contra del racionalismo, conjunción del irracionalismo y de la racionalidad, aparece una especie de *naturalización* general del pensamiento, de la reflexión, de las relaciones sociales. A la manera del valor de cambio y de la mercancía, según Marx, las formas abstractas aparecen a través de las cosas, como propiedades de las cosas; en una palabra, naturalidad. La forma social y la forma mental parecen dadas en un «mundo». Así, por ejemplo, las formas del arte, de la estética y del esteticismo. Así las formas ritualizadas de las relaciones sociales. Lo racional pasa por normal, según las normas de una sociedad lo suficientemente refle-

xiva y lo suficientemente organizada para que el *quid pro quo*, o, si se quiere, la metonimia, se instale. Lo normal se convierte en habitual y lo habitual se confunde con lo natural, que a su vez se identifica así con lo racional —circuito o rizo—. En esta lógica aparente (y forzada), en este naturalismo que dobla al racionalismo, las contradicciones se desvanecen: real y racional se identifican, realidad e ideal se mezclan, saber e ideología se confunden.

En estas condiciones, dos problemas (o, más bien, dos series de problemas) se plantean. En primer lugar: esta sociedad cambia de rostro. En Francia, sobre todo, el estancamiento característico de cierta época, con su ideología, la de una burguesía rentista que aceptaba, aun sin percatarse de ello, su propia decadencia; a saber, el malthusianismo generalizado ha dejado su lugar al cambio y a la ideología del cambio. ¿Se ha transformado esta sociedad? ¿En qué medida? En Francia y en el mundo, las antiguas denominaciones, a saber, «capitalismo», sociedad burguesa, economía liberal, etc., ¿se han vuelto falsas? Si así es, ¿cómo llamar a esta sociedad? ¿Hace falta darle un nombre? ¿No basta contentarse con estudios parciales sobre el cambio o sencillamente proponer modelos de cambio?

Esta serie de problemas se plantea al espíritu científico en general; tiene un alcance general. Sin embargo, cada ciencia parcelaria, y singularmente la sociología, toma a su cargo la búsqueda de una respuesta. La segunda serie de pasos parece más limitada. En este tipo de sociedad, ¿tiene todavía un alcance el concepto de lo cotidiano? Si esta sociedad pone en el primer plano de sus preocupaciones la racionalidad, la organización, la planificación, más o menos avanzadas, ¿se puede todavía distinguir un nivel o una dimensión susceptible de llamarse *cotidianidad*? ¿O bien en esta sociedad lo cotidiano se confunde con lo organizado y lo razonable, y eso es todo, o bien no es nada! ¿Este concepto no desaparece junto a la antigua escasez, con las supervivencias y prolongaciones de las épocas anteriores, marcadas por la

vida campesina y artesanal, o por la burguesía del capitalismo concurrencial?

Ocupémonos primero del primer grupo de problemas.

5. ¿Cómo llamar a la sociedad actual?

Hasta esta interrogación (formulada por primera vez, de una forma bastante confusa, entre 1950 y 1960, y después cada vez más explícitamente, sobre todo por los sociólogos) se decía: «la sociedad», sin epíteto, lo que transformaba la realidad social en una entidad —en una «naturaleza social»—, opuesta a los individuos o superpuesta a los grupos. A menudo, con intención polémica, se hablaba de «capitalismo» o de «sociedad burguesa». Estas apelaciones, aunque no han desaparecido, pierden prestigio y alcance durante este periodo.

Inspirándose en Saint-Simon, los sociólogos lanzan entonces la denominación «sociedad industrial». Constan, en efecto, que la producción industrial, con sus implicaciones (importancia cada vez mayor del papel del Estado y de la racionalidad organizadora), no cesa de crecer, al menos en los grandes países modernos. La industria no complementa a la agricultura; la producción industrial no coexiste pacíficamente con la producción agrícola; la absorbe. La agricultura se industrializa. Por otra parte, las diferencias reales entre «capitalismo» y «socialismo» no coinciden con las diferencias indicadas por las respectivas ideologías. Aparecen ciertos elementos comunes entre los dos regímenes políticos, que pretenden diferir radicalmente y oponerse como dos sistemas. Particularmente la racionalidad que proviene de la organización del trabajo productivo y de la empresa en la «sociedad industrial» se manifiesta con muchas analogías en el «capitalismo» y en el «socialismo». ¿No serán dos especies de un mismo género?

Esta denominación, que aportaba sus argumentos, ha suscitado muchas discusiones y controversias. Resumamos los argumentos contrarios. ¿Hay una sociedad indus-

trial o *varias* sociedades industriales? ¿Encuentra cada país (o no logra encontrar) su vía original en y para la industrialización? ¿Puede definirse el «socialismo» tan sólo como vía rápida de industrialización para un país atrasado, o conduce por vías nuevas hacia una sociedad y una civilización específicas, originales? Aun no admitiendo que el capitalismo cede su lugar inevitablemente a una sociedad socialista, ¿es posible afirmar que la mundialización de la industria y la industrialización mundial van hacia una homogeneidad, hacia estructuras análogas, por ser «racionales», en todos los países? ¿Van a agudizarse las diferencias o van a desaparecer? La denominación propuesta implica una respuesta apresurada y prematura a estas preguntas nuevas.

Además, el sociólogo que acepta esta denominación tiende a olvidar que la producción agrícola y los problemas campesinos no desaparecen más que en una parte del mundo. El «campo mundial» persiste. Ahora bien, una «sociedad agraria» fuera de la «sociedad industrial», en torno a ella, es inconcebible. Esta situación conduce a terribles antagonismos («la vía china»). La denominación propuesta, los conceptos y la teoría correspondientes a esta denominación no permiten plantear las preguntas ni buscar una respuesta. Tienden, más bien, a ratificar la situación. Esta denominación tiende también a poner el acento en el *crecimiento* económico. Ciertamente, el sociólogo podrá no perder de vista los otros aspectos de la realidad social. Sin embargo, si da prioridad a lo económico, se arriesga a no poner el acento en el *desarrollo* y a abandonar lo cualitativo (la complejidad de las relaciones sociales o su simplificación, su enriquecimiento o su empobrecimiento) en provecho de la racionalidad economista. Se arriesga igualmente a perder de vista otras determinaciones de gran importancia. ¿Puede haber industrialización sin urbanización? El carácter esencial de la pretendida «sociedad industrial». ¿No será (fuera y además del crecimiento cuantitativo de la producción material) el desarrollo de las ciudades o, más bien, el de la sociedad urbana? ¿No sería conve-

niente que la «ciencia de la sociedad» tomara como punto de partida este *doble proceso* o, si se quiere, este proceso de doble aspecto: *industrialización y urbanización*? Disociar los dos aspectos del proceso, conceder prioridad a uno de ellos, llevarlo hasta el absoluto científico, descuidando el segundo, es una operación científicamente rebatible.

En otros términos, la expresión «sociedad industrial» no es falsa. Es exacta, pero no como lo creían los promotores de la teoría. La industria, capacidad económica de producción material, no ha sido dominada racionalmente. La teoría ha quedado incompleta, aun del lado socialista. Es a partir del *doble proceso* y *en este proceso* en donde el crecimiento industrial puede concebirse y adquirir sentido (cobrar un sentido, es decir, una orientación y una significación). El concepto y la teoría de la industria han dado lugar a técnicas (organización de la empresa, planificación global). No han franqueado el nivel del sentido, excepto en el caso de Marx; pero después de Marx, y sobre todo al desposeer a la clase obrera de los «valores» de la producción, se ha vuelto a caer en el error de no llegar hasta el sentido, en lugar de explicitarlo, de profundizarlo y de realizarlo. Es la vida urbana la que aporta el sentido de la industrialización, la que lo contiene como segundo aspecto del proceso. Es posible que a partir de un cierto punto crítico (en el que podemos situarnos) la urbanización y su problemática dominen el proceso de industrialización. ¿Qué le queda como perspectiva a la «sociedad industrial» si no produce la *vida urbana* en su plenitud? Nada, sino *producir por producir*. Ahora bien, una clase puede producir para su beneficio: la burguesía. Una sociedad, aun dirigida por la burguesía, o por una fracción de la burguesía, difícilmente puede producir solamente por producir. En este caso, o bien produce para el poder y la dominación, es decir, para la guerra, o bien toda ideología, toda «cultura», toda racionalidad y todo sentido se descomponen. *Lo uno no impide lo otro*.

En resumen, la denominación propuesta condensa una

parte de los hechos que hay que exponer y explicar, pero sólo una parte. Tropieza con una «problemática» que sus categorías no permiten ni explicitar ni formular y, todavía menos, resolver. Esta teoría, con su temática, no es más que una ideología: una variante del racionalismo modernizado. Extrapola y totaliza ilegalmente, disimulando los dramas. Tiende hacia una mitología de la industrialización. La formalización teórica *refleja* (en lugar de significar) la ausencia de sentido y la manera en que esta sociedad llena ilusoriamente esta ausencia. *Refleja* la falsa identidad entre lo racional y lo real, la verdadera identidad entre el absurdo y la racionalidad (limitada y ratificando sus límites).

Impresionados, con razón, por la importancia de *la técnica* en esta sociedad llamada industrial, unos cuantos teóricos han propuesto llamarla *sociedad técnica*. Han sugerido la imagen de un «medio técnico» opuesto al «medio natural» y característico de esta sociedad.

Esta teoría contiene un cierto número de hechos exactos; a partir de esos hechos y temas indiscutibles elabora una definición, una concepción, una problemática.

Es cierto que en esta sociedad en que vivimos la técnica adquiere un carácter determinante. Esto no sólo quiere decir que «revolucion» constantemente las condiciones de la producción, ni que la ciencia se convierte directa e inmediatamente en «fuerza productiva» a través de sus consecuencias técnicas. Este análisis y esta apreciación van mucho más lejos. Es verdad (y demasiado verdad) que la conciencia y las formas de conciencia (sociales e individuales) se derivan de la técnica *sin la mediación* de un pensamiento que domine la tecnicidad, de una cultura que le confiera un sentido. A través de la imagen y el objeto (y el discurso sobre la imagen y el objeto) la conciencia, social e individual, *refleja* la técnica. Así la fotografía, obtenida con un máximo de técnica y un mínimo de intervención del «sujeto», entra directamente en el recuerdo y el sueño, en el álbum familiar, en el periódico y la televisión. El objeto técnico, con su doble constitución, funcional y estructural, perfectamente ana-

lizable y «transparente», no recibe un estatuto determinado. Invade toda la práctica social: una ciudad, por ejemplo, se convierte en objeto técnico; un paquete sonoro obtenido por una técnica perfeccionada provee de un elemento musical. Una secuencia de imágenes técnicamente notables (calidad de las fotos, cortes y montaje) se convierte en un fragmento de film. Un coche apenas modificado pasa por una escultura, y tres o cuatro trozos de objetos técnicos, por un «espacio plástico». Con el *Op* y el *Pop* esta tendencia tecnicista se une a un esteticismo. Más exactamente, *la mirada sobre el objeto técnico*, mirada pasiva, atenta sólo al funcionamiento, interesada sólo por la estructura (desmontaje, recomposición), fascinada por ese espectáculo sin segundo plano, completo en su superficie transparente, esa mirada viene a ser el prototipo del acto social. Tal es la eficacia de la televisión. El *médium*, es decir, el aparato, es el verdadero mensaje, afirma McLuhan. No. El mensaje es el puro reflejo: la mirada sobre una imagen, mirada que se produce y se reproduce en tanto que relación social, mirada fría (*cool*), dotada como tal de un *feed-back*, de un equilibrio, de una coherencia, de una perpetuidad. Las imágenes cambian, la mirada permanece. El ruido, los sonidos, las palabras, son auxiliares y subsidiarias, símbolos de lo efímero.

¿Qué subsiste de la tesis hegeliana según la cual el arte es un sistema parcial, un conjunto de significaciones confiadas a objetos privilegiados y que sirven de *mediaciones* (activas) entre los otros sistemas o subsistemas constitutivos de la sociedad: las necesidades, la moral, el derecho, la política, la filosofía? Según este análisis, tal sistema parcial no es más que una mediación, pero tiene una actualidad acuciante que confiere a la sociedad una poderosa cohesión. El reflejo de las relaciones con el objeto técnico, con el *médium* (pantalla de cine, aparato de radio, televisor, etc.), ese reflejo de un reflejo, sustituye al arte como «mediación» e interpreta un papel análogo; la cultura no es más que un mito en descomposición, una ideología superpuesta a la tecnicidad.

Al intenso consumo de signos técnicos se superpone una mercancía altamente consumible: el esteticismo (discurso sobre el arte y sobre lo estético). Una técnica disfrazada de esteticismo, sin la mediación específica del arte, sin cultura (lo que supone el fetichismo de lo «cultural»), éstos son los rasgos más sencillos que legitiman esta definición: sociedad técnica.

Ahora demos las razones que impiden aceptarla. Podemos preguntarnos si esta sociedad es todavía una sociedad, en la misma medida en que es técnica. Se quiere como objeto técnico, se ve como objeto técnico. Tiende a eliminar las mediaciones que hicieron posible la alta complejidad de la vida social, que unieron a la producción material ideologías, valores, conjuntos de signos y significaciones, opuestos a menudo, pero que animaban también la vida social. En cuanto a la expresión «medio técnico», puede rebatirse. Es más correcto y más exacto hablar de un *medio urbano* que de un medio técnico. La técnica entra en la sociedad y produce un «medio» en la ciudad y por la ciudad. Fuera de lo urbano, la técnica no produce más que objetos aislados: un cohete, una estación de radar.

En la medida en que la denominación «sociedad técnica» es exacta, supone la transformación de la técnica —en otro tiempo subordinada e incluso reprimida por el malthusianismo— en factor autónomo, económica y socialmente determinante. Un factor semejante no puede constituirse y actuar si no es por una «capa» social que tiende a volverse casta o clase: *los tecnócratas*. La denominación se modifica; conviene decir: «sociedad tecnocrática». Pero los tecnócratas no actúan más que por la vía de la organización y de la institución. Su racionalidad tiene fines y medios específicos. Se dirá, pues, «sociedad tecnocrático-burocrática», lo que quita todo prestigio a la definición.

Pero no solamente pierde su nobleza; también pone de manifiesto su falsedad. En efecto, en esta sociedad que podemos observar cada día, lo que sorprende al análisis crítico es *la debilidad de la tecnicidad*. El pri-

mer y mayor error de la tecnocracia es que no existe. Es un mito y una ideología. El pretendido reino de la técnica oculta una realidad inversa. Los grandes objetos técnicos tienen eficacia por su prestigio (exploración del espacio) o por su alcance estratégico (proyectiles, misiles, etc.). No son objetos sociales, de uso corriente, que modifiquen, ordenándola, la vida cotidiana. La realidad cotidiana no se beneficia más que de los «rebotes de la técnica». En cuanto a las *gadgets*, simulan la tecnicidad. Para el análisis crítico la técnica y la tecnicidad aparecen como *coartadas*. La tecnocracia tiene como coartadas las aplicaciones de la técnica a la vida social; ella misma es una coartada, la de los verdaderos dirigentes de la vida económica y política. La sociedad parece evolucionar pacíficamente hacia una racionalidad superior; se cambiará ante nuestros ojos en sociedad científica: aplicación racional del más alto saber, conocimiento de la materia y conocimiento de la realidad humana. Esta «cientificidad» justifica la racionalidad burocrática, establece (ilusoriamente) la competencia de los tecnócratas. Tecnicidad y «cientificidad», una y otra convertidas en entidades autónomas, remiten la una a la otra, se justifican recíprocamente, cada una sirve de coartada a la otra. Ante nosotros se descubre un *sistema de coartadas*; cada conjunto de significados, que parece autónomo y pretende bastarse, remite a otro en una rotación vertiginosa. ¿No será eso lo que se oculta bajo la racionalidad y las racionalidades aparentes?

¿Será definitiva esta situación? ¿Será la meta de la historia, incluso si se prescinde de la historicidad y si implica la eliminación de lo histórico como proceso, como sentido? Parece, al contrario, que nace de una coyuntura limitada y determinada: el desafío de los regímenes y sistemas políticos, forma nueva de la competencia a escala mundial, con múltiples consecuencias. En esta coyuntura —carrera de armamentos, depreciación extraordinariamente rápida del equipo técnico y militar, obsolescencia de los objetos técnicos— la tecnicidad adquiere un carácter revolucionario. Interpreta el papel de la re-

volución inacabada, pero se erige en «factor» independiente, autónomo, pesando sobre el conjunto de la práctica social o más bien despegándose de ella (aunque pesando, ¡he aquí la paradoja!) para producir acontecimientos en las estratosferas, ¡las de los espacios políticos y los espacios cósmicos! Por otra parte, se puede temer que una tal coyuntura se transforme en estructura. Sólo el porvenir puede responder a este interrogante.

En resumen, el apelativo «sociedad técnica» contiene una verdad parcial, pero una verdad diferente a la que han pensado los teóricos que la han adoptado. En cuanto esta verdad relativa quiere cambiarse en verdad definitiva —en definición— se transforma también en error, en ilusión ideológica, en mito justificador de una situación: velando lo que tiene de insoportable, valorizando lo que tiene de nuevo en la historia, en detrimento de la historia y de la historicidad.

Sociedad de abundancia.—El paso a la sociedad de abundancia caracteriza nuestra época y de ello se podría sacar una definición. Efectivamente, la producción industrial y la «tecnicidad» permiten entrever una productividad sin límites, pasando por la automatización de las actividades productivas. Por desgracia para la definición (que proviene de los ideólogos de la sociedad americana, Galbraith, Rostow, etc.), la automatización provoca un cierto número de consecuencias que la frenan. Podría suceder que esas consecuencias fuesen más lejos de lo que creen muchos teóricos. La automatización muy avanzada y la abundancia, ¿no supondrían el paso a la gratuidad de los productos industriales verdaderamente abundantes? ¿No alcanzarían al fundamento del valor de cambio? ¿No es esta perspectiva lo que frena la automatización más todavía que las amenazas de paro para una fracción de la clase obrera?

Dejemos a un lado este problema. En las sociedades llamadas de abundancia y aun de derroche, en los Estados Unidos y en los países altamente desarrollados de Europa, subsisten islotes de antigua pobreza: de miseria

material. Por otra parte, la nueva pobreza se observa aquí y allá; estando cubiertas algunas necesidades elementales (¿al precio de qué abandonos, de qué dimisiones?), las necesidades refinadas, llamadas «culturales», y otras necesidades elementales que pueden llamarse «sociales», siguen estando profundamente «insatisfechas» en esta sociedad productivista. La nueva pobreza se instala, se generaliza, *proletariza* a capas sociales nuevas (los «cuellos blancos», los empleados, una buena parte de los técnicos y de las «profesiones liberales», etc.).

Además, en el seno de esta sociedad llamada de abundancia aparecen nuevas escaseces. Antaño, en nuestro país, el pan era escaso y el espacio abundante. Ahora el trigo es abundante (mientras el pan sigue siendo escaso en muchos otros países), pero el espacio se hace escaso. Esta escasez de espacio en los países industriales avanzados se observa en particular en todo lo que concierne a la ciudad y al urbanismo. El tiempo también se hace escaso, y el deseo. Ya hemos hecho notar cómo la administración de la escasez se convierte en ciencia y se legitima al pretender ser «cientificidad». Último argumento, aunque no el de menor importancia: si la abundancia no significa la Fiesta, si no genera una renovación triunfal de la Fiesta, ¿para qué sirve y qué significa? Conclusión: como las precedentes, la definición propuesta conserva algunos hechos, pero extrapola a partir de esos hechos, lo cual no permite aceptarla.

¿Sociedad del ocio?—La gran mutación, la transición ya recorrida, no sería tanto el paso de la escasez a la abundancia como el paso del trabajo al ocio. Cambiaríamos de era, de «valores dominantes»; cambio difícil.

Es cierto que el «ocio» adquiere una importancia cada día mayor en la sociedad francesa y en la sociedad llamada industrial. ¿Quién lo niega? El ocio entra a formar parte de las necesidades y modifica las necesidades preexistentes. La fatiga de la «vida moderna» hace indispensable la diversión, la distracción, la distensión. Los teóricos del ocio, seguidos por una legión de periodistas y de vulga-

rizadores, lo han dicho y redicho: las vacaciones, fenómeno nuevo a escala de la sociedad entera, han modificado esta sociedad, han desplazado las preocupaciones, convirtiéndose en centro de esas preocupaciones.

Como las precedentes, esta denominación se apoya en hechos. He aquí otros hechos que la hacen poco aceptable. *Los empleos del tiempo*, analizados de forma comparativa, dejan también aparecer fenómenos nuevos. Si se clasifican las horas (del día de la semana, del mes, del año) en tres categorías, el *tiempo obligado* (el del trabajo profesional), el *tiempo libre* (el del ocio), el *tiempo forzado* (el de las exigencias diversas fuera del trabajo: transporte, gestiones, formalidades, etc.), observamos que el tiempo forzado aumenta. Aumenta más de prisa de lo que aumenta el tiempo del ocio. El tiempo forzado se inscribe en la cotidianidad y tiende a definir lo cotidiano por la suma de las obligaciones (por su conjunto). ¡La modernidad no entra, pues, de forma evidente en la era del ocio! Es verdad que los «valores» unidos antiguamente al trabajo, al oficio, a lo cualitativo en la actividad creadora, se disuelven. Pero los valores unidos al ocio están aún en estado naciente. Que la gente piense en sus vacaciones durante todo el año no quiere decir que haya surgido un «estilo» de esta situación y que haya dado un sentido nuevo al ocio. Quizá se busque ese estilo en el marco de las «ciudades del ocio», pero no está demostrado. El no-trabajo contiene al porvenir y es el horizonte, pero la transición se anuncia larga, confusa, peligrosa. Sólo una automatización integral de la producción permitiría la sociedad del ocio. Para llegar a ello, se necesita tal inversión de capital que una o dos generaciones tendrían que sacrificarse. Esa es nuestra perspectiva o nuestra prospectiva: un trabajo encarnizado para legar a las generaciones futuras una posibilidad: la de crear la sociedad del ocio superando las exigencias y las obligaciones del trabajo productivo material, pasando a las actividades múltiples productoras de obras, o simplemente de placer y de goce. Por el momento, el trabajo, con una extrema división de

las operaciones productivas, continúa dominando la práctica social. En la industria automatizada ya no hay contacto con la materia sobre la que actúa el trabajo, y aun el contacto con la misma máquina desaparece, pero ese no-trabajo (controlado, vigilado) es todavía trabajo cotidiano. La carrera, casi en todas partes, sustituye al oficio, sin suprimir (quizá agravando) las presiones cotidianas que pesan sobre el «trabajador». Por el momento, el ocio es ante todo y casi para todos la ruptura (momentánea) con lo cotidiano. Estamos viviendo una mutación difícil en el curso de la cual los antiguos «valores» han sido inconsiderada y prematuramente oscurecidos. El ocio ya no es la Fiesta o la recompensa del trabajo, todavía no es la actividad libre que se ejerce por ella misma. Es el espectáculo generalizado: televisión, cine, turismo.

¿Sociedad de consumo?—Esta denominación, con la teoría que le corresponde, se ha extendido en el periodo considerado (1950-1960). Se muestra con cifras convincentes que en los países industriales avanzados el consumo de los bienes materiales y culturales crece, que va ampliándose, que los bienes llamados «de consumo duradero» (coches, aparatos de televisión, etc.) desempeñan un papel nuevo y cada vez más considerable. Estas constataciones son exactas, pero triviales. Los teóricos de la «sociedad de consumo» entienden o sobrentienden otra cosa por estas palabras. Afirman que hace tiempo, al principio de la economía capitalista y de la producción industrial, en esa prehistoria de la sociedad moderna, las necesidades no orientaban aquella producción. Los empresarios no conocían el mercado, ignoraban a los consumidores. Producían al azar, lanzando sus mercancías al mercado esperando al comprador, esperando al consumidor. Hoy en día, los que organizan la producción sí conocen el mercado: no sólo la demanda solvente, sino los deseos y necesidades de los consumidores. En consecuencia, la actividad consumidora ha hecho su gloriosa entrada en la racionalidad organizada. En la medida en

que se puede decir que hay «vida cotidiana», ésta es tomada en consideración e incluso integrada como tal en la razón científica encarnada en la práctica de una sociedad altamente organizada. No existe razón para distinguirla, para considerarla como un nivel de la realidad.

Responderemos primero que en nuestro país no se constata un estudio profundo de las necesidades sociales y «culturales», sino una prospección de las necesidades *individuales* (y, en consecuencia, sólo de la demanda solvente). Es demasiado fácil mostrar qué mal y qué tardíamente han sido descubiertas las necesidades *sociales* propias de la vida *urbana*.

Además, esas necesidades individuales (¡que no son *objetos*!) no son «objeto» de un saber desinteresado. La manera de estudiarlas actúa sobre ellas; forma parte de una práctica social: las cristaliza. La acción sobre las necesidades dispone, por otra parte, de medios más poderosos que el estudio del mercado y de las motivaciones. ¿Cuál es el papel de la publicidad? ¿Es el publicista el demiurgo de la sociedad moderna, el mago todopoderoso que concibe victoriosamente la estrategia del deseo? ¿O no es más que el modesto y honesto intermediario que informa las necesidades y hace saber que tal o cual objeto se prepara para la satisfacción del consumidor? Entre estas dos tesis extremas, se va vislumbrando una verdad que conduce hacia una teoría de la publicidad. ¿Produce el publicista las necesidades? ¿Conforma el deseo al servicio del capitalista? Quizá no, a pesar de que se puede defender lo contrario. No por ello la publicidad deja de poseer un extraordinario poder. ¿No es ella misma el primero de los bienes consumibles? ¿No provee al consumo de una masa inmensa de signos, de imágenes, de discursos? ¿No es la retórica de esta sociedad? ¿No impregna el lenguaje, la literatura y la imaginación social al intervenir constantemente, en la práctica, en el seno de las aspiraciones? ¿No tenderá la publicidad a proveer e incluso a convertirse en *ideología* dominante de esta sociedad, como lo demuestran la importancia y la eficacia de las propagandas, que imitan los

procedimientos publicitarios? ¿No sustituirá la publicidad, institucionalizándose, a las antiguas mediaciones, comprendiendo entre ellas al arte? ¿No se convertirá en *central*, única mediación entre productor y consumidor, entre técnica y práctica, entre vida social y poder político? Pero, entonces, ¿qué es lo que cubre y modela esta ideología sino un nivel de la realidad social, distinto como tal: lo cotidiano, continente de todos los «objetos» —vestidos, alimentos, mobiliarios—?

La denominación propuesta no es falsa y, sin embargo, no es admisible. Efectivamente, ha tenido lugar al pasar de la escasez a la abundancia, de la insuficiente producción a un consumo inmenso, y, a veces, a un superconsumo (derroche, consumos suntuarios y de prestigio, etc.), en los cuadros del capitalismo modificado. Ha tenido lugar el paso de la privación al goce, del «hombre» de las necesidades pobres y escasas al «hombre» de las necesidades múltiples y ricas (en capacidad de acción y de goce); pero este paso, como las otras transiciones, se produce en forma penosa, arrastrando el pasado, bajo la influencia de presiones poco dilucidadas. Existe el paso de una vieja cultura fundada en la limitación de las necesidades, en la «economía» y la organización de la escasez a la nueva cultura basada en la abundancia de la producción y la amplitud del consumo, pero a través de una crisis generalizada. Esta coyuntura es precisamente en donde la ideología de la producción y el sentido de la actividad creadora se han transformado en *ideología del consumo*. Esta ideología ha desposeído a la clase obrera de sus ideas y «valores», conservando la primacía de la burguesía, reservando la iniciativa para ella. Ha borrado la imagen del «hombre» activo, sustituyéndola por la imagen del consumidor como razón de felicidad, como racionalidad suprema, como identidad de lo real y de lo ideal (del «yo» o «sujeto» individual que vive y actúa con su «objeto»). No es el consumidor, ni aun el objeto consumido, lo que importa en esta imaginaria; es la representación del consumidor y del acto de consumir convertido en arte de consumir. En el cur-

so de este proceso de sustitución y de desplazamiento ideológicos se ha conseguido separar y aun borrar la conciencia de la alienación añadiendo a las alienaciones antiguas nuevas alienaciones.

Ya hemos mencionado la existencia de un extraordinario fenómeno en el que estamos (cada uno) implicados. Se ha producido una liberación de enormes masas de *significantes*, mal unidos a sus significados o separados de ellos (palabras, frases, imágenes, signos diversos). Flotan disponibles para la publicidad y la propaganda: la sonrisa se convierte en símbolo de la felicidad cotidiana, la del consumidor radiante, y la «pureza» va unida a la blancura obtenida por los detergentes. En cuanto a los significados abandonados (los estilos, lo histórico, etc.), se arreglan como pueden. Algunos los vuelven a encontrar a título de alta cultura reservada a la élite, casi clandestina. Otros se ocupan de recuperarlos para transformarlos en bienes de consumo (muebles, casas, joyas inspiradas en obras de arte y en estilos antiguos). ¿Qué es lo que ocupan de este modo? Un nivel de realidad social.

Muchas veces, desde que están sucediendo estas transformaciones y se instaura la modernidad, los sociólogos, economistas y «políticos» han puesto en evidencia el papel del Estado. En contra del pensamiento marxista, y, a menudo, utilizándolo abusivamente, han rechazado la tesis, famosa entre todas, de la «disolución del Estado». En la mayoría de los casos, parecían ignorar que estaban recogiendo las tesis hegelianas, que oponían Hegel a Marx, y que nuestra época continúa viviendo este enfrentamiento. En lugar de realizar la filosofía en el sentido de la totalidad humana, ¿realizará esta época el hegelianismo y la totalidad estatal? En efecto, el Estado se ha reconstruido después de la guerra mundial con más potencia que antes en todos los países, comprendidos los países del «tercer mundo», los países «socialistas» y los países anglosajones, que hasta entonces habían eludido en parte las exigencias de la intervención estatal, de la planificación económica y de la racionalidad organizadora. Sólo Yugoslavia escapa (quizá) a esta influencia. Los poderes de

decisión se erigen y se ejercen muy arriba. En las grandes alturas se elaboran las estrategias y se confrontan las variables estratégicas. Pero ¿sobre qué se ejercen los poderes? ¿Sobre qué suelo se apoyan? ¿Qué cosa encausan? ¿Sobre qué pesan las instituciones, sino sobre lo cotidiano, al que limitan y manipulan según las presiones que representan las exigencias y que actualizan las estrategias de los Estados? Estas preguntas pueden considerarse útiles, así como toda protesta y contestación ante los monstruos estatales. No es menos inadmisibles el ratificar por el conocimiento teórico esta situación y aportar al Estado un certificado de buena conciencia. Además, hay grandes grietas que recorren el edificio: las relaciones (en Francia y en otros países) entre lo «público» y/o lo «privado» no están libres de problemas.

La técnica se ha perfeccionado extraordinariamente, pero es al nivel del Estado, de las investigaciones espaciales y nucleares, de los armamentos y de las estrategias, donde están produciendo resultados. Hemos notado el contraste entre este poderío y la miseria técnica de lo cotidiano, entre el esplendor de los verdaderos objetos técnicos y las pobres baratijas en su embalaje ideológico. En la misma línea, la «cultura» se descompone después de una escisión interna. Más arriba planean la intelectualidad sutil, los juegos bizantinos sobre el lenguaje o la escritura literaria, la comprensión de los estilos y de la historia. Abajo se extienden la vulgarización, los retruécanos de un gusto dudoso, los juegos bastante groseros, la cultura para las masas.

Es, pues, una *diferencia de niveles* lo que se impone al examen y no la unidad racional de las necesidades, del consumo y de la comunicación. Esta diferencia de niveles se organiza, se planifica. Y el edificio piramidal de la sociedad llamada moderna reposa sobre el plano inferior: sobre la amplia base de la cotidianidad.

En nuestros países (el Occidente neocapitalista), la planificación de la producción —la racionalización global de la industria— no ha tenido lugar. Y, sin embargo,

una planificación indirecta, una cierta organización global, han sido introducidas a través de un camino curvilíneo. La actividad de las oficinas, de los organismos públicos e instituciones anejas funciona en ese sentido. El conjunto es poco coherente, chirría y tropieza, y, sin embargo, sigue avanzando. Esta estructuración bastante débil se cubre con una ideología de la estructura, y esta incoherencia, con una obsesión de coherencia; del mismo modo, esta incapacidad para la integración creadora se reviste de nostalgias multicolores: participación, comunidad. ¿Qué organizan estas organizaciones? Lo cotidiano.

A partir de 1960, aproximadamente, la situación se clarifica. Lo cotidiano ya no es lo abandonado, lo desposeído, el lugar común de las actividades especializadas, el lugar neutro. Los dirigentes del neocapitalismo, en Francia y fuera de ella, han comprendido que las colonias son molestas y poco rentables. Su estrategia ha cambiado, han adquirido una nueva perspectiva: la inversión en el territorio nacional, la manipulación del mercado interior (lo que no impide el recurso a los países «en vías de desarrollo» como fuente de mano de obra y de materias primas, como lugares de inversión, pero esto no es ya la preocupación dominante). ¿Qué hacen? La explotación semicolonial de todo lo que rodea los centros de decisiones políticas y de concentración económica de capitales: regiones periféricas, campos y zonas de producción agrícola, suburbios, población compuesta no sólo de trabajadores manuales, sino de empleados y técnicos. El *status* del proletariado tiende a generalizarse, lo que contribuye a diluir los contornos de la clase obrera y a difuminar sus «valores» y su ideología. La explotación bien organizada de toda la sociedad alcanza también al consumo y no solamente a la clase productora. El capitalismo se ha «adaptado», efectivamente, reclamando la adaptación de los individuos a la «vida moderna». Antes, los jefes de empresa «producían» un poco al azar, para un mercado aleatorio. Predominaba la empresa mediana y familiar, acompañando con una armonía burguesa el

encantamiento melódico: el canto a la belleza de los oficios, a la calidad, al amado trabajo. Después de la guerra, en Europa, algunos hombres capaces e inteligentes (¿quiénes?, esto no nos interesa) han comprendido la posibilidad de actuar sobre el consumo y por medio del consumo; es decir, de organizar y de estructurar la vida cotidiana. Los fragmentos de la cotidianidad se recortan, se separan «sobre el terreno» y se componen como las piezas de un rompecabezas. Cada uno de ellos pertenece a un conjunto de organizaciones y de instituciones. Cada uno de ellos —el trabajo, la vida privada y familiar, el ocio— se explota de forma racional, incluyendo la novísima organización (comercial y semiplanificada) del ocio.

El fenómeno característico, significativo, en y sobre el que esta organización puede *leerse* porque en él está *escrita*, es *la ciudad nueva*. Dejemos a un lado sus otros rasgos y caracteres: aniquilamiento de la ciudad tradicional, segregación, vigilancia policiaca, etc. En la ciudad nueva, en ese texto social legible a condición de que se sepa leer, ¿qué es lo que se inscribe, qué es lo que se proyecta sobre el terreno? La manipulación de lo cotidiano, su distribución (trabajo, vida privada, ocio), la organización controlada y minuciosa del empleo del tiempo. Cualquiera que sean sus ingresos y cualquiera que sea su pertenencia a tal capa (empleados, «cuellos blancos», pequeños y medios técnicos, cuadros inferiores y medios), el *habitante* de la ciudad nueva recibe el estatuto generalizado de proletario. Además, estas ciudades nuevas —Sarcelles, Moureux y tantas otras— no dejan de recordar extrañamente a las ciudades construidas en las colonias y semicolonias, bien cuadrículadas y estrechamente vigiladas⁸. Tienen todavía un carácter más severo, ya que carecen de bases y de lugares de placer. ¡La colonización de la metrópoli elimina las tentaciones!

Estas consideraciones, y muchas otras que expondremos más adelante, nos permiten enunciar algunas conclusiones:

1.ª Las modificaciones de la práctica social, en Fran-

cia y en los otros países neocapitalistas, no eliminan la noción de *cotidianidad*. No hay que escoger entre modernidad y cotidianidad. El concepto de cotidiano se modifica, pero esta modificación lo confirma y lo refuerza. Hay que abandonar una parte de su contenido, particularmente el contraste agudo entre miseria y riqueza, entre lo ordinario y lo extraordinario. Hechas estas reservas, no sólo persiste el concepto, sino que pasa al primer plano⁹. Lo cotidiano en el mundo moderno ha dejado de ser «sujeto» (rico en subjetividad posible) para convertirse en «objeto» (objeto de la organización social). En tanto que *objeto* de la reflexión, lejos de desaparecer (lo que habría tenido lugar y ocasión si el movimiento revolucionario hubiese vencido), se ha reafirmado, consolidado.

2.^a En estas condiciones, las denominaciones propuestas no parecen admisibles. ¿Cómo conservar y juntar en un enunciado los rasgos considerados? *Sociedad burocrática de consumo dirigido*, tal es la definición que aquí proponemos para «nuestra» sociedad. De este modo se subrayan tanto el carácter racional de esta sociedad y los límites de tal racionalidad (burocrática) como el objeto que organiza (el consumo en lugar de la producción) y el *plano* al que dedica su esfuerzo para asentarse en él: lo cotidiano. A esta definición, por tanto, le atribuimos un carácter *científico*. Se formula con mayor *rigor* que las otras¹⁰. No implica ni literatura, ni una «filosofía social» externa con relación al conocimiento de la realidad social.

6. Así, pues, ¿qué ha sucedido (en Francia entre 1950 y 1960)?

Nos encontramos ahora en situación de aportar algunas precisiones, dejando de lado lo que concierne al Estado, a la administración, a los problemas propiamente urbanos y muchos otros niveles. Abandonando también una cierta comprensión (incompleta) del mercado y de

las leyes del mercado, obtenida por la acción sobre los consumidores. Estas cuestiones quedan para los economistas, aunque rechazamos el *economicismo* con una crítica radical.

a) Se acusa un contraste que llega hasta la contradicción entre el tiempo cíclico y el tiempo lineal (racional), pero sobre todo entre los procesos (sociales) acumulativos y los procesos no acumulativos. La teoría de la acumulación, ya elaborada en la obra de Marx, ha quedado incompleta. *El Capital* —y obras anejas— se basa únicamente en la historia de Europa occidental y de Inglaterra. Desde hace un siglo han aparecido nuevos problemas. El carácter acumulativo no pertenece tan sólo al capital, sino a los conocimientos, a las técnicas, y, en cierta medida, a la población (no sin tendencias contrarias que frenan a todos los niveles o que detienen la acumulación). La memoria es el tipo de proceso acumulativo (y, en consecuencia, el órgano esencial de las máquinas que materializan y tecnifican el proceso considerado). Ahora bien, lo cotidiano no tiene este carácter acumulativo. El uso social del cuerpo cambia en el curso de los siglos; el conjunto de gastos se modifica; las expresiones físicas, en tanto que conjuntos significantes (gestos, muecas mímicas), se transforman; el cuerpo no sufre metamorfosis. En cuanto a las necesidades fisiológicas y biológicas y a las capacidades correspondientes, reciben la impronta de los estilos, de las civilizaciones, de las culturas. Las maneras de satisfacer (o frustrar) las necesidades se modifican. En tanto que fisiológicas y biológicas, las carencias y las actividades tienen una cierta estabilidad que permite creer en una «naturaleza humana», en una continuidad evolutiva. Las emociones y sentimientos cambian, pero no se amontonan; tampoco el sueño. Un multimillonario americano y un *coolie* de Hong-Kong no tienen, en calorías, exigencias diferentes; el *coolie*, quizá, tendría necesidades superiores. Los logros físicos, la capacidad erótica, los años de maduración y de envejecimiento y la fecundidad natural oscilan entre límites relativamente estrechos. El número de objetos

que verdaderamente se pueden utilizar en la vida cotidiana no puede crecer indefinidamente. En resumen, sin poder escapar enteramente a las consecuencias de la acumulación, lo cotidiano no recibe de ello sino un reflejo. Evoluciona (cuando se transforma) según ritmos que no coinciden con el tiempo de la acumulación y en espacios que no se identifican con los campos de los procesos acumulativos. Todo lo cual permite creer en una estricta continuidad de la casa, de la morada, de la ciudad, desde la ciudad oriental proto-histórica hasta nuestros días...

Ahora bien, una sociedad pierde toda cohesión si no restablece la unidad. ¿Cómo lo hace la sociedad «moderna»? Organizando el cambio de la cotidianidad. La depreciación de los objetos y de los «modos» se acelera con el proceso acumulativo. La usura moral avanza cada vez más de prisa, ganando en velocidad a la usura material (tanto de las máquinas como de las aplicaciones técnicas y de los objetos de uso). Esta sociedad tiende hacia la destrucción y la auto-destrucción, siendo la guerra aquí y allá la prolongación de la paz por otros medios¹¹. O bien lo cotidiano se ve mantenido en la pobreza, o bien está avocado a la destrucción (brutal o no, pero siempre bajo presiones).

El conflicto entre lo acumulativo y lo no-acumulativo se resuelve de esta manera por la subordinación metódica de lo no-acumulativo, por su destrucción ordenada: por una racionalidad que llega hasta el absurdo, pero que se distingue en la manipulación de las cosas y de las personas.

b) Si consideramos el *campo semántico* global (es decir, la sociedad entera como campo de significaciones, con lugares diversos, con centros y núcleos diseminados), constatamos transformaciones apreciables. Durante largos periodos históricos, los *símbolos* han dominado este campo (símbolos que provenían de la naturaleza, pero dotados de una potencia social considerable). Ya al principio de nuestra civilización, con la importancia creciente de la escritura y particularmente después de la inven-

ción de la imprenta, todo el campo semántico se desliza desde el símbolo hacia el signo. En el periodo considerado, otro deslizamiento se esboza o más bien se confirma: del signo hacia la *señal*. A pesar de figurar en el campo semántico (global) junto con los símbolos y los signos, la señal difiere de ellos. No tiene otro significado que el orden estipulado y puede compararse a los signos sin significado (tales como las letras) que entran en unidades articuladas (las palabras o monemas). La señal manda, ordena comportamientos y los regulariza. Se compone de oposiciones definidas tan sólo por su oposición (el rojo y el verde). Sin embargo, las señales se agrupan en códigos (el de la circulación, ejemplo sencillo y demasiado conocido) y constituyen así redes de presión.

El deslizamiento del campo hacia la señal implica el predominio de las presiones sobre los sentidos, la generalización de los condicionamientos en la vida cotidiana, la reducción de lo cotidiano a una sola dimensión (la composición de los elementos recortados), separando las otras dimensiones del lenguaje y del sentido, los símbolos, las oposiciones significativas. La señal y el sistema de señales proporciona un modelo cómodo para *manipular* a las personas y a las conciencias, lo que no excluye otros medios más sutiles. Ahora imagine usted un «hombre nuevo» que funcione con la memoria. Suponga que este hombre registra del «otro» tal hecho, tal gesto, tal palabra, de una vez por todas, a la manera de una *señal*. Imagine a continuación la hermosa humanidad que de ello resulta.

c) La desviación de la energía creadora de obras hacia el espectáculo, hacia la visualización espectacular del mundo (cine, televisión), tiene sus implicaciones. El «espectáculo del mundo» se vuelve consumo del espectáculo y espectáculo del consumo, lo que nos da un buen ejemplo de torniquete; un pleonasma de este tipo considerado por los racionalistas de la organización como un equilibrio (*feed-back*) satisfactorio. Esta desviación lleva consigo una conciencia bastante rica de la impotencia creadora, del carácter decepcionante de un con-

sumo devorador de las obras y los estilos pasados. Esto conduce a un intento de compensación ideológica; junto con el tema de la «participación» emerge el de la «creatividad». Las antiguas certezas, unidas a contenidos (aparentes o reales), desaparecen. Las formas privadas de contenidos, afirmadas en tanto que formas «puras», cargadas por esta razón de una función estructurante, decepcionan. De aquí nace la impresión de una *pérdida de sustancia*. Impresión dramática, más acuciante que el «desencantamiento» ante la racionalidad, de la que Max Weber (que creía todavía en la sustancialidad de lo racional) intentó construir una teoría. ¿De dónde procedía esta impresión de *sustancialidad* en la historia o en la prehistoria; es decir, en las épocas que han precedido a la modernidad? ¿De la naturaleza? ¿De la escasez de muchos objetos y del valor que se les otorgaba? ¿De lo trágico, de la muerte? ¿De la supervivencia de comunidades? ¿De los estilos, de la ética o del arte como mediación sustancial entre las formas? La pregunta queda planteada.

d) En la vida social, antes de la segunda Guerra Mundial, al menos en Francia y en Europa, se conservaban supervivencias de la antigua sociedad. La producción industrial todavía no había liquidado e integrado los restos de la producción artesanal y campesina. Todavía existían las aldeas y el campo rodeaba la ciudad, en el interior mismo de los países industrializados. Numerosas prolongaciones del *precapitalismo* no habían sido todavía relegadas al folklore (ni revividas con este nombre para el consumo turístico). A los objetos de fabricación industrial se superponían objetos artesanales y rurales. Simbólicamente, estos objetos portaban valores ya caducos y por otra parte contradictorios: unos representaban la escasez y lo precioso que se origina de lo raro (joyas, porcelanas, etc.), otros representaban la fecundidad, la profusión, la abundancia para los privilegiados en el seno de la penuria. Así, entre los muebles, entre el amplio armario, la cama de matrimonio, el gran espejo, el reloj de pared, circulaban recuerdos casi mitológicos,

utilizados por la aristocracia y por la burguesía (grande o pequeña) para «expresarse». Lo mismo sucedía con los monumentos. Durante el periodo considerado, el capitalismo organizador del consumo ha puesto fin a esta superposición de estratos de objetos diferentemente fechados. Los bienes de consumo llamados *duraderos* han sido adoptados por el mercado capitalista. Dicho de otro modo, la economía mercantil bajo el impulso del neocapitalismo ha invadido lo que se llama a veces la «cultura material», eliminando las supervivencias y la superposición de estratos de objetos asignables a distintas épocas. Excepción aparente: los objetos de arte y de estilo, antiguos o de épocas recientes. La excepción no es sino aparente. Estos objetos, que llevan la marca de la obra, son destinados a la «élite»; un mercado especial y una rama específica de la producción (la copia, la simulación del original) se ocupan de esta demanda¹².

7. Tercer periodo. Desde 1960.

Ya no sólo tenemos ante nosotros la división y la composición de lo cotidiano, sino incluso su *programación*. La sociedad burocrática de consumo dirigido, segura de sus capacidades, orgullosa de sus victorias, se aproxima a su meta. Su finalidad, hasta ahora semi-consciente, semi-inconsciente, se hace clara: la ciberneticización de la sociedad a través de lo cotidiano¹³.

La vida cotidiana se organiza como resultado de una acción concertada, semi-planificada (en Francia). Cada vez con mayor claridad y mayor vigor, las actividades llamadas superiores (formas, modelos, conocimientos aplicados) no sólo se sitúan en relación con lo cotidiano, sino que lo tienen por objeto. Se convierte en el *plano* sobre el que se proyectan los destellos y las sombras, lo vacío y lo pleno, las fuerzas y debilidades de esta sociedad. Fuerzas políticas y formas sociales convergen en esta orientación: consolidar lo cotidiano, estructurarlo, *funcionalizarlo*. Los otros niveles de lo social (excepto

el Estado que funciona muy arriba en la estratosfera sociológica) sólo existen en función de la cotidianidad. La importancia de las estructuras y su interés se miden según esta capacidad de «estructurar» la vida cotidiana.

No hay drama aparente. Estamos situados en el *cool*. Se desdramatiza ostensiblemente. Ya no hay drama; solamente cosas, certezas, «valores», «papeles», satisfacciones, «jobs», empleos, situaciones y funciones. Sin embargo, fuerzas colosales e irrisorias se abaten sobre lo cotidiano. Se apoderan de él para petrificarlo y ahogarlo; lo persiguen hasta en la partida, la ruptura, el sueño, lo imaginario, la evasión.

Lo nuevo, desde hace algunos años, es que las consecuencias de la industrialización, en una sociedad dominada por las relaciones de producción y de propiedad capitalistas (algo modificadas, pero conservadas en lo esencial), se aproximan a su meta: una cotidianidad programada en un *marco urbano* adaptado a este fin. La ciudad tradicional estalla y por otra parte la urbanización se extiende. Lo cual permite hoy una empresa semejante. La ciberneticización de la sociedad corre el riesgo de llevarse a cabo por este camino: manipulación del territorio, creación de vastos dispositivos eficaces, reconstitución de una vida urbana según un modelo adecuado (centros de decisión, circulación e información al servicio del poder).

De esta forma, la descomposición, todavía visible en las ciudades nuevas, llega a su fin. Se tiende hacia la reconstitución práctica de una especie de unidad. Esta tendencia se llama oficialmente «urbanismo». El problema de la síntesis vuelve al primer plano. Se busca al «hombre de síntesis». Hay muchos candidatos: filósofos, economistas, sociólogos, arquitectos, urbanistas, demógrafos, tecnócratas diversos y con diversos títulos. Casi todos se orientan sin reconocerlo hacia una «robotización» de la que ellos mismos serían los programadores porque se ejecutaría a partir de su modelo sintético. Los más inteligentes pretenden la realización «espontánea»; es decir, democrática y no autoritaria del modelo¹⁴.

Nuestros análisis se unen (sería más exacto decir se aproximan parcialmente) a los de los sociólogos críticos de la sociedad americana. Sin embargo, son diferentes. Los sociólogos americanos han iluminado varios puntos importantes; no han elaborado los conceptos claves, los de cotidianidad o modernidad, los de la urbanización y el urbanismo. Han dejado la última palabra a los economistas, faltos de una crítica global de la sociedad, de las ideologías y del economicismo (teoría del crecimiento). Aquí no oponemos, como Riesman, un «hombre extra-determinado» (*other directed*) a un «hombre intra-determinado» (*inner directed*). Mostramos más bien un hombre determinado e incluso prefabricado desde fuera (por coacciones, estereotipos, funciones, modelos, ideologías, etc.), pero que se cree todavía y cada vez más autónomo, utilizando su propia conciencia espontánea incluso en la robotización. Pero intentamos *también* mostrar el fracaso de estas tendencias: los «irreductibles», las contradicciones que nacen o renacen, aunque ahogadas, desviadas, mal dirigidas. ¿Logran las presiones y represiones terroristas reforzar la auto-represión personalizada hasta el punto de taponar toda posibilidad? En contra de Marcuse, nosotros persistimos en afirmar lo contrario¹⁵.

La sociología crítica americana, a pesar del peso colosal de la «investigación» (entre comillas) conformista que trabaja bajo la demanda de la industria, ha puesto de manifiesto varios problemas importantes, entre otros el de la *función social de la empresa*. Ahora sabemos, por los estudios publicados que completan la experiencia práctica, que la gran empresa «moderna» no se contenta con ser una unidad económica (o una concentración de unidades) ni con hacer presión sobre la política, sino que tiende a invadir la práctica social. Propone a la sociedad su racionalidad como modelo de organización y de gestión. Suplanta a la ciudad y quiere acaparar el papel de ésta; la «sociedad» empresa o compañía se atribuye funciones que pertenecían a la ciudad y que deberían mañana pertenecer a la sociedad urbana: alojamiento, educación, promoción, ocios, etc. De este modo llega a alojar

a los que salen de ella en habitaciones jerarquizadas, presionando (y alienando) hasta la vida privada. El control adquiere a veces formas increíbles: nada le escapa. A su manera, la empresa unifica la vida social, la subordina a sus exigencias totalitarias y tiende hacia la «síntesis».

La cibernización parecía operarse por medio de la policía (Orwell) o de la burocracia. Ahora bien, el acondicionamiento general se opera a través de la organización de lo cotidiano, y en consecuencia se realiza acondicionando a las mujeres, a la «feminidad». Sin embargo, la «feminidad» significa también rebelión, reivindicación. No temamos repetir que el «robot» y el computador son dispositivos de producción. Para evitar esta utilización que supone una planificación racional a escala global se organiza el consumo según el modelo de producción. Pero *el deseo figura entre los irreductibles*. No se consigue tratar al consumidor (aún menos a la consumidora) según un modelo cibernético. El «robot», hasta una nueva orden, no sueña, no come, no bebe. Sólo su memoria carece de lagunas. Por lo tanto, no se opera sobre el consumidor, sino sobre la información del consumidor, lo que quizá limitará la racionalidad cibernética y la programación de lo cotidiano.

Acabamos de añadir a nuestra «problemática» un problema escabroso, flor especialmente venenosa de un bonito ramo. ¿La organización de la cotidianidad (con su «brillo» y su revestimiento lujoso, el «modernismo»), no será el camino francés hacia la americanización? Tropezamos de nuevo con los problemas planteados anteriormente. ¿Nos dirigimos hacia una homogeneidad mundial que engendrará o revelará un sistema único y absoluto? ¿O bien las diferencias y resistencias se acentuarán hasta la desestructuración de esta estructura? ¿Puede pensarse que la sociedad económicamente superior proporcionará necesariamente un modelo (una ideología y una práctica) a las que llevan un retraso relativo? ¿Pesará hasta tal punto el crecimiento sobre el desarrollo que llegue a integrarlo? ¿La técnica y la ideología de la tecnicidad, el crecimiento y la ideología productivista,

vencerán en Europa y en Francia? ¿Bajo el disfraz político de una estrategia anti-americana, utilizando a un grupo social aberrante al principio, pero que busca el poder (los tecnócratas), Francia camina hacia la americanización? Planteamos estas preguntas y suspendemos por ahora las respuestas.

Capítulo 2

La sociedad burocrática de consumo dirigido

1. Cohesiones y contradicciones

Volvamos ahora sobre algunos de los rasgos que caracterizan esta sociedad y forman parte de la definición, no tanto por agotar los temas como para mostrar la coherencia de la teoría. Si algunos ideólogos le hacen el honor de rebatirla, dirigirán el ataque contra la «cientificidad» de la definición, tratando de mostrar que no tiene sino un valor subjetivo o un alcance polémico. Ahora bien, en nuestra opinión, el carácter polémico no impide para nada la «cientificidad». Al contrario. El conocimiento se nutre de ironía y de contestación. Las contiendas teóricas impiden su anquilosamiento. Tan vieja como la reflexión filosófica y la investigación científica, esta discusión se prolongará aún por mucho tiempo. En nuestra opinión, insistimos, una ciencia «pura», prudentemente distanciada respecto a la acción, deja de ser una ciencia verdadera, incluso si es exacta. La epistemología «pura» y la formalización rigurosa suponen una posición de repliegue estratégico ante el asalto de los problemas reales. Este repliegue encubre otra cosa: un «operacionismo» que distribuya a su manera los problemas y la

búsqueda de las soluciones, según perspectivas e intereses que evita formular para evitar protestas y contestaciones. Distanciarse para aprehender y apreciar no es lo mismo que replegarse sobre la formalización del saber. Este segundo paso caricaturiza el primero. De buena gana añadiríamos a otras una fórmula perentoria: « ¡El cientificismo contra la ciencia! ¡El racionalismo contra la razón! ¡El rigorismo contra el rigor! ¡El estructuralismo contra la estructura! », etc. ¿No será la negación crítica el camino hacia una verdadera positividad? Sólo hay una forma de eludir la definición propuesta, y es negándose a denominar la sociedad en su conjunto y a considerarla globalmente, reduciendo el conocimiento a una recopilación de hechos sin conceptos ni teoría.

Hace un siglo Marx publicaba la primera parte de *El Capital*. Esta obra contenía a la vez una exposición científica de la realidad social y proposiciones concernientes a las posibilidades de la sociedad dada. Ello implicaba:

a) una *totalidad* aprehensible por la razón (dialéctica), dotada de dispositivos autorreguladores espontáneos, pero limitados (el capitalismo de libre competencia con la tendencia a la formación de la tasa de beneficio media), incapaz por lo tanto de estabilizarse, de escapar a la historia y al devenir;

b) un *sujeto* determinado: la sociedad dominada y administrada por una clase, la burguesía (una, a pesar de las fracciones y luchas fraccionales por el poder), que detenta los medios de producción;

c) una *forma* aprehensible por el conocimiento, la forma de mercancía (valor de cambio), dotada de una capacidad de extensión ilimitada, constitutiva de un «mundo», vinculada a una lógica, a un lenguaje, pero igualmente inseparable de un *contenido*, el trabajo social (dialécticamente determinado: cualitativo y cuantitativo, individual y social, parcelario y global, simple y complejo, particularizado o, mejor dicho, dividido y sometido a perecuaciones que constituyen medios sociales). De forma que a través del trabajo social se dibuja la posibilidad

de dominar el «mundo» de la mercancía y limitar su expansión ciega;

d) una *estructura social* mediadora entre la base (organización y división del trabajo) y las *superestructuras* (instituciones e ideologías, funciones y sistemas de «valores», pero también obras de arte y de pensamiento), a través de relaciones estructuradas-estructurantes de producción y de propiedad; siendo entonces la principal ideología el *individualismo* (que disimula y justifica el fundamento de esta sociedad);

e) un *lenguaje* coherente, que comprende en su unidad la vida práctica, la ciencia, la Revolución (dicho de otro modo: el mundo de la mercancía, el conocimiento científico de este mundo, la acción destinada a someterlo y transformarlo), lenguaje hablado y formalizado en *El Capital*. Y esto en relación a unos referentes determinados (la razón dialéctica, el tiempo histórico, el espacio social, el sentido común, etc.). Tal posición implica una unidad entre el sabio y el revolucionario, entre el conocimiento y la acción, entre la teoría y la práctica;

f) unas *contradicciones específicas* en el interior de la totalidad considerada (especialmente entre el carácter social del trabajo productivo y las relaciones de propiedad «privada»);

g) unas posibilidades de *crecimiento* cuantitativo y de *desarrollo* cualitativo de la sociedad.

¿Qué subsiste un siglo más tarde de esta magistral elaboración? Es ésta una cuestión «capital», si puede decirse así, y todavía sin resolver. ¿Es suficiente con afirmar que la obra de Marx es necesaria, pero insuficiente para comprender la segunda mitad del siglo xx? No. Sin embargo, nos contentaremos aquí con esta afirmación, indicando los límites de las lagunas que es necesario llenar. ¿El sujeto? Lo estamos buscando. El sujeto creador (colectivo, productivo) se esfuma. ¿Quién es el sujeto organizador? ¿El jefe político? ¿El ejército? ¿La burocracia y el Estado? ¿La empresa? El «sujeto», pulverizado por todas partes, deshilachado, ya no puede ser considerado como masa cimentadora del conjunto. Pero

¿es que hay acaso conjunto, totalidad? Si la totalidad se esfuma, no es solamente en y para la conciencia de los individuos, como afirma la escuela de Lukács. No es solamente el carácter global de las relaciones y soportes sociales lo que se esfuma. Lo «total» aprehendido y definido hace justamente un siglo por Marx se ha pulverizado a falta de una revolución que hubiese mantenido y promovido una totalidad «humana». No percibimos, tanto a escala de cada país como a escala mundial, más que fragmentos: fragmentos de cultura, fragmentos de ciencias parcelarias, sistemas o «subsistemas» fragmentarios. ¿Y cómo definir las posibilidades sino por medio de prospecciones hacia el futuro que representan una estrategia? La clase obrera y su papel parecen borrarse y, sin embargo, siguen siendo el último recurso. Las instituciones y funciones con su finalidad, los sistemas de valores que los refuerzan y justifican, no pueden ser considerados como «sujetos», sino como un abuso de lenguaje. No podemos evitar la impresión de que el Estado tiene por finalidad su propio funcionamiento, mucho más que el funcionamiento racional de una sociedad de la que el hombre de Estado sería servidor responsable y ante la que se retiraría. Los sistemas parciales de valores tienden hacia sistemas de comunicación. ¿Qué tienen que comunicar? Sus propios principios de funcionamiento, su forma sin contenido. Se supone que los «sistemas de valores» que conservan una sustancia aparente prohíben lo que encubren. Así, toda burocracia de Estado tiene por ideal moral la honradez, sobre todo la más corruptora y la más corrompida. La misma noción de «sistema de valores» es sospechosa, y Nietzsche nos ha legado su desconfianza, precisamente en tanto que teórico de los «valores». No se trata solamente de ideología, sino de la puesta en funcionamiento de una serie de sustituciones. La «estructura latente» está constituida por un encadenamiento de *coartadas* tan numerosas como las funciones y las instituciones. La tecnicidad sirve de coartada a la tecnocracia, y la racionalidad a los funcionamientos que giran sobre sí mismos (pleonasmos sociales). El «sis-

tema», si es que existe alguno, se oculta, bajo los «subsistemas»: es el sistema de las coartadas mutuas y múltiples. La naturaleza proporciona una coartada a los que quieren huir de las contradicciones o disimularlas. La cultura de la élite es la coartada de la cultura de masas, y así sucesivamente.

¿Puede concebirse un análisis de esta sociedad *según sus propias categorías*? Ciertamente. Se analizaría entonces lo *funcional* (instituciones), lo *estructural* (grupos, estrategias), lo *formal* (redes y ramificaciones, canales de información, filtros, etc.). La sociedad quedaría desmontada como un objeto técnico, como un automóvil: motor, chasis, accesorios diversos y aparatos. Hemos rechazado, rechazamos este procedimiento. No se reduce una sociedad a piezas sueltas sin perder algo: el «todo», lo que queda de él o lo que permite a dicha sociedad funcionar como un todo sin caer hecha pedazos. Según sus propias categorías, esta sociedad no es ya una sociedad, lo cual tal vez permite descubrir un malestar, pero sólo permite conocerlo si nos referimos a un paso ulterior, a otro análisis. El problema, tanto para la sociedad como para unos elementos sociales tan importantes como la Ciudad, consiste en evitar las metamorfosis organicistas sin perder de vista el conjunto y, lo que es más, sin olvidar las distorsiones, lagunas, fisuras y agujeros.

La tesis aquí sostenida es que no se debe comprender esta sociedad según sus propias representaciones, porque sus categorías tienen también una finalidad. Figuran entre las piezas de un juego estratégico. No entrañan nada gratuito ni desinteresado, y tienen una doble utilidad: en la práctica y en la ideología. Hace un siglo dominaba el individualismo. Este proporcionaba a los filósofos y a los sabios (historiadores, economistas, etc.) unas categorías, unas representaciones. Para alcanzar la realidad, es decir, también las posibilidades, era preciso correr este velo. Hoy, las ideologías han cambiado; se llaman: funcionalismo, formalismo, estructuralismo, operativismo, cientificismo. Se presentan como *no ideológicas*, fundiéndose más sutilmente que antes con lo imaginario. Enmas-

caran el hecho fundamental, es decir, el fundamento de hecho: todo incide, todo gravita sobre la cotidianidad, que descubre el «todo» en cuestión (es decir, su análisis crítico muestra el «todo», poniéndolo en cuestión).

La problemática, ya formulada con anterioridad, es, pues, la siguiente:

a) ¿Es posible definir la cotidianidad? ¿Puede ser definida a partir de ella la sociedad contemporánea (la Modernidad), de forma que el estudio no se reduzca a un punto de vista irónico, a la determinación de una fracción o nivel parcial, sino que permita aprehender lo esencial y global?

b) ¿Se alcanza por esta vía una teoría coherente (no contradictoria) de las contradicciones y conflictos en la «realidad» social? ¿Se consigue una concepción de lo real y de lo posible?

A estas interrogantes, formuladas de la forma más científica posible, responderemos condensando nuestras afirmaciones. Lo cotidiano no es un espacio-tiempo abandonado; ya no es el campo dejado a la libertad y a la razón o a la iniciativa individuales; ya no es el ámbito de la condición humana en que se enfrentan su miseria y su grandeza; ya no es solamente un sector colonizado, explotado racionalmente, de la vida social, porque ya no es un «sector» y la explotación racional ha inventado formas más sutiles que antaño. Lo cotidiano se convierte en un objeto al que dedican grandes cuidados: campo de la organización, espacio-tiempo de la autorregulación voluntaria y planificada. Bien organizado, tiende a constituir un sistema con cierre propio (producción-consumo-producción). Se intenta prever, moldeándolas, las necesidades; se acorrala el deseo. Lo que habría de reemplazar las autorregulaciones, espontáneas y ciegas, del periodo competitivo. La cotidianidad se convertiría así en breve plazo en el sistema único, el sistema perfecto, velado por los demás sistemas que buscan el pensamiento sistematizador y la acción estructurante. En este sentido, la cotidianidad sería el principal producto de la sociedad que se dice organizada, o de consumo dirigido, así como de

su escenario: la Modernidad. Si el sistema no llega a cerrarse, no es por falta de voluntad ni de inteligencia estratégica, es porque «algo» irreductible se opone a ello. ¿Será en esta realidad (y bajo la misma realidad) el Deseo? ¿Será, más allá y bajo esta realidad, la Razón (dialéctica), o la Ciudad, lo urbano? Para romper el círculo vicioso e infernal, para impedir el cierre, es necesario nada menos que la conquista de la cotidianidad por una serie de acciones —embestidas, asaltos, transformaciones— a realizar también según una estrategia. Sólo el resultado dirá si nosotros (los que quieran) encontraremos así la unidad entre el lenguaje y la vida real, entre la acción que cambia la vida y el conocimiento.

Esta tesis coherente, lógica, se abre al mismo tiempo sobre una acción práctica. Sin embargo, en su comienzo, supone un acto o más bien un pensamiento-acto. Para concebir lo cotidiano, para tomar en consideración la teoría de la cotidianidad, existen algunas condiciones previas: primero, residir o haber vivido en él; a continuación, no aceptarlo y tomar una distancia crítica. La ausencia de esta doble condición imposibilita la comprensión y suscita malentendidos. A partir de entonces, el discurso sobre lo cotidiano se dirige a sordos, y no hay peor sordo que el que no quiere oír.

Sobre las mujeres gravita el peso de la cotidianidad. Es probable que saquen ventaja de ello. Su táctica: invertir la situación. No dejan por eso de soportar su peso. La mayoría quedan empantanadas. Para las otras, pensar es evadirse, dejar de ver, olvidar la ciénaga, no percibir ya la masa que las engulle. Las mujeres tienen coartadas; son una coartada. Se quejan. ¿De qué? De los hombres, de la condición humana, de la vida, de los dioses y de Dios. Pasan al lado. Son a la vez sujetos en la cotidianidad y víctimas de la vida cotidiana; por tanto, objetos, coartadas (la belleza, la feminidad, la moda, etc.) y aquellas en cuyo detrimento operan las coartadas. Son a la vez compradoras y consumidoras, mercancías y símbolos de la mercancía (en la publicidad: el desnudo y la sonrisa). La ambigüedad de su situación en lo cotidiano, que

forma parte precisamente de la cotidianidad y de la modernidad, les impide el acceso a la comprensión. La modernidad para ellas, por ellas, disimula extraordinariamente bien la cotidianidad. Pudiera suceder que la robotización alcanzase su victoria entre las mujeres, o sobre las mujeres, en función de lo que les concede (la moda, la distribución de su espacio familiar, la búsqueda del ambiente y de la personalización mediante la combinación de los elementos, etc.). Y ello a pesar de, o a causa de su «espontaneidad». En cuanto a la juventud y a los estudiantes, su caso es inverso. Apenas han experimentado la cotidianidad. Aspiran a entrar en ella, no sin retroceder ante la entrada; sólo conocen lo cotidiano a través de su familia, como posibilidad lejana, en negro y blanco. Para su uso funcionan una ideología, una mitología de la edad adulta: la madurez se une a los Padres, reúne la Paternidad y la Maternidad, la cultura y la resignación.

Pasemos a los intelectuales. Ahí están. Tienen oficio, mujer, hijos, empleo del tiempo, vida privada, vida de trabajo, vida de ocio, alojamiento aquí o allá, etc. Están dentro, pero un poco marginados, de forma que se piensan y se ven fuera y en otra parte. Poseen procedimientos bien experimentados de evasión. A su servicio tienen todas las coartadas: el sueño, lo imaginario, el arte, el clasicismo y la alta cultura, la historia. Más aún, les sucede que admiten como «ciencia de la sociedad», o «ciencia de la ciudad», o «ciencia de la organización», a la suma de procedimientos mediante los cuales la práctica social y la vida cotidiana son sometidas a coacciones, acondicionamientos, «estructuras» y programas. La honestidad intelectual de este «operacionalismo» no se impone. Los teóricos más serios de esta línea formalizan los subsistemas, los códigos parciales, mediante los cuales la sociedad existente se organiza y organiza la cotidianidad según un orden u órdenes cercanos: el vivir y la vivienda, los muebles, los horóscopos, el turismo, la cocina, la moda, todas ellas actividades parciales que dan lugar a publicaciones, tratados, catálogos, guías. Estos

honrados teóricos se limitan a sí mismos. Se niegan a poner en cuestión el orden lejano y omiten el hecho importante: la ausencia de código general. Cientificismo y positivismo proporcionan excelentes temas de discurso, excelentes coartadas, opuestas y que se implican mutuamente: de un lado, el pragmatismo, el funcionalismo y el activismo operativos; del otro, el abandono y la entrega de los problemas en manos de los expertos. Para los defensores de esta ideología, todo pensamiento crítico, toda protesta y contestación, toda búsqueda de una apertura sobre «otra cosa» suenan a utopía. ¡Qué razón tienen! ¡Poseen en su favor cierta razón, un estrecho racionalismo: el suyo! ¿No era eso lo que se objetaba a Marx, a Fourier o a Saint-Simon durante el siglo XIX? Efectivamente, toda reflexión que no se contenta con reflejar, ratificar las coacciones, aceptar los poderes y legalizar la fuerza de las cosas supone una utopía. Lo que significa que busca su punto de inserción en la práctica y que no separa el conocimiento de una política que no coincidiría con la del poder establecido.

¿Utopía? A este epíteto, a esta injuria, a esta melopea, responderemos: «¡Pues sí! *Todos utópicos*, y también usted en la medida en que no está entera y ciegamente sometido, en que desea otra cosa y no es un ejecutor, un esbirro.» «¡Dogmatismo! ¡Da usted una definición, se atiene a ella y extrae consecuencias desmesuradas!» No; hemos obtenido la definición de «sociedad burocrática de consumo dirigido» teniendo en cuenta otras definiciones propuestas; hemos enumerado los argumentos y los fundamentos que no nos han parecido sólidos. Más aún: *relativizamos* nuestra propia definición. Dogmática, plena y compleja, destruiría toda esperanza y cerraría toda apertura. Nos hemos comprometido a mostrar lo *irreductible*: conflictos, contestaciones, que impiden el cierre y derriban las murallas. «¡Literatura! ¡Poesía! ¡Lirismo!» Esas son ahora las máximas injurias. Más sutilmente, esta injuria se llama «¡Subjetivismo! ¡Defensa de la subjetividad y del sujeto caducos! ¡Romanticismo!» En efecto, no admitimos las

escisiones entre el conocimiento y la poesía, ni tampoco entre la ciencia y la acción, entre lo abstracto y lo concreto, entre lo inmediato y las mediaciones, entre lo positivo y lo negativo, entre la afirmación y la crítica, entre los hechos y las apreciaciones, entre el objeto y el sujeto. No sin señalar en cada caso la insuficiencia de estas categorías filosóficas (al mismo tiempo que su utilidad y su necesidad). Dicho de otro modo, no admitimos la *separación*, y esto en virtud de un acto de pensamiento constitutivo, inaugural, no desprovisto por lo demás de argumentos teóricos y prácticos. A los que toman esta afirmación por un postulado y ratifican la separación en nombre de un rigor epistemológico, les deseamos que mantengan hasta el fin esta actitud, sin capitular ante las desgracias de su conciencia desgarrada, sin ceder al tormento de la unidad, postulado de la filosofía y también de la superación de la filosofía:

No temamos evocar brevemente una larga historia. Hubo antaño una vida miserable, estrecha, agobiante. Reino dividido en mil señoríos; la tierra tenía por rey y por reina a Dios y a la Muerte. Sin embargo, esta miseria y esta opresión nunca carecieron de estilo. Religioso en su esencia o metafísico (qué importa el fundamento de la ideología), el estilo reinaba, impregnando hasta el menor detalle. La historia, si se contara, diría cómo las gentes vivían mal, pero calurosa y cálidamente (*hot*). Desde aquellos buenos tiempos ha habido mucho «progreso». ¿Quién no prefiere la trivialidad cotidiana al hambre y no desea una cotidianidad para los pueblos de la India? La «seguridad social», incluso fuertemente burocratizada, puede resultar mejor que el abandono y el desamparo en el reino del dolor. De acuerdo. No se trata de negar los «progresos», sino de comprender su contrapartida, el precio al que se pagarán. No hay por qué pasmarse ante el espectáculo de este planeta en que el reino de la muerte retrocede, pero ante el terror nuclear (que tiene la ventaja de la precisión: se le puede situar, nombrar). No tenemos que ceder a las nostalgias, sino explicar las nostalgias, y como inspiran una «crítica

de derechas» de nuestra sociedad, una buena y una mala conciencia que desconoce siempre las posibilidades.

Veamos algunas interrogantes simples (pero concretas) y cuestiones que por lo demás no trataremos aquí en toda su amplitud. ¿Cómo es posible que se restaure el centro de las ciudades, más o menos abandonado, podrido, deteriorado? ¿Por qué la gente del cine y el teatro, así como los grandes burgueses cultivados, abandonan los «barrios distinguidos» y los «conjuntos residenciales» para instalarse en estos núcleos reconstituidos? La ciudad y lo urbano corren el riesgo de convertirse en la riqueza suprema de los privilegiados, en el bien superior de consumo que confiere un cierto sentido a este consumo. ¿Por qué la gente «acomodada» se precipita sobre las antigüedades, los muebles de estilo? ¿Y por qué las multitudes se precipitan sobre las ciudades italianas, flamencas, españolas, griegas? La organización turística, como modalidad del consumo y de la explotación del ocio, el gusto por lo pintoresco y por el producto «de calidad», no son suficientes para explicar todo esto. Hay otra cosa. ¿Qué? Las nostalgias, la ruptura de lo cotidiano, el abandono de la Modernidad y del espectáculo que se da de sí misma a sí misma, el recurso al pasado. Precisamente para no caer en esta nostalgia y en este amor al pasado es preciso *comprender*. Lo que conduce hacia un conocimiento comparativo, hacia *una historia de la vida cotidiana*. Tal historia, posible, indispensable, corre el riesgo de perderse en detalles descriptivos (los objetos) o en equívocos si no se vincula a lo global en cada sociedad, para cada época, a saber: las relaciones sociales, los modos de producción, las ideologías.

La historia de lo cotidiano comprendería al menos tres partes: *a)* los estilos; *b)* el fin de los estilos y el comienzo de la cultura (siglo XIX); *c)* la instalación y la consolidación de la cotidianidad, que mostraría cómo lo cotidiano se cristaliza desde hace más de un siglo al fracasar cada intento revolucionario. De este fracaso es efecto y causa. Causa porque es obstáculo, dique, barandilla; en torno a él se reorganiza la existencia social después de

cada sacudida. Efecto: después de cada fracaso (el más grave fue el de la Liberación) las presiones y coacciones aumentan.

La ciencia no debe retroceder ante los temas y problemas propuestos por la praxis bajo el pretexto de que son poco rigurosos. ¿Por qué no considerar el juego como objeto de la ciencia? ¿Por qué dejar a los filósofos el lado lúdico de la vida social, mientras los sabios estudian las estrategias y los juegos formalizados? A la inversa, el saber no tiene derecho a proporcionar buena conciencia (mercancía no muy onerosa, transportable, de alta cotización en el mercado) a los intelectuales, a los técnicos, a los hombres situados y en el poder. ¿Hay algo peor que la buena conciencia racionalizada, institucionalizada por la Ciencia y burocratizada en su nombre? No vacilemos en unir la valoración a la constatación: estamos ante un fruto podrido del árbol de la ciencia. Desde siempre, las élites hacen del saber su justificación. Contra esta ciencia alcemos la nuestra.

¡Cuántas contradicciones emergen en esta sociedad de la estructura y de la estructuración, del funcionalismo, del racionalismo aplicado, de la integración, de la coherencia! Primero, el conflicto se actualiza entre la necesidad de seriedad, de rigor (¿por qué batirse en retirada ante las grandes palabras?; digamos también, la necesidad de veracidad y de verdad), y la ausencia de todo criterio absoluto, de referencia que permita la comprensión y el juicio, de código general. A continuación, la soledad, puesta en canciones y en silencios, que contrasta amargamente con la enorme abundancia de mensajes, informaciones, «noticias». La «seguridad» o la «segurización» toman un valor inmenso y desmesurado, un sentido humano considerable, en el mundo de la aventura cósmica y el terror nuclear. ¿Las hazañas fabulosas (en coste social, en tecnicidad) por salvar a este niño enfermo o a aquel herido, por prolongar una agonía, no contrastan con los genocidios, con la situación de los hospitales, de la medicina, de la venta de medicamentos? La satisfacción y la insatisfacción marchan juntas, se enfrentan según

los lugares y la gente. El conflicto no siempre aparece. No se descubre. Se evita hablar de él y ponerlo de manifiesto. Está ahí, constantemente, latente, implícito. ¿Estaremos descubriendo el inconsciente, el «deseo» signifiicante oculto bajo los significados? No es preciso ir tan lejos; hablamos de lo cotidiano.

Numerosos sociólogos afirman que la clase obrera, a escala mundial, prefiere la *seguridad*, la del empleo, el *status*, las vacaciones aseguradas, a las aventuras revolucionarias. Ha «elegido» y «optado», abandonando su misión histórica. Afirmaciones sospechosas, la última más aún que las anteriores. En la medida en que esto es cierto, será debido a la instauración de lo cotidiano, a la instalación en la cotidianidad, más que a la satisfacción «elegida» con preferencia a la insatisfacción creadora. Si algo hay de cierto en ello, ¿no sería ésta una de las grandes contradicciones actuales? El proletariado no puede abandonar su misión histórica sin renunciar a sí mismo. Si «elige» la integración en la sociedad administrada por la burguesía y organizada según las relaciones de producción capitalista, abandona su existencia como clase. Para él, la integración coincide con la desintegración. Ahora bien, el suicidio de una clase se concibe difícilmente y se realiza más difícilmente aún. ¿Qué vemos? Una sociedad que tiende táctica y estratégicamente hacia la integración de la clase obrera, lo logra en parte (mediante la cotidianidad organizada represivamente mediante unas coacciones, más por la ideología persuasiva del consumo que por la realidad del mismo consumo), pero pierde, en cambio, toda capacidad integradora de sus elementos: juventud, etnias, mujeres, intelectuales, ciencias, culturas. Al conducir al proletariado al borde de la renuncia a sí mismo, al promulgar este *hara-kiri*, el neocapitalismo se suicida en tanto que sociedad. El proletariado lo arrastra en su ruina.

Tomemos al azar, entre las contradicciones reveladas, ésta: de un lado, la degradación de lo lúdico, el espíritu de pesadez en la programación de lo cotidiano, en la racionalidad organizadora, y de otro, el descubrimiento

científico del azar, del riesgo, del juego, de la estrategia, en el corazón de las fuerzas naturales y de las actividades sociales.

El estudio de este nivel fundamental —lo cotidiano— pone, pues, de manifiesto unas contradicciones nuevas, de desigual importancia, pero a escala global. Una de las más importantes se sitúa entre la ideología de la tecnocracia y los mitos de la tecnocracia, por una parte, y por otra, la realidad de lo cotidiano. La más grave se determina como conflicto entre el conjunto de las *coacciones*, consideradas como constitutivas de un orden social y de un plan, lo cotidiano y la ideología de la Libertad mantenida como apariencia, a pesar de todas las opresiones y represiones reveladoras de un trayecto y un proyecto mucho más esenciales.

2. Los fundamentos del malestar

Esta sociedad entraña en sí misma su crítica. La distancia crítica indispensable para comprenderla, los conceptos críticos necesarios, los señala sin formularlos ni expresarlos como críticos. Es suficiente, para percibirlos, constatar las lagunas de la práctica social y no rellenarlas tomando por «realidad» sustancial las brumas verbales que flotan en estas fisuras o abismos.

El fin, el objetivo, la legitimación oficial de tal sociedad, es la *satisfacción*. Nuestras necesidades conocidas, estipuladas, son o serán satisfechas. ¿En qué consiste la satisfacción? En una saturación lo más pronta posible (por lo que concierne a las necesidades de posible satisfacción). La necesidad se compara a un vacío, pero bien definido, a un hueco bien delimitado. Se (el consumo y el consumidor) llena este vacío, se cubre el hueco. Es la saturación. Apenas obtenida, la satisfacción se ve solicitada por los mismos dispositivos que engendraron la saturación. Para que la necesidad resulte rentable, se la estimula nuevamente de forma apenas diferente. Las necesidades oscilan entre la satisfacción y la insatisfacción,

provocadas por las mismas manipulaciones. Así, el consumo organizado no sólo divide los objetos, sino incluso la satisfacción engendrada por estos objetos. El juego sobre las motivaciones, en la misma medida en que tiene poder sobre ellas, las desmiente o las destruye, sin confesar, por otra parte, en ninguna ocasión la regla de este juego.

De hecho y en verdad (pero ¿quién lo ignora?) reina un malestar. La satisfacción generalizada —en principio— va unida a una crisis generalizada de los «valores», las ideas, la filosofía, el arte, la cultura. El sentido desaparece, pero reaparece bajo otra forma: hay un vacío enorme, el vacío de sentido, que solamente llena la retórica; pero esta situación tiene un sentido o varios. ¿No sería el primero de ellos que la «saturación» (de necesidades, de «medios», de tiempos y de espacios) no puede proporcionar un objeto, que carece de finalidad, que está desprovista de significación? ¿No es necesario distinguir claramente satisfacción, goce, felicidad? La aristocracia alcanzó y supo definir el goce. La burguesía llega, a lo sumo, a la satisfacción. ¿Quién dirá, quién dará la felicidad?

¡Cuántas obras recientes giran en torno a lo cotidiano para expresar este malestar! Todas las obras importantes desde hace varias décadas lo dicen abierta o indirectamente. En la «crisis» casi permanente del teatro, del cine, de la literatura, de la filosofía, sólo esas obras características alcanzan una atención duradera, cualquiera que sea el éxito de las demás. Unas describen con minuciosidad sádica (o masoquista) la cotidianidad o la oscurecen. Otras intentan restituir lo trágico, que desaparece en la satisfacción, desmontando los dispositivos que provocan o ratifican esa satisfacción aparente. A través de lo que queda de cultura (fuera de lo que es «cultural» oficialmente), el malestar inherente a esta sociedad se convierte también en un hecho social y cultural.

Esta sociedad conoce, según hemos dicho y escrito, un *crecimiento* (económico, cuantitativo, medido en toneladas y kilómetros) notable y un *desarrollo* escaso. Las re-

laciones sociales constitutivas (estructuradas-estructurantes), es decir, las relaciones de producción y de propiedad que subordinan la sociedad a una clase (llamada burguesía) y le atribuyen su gestión, han cambiado muy poco, a no ser en función de la estrategia de clase (la consolidación de lo cotidiano). El objetivo de la estrategia de clase no es el desarrollo, sino «el equilibrio» y «la armonía» del crecimiento en cuanto tal. El desarrollo, la complejidad y el enriquecimiento de las relaciones sociales, incluidas las de la vida urbana, se relegan a lo «cultural» y se institucionalizan como tales. A partir de ese momento, al *dominio técnico* sobre la naturaleza material no corresponde una *apropiación* por el ser humano de su propio ser natural (el cuerpo, el deseo, el tiempo, el espacio). A la contradicción entre crecimiento y desarrollo se superpone, pues, una contradicción más grave y más esencial entre *dominio* (técnico) y *apropiación*. Estas proposiciones, que no son nuevas, no toman su pleno sentido más que si especificamos sus términos. El *crecimiento* concierne al proceso de industrialización, y el *desarrollo* concierne a la urbanización. Para nosotros (hemos dado y daremos los argumentos), la urbanización contiene el sentido de la industrialización; este último aspecto del proceso global llega a ser esencial después de un largo periodo en que estaba subordinado al primero; la situación se invierte, pero la estrategia de clases mantiene la subordinación, provocando así una situación intolerable, una *crisis de la ciudad* que se suma a las restantes crisis permanentes.

Esta sociedad lleva en sí sus límites, los del capitalismo, que no son los límites de la producción capitalista como tal. No podemos en modo alguno, en ningún nivel, aceptar y sancionar el *economicismo*. Es falso porque prescinde de lo que constituye una sociedad. Lo que no es una razón para completarlo con un filosofismo o un sociologismo igualmente limitados.

¿Dónde va esta sociedad con sus modificaciones (cuyo carácter poco profundo contrasta con la pretensión al cambio perpetuo considerado esencial en «el espíritu mo-

derno»)? No lo sabe. Será la huida hacia adelante con los ojos cerrados, a ciegas, en el túnel, en la noche, esperando encontrar la salida del laberinto, o acaso el atascamiento. ¡Pero no! No es sólo el atascamiento: es la autodestrucción inmediata.

No nos detengamos en la destrucción devoradora de las obras, de los estilos, del arte, de la cultura pasada por el consumo masivo. Examinemos más de cerca el dispositivo inherente a este consumo. La *obsolescencia* ha sido estudiada y transformada en técnica. Los especialistas de la obsolescencia conocen la esperanza de vida de las cosas: un cuarto de baño, tres años; una sala de estar, cinco años; un elemento de dormitorio, ocho años; tres años, la instalación de un centro de venta local, un automóvil, etc. Estas medias estadísticas figuran en la demografía de los objetos, en correlación con los costes de producción y los beneficios. Las oficinas que organizan la producción tienen en cuenta estas estadísticas para reducir la esperanza de vida, acelerar la rotación de los productos y la del capital. En lo que concierne al automóvil, el escándalo ha alcanzado proporciones mundiales.

A esta teoría bien conocida ahora añadiremos dos observaciones. Primero, debería también tenerse en cuenta la *obsolescencia de la necesidad*. Quienes manipulan los objetos para hacerlos efímeros, manipulan también las motivaciones, y es tal vez a ellas, expresión social del deseo, a las que atacan disolviéndolas. Para que el desgaste «moral» y la obsolescencia de las cosas actúen pronto, es preciso también que las necesidades envejezcan, que nuevas necesidades las reemplacen. ¡Es la estrategia del deseo! Segundo, la capacidad productiva haría posible desde ahora una extrema *movilidad* de la vida, de los objetos, las casas, las ciudades, del «habitar». La «vida real» podría dejar de petrificarse en la cotidianidad. La obsolescencia, ideología y práctica, contempla lo efímero solamente como método para hacer rentable lo cotidiano. Desde esta perspectiva, se manifiesta un contraste, o más bien una contradicción, entre lo *duradero* instituido, «estructurado» objetivamente (según una lógica de las

formas, entre otras todo lo que toca al Estado y a la administración, incluida la de la ciudad, la del habitar y el *habitat* concebidos como estables), y lo efímero maniobrado consistente en una deterioración rápida de los objetos. Lo efímero, no sufrido, deseado, querido, cualitativo, con sus encantos, no es sino el *monopolio de una clase social*: la que hace la moda y el gusto, la que tiene por espacio el mundo. En cuanto a la deterioración de las cosas (cuantitativa, evaluable en tiempos cuantificados, sufrida, no querida, no deseada) forma parte de una *estrategia de clase* que tiende a la explotación racionalizada, aunque irracional como procedimiento, de lo cotidiano. El culto de lo efímero revela lo esencial de la Modernidad, pero lo revela como estrategia de clase¹. En plena contradicción con el culto (y la exigencia) de la estabilidad, del equilibrio, del rigor duradero...

Esta sociedad se pretende y se dice racional. Pone en primer plano los «valores» de finalidad. Se organiza a pleno esfuerzo, a jornada completa. Se estructura, se planifica, se programa. La cientificidad alimenta las máquinas (¿de qué, cómo? Este detalle carece de importancia, siempre que haya un computador, cerebro electrónico, calculadoras I. B. M. número tal, programación). Manejos de baja estofa son considerados como la última palabra de la ciencia, y el primer imbécil que llega titulándose «especialista» goza de un prestigio ilimitado. Pues bien, el irracionalismo no deja de agravarse. La menor encuesta sobre la vida real de la gente revela el papel de la cartomancia, de los brujos y curanderos, de los horóscopos. Basta, por lo demás, con leer la prensa. Todo ocurre como si la gente no tuviera con qué dar un sentido a su vida cotidiana, ni siquiera para orientarla y dirigirla, a no ser la publicidad. Por eso recurren a las antiguas magias, a las brujerías. Sin duda intentan así, por un camino indirecto, la *apropiación* (revelación y orientación) del deseo. La racionalidad del economicismo y del tecnicismo descubre así sus limitaciones, suscitando su contrario, que las completa «estructuralmente». El racionalismo limitado, el irracionalismo, invaden lo coti-

diano, mirándose, de hito en hito, alargándose mutuamente el espejo.

En la cotidianidad y en lo que la informa (prensa, cine) se ve proliferar el *psicologismo* y los *tests* del tipo: «¿Quién eres tú? Aprende a conocerte.» Psicología y psicoanálisis se transforman de conocimiento clínico y terapéutico en ideología. El cambio se observa claramente en Estados Unidos. Y una tal ideología exige una compensación, el ocultismo. Es posible estudiar metódicamente los textos de los horóscopos, formar repertorios de sus temas, considerando estos textos como un corpus (un conjunto coherente y bien definido). Se puede, pues, extraer del conjunto de los horóscopos un *sistema* (y, por consiguiente, un subsistema en nuestra sociedad). No vamos a intentar esta formalización. Nos contentamos con señalar su posibilidad. Es marginal a nuestro problema: el funcionamiento del sistema. ¿Qué espera la gente del horóscopo? ¿Cómo y por qué se dirige a estos textos? ¿Qué atractivo encuentra? ¿Cómo interpreta las indicaciones? ¿Qué acogida da a los temas? ¿No establece una zona de *ambigüedades*, mitad representación, mitad sueño, orientada, sin embargo, hacia la acción, justificando las tácticas individuales, de forma que los interesados creen y no creen en lo que dicen, pero obran como si creyesen, forzando al mismo tiempo los vaticinios según sus gustos, sentimientos o intereses?...

Esta serie de interrogantes no nos impide recordar que los textos de los horóscopos contienen los residuos de una visión del mundo: el zodiaco, las constelaciones, los destinos inscritos en las estrellas, el firmamento como escritura divina, descifrable por los iniciados para uso de los interesados. Amplio simbolismo que ha inspirado a la arquitectura, que se lee en muchos monumentos, que resume una topología (jalonamiento y orientación del espacio, proyección del tiempo en el espacio cósmico y social, el de los pastores, los campesinos, más tarde, de los habitantes de las ciudades).

¿Acaso semejante cosmogonía no está enteramente agotada? El papel privilegiado que atribuye a los ciclos, a

los números que miden los ciclos (el número 12 y sus múltiplos), parece indicarlo. La vida cotidiana no sale de la zona mixta entre los ciclos y el tiempo racionalizado, lineal. Todo conduce a creer que hoy surge de la cotidianeidad oprimida una nueva religión del Cosmos. Se sitúa afectivamente (irracionalmente) entre dos polos: los horóscopos, en un extremo; en el otro, los cosmonautas, con sus mitos y su mitología, la explotación propagandística de sus victorias, la exploración del espacio y los *sacrificios* que la misma exige. Frente a esta religiosidad renaciente del mundo (o más bien del Cosmos), nos parece ver nacer una religión más «humana» (entre irónicas comillas), complementaria y compensatoria, del Eros. El erotismo se hace obsesivo. Lo que no atestigua más que en apariencia una creciente virilidad (o feminidad), así como una capacidad mayor de voluptuosidad. Más bien veríamos el síntoma inverso: desvirilización y desfeminización, frigideces no vencidas, sino más conscientes, exigencia de una compensación. La religión del Eros parece atestiguar una tendencia a reconstituir las prohibiciones antiguas para recrear las *transgresiones* que darían un sentido (desaparecido) a los actos eróticos. De ahí el número impresionante de violaciones colectivas, de ritos sádicos y masoquistas. Las prohibiciones se prolongan en el seno de la cotidianeidad, incluso cuando desaparecen sus justificaciones ideológicas. Es suficiente con recordar aquí los obstáculos psíquicos, psicológicos (reales y ficticios), ideológicos, políticos, opuestos al uso de los anticonceptivos. La *apropiación* por el ser humano *de su deseo* se encuentra suspendida a mitad de camino entre lo real y lo posible, en la transición entre la acción práctica y lo imaginario. Tropieza así con las represiones fundamentales, comenzando por la vinculación ideológica, religiosa en su raíz (es decir, que sanciona y consagra el hecho psicológico y el determinismo ciego), entre fecundación y acto sexual. Al persistir este fundamento religioso, deriva y se desvía hacia una religiosidad renovada, una sexualidad a la cual la práctica social prohíbe encontrar la *apropiación*.

Contrariándose, oponiéndose, implicándose, se mezclan la satisfacción, la búsqueda obstinada del estado «satisfecho» y la insatisfacción, el malestar. El consumo de espectáculo se torna espectáculo del consumo. Se encadenan el consumo devorador del pasado (obras de arte, estilos, ciudades), la rápida saturación y el hastío. ¿Cómo no aspirar a partir de aquí a la ruptura? ¿Cómo no querer huir de lo cotidiano? Lógicamente, este deseo, esta aspiración, esta ruptura y esta huida son pronto y fácilmente recuperables: organización del turismo, institucionalización, programación, espejismos codificados, puesta en movimiento de vastas migraciones controladas. De ahí la autodestrucción del objeto y del objetivo: la ciudad pintoresca, la región turística, el museo, desaparecen ante la afluencia de consumidores que terminan por no consumir más que su presencia y su acumulación.

El más leve análisis muestra que hay dos especies de ocio, bien diferenciadas, «estructuralmente» opuestas:

a) El ocio integrado en la cotidianidad (lectura de periódicos, televisión, etc.) que deja una insatisfacción radical, que pone a los interesados en la situación del hombre kierkegaardiano que desgarrar su periódico ante su esposa y sus hijos aterrorizados, mientras vocifera: «¡Algo posible! ¡Algo posible!»

b) La espera de la partida, la exigencia de una ruptura, la voluntad de una evasión: el mundo, las vacaciones, el LSD, la naturaleza, la fiesta, la locura.

3. Una vuelta por lo imaginario

En el curso de sus tanteos experimentales y conceptuales, la filosofía y la sociología contemporáneas han descubierto algo: lo imaginario social, distinto de la imaginación individual y también de los grandes simbolismos heredados de los estilos desaparecidos².

De este imaginario social, encontramos la mejor muestra no en este film o en aquella obra de ciencia-ficción, sino en la prensa femenina. En los semanarios destinados

en principio al público femenino se interfieren lo imaginario y la práctica. La lectora y el lector no saben a qué atenerse. Los mismos fascículos contienen sobre los objetos indicaciones precisas (forma de realizar por sí misma este modelo, precio y lugar de adquisición de aquel otro) y la retórica mediante la cual estos objetos adquieren una segunda existencia. Están todos los vestidos (posibles e imposibles), todos los platos y todos los manjares (desde los más sencillos hasta los que exigen una cualificación profesional), todos los muebles (desde los que cumplen funciones triviales hasta los que adornan palacios y castillos), todas las casas, todos los apartamentos. A esto se añaden los códigos que ritualizan y hacen prácticos estos «mensajes» al programar lo cotidiano. Cada uno y cada una lee a su manera, sitúa, según sus gustos, lo que lee en lo concreto o en lo abstracto, en lo pragmático o en el sueño. Sueña en lo que ve, ve aquello en que sueña. De la misma forma, la literatura y la publicidad se distinguen por el montaje (la confección) que llama la atención sobre ellos. La retórica publicitaria está con frecuencia más escrita (y mejor) que la literatura. La obra literaria apela a los mismos procedimientos que la escritura publicitaria; tiene la misma función metafórica: hacer «apasionante» (sin pasión) aquello que carece de interés, transcribir lo cotidiano en lo imaginario, obligar al consumidor y a la consumidora a enarbolar la sonrisa de la felicidad. Los textos introducen en cada vida cotidiana (la de cada lectora y cada lector) todas las vidas cotidianas posibles y algo más que la vida cotidiana: la vida extravagante (o supuestamente extravagante) de los que habitan el Olimpo, la felicidad posible. Podemos establecer que las mujeres leen la parte práctica de estos textos sobre la moda imaginaria y la parte imaginaria (que comprende la publicidad) sobre la moda práctica. Lo que refuerza nuestra tesis de un nivel o *plano* de realidad, allí donde el análisis superficial constata y formaliza sectores yuxtapuestos (la residencia, la alimentación, el vestido y la moda, el mobiliario, el turismo, la ciudad y urbanidad, etc.), al estar regido cada

sector por un sistema y constituir una especie de entidad social. Nosotros nos inclinamos a ver en ellos subsistemas que permiten organizar funcionalmente la cotidianidad, someterla a coacciones escasamente desinteresadas. Nuestro objetivo, recordémoslo, es mostrar aquí que no hay un sistema de la cotidianidad, a pesar de los esfuerzos para constituirlo y cerrarlo. No hay más que subsistemas, separados por lagunas irreductibles, y, sin embargo, situados sobre un *plano* o vinculados a este plano.

El análisis, sobre el cual no nos detendremos por ahora, da como resultado el cuadro de las páginas 112-113.

Comentemos el cuadro, figurando nuestros comentarios entre los argumentos en su favor y las pruebas. No es incompatible con el código tridimensional (véase el capítulo VIII de *El lenguaje y la sociedad*), es decir, con el análisis que distingue formalmente tres dimensiones y la realidad expresada por los discursos: los símbolos, los paradigmas, los enlaces. Son dos análisis de la misma realidad, uno según los niveles, otro según las dimensiones. Las *coacciones* podrían llevarse a una escala, de 0 a 100, por ejemplo. Para el habitante de los «grandes bloques», es decir, para una modalidad del *habitat* urbano y una modulación de la cotidianidad particularmente significativa, la suma de las coacciones se acerca al límite superior. Es menor para el habitante de sectores residenciales, menor aún para el ciudadano acomodado que vive en un núcleo urbano. Apropiación y coacciones mantienen relaciones conflictivas y complejas. Quien dice *apropiación*, dice coacción dominada, pero el dominio técnico de los determinismos «naturales», aunque necesario, no es suficiente. Puede decirse, a grandes rasgos, que cuantas más coacciones (y coacciones organizadas, codificadas), menos apropiación existe. No es una relación de inversión lógica, sino de conflicto dialéctico. La apropiación aprehende las coacciones, las transforma, las cambia en obras.

Estos conflictos y problemas de la cotidianidad remiten a soluciones *ficticias*, las cuales se superponen a las soluciones *reales* cuando éstas son, o parecen, *imposi-*

{ Estrategias del poder y poder
 { Conocimiento conceptual y teó

Representaciones e ideologías
 («cultura» fragmentada) { Ideologías de la propiedad, de
 { *Sistemas de valores* (ética y
 { que se dicen no ideológicas:
 { *Subsistemas* organizadores y
 { Ideología del consumo.
 { Publicidad como ideología.

Ilusiones y mitos ligados a la

IMAGINARIO
 (social) { *Lenguaje* { vocabulario
 { oposiciones
 { enlaces
 (Que incluye la imaginación
 individual y los simbolismos
 colectivos.) { *Retórica* { de las palabras
 { de las imágenes
 { de las cosas

Inversiones afectivas que re

POIESIS Y PRAXIS { *Apropiación*
 { (por el ser humano de su ser
 { natural)

Cotidianidad { *Coacciones*
 { (determinismos constatados
 { por ciencias, dominados por
 { técnicas)

ALIDAD SOCIAL

de oposición. Perspectivas y prospecciones hacia el futuro.
rico (que desciende nuevamente hacia la práctica).

la racionalidad, del Estado.
moralismo, estética y esteticismo, «patterns» y modelos, ideologías
cientificismo, positivismo, estructuralismo, funcionalismo, etc.).
justificados mediante «valores».

ideología y a la retórica al uso.

- { función *metafórica*
{ (de la escritura)
- { función *metonímica*
{ (del discurso)

fuerzan lo imaginario o se encarnan en una apropiación.

- | | |
|--|---|
| {
cuerpo,
tiempo,
espacio,
deseo | {
«Valores» en formación o en
desaparición: fiesta, ocio, de-
porte, ciudad y urbanidad, na-
tureza, etc. |
| {
biológicas,
geográficas,
económicas,
etcétera. | {
Múltiples, pero reunidas en el
dominio social de la naturale-
za, en la praxis. |

bles. Así, los problemas y la búsqueda de una solución franquean el umbral de lo imaginario. Entre la práctica y lo imaginario se inserta, o, más bien, se insinúa, «la inversión»; la gente proyecta su deseo sobre tales o cuales grupos de objetos, tales o cuales actividades: la casa, el apartamento, el mobiliario, la cocina, ir de vacaciones, la «naturaleza», etc. Esta inversión confiere al objeto una doble existencia, real e imaginaria.

En lo que concierne al lenguaje como vehículo de lo imaginario y las contradicciones a este nivel, hemos examinado ya lo que sucede y volveremos sobre ello. Hay un desplazamiento, una desaparición progresiva de los símbolos, un deslizamiento general hacia la señal y hacia los enlaces sintagmáticos en detrimento del simbolismo y de las oposiciones. Mientras continúa siendo imaginario, este desplazamiento no es completo. Por lo demás, el metalenguaje, esto es, el discurso en segundo grado, juega un papel compensador.

Puede afirmarse que el *arte* fue *apropiación* (del tiempo, del espacio, del deseo). En el nivel de lo sensible, la obra modelaba un tiempo y un espacio; y esto, a veces, a escala social; por ejemplo, en la ciudad modelaba la arquitectura y los monumentos. La estética se situaría más bien en el nivel de lo imaginario, como discurso sobre el arte, la interpretación y la retórica. En cuanto al esteticismo, el discurso en segundo grado sobre el arte y la estética —ilusoria apropiación, metamorfosis ficticia de lo cotidiano, consumo verbal—, tendríamos razones para situarlo entre lo imaginario y lo ideológico. Esto depende de la «calidad» del discurso.

El estilo fue *apropiación*: uso de objetos apropiados al conjunto de necesidades de la vida social, y no solamente a una necesidad aislada, clasificada. Que pueda existir consumo sin semejante apropiación, por correspondencia prescrita, término a término, entre necesidades y bienes, es el postulado de la sociedad llamada de consumo, la base de su ideología y de la publicidad como ideología. Es el principio supuesto de la satisfacción.

Es importante resaltar que el esquema presentado aquí

vuelve a encontrarse en el análisis de los «sectores» de objetos y de actividades: vestido, alimentación, mobiliario, «habitar» o *habitat*, y, sin duda, también sexo y sexualidad. Se aplica a la ciudad y a la «urbanidad». Al automóvil. No se aplica literalmente a cada subconjunto o subsistema; el análisis debe modificarlo específicamente para aprehender cada sector. Nos parece que subsiste en lo esencial. Cada análisis prescribe una modulación del esquema inicial para delimitar, describir y aprehender analíticamente un sector. Así se reconocen aquí y allá coacciones (más o menos sufridas) y apropiaciones (más o menos logradas). Cierta número de objetos franquean el umbral que separa el nivel práctico de lo imaginario, y se cargan de afectividad y de ensueño, porque son a la vez percibidos (socialmente) y hablados. Algunos logran el *status* «superior» y reciben una sobrecarga ideológica. Así la «villa» es practicada con una probabilidad de apropiación para «el habitante», pero también soñada, ideologizada. Otro tanto sucede, a su modo, con el vestido (confección corriente, *prêt à porter*, alta costura) o las comidas (cocina casera, cocina refinada, cocina de festín o de fiesta), cada nivel con su contexto de imágenes y su comentario verbal. Lo imaginario propiamente dicho forma parte de lo cotidiano. Todos pedimos cada día (o cada semana) nuestra ración. Sin embargo, lo imaginario, en relación con la cotidianidad práctica (coacción y apropiación), tiene una función: enmascarar el predominio de las coacciones, la escasa capacidad de apropiación, la agudeza de los conflictos y de los problemas «reales», y, en ciertos momentos, preparar una apropiación, una inversión práctica.

La publicidad no sólo proporciona una ideología del consumo, una representación del «yo» consumidor que se realiza en cuanto tal, que convierte en acto y coincide con su imagen (o su ideal). Se funda, asimismo, en la existencia imaginaria de las cosas. Es su propia instancia. Implica la retórica, la poesía, superpuestas al acto de consumir, inherentes a las representaciones. La retórica no es sólo verbal, sino material: un escaparate en la calle

del Faubourg Saint-Honoré o una exhibición de alta costura, ¿no deben ser comprendidas como un discurso objetivo, como una retórica de las cosas? Volveremos más tarde sobre la publicidad. Por ahora nos limitamos a aprehender los contornos del malestar y la insatisfacción.

El carácter decepcionante del consumo tiene múltiples razones. Estamos lejos de conocerlas íntegramente. Aquí entrevemos algo. No hay fisura o corte entre el consumo del objeto y el de los signos, imágenes, representaciones, de las cuales el objeto proporciona el medio y el soporte sensibles. El acto de consumir es tanto un acto imaginario (por tanto, ficticio) como un acto real (dividiéndose a su vez lo «real» en coacciones y apropiaciones). Adopta, pues, un aspecto metafórico (la felicidad en cada bocado, en cada erosión del objeto) y metonímico (todo el consumo y toda la felicidad de consumir en cada objeto y cada acto). Lo cual no sería grave si el consumo no se presentase como acto pleno, como actualidad, de pleno derecho, sin engaño, sin ilusión. Consumo imaginario, consumo de lo imaginario —los textos de publicidad— y consumo real no tienen fronteras que los delimiten. Tienen, si se quiere, una frontera movediza y constantemente traspasada; sólo el análisis distingue niveles. No sólo los signos aureolan los bienes y los bienes no son «bienes» más que afectados de signos, sino que el mayor consumo se dirige a los signos de los «bienes» sin estos bienes. ¿Cómo podían dejar de ser inmensas la decepción y la frustración de aquellos que sólo tienen signos para saciar su voraz apetito? Los «jóvenes» quieren consumir ahora. Y con rapidez. Este mercado fue rápidamente detectado y explotado. De forma que los «jóvenes» tienden a establecerse en una vida cotidiana paralela, la suya y la misma, hostil a la de los padres y lo más parecida a ella. Marcan con su presencia y sus «valores» a los adultos, a los bienes de los adultos, al mercado de los adultos. Sin embargo, en tanto que «jóvenes» permanecen marginados. No consiguen formular sus tablas de valores, aun menos imponerlas. Lo que consumen de forma a la vez negativa y masiva son, pues,

objetos de los adultos que los envuelven con su existencia material y sus signos. Situación de la que se deriva una frustración profunda y múltiple, mal compensada por afirmaciones brutales.

De forma todavía más penosa, la clase obrera vive entre los signos del consumo y consume una masa enorme de signos. Su cotidianidad se compone, sobre todo, de coacciones y lleva consigo un mínimo de apropiación. La conciencia, en esta situación, se coloca en el nivel de lo imaginario, pero experimenta en él rápidamente una decepción fundamental, pues las modalidades de sometimiento y explotación disimulan a la clase obrera su verdadera condición. No se descubre tan fácilmente explotada y sometida tanto en el plano de la cotidianidad y el consumo como en el de la producción. La estructura de la producción, y, por consiguiente, de su explotación, se le escapaba ya a la clase obrera durante la *belle époque*. La representación (ideología) del cambio, «trabajo contra salario», disimulaba las relaciones de producción, estas relaciones estructuradas-estructurantes (la venta de la fuerza de trabajo, la propiedad y la gestión de los medios de producción por una clase). Desde entonces, las relaciones se han oscurecido aún más. La ideología del consumo ha terminado de ocultarlas. El consumo sirve de coartada a la producción. De entrada, al hacerse más completa, la explotación se cubre con un velo más espeso. La clase obrera no puede dejar de estar profundamente decepcionada. Es la primera entre las capas y clases sociales en experimentar esta frustración. Su «conciencia de clase» se restablece con dificultad y, sin embargo, no puede desaparecer. Se convierte en «malentendido» de las clases, pero a este título está presente en toda reivindicación. La reivindicación tiende oscuramente a desbordar las cuestiones de salario (que no desaparecen) para extenderse a la disposición de lo cotidiano.

En lo que concierne a las mujeres, conocemos ya la ambigüedad de su condición. Relegadas a lo cotidiano, hacen de él una fortaleza y se esfuerzan tanto más en salir de ella, pero eludiendo las implicaciones de la con-

ciencia. De ahí una protesta perpetua, pero torpe, que no llega más que a reivindicaciones mal orientadas.

En cuanto a los intelectuales, encuentran en lo imaginario, literalmente acarreado por la retórica, el lenguaje y el metalenguaje, una perpetua coartada que les permite olvidar la mediocridad de su condición: falta de poder, poco dinero, la necesidad de tolerar las coacciones y los mitos para trepar algunos escalones y encaramarse a los peldaños superiores de la escala social (escritores de renombre, grandes periodistas, técnicos eminentes consultados por las autoridades, etc.).

Como resultado, la protesta y la contestación, y las reivindicaciones no cesan y no pueden desaparecer. Uno tras otro, estos grupos parciales contestan y protestan, no sin intentar sacar partido de la situación. El más significativo es el rechazo presentado por los grupos, minoritarios, pero siempre renovados, de «jóvenes» a esta sociedad. Rechazo total, global, sin esperanza, sin porvenir, absoluto, siempre renovado. Los grupos que rechazan se desdoblan, como es sabido, en violentos y no violentos. El rechazo supone una tentativa para salir de lo cotidiano e intentar otra vida que sea obra, apropiación. Esta «otra vida» se intenta por diversos medios: vagabundeo, drogas, signos de solidaridad y de complicidad, etcétera.

En cuanto a las clases medias, una vez más «se» las ha engañado. «¿Se?... ¿Quién?» La «estrategia de clase» tiene tal vez un «sujeto», pero no es observable; se «construye» por medio del conocimiento, *a posteriori*. En tanto que pilares de la maniobra, las clases medias son asimismo sus objetos y sus víctimas. Lo que se generaliza es su relación con las cosas y los bienes. Desde que existen, estas capas medias han buscado la satisfacción: satisfacciones al por menor y piezas sueltas de la satisfacción. La voluntad de poder y el poder se les escapaban, la voluntad de creación todavía más, por otras razones. Con respecto a ellas, sería inoportuno hablar de un «estilo»; de lo que se trata es más bien de una ausencia de estilo. Este género de vida se ha extendido

a la sociedad entera. Sólo emergen los que habitan el Olimpo, gran burguesía que corresponde en nuestro tiempo a la antigua aristocracia, cuyos vestigios recoge. Los moradores del Olimpo carecen de vida cotidiana, aunque las imágenes que los popularizan les atribuyen precisamente una cotidianidad superior. En el caso límite, el morador del Olimpo ni siquiera tiene domicilio fijo; reconstruye en la opulencia, con los medios del poder, el vagabundeo «libre», el nomadismo; vive en su yate, va de palacio en palacio o de un castillo a otro. Está por encima del «habitante». Para el común de los mortales, el morador del Olimpo, criatura de ensueño, proporciona imágenes sensibles (vendidas muy caras) de lo imaginario. Lo posible, todo lo posible, se encarna en él. Es la otra cotidianidad, irreconocible y, sin embargo, reconocida: piscina, teléfono blanco, mesa de estilo. Pero hay algo más: el del Olimpo ya no habita esta cotidianidad. En cuanto al habitante, fijado al suelo, la cotidianidad le asedia, le sumerge, le engulle. La clase media se instala en la satisfacción. Ahora bien, se siente oscuramente robada. No tienen sino una sombra de influencia: migajas de riqueza, ni una parcela de poder ni de prestigio. Su forma de vida parece haber conquistado a toda la sociedad, incluida la clase obrera. Quizá, pero en adelante tienen la misma forma de vida que el proletariado. Con un poco más de medios y algunos ingresos suplementarios. Lo que da lugar a estratos y no a clases, como se ha dicho una y otra vez. La clase media, al negar la calidad de «clase» a los obreros, se adjudicaba frente al proletariado un *status* superior, una dignidad eminente; en suma, una conciencia de clase. Así servía estratégicamente (sin saberlo) a la burguesía. Actualmente, las capas medias de la sociedad de consumo dirigida se sienten confusamente presas en la generalización del proletariado. Los cuellos blancos, los pequeños técnicos, los empleados y cuadros medios, resisten tozudamente a esta situación y a esta conciencia. Sin embargo, los invade no por el camino de la ideología, sino por la percepción de una cotidianidad similar

y de una misma huida hacia la ruptura de lo cotidiano. A pesar suyo, el miembro de la clase media presente que en la sociedad de consumo, el consumidor es consumido. No él, en carne y hueso, que permanece tan libre como el proletario. No él, sino su tiempo de vivir. La teoría de la alienación es considerada como caduca. ¿Es necesario volver a extenderse sobre este punto? Cierta alienación (por ejemplo, la alienación sexual) tal vez se haya atenuado. Aunque no es nada seguro y el fundamento de la represión sexual (la relación «natural» entre el acto sexual y la fecundación mantenida práctica y «culturalmente») no ha desaparecido, ni mucho menos. A las antiguas alienaciones se han añadido otras nuevas, y la tipología de la alienación se enriquece: política, ideológica, tecnológica, burocrática, urbana, etc. Sostenemos que la alienación tiende hacia una totalidad y llega a ser tan poderosa que borra las huellas (la conciencia) de la alienación. Acusamos, aquí y en otros lugares, a los ideólogos que pretenden relegar la teoría entre las filosofías anticuadas. A pesar de sus preguntas, que se pretenden maliciosas sobre las «conspiraciones» ideológicas y sobre los «sujetos» de tales conspiraciones, sirven a la estrategia de clase. Con plena buena conciencia. Ni mejor ni peor que los demás: los que saben y los que no comprenden nada de nada. La novedad consiste en que la teoría de la alienación no tiene más que una referencia filosófica que se aleja. Ha pasado a ser una *práctica social*: una estrategia de clase que precisa apartar tanto la filosofía como la historia para embrollar el asunto e inhibir la conciencia de la alienación generalizada. Esta estrategia tiene peones para maniobrar: la clase media, a quien se le escapa la conciencia de su propia alienación, aun cuando haya alimentado la crónica y los cronistas de la alienación en tanto que sometida al malestar. Como las damas de los viejos tiempos, como el personaje kierkegaardiano que exclama: «¡Algo posible!», el pequeño burgués se encuentra mal un buen día. El salto de lo real a lo imaginario y de lo imaginario a lo real, es decir, la confusión entre los planos no le agrada ya. ¿Qué

quiere? Otra cosa. Consumir le satisface y no le satisface. El consumo no es la felicidad. El bienestar y la comodidad no bastan para conseguir la alegría. Se aburre.

Esta sociedad quiere *integrar*. ¿Qué? Sus miembros, grupos e individuos, átomos y moléculas. ¿A qué? A ella, de la que nadie piensa ya que sea un «sujeto». Tal es su problema y su contradicción (una de las más importantes entre sus contradicciones). No está desprovista de una cierta capacidad integradora, fuerte por medio de la mercancía y el mercado, más débil, pero eficaz, en el nivel cultural. La cotidianidad integra a aquellos que la aceptan e incluso a quienes decepciona. Los descontentos que aspiran a una cotidianidad más plena son rápidamente atrapados y absorbidos. Para sus oídos los lemas más estridentes de la subversión no son más que frases sonoras. ¿No ha integrado esta sociedad, con su esteticismo intenso, al viejo romanticismo? ¿Al surrealismo? ¿Al existencialismo? ¿A una buena parte del marxismo? Así es, por imposible que parezca. Por la vía del mercado, como productos. La contestación de ayer es hoy producto de calidad para el consumo cultural. Un consumo que ha engullido a aquello que intentaba *dar un sentido*. Lo ha devorado. Es posible liquidar el sentido, declarar absurda la búsqueda del sentido, confundir e identificar absurdo, realidad, racionalidad. Se abre un agujero gigante. Los filósofos no tienen vértigo, pero la sociedad que no posee otros medios ideológicos pierde su capacidad integradora. Su cultura, traducción abstracta de exigencias económicas y tecnológicas, es impotente. De ahí la paradoja, con frecuencia puesta de relieve, pero raramente analizada hasta sus raíces, de una sociedad que funciona, a la que obsesionan la integración y la participación, y que no llega a *integrar* ninguno de sus grupos, ni a los jóvenes, ni a los intelectuales, ni a las etnias, ni a las regiones, ni a las ciudades, ni a las empresas, ni siquiera a las mujeres. Los Estados Unidos de América son el prototipo de esta sociedad potente e impotente. La burguesía francesa y europea poseía una capacidad integradora cuando tenía una ideología (el

universalismo de la razón) y una práctica social (la construcción de una nacionalidad). El desvío de esta ideología universalista hacia la racionalidad limitada del tecnicismo y del Estado la priva de aquella antigua capacidad estratégica. De ahí una impotencia que se traduce en el plano de la cultura y, sobre todo, en el de la capacidad de integración.

Para responder a las exigencias de la situación, se buscan nuevas ideologías. Se comprende que no es posible vivir sobre los fundamentos americanos de los años incluidos entre 1950 y 1960: desideologización, resolución cada vez más armoniosa de las tensiones, fin de las clases. El «fin de las ideologías» fue la consigna del americanismo ofensivo. Con este ariete, con esta artillería, derribó las murallas que protegían a la vieja Europa. Los desembarcos masivos de especialistas, sociólogos, psicólogos y demás, siguieron de cerca a ese desmantelamiento. ¿Y ahora? Europa no es más que un campo de ruinas filosóficas, teóricas. Sólo resisten aquí o allá algunas ciudadelas, algunas fortalezas, con frecuencia quebrantadas, como el marxismo, la historicidad. La ofensiva americana coincidió con el derrumbamiento del dogmatismo stalinista. ¿Y ahora? Es considerable, tanto en América como en Europa, la demanda de ideologías más sutiles. Lo que obliga a afinar el concepto mismo de ideología. A nuestro juicio, el concepto hoy cubre, por una parte, las representaciones que se presentan como no ideológicas, como «rígidas», y por otra, una buena parte de lo imaginario social, sostenido por la publicidad (que tiende a hacerse ideología y práctica, simultáneamente). Una ideología hoy no puede ya permitirse aparecer como ideología: apelar a lo afectivo, regular la pertenencia a un grupo dirigente. Le es preciso tomar un aspecto científico. A menos que no opte decididamente por lo irracional, como cierto psicoanálisis o cierto ocultismo.

En un nivel bastante bajo de elaboración, para uso de los pequeños cuadros, de los técnicos pequeños y medios, de los burócratas de los escalones inferiores, se

tiene el *economicismo*. Vulgar y vulgarizado, su vida es dura porque sirve: ideología del crecimiento, productivismo, racionalidad de la organización, perspectiva de la abundancia próxima. Estos temas, ya abandonados en Estados Unidos, han de conocer aún días de gloria en una Francia retrasada. Tal vez los adopte oficiosamente la Universidad, o cualquier otra institución apoyada por el Estado. El economicismo tiene el considerable interés de aliar al marxismo degenerado y al racionalismo burgués adulterado. Además, encubre bastante bien la cotidianidad, su manipulación, su explotación racionalizada. No está, pues, desprovisto de los méritos que hacen eficaz una ideología.

Existen tentativas más sutiles. La ideología de la *feminidad*, o, mejor dicho, de la felicidad por (y en) la feminidad parece parte importante de la ideología del consumo (de la felicidad por el acto de consumir) y de ideología de la tecnicidad (¡las técnicas de la felicidad corresponderían a las mujeres!) con algo más seductor.

La ideología de la cultura, o culturalismo, apuntala la tesis vacilante de la coherencia y de la unidad de «la» cultura. Tesis oficial. Cuando es evidente que la cultura se pulveriza. No hay desde hace mucho tiempo sino subculturas de orígenes diversos: campo y vida rural, vida urbana, aristocracia, proletariado, burguesía, países y sectores llamados «subdesarrollados», cultura de masas, etcétera. Varias «subculturas», incluso revestidas con el traje de Arlequín fabricado por una de ellas, a saber, el «clasicismo», no forman una cultura. La fragmentación de los conocimientos parcelarios y de los trabajos especializados no contribuye a restituir la unidad. ¿No será la cultura un mito? No. Es más que eso: una ideología de Estado. La unidad de la cultura debe de situarse en el nivel más elevado, el de las instituciones culturales. Lo que permite alimentar la «cultura de masas» y el consumo con «productos de calidad», obras de las que se pretende que permanezcan «íntactas».

Las ideologías de la *función* (funcionalismo), de la *forma* (formalismo), de la *estructura* (estructuralismo),

tienen en común con el cientificismo y el positivismo el que se presentan como no ideológicas. El proceso de ideologización es, sin embargo, bastante claro; consiste en una extrapolación-reducción. La ideología transforma en absoluto un concepto parcial y una verdad relativa. La ideología del *lenguaje* presenta suficiente interés como para que le consagremos más adelante un capítulo. En efecto, se incorpora, por una parte, a los notables descubrimientos de una ciencia en desarrollo: la lingüística, y por otra, a los «fenómenos de lenguaje» que se desarrollan en la vida cotidiana. Contentémonos aquí con señalar que la ideología consiste en presentar simultáneamente el lenguaje como *clave de la realidad social* (que sería, por tanto, cognoscible y conocida por su forma de lenguaje) y como un *sistema* (que comprende y entraña la unidad de lo real y lo inteligible). Mientras (según la tesis que sostendremos más adelante), nos movemos en el *metalinguaje* —discurso sobre el discurso, desciframiento de mensajes antiguos que no tienen derecho alguno a presentarse como mensajes nuevos o desciframiento de lo «real».

La publicidad forma parte de los «fenómenos de lenguaje» que requieren un examen atento. Plantea numerosos problemas. Algunos de los más importantes son el de la eficacia, el de la naturaleza y el de la extensión de su influencia. Mostramos por qué proceso de sustitución (y no es sino uno de sus procesos) la publicidad asume una parte del papel antiguo de las ideologías: encubrir, disimular, transponer lo real; concretamente, las relaciones de producción.

No podría darse ideología en el sentido antiguo (es decir, con la fuerza de captación, el poder liberador, la capacidad integradora que tuvo antaño el racionalismo) más que si se pudiese considerar la cotidianidad como un sistema dotado de una coherencia completa. Y esto es imposible. En primer lugar, este sistema debe manifestarse primero en la práctica; considerar lo cotidiano como un sistema significa estructurar el sistema, cerrarlo. Por desgracia para esta teorización, en cuanto lo cotidia-

no aparece como sistema (como conjunto de significaciones) se derrumba. Se revela como desprovisto de sentido. Es un conjunto de no-significaciones al que se quiere dotar de sentido. Las insignificancias de lo cotidiano sólo pueden cobrar sentido transformadas, metamorfoseadas en otro conjunto distinto de la actual cotidianidad. Dicho de otro modo: es imposible constituir un sistema teórico y práctico tal que los detalles de la vida cotidiana tomen un sentido en y por este sistema. En segundo lugar, si no hay sistema, lo que hay son múltiples subsistemas, de los que hemos mostrado ya que se situaban no *en un sistema* único, sino *sobre un plano* o nivel de la realidad. Entre ellos descubrimos lagunas, agujeros y nubarrones que flotan... El único «sistema» que revela un grado de generalidad suficiente para merecer tal denominación es el de las *coartadas* (¡y va tan lejos, que la «problemática», la «interrogación» y la «puesta en cuestión» pueden convertirse en coartadas para eludir los problemas y mantener un «sistema» que sólo existe en las palabras!).

4. Sobre algunos subsistemas

Los teóricos del estructuralismo emplean frecuentemente el término «sistema». Su lenguaje carece de precisión. Poco a poco esta palabra va tomando una significación vaga, mal determinada. El rigor forma parte de sus connotaciones, de su retórica y no de su denotación. No quiere decir más que «trasto» o «chisme». Es, sin embargo, claro que el sistema es único o no es³. Si hay varios sistemas, cada uno de ellos tiene sólo una existencia y una importancia relativas. Ninguno puede aislarse. ¿No es más justo hablar de subsistemas? Pero entonces el estructuralismo pierde el prestigio y la prestancia que ha obtenido por su oscuro profetismo del sistema absoluto, exclusivo, total. Ya el hegelianismo inscribía los subsistemas concibiendo el sistema filosófico-político como

envoltura, círculo de círculos, esfera que engloba a todas las esferas.

Para que haya subsistema hace falta que haya (condiciones necesarias):

a) unos actos, una actividad (social) diferenciada, específica o especializada. Objetos correspondientes a esta actividad, es decir, específicos, susceptibles por esta razón de ser alineados, clasificados, etiquetados. Unas situaciones determinadas por la relación entre las actividades (sujetos o agentes sociales: individuos y grupos) y las cosas sensibles (objetos), lo que constituye un conjunto indisoluble;

b) unas organizaciones e instituciones, éstas legalizando aquéllas en el nivel del Estado o de otra institución vinculada al Estado. La institución opera sobre este «material», la organización, que opera a su vez sobre la actividad social. Una burocracia competente, fiel, se apodera pronto de la cosa social. Lo que rápidamente da lugar a una jerarquía (o a varias jerarquías);

c) unos textos (de los cuales puede extraerse un «corpus») que garanticen la comunicación de la actividad, la participación en las medidas que la organizan, la influencia y la autoridad de las instituciones correspondientes. Estos textos pueden constituir ya un código, pero pueden asimismo consistir en documentos, tratados, manuales, guías, imágenes o escritos publicitarios, cuyo «corpus» y el código explícito serán extraídos mediante análisis. Este análisis, si llega a buen fin, revela y define lo que ciertos lingüistas (Hjemslev, A. J. Greimas) denominan un *lenguaje de connotación*.

Según esta definición, la moda es un subsistema⁴, pero también la cocina; llega a serlo al perder su antiguo *status* de producción local, artesanal y familiar, cualitativa, hecha de recetas transmitidas oralmente, para convertirse en actividad formalizada, especializada, materia de tratados, de guías «gastronómicas», de una jerarquía de lugares, de comidas, pretexto de una ritualización mundana. Su sistematización resulta, por cierto, imposible en la mayoría de los casos al permanecer cualita-

tiva, familiar, local. Se constituye una especie de núcleo de significaciones, que privilegia una región del espacio social, confiriéndole una fuerza de atracción o de repulsión. Es una *isotopía* (A. J. Greimas). Este núcleo de lenguaje atrae hacia sí la actividad, desviándola de la apropiación para formalizarla y metamorfosear los actos y obras en signos y significaciones. Tales procesos se desarrollan en el nivel de lo imaginario.

A su manera, el Turismo se erige en subsistema en la sociedad llamada de consumo. O la «Cultura», que desde esta perspectiva constituye una entidad. Podría también analizarse en este sentido la sexualidad, el erotismo. Pero, por ahora, desde la perspectiva de la cotidianidad programada, ¿no sería el mejor ejemplo el Automóvil?

El estudio formal y material del Auto no ha sido llevado hasta ahora muy lejos. Los innumerables artículos y las obras sobre este tema merecerían ser examinados; algunos podrían proporcionar un «corpus» del que arrancara el análisis. La mayoría de estos textos deben considerarse como síntomas más que como información o conocimiento. Dejando a otros la preocupación de llevar más adelante la exploración metódica, intentaremos contemplar el Auto en su relación con la cotidianidad. Brevemente, vamos a mostrar la formación de un «subsistema», de un campo semántico parcial e invasor, que interviene en la cotidianidad:

a) El Auto es el Objeto-Rey, la Cosa-Piloto. Conviene repetirlo. Este Objeto por excelencia rige múltiples comportamientos en muchos sectores, desde la economía hasta el discurso. La Circulación se inscribe entre las funciones sociales y se clasifica en primera fila. Lo que implica la prioridad de los aparcamientos, de los accesos, de la red de comunicación adecuada. Ante este «sistema», la ciudad se defiende mal. Se está dispuesto a demolerla (los tecnócratas) allí donde ha existido, allí donde sobrevive. Algunos especialistas terminan por designar con una palabra general, que tiene resonancias filosóficas y racionales —el urbanismo—, las consecuencias

de la circulación generalizada, llevada al absoluto. El espacio se concibe según las coacciones del automóvil. Circular sustituye a Habitar, y esto en la pretendida racionalidad técnica. Es cierto que, para muchas personas, su coche es un pedazo de su «habitar», incluso el fragmento esencial. Quizá fuera oportuno insistir en algunos hechos curiosos. En la circulación rodada, los hombres y las cosas se acumulan, se mezclan sin encontrarse. Es un caso sorprendente de simultaneidad sin intercambio, permaneciendo cada elemento en su caja, encerrado cada uno en su caparazón. Lo que contribuye también a degradar la vida urbana y a crear la «psicología» o, más bien, la psicosis del conductor. Por otra parte, el peligro real, pero débil y cifrado de antemano, no impide más que a unos pocos «correr riesgos». El Auto, con sus heridos y sus muertos, con las carreteras sangrientas, es un resto de aventura en lo cotidiano, un poco de goce sensible, un poco de juego. Lo interesante es apreciar el puesto del coche en el único sistema global que hemos descubierto: la estructura de coartadas. Coartada para el erotismo, coartada para la aventura, coartada para «el habitar» y la sociabilidad urbana, el Auto es una pieza de este «sistema» que cae hecho pedazos en cuanto es descubierto. Objeto técnico pobre, producto de un análisis *funcional* (circular, por tanto, rodar —utilizar una energía considerable despilfarrándola—, iluminar la carretera, cambiar de dirección y de velocidad) y *estructural* (motor, chasis y carrocería, accesorios) bastante simple, el Automóvil figura igualmente en un análisis funcional y estructural simple y pobre de la sociedad. Tiene en él un lugar importante que tiende a hacerse preponderante. Determina una práctica (económica, psíquica, sociológica, etc.). Pretende ser (se pretende que sea «inconscientemente») objeto total. Tiene un sentido (absurdo). De hecho y en verdad, lo que el Automóvil conquista y «estructura» no es la sociedad, sino *lo cotidiano*. Le impone su ley. Contribuye fuertemente a consolidarlo, a fijarlo sobre su *plan*: a planificarlo. La cotidianidad es en gran medida hoy el ruido de los motores, su

uso «racional», las exigencias de la producción y la distribución de vehículos, etc.

b) Esto no es todo. El Automóvil no se reduce a ser un objeto material, dotado de cierta tecnicidad, medio y ambiente socio-económico, portador de exigencias y de coacciones. El Auto da lugar a *jerarquías*: la jerarquía perceptible y *sensible* (tamaño, potencia, precio) va acompañada de una jerarquía más compleja y más sutil, la de las marcas de velocidad y resistencia.

El juego de estas dos jerarquías es flexible. No coinciden. Entre ellas hay todo un margen, un entredós. Es decir, un lugar para la conversación, la discusión, la controversia. En suma, para el discurso. El lugar ocupado en la escala material no corresponde exactamente al lugar ocupado en la escala de las marcas. Puedo ganar puestos, puntos. En el interior de un pequeño grupo puedo llegar a ser (por unos minutos o días) el campeón. Claro que tengo límites, pero ¿dónde? Si he adelantado a un vehículo más potente, he modificado mi lugar en la jerarquía, ascendiendo un puesto en la segunda, la cual se abre a los audaces, implica habilidad, astucia y, por tanto, libertad. Lo discutiré con mis pasajeros, con mis amigos, extensamente, con orgullo, sobre todo si he corrido riesgos. En estas condiciones, la jerarquía ya no parece opresiva. Pasa a ser integradora.

Observemos que este *status* del objeto automóvil es similar al *status* del cuerpo humano en su relación con el deporte. Hay jerarquía física (peso, fuerza, talla, etc.), jerarquía de las marcas, colisión de las dos escalas.

Ahora bien, esta doble jerarquía corresponde (*inade cuadamente* y, por tanto, de forma muy flexible, siendo ese su interés para todos y, por consiguiente, para el analista) a la jerarquía social. Existe analogía (no estricta homología) entre la jerarquía de la situación social y la de los automóviles. Al no coincidir estas escalas, se pasa sin cesar de una a otra, sin encontrar el lugar donde pararse definitivamente. El carácter nunca definido ni definitivo, siempre reversible, una y otra vez puesto en cuestión, y, sin embargo, imperioso, de la clasificación,

permite un número elevado de combinaciones, confrontaciones, cómputos.

c) De ello resulta que la existencia práctica del Automóvil, en tanto que instrumento de circulación y medio de transporte, es sólo una parte de su existencia social. Este objeto, verdaderamente privilegiado, tiene una doble realidad más intensa, dotada de una mayor duplicidad que las demás: sensible y simbólica, práctica e imaginaria. La jerarquización es a la vez dicha y significada, sostenida, agravada por el simbolismo. El coche es símbolo de *status* social, de prestigio. En él todo es sueño y simbolismo: comodidad, poder, prestigio, velocidad. Al uso práctico se superpone el *consumo de signos*. El objeto se hace mágico. Entra en el sueño. El discurso en torno a él se nutre de retórica y envuelve a lo imaginario. Es un objeto significante en un conjunto significante (con su lenguaje, sus discursos, su retórica). Signo del consumo y consumo de signos, signos de felicidad y felicidad por medio de los signos, se entrecruzan, se intensifican o se neutralizan recíprocamente. El Automóvil acumula los papeles. Resume las coacciones de la cotidianidad. Lleva al extremo el privilegio social otorgado al intermediario, al medio. Al mismo tiempo condensa los esfuerzos para salir de lo cotidiano, reintegrando en él el juego, el riesgo, el sentido.

d) Este objeto tiene su código: el Código de Circulación. Sin comentarios. La exégesis semántica, semiológica, semiótica del Código de Circulación llena ya volúmenes. Sigue siendo el prototipo de los «subcódigos» coactivos, cuya importancia enmascara la ausencia de sentido y de código general de la sociedad. Muestra el papel de las señales. El «corpus» sobre el cual un exegeta decidido a llevar hasta el fin la exploración semiológica (y sociológica) del Auto podría apoyarse debería desbordar este Código y remitirse a otros documentos, textos legales, periodísticos o literarios, anuncios publicitarios, etcétera. El Objeto-Piloto ha suscitado no sólo un sistema de comunicación, sino los organismos e instituciones que se sirven de él y que le sirven.

Alcanzamos aquí lo cómico o, más bien, lo *grotesco* de la situación. De estos subsistemas, afirmamos que tienden hacia el pleonismo, hacia la destrucción por la tautología. El objeto, aquí, destruye y a continuación se destruye a sí mismo. El turismo destruye el lugar turístico por el solo hecho de atraer a él multitudes y de que el lugar (ciudad, paisaje, museo) no tiene otro interés que el de un encuentro que podría ocurrir en otro lado, no importa dónde. ¿Y la Moda? Cabe preguntarse cuántas mujeres siguen la Moda. Una docena de maniqués, de *cover-girls*, de moradoras del Olimpo. Estas tiemblan por no estar ya a la moda, puesto que la hacen y que, una vez lanzada, la moda se les escapa y deben encontrar otra. ¿El Deporte? Para que exista Deporte sería suficiente con unos cuantos campeones y miles, millones, miles de millones de espectadores. La Cocina formalizada desaparece; los aficionados poco ilustrados terminan por saborear el ceremonial, la presentación y la decoración más que los platos; al acecho de la ganancia, los hoteleros sustituyen la calidad por la forma; mientras que los aficionados ilustrados huyen hacia una «pequeña tasca», hacia un restaurante sencillo y modesto en el que oficia un cocinero deseoso de hacerse una reputación. En cuanto al Auto, en vano se devastarán ciudades y campos, tarde o temprano llegará el punto de saturación. Tienen hacia ese límite, terror de los especialistas de la circulación: el congelamiento final, la absoluta inmovilidad de lo inextricable. Mientras aguardan este límite siempre aplazado, siempre fascinante, los conductores en Alemania o en América se detienen largamente en los moteles para contemplar la ola de coches en las autopistas⁵, y encuentran en este espectáculo una satisfacción (grande, ya que no perfecta).

Sabemos por la práctica y teoría de lo absoluto cómo está previsto, dispuesto, programado, el envejecimiento de los automóviles. Forzaremos apenas la nota (¿metáfora o retruécano?) diciendo que el Auto se erige así en símbolo general de la autodestrucción. Y que une a este título también el ser considerado como «bien de consumo du-

radero», al requerir la construcción de estructuras permanentes (ejes de circulación, flujos calculados), ostenta un rango más que honorable en el sistema de coartadas.

¿Constituye la Publicidad un subsistema? Cabría pensarlo. Sin embargo, esta hipótesis no parece válida. ¿No sería más bien la Publicidad el lenguaje de la mercancía, llevado a su mayor grado de elaboración, dotado de una expresión simbólica, de una retórica, de un metalenguaje? ¿No es el modo de existencia del objeto cambiado y del valor de cambio (ambigua: abstracta-concreta, formal-práctica) que se manifiesta así? De Marx y de *El Capital* conservamos como aportación decisiva esta teoría. La mercancía es una forma, que el análisis separa del contenido (el trabajo social) y de los accidentes que la acompañan (las negociaciones, argumentaciones, palabras y discursos, gestos, ritos, que acompañan el intercambio). Este análisis dialéctico *reduce* el acto de cambio a su forma pura, como más tarde el análisis semántico aísla la palabra para extraer la forma del acto de comunicación, el lenguaje. Ahora bien, esta forma no está separada del contenido y de las contingencias que la envuelven más que por una reducción primera. Los pasos ulteriores del conocimiento restituyen el contenido y las modalidades concretas (históricas, sociológicas) del intercambio de objetos. Aquello que, desde el punto de vista de la forma «pura» y cuando el análisis la separa, se pone entre paréntesis (el contenido) o se aparta (las condiciones), se reconsidera a continuación. Es lo que permite a la forma vincularse a una práctica social, abrirse camino y suscitar por sí misma una práctica social: ser esta práctica. Tomar el valor de cambio por un *sistema* ya constituido, oculto bajo las palabras y los gestos de la gente que realiza intercambio (clientes y vendedores, comerciantes, capitalistas ocupados en el comercio, etc.), sería una ingenuidad. La mercancía, en tanto que forma, tiene una *lógica*. Producto del trabajo, produce encadenamientos, actos inteligentemente ligados. Es algo social y mental a la vez. Esta forma se apodera también del lenguaje preexistente. Lo moldea a su modo. Constituiría

más que un simple lenguaje de connotaciones (aunque un grupo, como el de los comerciantes, pueda poseer tal subsistema semiótico). No sin resistencias encarnizadas y quizá irreductibles, por parte del pasado y de las nostalgias como por parte de las posibilidades revolucionarias, la mercancía tiende a constituir «un mundo» (o si se quiere, un sistema que tiene ya su nombre: el capitalismo), pero no lo logra nunca completamente. ¿Y la Publicidad? Describe, de forma que incite al comprador al acto de compra, los objetos destinados a un cierto uso y dotados de un valor de cambio, cotizados en el mercado. Esta descripción es sólo el comienzo. Tal fue el carácter de la publicidad en el siglo XIX: informar, describir, excitar el deseo. No ha desaparecido, pero otros rasgos lo sobredeterminan. En la segunda mitad del siglo XX, en Europa, en Francia, *nada* (un objeto, un individuo, un grupo social) *vale* sino por su doble: su imagen publicitaria que lo aureola. Esta imagen *dobra* no sólo la materialidad sensible del objeto, sino el deseo, el placer. Al mismo tiempo hace ficticios el deseo y el placer. Los sitúa en lo imaginario. Es ella la que trae «felicidad», es decir, satisfacción en el estado de consumidor. La publicidad, destinada a suscitar el consumo de los bienes, llega así a ser el primero de los bienes de consumo. Produce mitos, o, más bien, no produciendo nada, se apodera de los mitos anteriores. Arrastra los significantes hacia un doble objetivo: ofrecerlos como tales al consumo en general y estimular el consumo determinado de una cosa. Recupera así los mitos: el de la Sonrisa (la felicidad de consumir identifica la felicidad imaginaria de aquella o de aquel que muestra el objeto a consumir), el de la Presentación (el acto social que hace presentes los objetos, actividad que da lugar por sí misma a objetos, el «presentador», por ejemplo). Tenemos la imagen (foto) de un joven atlético, desnudo o casi desnudo, agarrado con todos sus músculos, brazos y muslos tensos por el esfuerzo, al empalletado y a los obenques de un velero en plena carrera que surca el océano. La máxima velocidad es evocada por la espuma, por la tensión de los ca-

bles. Los ojos de este joven magnífico escrutan el horizonte; ¿qué es lo que distingue él que escapa al lector de la revista? ¿Un peligro, un riesgo, una maravilla? O nada. Por lo demás, no hace nada, ni bordear, ni virar. Es formidable. Texto que estipula el sentido de la imagen: «Una verdadera vida de hombre; sí, es formidable una vida de hombre. Es formidable encontrar cada mañana la frescura tonificante de su *after shave*...»

Comentemos un poco.

a) Hay una imagen con un texto. Sin el texto, la imagen carecería de sentido o tendría varios. Es sabido y ya se ha dicho. Sin la imagen, el texto sería ridículo, como también se sabe. Subrayemos solamente la disponibilidad de los significantes (el hombre desnudo al sol, el océano, el navío, etc.) y la ausencia de los significados (la verdadera vida, la plenitud, lo humano). La publicidad para el *after shave* X liga una a otra estas disparidades por medio de una cosa (mercancía) en beneficio de un acto de venta.

b) Restituye así mitos que no tienen nada nuevo: naturaleza, virilidad, virilidad frente a la naturaleza, naturalidad de lo viril. Por estos grandes temas y con ellos dejamos el mito propiamente dicho (salvo si se da a este término una acepción muy vaga y muy general que engloba a la ideología). La *publicidad cumple la función de ideología*, vincula el tema ideológico a una cosa (el *after shave*), confiriéndole así una doble existencia, real e imaginaria. Enlaza los términos de las ideologías; enlaza más allá de las mitologías los significantes a los significados, recuperados, utilizados.

c) Han encontrado un fotógrafo que trabaja para una agencia, el cual ha sorprendido sobre el puente del velero el gesto «espontáneo» de aquel joven, realmente soberbio. Y por medio de este gesto han demostrado la conveniencia de un *after shave*, utilizando la retórica de la imagen y del texto, es decir, un doble *terrorismo*: «Sea un hombre cuidado. Conviértase cada mañana en un tipo formidable, que se guste a sí mismo y guste a las mujeres. Emplee tal *after shave* o no sea nada, y sépalo...»

La Publicidad se convierte así en la poesía de la Modernidad, el motivo y el pretexto de los espectáculos más logrados. Se apodera del arte, de la literatura, del conjunto de los significantes disponibles y de los significados vacantes. Se convierte en arte y literatura. Se apodera de los residuos de la Fiesta para reconstituirlos en su provecho. Como la mercancía a la que impulsa hasta el final de su lógica, confiere a todo objeto y a todo ser humano plenitud de la dualidad y de la duplicidad: el doble valor como objeto (valor de uso) y como mercancía (valor de cambio) al organizar cuidadosamente la confusión entre estos «valores» en beneficio del segundo.

La Publicidad cobra la importancia de una ideología. Es la ideología de la mercancía. Se sustituye a lo que fue filosofía, moral, religión, estética. Está lejos el tiempo en que los publicitarios pretendían condicionar a los «sujetos» consumidores mediante la repetición de un *slogan*. Las fórmulas publicitarias más sutiles encierran hoy una concepción del mundo. Si usted sabe elegir, elija tal marca. Este instrumento (de limpieza) libera a la mujer. Aquella gasolina (con un vago juego de palabras sobre el término) * está más cerca de usted. Este «contenido» muy amplio, estas ideologías capturadas, no excluyen la solicitud más concreta. Los mandatos que interrumpen películas y noticiarios en la televisión americana muestran hasta dónde puede llegar esta solicitud. Usted está en su casa, en su hogar, poblado por la pequeña pantalla (más que por los mensajes por ella transmitidos, pretende McLuhan) y se ocupan de usted. Se le dice cómo vivir siempre mejor: qué comer y beber, con qué vestirse y amueblarse, cómo habitar. Ya está usted programado. Salvo en que aún tiene que elegir entre todas esas cosas buenas, permaneciendo como estructura permanente el acto de consumir. Se ha superado el mito de la sonrisa. El consumo es una cosa seria. Benévola, benéfica,

* El término «essence» significa en francés tanto esencia como gasolina. (N. del T.)

la sociedad entera está junto a usted. Atenta. Piensa en usted, personalmente. Para usted prepara objetos personalizados o, mejor aún, entregados en tanto que objetos de uso a su libertad personalizadora: este sillón, este conjunto de elementos, estas mantas, esta ropa interior. Esto y no aquello. Conocemos mal la sociedad. ¿Quiénes? Todos. Es maternal, fraternal. La familia visible se une en esta familia invisible mejor y sobre todo más eficaz, la sociedad de consumo, que prodiga sus atenciones y sus encantos protectores a cada uno de nosotros. ¿Cómo puede subsistir un malestar? ¡Qué ingratitud!

Los remolinos giran a ras del suelo. Consumo de espectáculos, espectáculo del consumo, consumo del espectáculo del consumo. Consumo de signos y signos del consumo. Cada subsistema que intenta cerrarse produce uno de estos remolinos autodestructores. Al ras de la cotidianidad.

El consumo de signos es especialmente digno de interés. Tiene modalidades perfectamente establecidas, por ejemplo, el *strip-tease*, consumo ritualizado de los signos del erotismo. Pero cobra a veces el aspecto de un frenesí. Hubo el año de los «scubidús» (¿signo de qué?, de lo inútil, de lo combinatorio y de lo racional absurdo, maniaco y sin alegría) y la temporada de los llaveros (signo de la propiedad). Durante unas cuantas semanas o meses, el torbellino fue naciendo, se formó, arrastró a miles de personas y luego desapareció sin dejar huella.

La «cultura» en esta sociedad es también mercancía de consumo. Un poco excepcional: al ser considerada libre, esta actividad consumidora (un poco menos pasiva que las restantes formas de recibir las cosas hechas) toma aires de fiesta. Esta le conserva una especie de unidad ficticia y no obstante socialmente real, aunque situada en lo imaginario. Las obras, los estilos, son entregados al consumo devorador. La Ciudad se devora con un bullicio particular, lo que parece indicar una necesidad y una frustración especialmente vivas: periféricos, extranjeros, habitantes de las afueras, turistas, se precipitan sobre el corazón de las ciudades (cuando no ha sido destruido) con

un apetito particularmente voraz. Cada objeto y cada obra obtienen así una doble vida, sensible e imaginaria. Todo objeto de consumo se convierte en signo de consumo. El consumidor se nutre de signos: los de la técnica, la riqueza, la felicidad, el amor. Los signos y significaciones suplantán lo sensible. Una gigantesca sustitución, una transferencia masiva, se operan, pero ¡sólo en un vértigo de remolinos!

¿Daremos de esta sociedad en que vivimos esta imagen irónica (ilustrando un análisis estructural): un suelo, lo cotidiano, y remolinos a ras de este suelo, turbulencias que arrastran a hombres y cosas, disolviéndose después en el gran torbellino del intercambio de mercancías? Es excesivamente dramático. Al otorgar demasiado espacio a la movilidad, se esconde bajo el culto de lo efímero el gusto por lo estructurado, por lo duradero, por lo que es duro y el ascetismo subyacente. Más bien veríamos una superficie terrestre, la cotidianidad; por debajo de ella, los subterráneos del inconsciente; por encima, un horizonte lleno de dudas y de espejismos: la Modernidad; y después, lo Permanente, el Firmamento. Entre los grandes astros, coloquemos la Cientificidad, con su resplandor frío y algo crepuscular; la Feminidad y la Virilidad, doble sol. Y estrellas, constelaciones y nebulosas. Muy alto en el horizonte, polar, la Tecnicidad, y en alguna parte la Juvenilidad. Hay «novae», como la Fiabilidad, estrellas heladas y muertas como la Belleza y los signos extraños del Erotismo. ¿Pondremos la Urbanidad o la Urbanicidad entre las estrellas fijas de primera magnitud? ¿Por qué no? A condición de no olvidar la Naturalidad, la Racionalidad y algunas otras entidades. Y los planetas sublunares: la Moda (o la «modeidad»), localizable no lejos de la Feminidad, y la Deportividad, etc.

Esta sociedad prendada de lo efímero, devoradora, que se llama productivista, que pretende ser móvil, dinámica y que no obstante adora los equilibrios, honra las estabildades y pone en el pináculo las coherencias y las estrucutras, ¿qué filosofía realiza esta sociedad inco-

herente, siempre próxima al punto de ruptura? ¿Un neohegelianismo? ¿Un neoplatonismo? ¿Engendra su propia filosofía? ¿O bien rechaza la referencia filosófica, tal y como nosotros hemos prescindido de ella para conocer y apreciar lo real? Formulemos la misma pregunta de otra manera. ¿Cómo puede funcionar una sociedad que ha puesto entre paréntesis la capacidad creadora, que se funda sobre la actividad devoradora (consumo, destrucción y autodestrucción), para la que la coherencia llega a ser una obsesión y el rigor una ideología, en la que el acto consumidor reducido a un esquema se repite indefinidamente?

Más adelante responderemos. Por el momento, al abordar el *consumo de los signos*, hemos comenzado ya el examen de los fenómenos de lenguaje.

Capítulo 3

Fenómenos de lenguaje

1. La caída de los referentes

El estudio de los fenómenos de lenguaje, en el mundo contemporáneo, tiene dos aspectos. En primer lugar, se puede examinar el lenguaje como realidad social; se estudia el lenguaje (o mejor la lengua) de nuestra época, sus rasgos morfológicos, sintácticos, léxicos. Se continúa en este camino hasta definir los subsistemas, los lenguajes de connotación (los de la vida sexual y el erotismo, el trabajo y la vida obrera, la vida urbana, sin olvidar por supuesto los lenguajes escritos, la literatura, etc.). Se puede partir también del hecho de que la ciencia del lenguaje ha pasado al primer plano, no como una ciencia parcelaria y superespecializada, sino como prototipo de ciencia. Así se descubren preocupaciones generales, la de la información y la de la comunicación. Lo que constituye un hecho social (histórico-sociológico), un fenómeno cultural. Por tanto, nos preguntamos: ¿qué significa esto? ¿Tiene algún sentido? ¿Tienen algún sentido la búsqueda o el rechazo del sentido?

Recordemos un poco de teoría. Las palabras y conjuntos de palabras (de unidades significantes distintas,

los monemas) designan esto o aquello. *Denotan*. Entre la *denotación* y el *significado* hay una relación estrecha; sin embargo, el primer concepto abarca algo más que el segundo. La palabra «silla» tiene por significado un concepto, el de «silla». Poco importa que el objeto «silla» exista o no. El significado «silla», perfectamente aislado, es una especie de absoluto formal. «He comprado esta silla en el Faubourg Saint-Antoine.» Este enunciado supone un *contexto* no solamente lingüístico, sino práctico y social. ¿Cómo situar o definir esto o aquello, el objeto «silla», la realidad «calle», la lengua francesa, sin la sociedad francesa, sin especificar el espacio, el tiempo? Sólo el contexto hace de las denotaciones determinaciones comunicables. La *función denotativa* implica una *función referencial* o contextual; supone una referencia por la cual se especifican la isotopía (o la heterotopía), la isocronía (o la heterocronía) de los significados; con relación al referente, se colocan o no en un mismo lugar, en un mismo tiempo. ¿Cómo confrontar y unir signos, cómo garantizar el encadenamiento, sin tal referente? ¿Se puede *reducir el contexto* a las palabras y frases (articulación de signos) que preceden o que siguen al mensaje considerado? ¿No es acaso una decisión arbitraria del lingüista la que hace posible esta reducción? El aserto, con reservas, parece más aceptable para la cosa escrita. En lo que concierne a la *palabra*, no es exacto.

Si admitimos la respuesta negativa, salimos legítimamente de la lingüística. La reflexión ya no se queda en el interior del lenguaje como forma (en lo «inmanente»), y no para alcanzar lo translingüístico, sino porque los referentes son hechos sociales (que afectan a la sociología). Reconsideremos de nuevo, acentuándolas, tesis expuestas en otra parte¹. Subrayaremos en primer lugar la *caída de los referentes* al principio del siglo xx.

Hace cien años, alrededor de la palabra y del discurso, en el contexto social, reinaban referentes sólidos. Ligados entre ellos, sin por ello formar un sistema único y formulado como tal, poseían una cohesión ya que no una coherencia lógica. La unidad de los referentes se manifiesta

entonces en el buen sentido o sentido común, en la percepción sensible (espacio euclídeo de tres dimensiones, tiempo de los relojes), en la concepción de la naturaleza, en la memoria histórica, en la ciudad y el contorno urbano, en la estética y la ética generalmente admitidas. El carácter global de esta sociedad como «sujeto» se hacía sensible y esta sociedad poseía (o creía poseer, lo que viene a ser lo mismo) un Código general, predominante, el de la honestidad y del honor, o de la dignidad. Hemos ya señalado que en esta sociedad se halla en un segundo plano la referencia a las actividades productivas, a los «valores» de creación inseparables de la producción. Interpretado de otra manera (y en forma contradictoria) según las clases sociales y según las ideologías, esta referencia, que asociaba hecho y valor, no era por ello menos acuciante. En este sentido, *El Capital* (1867) añade al lenguaje teórico un «consensus» filosófico poco consciente fuera de esta obra, desconocido o ignorante de sus propias condiciones. El «hombre» y «lo humano» no consistían en una entidad, en una esencia abstracta, como tampoco el «sujeto». La filosofía «pura» estaba ya superada. El hombre y lo humano se definían entonces como acciones y actividades: como «sujetos» específicos y concretos actuando sobre «objetos» y en orden a «objetivos» igualmente específicos, concretos, situados en un contexto histórico. A pesar de los conflictos, o quizá en razón de estos conflictos, la *praxis* de esta sociedad (el capitalismo concurrencial) tenía una unidad.

Ahora bien, he aquí que en los alrededores de los años 1905-1910, bajo diversas presiones (ciencias, técnicas, transformaciones sociales), los referentes saltan, uno tras otro. La unidad del «sentido común» y de la «razón» vacila y se hunde. El carácter absoluto de lo real ante el «sentido común» desaparece. A esta realidad de la percepción bien informada (o considerada como tal) le sustituye o se superpone otra realidad, otro mundo sensible. Los objetos funcionales y técnicos (o considerados como tales) reemplazan a los objetos tradicionales. En

términos más sencillos, el reino de la electricidad, de la luz eléctrica, de la señalización eléctrica, de los objetos mudos y mandados eléctricamente, comienza hacia 1910. Esta importante innovación no afectó solamente a la producción industrial; penetró en la cotidianidad; modificó las relaciones del día y de la noche, la percepción de los contornos. Tal cambio no es el único, ni mucho menos. Lo consideramos como símbolo más que como algo esencial.

¿Puede admitirse que a partir de esta fecha el sentido de la vista, desfavorecido antes en razón del predominio del oído y del discurso (verbal o escrito), vuelve a adquirir importancia, de suerte que lo audiovisual, en marcha, enriquece la captación de lo práctico-sensible? Sí, se puede admitir; sería injusto e inexacto interpretar todos los hechos según un esquema de empobrecimiento y de desviación. ¿Enriquecimiento? Sí, con algunas reservas. No se trata sólo de una «complejificación» de los sentidos y de la información aportada por ellos, sino de un aumento de la capacidad de interpretar por el oído las percepciones visuales y por la vista las sensaciones auditivas. Se convierten así en signos unas de otras. El grado de educación de los sentidos y su capacidad teórica se incrementan. Los sentidos se convierten en «teóricos»; al separarse de lo inmediato, aportan mediaciones y la abstracción se asocia a la inmediatez para constituir lo «concreto». De este modo, en la práctica, los objetos se convierten en signos y los signos se convierten en objetos. Una «segunda naturaleza» sustituye a la primera naturaleza o primera capa de realidad práctico-sensible. ¿No es eso lo que sucede en la pintura y la música en las proximidades de 1910? Los pintores se dividen en seguida. Unos (en Europa Central) conceden primacía al significado; dejan al «espectador» aportar (si puede) los significantes; es el expresionismo. Otros (en París) insisten en el significante y dejan al interesado aportar el significado; es el cubismo (Picasso, Braque, etc.). En los dos casos la intervención masiva de los signos y el paso de lo expresivo a lo significativo

ha roto la unidad del significante y del significado. Ya no hay referente en lo práctico-sensible.

En el mismo periodo, la experiencia y la representación de las grandes velocidades modifican la percepción de los movimientos. El reposo y la movilidad, como la sombra y la luz, como los contornos, dejan de ser absolutos aislados y yuxtapuestos; se relativizan. La teoría física de la relatividad no tiene ninguna relación inmediata con esos fenómenos sociales al nivel de lo sensible, y, sin embargo, la convergencia es chocante. Al mismo tiempo que el absoluto espacial (el espacio de Euclides y de Newton) y temporal, lo práctico-sensible pierde los caracteres de un referente estable. Todo esto se incorpora rápidamente al nivel de la elaboración estética. La perspectiva cambia; la línea del horizonte, índice del espacio geométrico elaborado, desaparece. También el sistema tonal en música, con el privilegio de la tónica, índice de una fijeza concedida al campo aislado de este modo en el continuo sonoro. El sistema tonal, como el sistema de la perspectiva, era a la vez sabio y popular. Los dos correspondían a percepciones socialmente elaboradas durante siglos. Se identificaban al sentido común. La música más sabia (la armonía) y la canción más extendida, la gran composición pictórica y el aprendizaje de dibujo en la escuela, ponían de manifiesto los mismos principios, las mismas leyes que pasaban por fijas, generales, absolutas. Los sistemas racionalizados, la perspectiva y la tonalidad, garantizaban el acuerdo formal entre el artista, que buscaba *significantes* para sus emociones y representaciones, y el espectador o auditor, que aportaba a esos significantes, percibidos por él, sus significados. Por otra parte, la obra podía remitir también a significantes más escondidos, a la subjetividad y a los «secretos» del artista: angustias, añoranzas, deseos. Este conjunto, unido a una cierta racionalidad que parecía ya adquirida, se conmueve en los alrededores de 1910, en Europa. En el nivel teórico, se comienza a comprender que «nuestro espacio» no es más que uno entre los espacios posibles, que quizá sólo existe en lo

relativo a nosotros (a nuestra escala) y que en otra parte o a otra escala quizá haya otros espacios y otras temporalidades. El descubrimiento de la relatividad acentúa el descubrimiento de la nueva realidad sensible: de la segunda «naturaleza» añadida a la primera, del objeto-signo o del signo-objeto. En los criterios de apreciación se imponen cambios prácticos, al mismo tiempo que los cambios conceptuales. Pero los sentimientos y las emociones se disuelven también. La Psicología y el psicoanálisis van a hacer sospechosa la inocencia del niño, mito que en el cristianismo compensaba al del pecado original. Hacen igualmente sospechosas la espontaneidad, la pureza, la virginidad.

Siguiendo al buen sentido práctico-sensible, todos los otros referentes van a desaparecer: la Naturaleza, la Historia, la Ciudad. Sin contar el Absoluto filosófico, el dogma religioso, el imperativo moral, lo que pone de relieve tanto una crítica de las ideologías como un análisis de los referentes. Una historia más detallada de estos terremotos mostraría cómo, después de cada conmoción, aparece una nueva certeza, aún más firme. Lo cual no sucedía sin provocar «inversiones» masivas de afectividad, curiosas exaltaciones. Cuando los «valores» del trabajo se disuelven, el ocio se beneficia de ello. Y recíprocamente. Cuando la historia se difumina, la Naturaleza pasa al primer plano. E inversamente. El cuadro sincrónico de los hundimientos no muestra toda la verdad. Actualmente, esas explosiones-implosiones se suceden desde hace ya más de medio siglo. Desde la Liberación, hecho histórico, se pierde la referencia a la Historia como proceso temporal bien establecido, cognoscible y reconocible. La ideología ha sancionado un aspecto de la práctica social, de la «cultura»: lo irreparable. La historicidad se difumina. De la misma forma la Ciudad, que subsiste como nostalgia, como imagen de lo pintoresco, como valor de cambio comercializado y organizado en nombre del ocio.

Entonces se oscurecieron las relaciones de producción. No desaparecieron completamente del campo de la con-

ciencia; si esto hubiere ocurrido, ¿se sabría todavía de qué se habla y quién habla? El consumo no crea nada, ni siquiera relaciones entre los consumidores. No es más que algo devorador. El acto de consumir, aunque provisto de significaciones en la sociedad llamada de consumo, es un acto solitario. Se comunica por un efecto de espejo y un juego de reflejos en/por el otro consumidor.

Con la conciencia de las relaciones de producción, la imagen y la idea del «hombre» activo, creador, productor en el sentido amplio, tiende también a desaparecer, por tanto, la idea de la sociedad como conjunto (como totalidad).

Precisemos, para evitar ciertas interpretaciones, que no se trata de deplorar la desaparición de los criterios éticos o religiosos, de los absolutos metafísicos y teológicos. La frase de Nietzsche y de Dostoyewsky: «Dios ha muerto», quizá ha resonado menos profundamente, pero con mayor intensidad, que la frase misteriosa que hace mil años oyó un marino griego: «¡El gran Pan ha muerto!» Podría uno preguntarse si, para Marx, para el materialismo marxista, Dios estaba verdaderamente muerto, puesto que Marx admite sin pruebas suficientes una finalidad del devenir, una racionalidad de la acción y del trabajo, un sentido de la vida y de la totalidad. ¿Se realiza la filosofía? ¿Qué filosofía? No se trata exactamente de juzgar la modernidad, de descubrir en ella los síntomas de una degradación, de un declinar, de una decadencia. Si se toma como criterio el Gran Estilo, ¿qué es lo que no se puede colocar entre las degradaciones y las decadencias? Ahora bien, ¿por qué no conservar como referencia, mientras se pueda, la obra más grande, Venecia, y el más grande estilo: Atenas o Florencia; en una palabra, la Ciudad? ¿Por qué no mantener la severidad del juicio que resultaría, aunque otros la juzguen insoportable? Pero no es ése el mayor problema. Aquí dejamos de lado (por el momento) esta problemática nietzscheana. Nuestro propósito es más limitado, más preciso. Intentando evitar el sociologismo (pri-

vilegio de totalidad trasladado a una ciencia parcelaria) y no sin criticar esta ciencia, la sociología, el propósito es de orden sociológico. Por ejemplo, durante largos siglos, la Ciudad ha sido percibida, concebida, apreciada frente al campo, pero, a través del campo, frente a la naturaleza. Ahora bien, la situación se invierte desde hace un siglo: el campo se percibe y se concibe por *referencia* a la Ciudad. Retrocede ante la Ciudad que lo invade. El peso específico de los términos ha cambiado. Es en este momento cuando la Ciudad estalla (lo que no quiere decir que la realidad y la sociedad urbanas se disuelvan en una superación de la antigua oposición que no dejase huellas). En ese momento en que la Ciudad se convierte en referente, desaparece como certeza sensible. ¿A qué se puede uno referir? («uno», aquí, es tanto el hombre de la ciudad como el del campo). Este conjunto de fenómenos que implican a la sociología no puede dejar de tener consecuencias. Señalemos que la Lógica, tomada aparte, no constituye un referente. Excepto para los filósofos y para algunos intelectuales especializados, ¿qué es lo prescrito por ella? La coherencia, las reglas a seguir para que un mensaje no se destruya a sí mismo, lo que conviene a todo mensaje. En cuanto a la ciencia o más bien a la cientificidad, pretende interpretar hoy el papel de referente e incluso de código general. Pretensión que invierte los términos. ¿No es la ciencia, por definición, conocimiento de lo real? Lo real no es lo real de la ciencia; y mucho menos aún la cientificidad, excepto para una metafísica del saber.

¿Qué es lo que subsiste como referente? Ya no hay más que dos: uno, al nivel de la más alta cultura; el otro, al nivel más trivial y común: la filosofía, la cotidianidad. Y he aquí por qué hemos atribuido tal importancia, tal «valor» a la filosofía. No a tal filosofía, sino a la filosofía como mensaje, como elaboración, a través de una larga historia, de una imagen del Universo y de una idea del Hombre. Los lados efímeros de las filosofías caen: los accidentes, los usos y abusos de palabras, las metáforas, la retórica de los filósofos. Subsiste lo

esencial, a lo que la reflexión y la meditación pueden referirse. Siendo necesaria, la filosofía no basta. Jamás ha sido suficiente, aunque los filósofos, a menudo, hayan hecho de la necesidad, virtud. Enfrente, la cotidianidad; pero basta tomarla como referente para que se haga insoportable. Y no disponemos más que de una referencia, accesible sólo a la cultura más elevada. Es tanto como decir que los referentes han desaparecido, pero no el recuerdo y la exigencia de un sistema de referencias.

¿Qué sucede en tales condiciones? Sólo persiste el discurso como fundamento de las relaciones sociales. Sin criterio, ni de veracidad ni de autenticidad; ni siquiera de objetividad. Lo cual quiere decir que las relaciones pierden su base. El discurso, forma de la comunicación, se convierte también en instrumento y contenido. A veces, a través de una nube verbal que inmediatamente se oscurece, se entrevé el contenido oculto: lo cotidiano. Pero no se quiere ver, y aún menos conocer, ya que no se puede aceptar. No se habla más que de eso y, sin embargo, nunca se habla de eso. Eso no es el deseo, es lo cotidiano. «Deténgase —exclama el interlocutor que presumimos válido—. Habla usted de la cotidianidad en términos que se dirían psicoanalíticos. ¿Dónde se localiza lo cotidiano, según usted? Por doquier y en ningún sitio, evidente y oculto. Se evita el verlo, se le rechaza. Hay una conciencia de lo cotidiano en el lenguaje de lo cotidiano. Si es que existe una relación entre lo cotidiano y el inconsciente, entre lo cotidiano y el deseo. ¡Explicítelo!»

Bien. La primera diferencia es la historicidad de lo cotidiano. En su nacimiento se mezclan degradación y progreso. No yace por debajo de los actos y de las relaciones, fuera de la historia desde el principio. Es un hecho y un encadenamiento de hechos, de orden social o sociológico. Si hay estructura oculta, la de las coartadas forma parte integrada, ya que no integrante, de lo cotidiano. En el momento en que el pensamiento quiere captar lo cotidiano, éste no se refugia en el inconsciente, sino que se hunde. Y, sin embargo, se significa

en todas partes: publicidad, técnicas de la felicidad o más bien de la satisfacción, organismos y organizaciones. Por otra parte, ¿qué es lo que permite afirmar que el inconsciente se sitúa por debajo de la conciencia, como los bastidores en el teatro? El inconsciente es la conciencia misma, en la medida en que ignora sus propias leyes (sus estructuras, si se quiere). En este sentido, la cotidianidad es efectivamente la inconsciencia y el inconsciente de la modernidad. ¿Qué es el deseo? Los psicólogos y psicoanalistas y otros que plantean esta pregunta (que plantean así la pregunta) carecen de conocimientos filosóficos. El deseo no existe. Los filósofos lo saben desde hace tiempo. «Quiere.» ¿Qué quiere? En la medida que este término, que designa un «ser», tiene un sentido, el deseo se quiere. Y quiere su fin: su desaparición en un destello de goce. Desear esto o aquello, gozar y gozar de ello, es el significado. El significante (el psicoanalista lo descubre) huye como tal. Ahora bien, lo cotidiano está designado por un número incalculable de textos escritos en la prensa (sobre todo en la llamada prensa femenina). Sin embargo, no se puede sistematizarlo como tal, sino solamente aproximarse al límite en que (su intolerabilidad) explota. Lo cual nos aproxima al deseo. Pero el deseo no puede ni apagarse ni extenderse; no se sabe cuál es su esencia, ni siquiera si tiene una (puesto que huye: cuando se le quiere definir como instintivo, o sexual, se manifiesta de otra manera, como total; pero cuando se le quiere captar como totalidad —voluntad de poder o razón oculta— irrumpe como crueldad, delirio, violencia, aprehensión de «lo otro» de manera imprevisible, etc.). ¿Se puede decir que lo cotidiano es el lugar del deseo? Sí, a condición de especificar que es antes del no-deseo, o el lugar del no-deseo, o el no-lugar del deseo, el lugar donde el deseo muere en la satisfacción, y luego renace de sus cenizas. A pregunta pérfida, respondemos a lo normando. Sí, hay relación entre cotidianidad e inconsciente, entre lo cotidiano y el deseo. Y por otra parte no la hay. Es otra cosa. Ya que la cotidianidad mantiene la fuerza de las cosas,

se inclina del lado de las cosas. El deseo, no. Y ésta es su fuerza...

La ausencia del referente comporta tanta mayor gravedad por cuanto el discurso se mezcla a la imagen, en una ilusión de estructura: la imagen parece un referente; pero no tiene (y no puede tener) esta cualidad. La imagen y el discurso remiten el uno a la otra. La imagen aporta un campo de significaciones (*de significantes*) muy vasto, siempre incierto y múltiple, que sólo el discurso puede *decir* (cambiar en *significado*). Mientras que él flota en el espacio. Parece apoyarse en la imagen y es ésta la que necesita apoyo; pero el discurso mismo ya no sabe sobre qué apoyarse y aplicarse.

Mirando desde más cerca, nos apercibimos que la separación de los significantes y los significados no es un fenómeno parcial, local o localizado. Se constata este fenómeno cuando se describe la manera por la que tal imagen —una foto, por ejemplo— tiene varios significados, que el lenguaje del comentador explicita, el cual puede equivocarse diciendo demasiado o no lo suficiente y faltar al «verdadero significado». La caída de los referentes generaliza tal separación al faltar un referente y un código que provean de *lugares comunes* (los «topoi» y los «koina», el tópico social); la articulación entre las dos caras de los signos ya no está asegurada. Ya hemos señalado la existencia de esas masas flotantes de *significantes* (imágenes errantes en nuestra conciencia y nuestro inconsciente), desprovistas de *sentido*. Antaño, las obras de arte fueron masas significantes, ofrecidas a los *sentidos* (a la vista, al oído, a la percepción sensible), pero no flotantes. Los «espectadores» o los «auditores» que no eran completamente espectadores o auditores pasivos aportaban el significado a los significantes, unían el significante al significado. Estos dos lados del signo y de la significación, sólo momentáneamente permanecían el uno sin el otro; la ausencia, provisional, no era un divorcio, sino una exigencia; uno llamaba al otro en lugar de seguir su camino por separado; cada uno (de los participantes) sabía cómo encontrar significado en el

significante, o inversamente. El mensaje se reconstituía «libremente», y, sin embargo, se descifraba según un código conocido refiriéndose al referente aceptado. Así se percibía un monumento, una catedral, un templo griego, un palacio del siglo XVIII: una obra, un estilo. A falta de referente, el margen de incertidumbre se colma difícilmente. Se consumen significantes, masivamente, indistintamente, en el consumo de signos. La unión se realiza de cualquier manera, en cualquier sitio. Un «sistema» parcial puede así captar significantes disponibles. La Moda, por ejemplo. Se dice todo con vestidos, como con flores: la naturaleza, la primavera y el invierno, la mañana y la tarde, la fiesta y el duelo, el deseo y la libertad. El «sistema» se apodera de todo, incluso de la apropiación, que se hace ficticia, imaginaria. ¿Se puede decir todo? Sí y no. Es la autoridad la que se encarga de la unión. Puede imponer cualquier cosa, más o menos. Es verdad que en ciertos momentos, este irreductible, este «más o menos» llega a ser esencial.

Pero es en la vida cotidiana donde se realiza prácticamente, más mal que bien, la unión, el ajustamiento de los significantes y de los significados. Es ahí donde hay que vivir. Se atribuye como buenamente se puede los significados a los significantes, pretendiendo cada uno tener razón. Lo cual explicaría bastante bien el carácter fascinante de los signos. Se ofrecen flotando en masa, en nubes, en capas. Siempre a nuestra alcance, sustituyen a los actos, y el interés sobre las obras se transfiere a los signos.

Entre los procesos complejísticos de sustitución, de desplazamiento y de reemplazamiento, ya señalados, veamos uno particularmente curioso: las relaciones de lenguaje; es decir, las constituidas por la forma del lenguaje, y, en esta forma, sustituyen a las relaciones fundadas en la actividad (trabajo y división del trabajo, cooperación en una «obra» y para una «obra» o un «producto», sentimientos, etc.). Los grupos activos y relaciones activas de los grupos que se comunicaban por referencia a las costumbres, a los objetos y objetivos, son sustituidos

por relaciones fundadas en la comunicación formal, erigiéndose el medio en fin y la forma en contenido. En consecuencia, los grupos sociales basados en la actividad productiva (empresa, sindicato) se especializan y se localizan. Si intentan alcanzar un estatuto general, es por el camino de la ideología (la racionalidad de la empresa, por ejemplo). Ciertos grandes grupos «informales», es decir basados en el lenguaje y en las relaciones de lenguaje, sustituyen a escala global a los grupos destituidos. Estos grandes grupos son más bien biológicos que sociales: las mujeres, la juventud, los viejos. Se hacen un lenguaje. Nada más. En tales grupos se habla por hablar. Para sentirse juntos («in»). Para comunicar, para cuidar también la vida del grupo que no consiste sino en esta comunicación, sin objeto ni objetivo. Es el reino de la *charlatanería*, de la palabrería y del cotorreísmo, que pasa a ser escrito a la primera ocasión. Esta profusión de lenguaje, apuntada por los escritores, tiene corolarios de orden socio-económico: la proliferación de oficinas y empleados —la racionalización «seria» que se confunde con la eficacia racional, la indiscreción de una burocracia para la que la «vida privada» no tiene sino una existencia sospechosa (no de «privación», sino de escapatoria de los reglamentos). El lenguaje valoriza las cosas. Es más, éstas no tienen existencia social más que si son denominadas, designadas, sistematizadas (afirmación de doble filo: por supuesto, una «cosa» no existe socialmente más que si es denominada, y, sin embargo, el que transforma este enunciado en ley y en reglamento autoritario realiza la operación más peligrosa, la que legitima el poder absoluto; este poder pertenecerá a aquel que « nombra », Dios ayer y sus representantes, el Príncipe y su corte hoy o mañana; ¡y habremos saltado de la trivialidad y de la tautología al autoritarismo soberano!).

No sin desvalorizarse, el lenguaje hace los valores. Al mismo tiempo, hace lo cotidiano; es lo cotidiano y lo elude; lo enmascara, negándose a desvelarlo. Al contrario: lo oculta adornándolo de retórica y de imaginario. El lenguaje y las relaciones de lenguaje llegan a ser así,

en el curso de lo cotidiano, la *denegación* de la cotidianidad. El discurso se desdobra. Por una parte, continúa interpretando su papel de instrumento de análisis práctico de lo real (práctico-sensible y social); cumple sus funciones; denota; designa situaciones. Pero por esta causa se empobrece. Nada más curioso y más significativo que las entrevistas no dirigidas² (tan «libres» y espontáneas como sea posible), registradas en un magnetofón y después analizadas semánticamente. Dos o tres adjetivos se repiten con notable frecuencia (es «fastidioso», está «bien»). Dos o tres adverbios bastan para designar el conjunto de las coacciones: «forzosamente», «automáticamente», «hay», «no hay», «es así». Las mismas palabras connotan muy pobremente las consecuencias de las coacciones, los disgustos, las decepciones. Algunas palabras designan de forma demostrativa y desengañada las cosas, confundidas en la cosa en general: el chisme, el cacharro (sin rasgo de ironía), o más sencillamente eso. Para designarse se usa humildemente el «uno», que tiene la ventaja de designar también a los otros, de disfrazar lo individual. El «nosotros» se considera audaz; afirma y se afirma imprudentemente. El otro, en general, es «ellos». Ellos han hecho esto; ellos han venido. «Ellos» es la intervención, la autoridad, la administración, la burocracia, los poderes (ante los cuales las palabras se desarman y de antemano se hacen suplicantes). Para la apropiación, todavía la expresión denota más miserablemente y aparece sobre todo en algunas connotaciones: «lo bien que se estaba en su casa... hay que ver». He aquí la pobre expresión de la pobreza real (de la pobreza de lo real). Ahora a ese habitante de una villa de las afueras, o a esa pareja, hágales hablar de su existencia imaginaria, de los placeres maravillosos de las zonas residenciales; olvidando coacciones y disgustos, se vuelve locuaz. Pasa de lo *cool* a lo *hot*. Se despliega la retórica más ingenua. En oposición a la Ciudad y al centro urbano (ilusoriamente, porque el suburbio, proliferación de la ciudad, todavía forma parte de ella; el habitante de las «afueras» es todavía urbano; aunque se ve fuera de

la ciudad y se piensa en contra de la ciudad, no es exterior a la sociedad urbana), las villas representan la naturaleza, el sol, el verde, la salud y, finalmente, la libertad; mientras que la ciudad y su centro tienen como atributos la facticidad, la morbilidad, la servidumbre.

Así aparecen en el seno del lenguaje (a pesar o a través de su pobreza) modalidades o modulaciones de la vida cotidiana, según «el habitat»: subsistemas dentro de lo cotidiano. El discurso, a la vez y al mismo tiempo, vela y desvela, dice lo que no dice. Lo cotidiano se revela siempre como hecho de repliegues, de circunvoluciones. No hay cotidianidad que no se eluda, antes de fugarse. Lo imaginario tiene esta función y la cumple. En lo cotidiano que se apodera de ellas, la cotidianidad se opone para los individuos a lo no-cotidiano: para unos, la casa, al trabajo; para otros, al ocio. Así la cotidianidad se desdobra y una de sus partes toma el modo de existencia de lo imaginario. En la representación, lo más cotidiano no escapa a la cotidianidad. Para muchos, entre los cuales están los habitantes de las villas, es la *intimidad* (imaginada y hermozada como sustraída a lo de afuera, a las miradas, al sol, a la vecindad e incluso al resto de la familia por medio de vallas, visillos, tapicerías, con muchos objetos, en la tranquilidad, en la discreción, en el silencio, en un rincón donde no pasa nada, en la perfecta propiedad de un residuo de espacio y de tiempo). Para el habitante de un gran bloque y de un barrio nuevo, sucede de otra manera. Su empleo del tiempo le está prescrito, formulado, funcionalizado; está escrito en las paredes, en lo que queda de las calles, en los «centros comerciales», los *parkings* y los «servicios», las paradas de autobús y de metro. El morador de las «villas» monologa. El habitante de los barrios nuevos dialoga con los poderes, con el Estado, omnipresente y ausente. Este habitante habla el lenguaje de la sabiduría, de una sabiduría organizada, que reclama todavía más, siempre más organización. Al delirio racional de uno —el habitante de las villas— responde el racionalismo delirante del otro. Lo imaginario para el habitante de

los grandes bloques es la racionalidad de las prescripciones que legitiman el empleo de su tiempo, el consumo de su vida. La cotidianidad de lo «íntimo» oculta en el corazón de lo cotidiano, se identifica con la rápida y fugaz recuperación, a través de los días, las semanas, los meses prescritos, después de la fatiga. Para todos, el sentido de la vida es la vida desprovista de sentido; realizarse es tener una vida sin historia, la cotidianidad perfecta. Pero es también el no comprenderla y huir de ella en cuanto sea posible.

Observaciones importantes. Si fijamos la realidad e inmovilizamos el pensamiento en estas categorías fijadas, tenemos ante nosotros un cuadro de oposiciones. Cada término nos remite al otro en una relación transparente. El reposo se opone al trabajo, y a la inversa. La cotidianidad se opone a las vacaciones, y recíprocamente. Si cesamos de fijar el pensamiento en sus propias categorías, nos percatamos una vez más que, de hecho, en la práctica, cada término proporciona una *coartada* a los otros. El ocio sirve de coartada al trabajo, y el trabajo, al ocio. La partida y la ruptura (vacación) de lo cotidiano sirven de coartada a la cotidianidad. E inversamente. Entre estas dos perspectivas existe la misma diferencia que entre una reflexión estática y un pensamiento, entre una ideología estructuralista y una razón dialéctica.

Pero no olvidemos el caso de los habitantes de la Ciudad (del centro o de lo que queda de él). Hoy en día, aun si son pobres, son privilegiados. Mañana, es decir, dentro de pocos años, el centro de las ciudades (París, Nueva York) pertenecerá sin duda y salvo accidentes a los privilegiados del dinero y del poder. Su relación con la cotidianidad difiere de la que contraen involuntariamente los periféricos (gentes de suburbios, de villas, habitantes de nuevos conjuntos, etc.). La apropiación sirve de contrapeso a las coacciones. Afirmamos que aun siendo pobres se benefician del pasado, y su margen de iniciativa sigue siendo considerable. Alrededor de ellos, la existencia imaginaria de la ciudad continúa siendo menos ficticia y decepcionante que en la periferia; los

monumentos, los encuentros de la calle y las actividades múltiples, no separadas de lo práctico-sensible, apoyan lo imaginario. Lo imaginario urbano exalta la apropiación del tiempo y del espacio. Los habitantes de la ciudad se apropian la «centralidad» al disponer de una masa de significantes poco separados de los significados. Es ahí, en esa calle del centro de París, donde se puede todavía sorprender el frescor del lenguaje popular, su verbo, su riqueza. Durante algún tiempo todavía...

¿Será simplemente la vida de antaño la que se prolonga con las huellas de estilo en los centros de las ciudades antiguas y particularmente en algunos lugares privilegiados, socialmente logrados (en París, la estación St.-Lazare o el boulevard St.-Michel, quizá St.-Germain-des-Prés y los Champs-Élysées; en Milán, las galerías de la plaza del Dôme; en Nueva York, el sector que va de Times Square al Central Park)? ¿Esta vida resiste pasivamente, debido a la nostalgia, a la irrupción de lo cotidiano, a su plena (si se puede decir así) realización en los fragmentos periféricos de las ciudades morfológicamente aniquiladas, las zonas residenciales, las nuevas ciudades y los nuevos bloques? ¿No es posible ver en ello una promesa, un anuncio?

Sin duda alguna. Lo uno no impide lo otro. La nostalgia no garantiza la promesa, no la prohíbe. En estos lugares favorecidos, lo «urbano», germen de una posible sociedad urbana, se mantiene y quizá se confirma. Se conserva ahí el estilo *hot* y prepara quizá su triunfo. El valor de uso de la ciudad predomina todavía sobre los valores venales (para los turistas y los mercaderes). En tal cuadro los encuentros se multiplican, imprevistos y previsibles. Teatralizan (producen resonancias, prolongaciones) la cotidianidad. Los diálogos tienen sentido; se sabe de qué y por qué se habla (hasta un cierto punto). La violencia latente, largo tiempo contenida, explota. Las informaciones se suceden las unas a las otras, se acumulan y, de pronto, se comprende que algo nuevo va a nacer. Lo lúdico renueva las formas antiguas y a veces inventa otras. Esta vuelta nostálgica hacia las for-

mas antiguas para apoderarse de ellas y extraer algo nuevo es ciertamente paradójica. Ese apartamento pobre, amueblado con muebles que hubiera rechazado un pequeño burgués del siglo XIX; esa casa de granjero o de aparcerero, forman hoy parte de un alto nivel de vida; es decir, de snobismo.

Podríamos anunciar lo urbano como resistencia efectiva y virtualmente victoriosa frente a la cotidianidad. Podríamos cercarlo y discernirlo, no como lo imaginario por encima de las presiones, no como un sistema de signos a contemplar o a consumir, sino como «otra cosa» que supera efectivamente la cotidianidad relegada y degradada, funcionalizada, estructurada y, por así decirlo, «especializada». ¿Aparecería también lo «urbano» como un referente posible, lo «urbano», es decir, la vida y la sociedad urbanas y no la ciudad morfológica, inscrita sobre el terreno y encarnada en los símbolos y signos, y aún menos la ciudad tradicional, desaparecida hace tiempo? Es posible afirmarlo. Sin embargo, hay un riesgo. ¿Cuáles son las condiciones de la «urbanidad», de lo «urbano»? ¿Cuáles las bases materiales? ¿Los fundamentos teóricos? Todavía no lo sabemos. No estamos obligados a saberlo. Evitemos por el momento el proclamar una nueva entidad, una nueva idea platónica, una esencia. En tanto que la *tendencia* (hacia la sociedad urbana) no está dilucidada, concebida teóricamente, se imponen las reservas.

De los falsos abismos, de los agujeros en los que se incuba, en el seno de lo cotidiano, la cotidianidad más estrecha y especializada, asciende el grito de la soledad. Soledad imposible: en la comunicación que no cesa, en la avalancha de informaciones. La comunicación efectiva se convierte en lo posible-imposible, obsesión y tormento: posible en cada momento, imposible puesto que falta una condición. ¿Puede la gente (individuos y grupos) comunicarse sin referente? ¿No se comunica a través del referente? ¿Si para ellos y a su alrededor no aparece ningún referente irrefutable, no irán a coger en otra parte (pero ¿dónde?) un referente ficticio, un referente

cualquiera? ¿Si los campos semiológicos considerados como irrefutables (no sólo el sentido común, sino también la música y la canción, los gestos, las formas rituales, los rostros) ya no se encargan de este papel, quién lo va a asumir? ¡Está vacante! Y no sólo cuando hay individuos presentes (o ausentes) o bien varios individuos (un grupo grande o pequeño), sino a escala de la sociedad. Para la conciencia más desarrollada (no dejemos que surja la ironía; se trata efectivamente de la reflexión más penetrante, de la meditación más larga acerca de las cosas sociales y mentales), si ya no hay referentes para el lenguaje, es que el lenguaje se convierte en su propio referente. La conciencia más desarrollada ignora o finge ignorar: *a)* que de este modo se repliega sobre ella misma y se dispone a usar y abusar de su lenguaje; *b)* que abre el camino o sigue la ruta de la conciencia popular, de la cotidianidad.

En la literatura el movimiento se anuncia muy temprano, desde la mitad del siglo XIX (fracaso de la revolución, primera consolidación del capitalismo, extensión del mundo de la mercancía y del poder del dinero, etc.). Distinguimos tres momentos:

a) la alquimia del verbo (la palabra del poeta y su discurso libre de trabas basta para metamorfosear lo cotidiano, para transgredir y transfigurar lo real: de Baudelaire a Joyce);

b) el lenguaje como otra realidad (la poesía como otra naturaleza superpuesta a la primera, material y social; el lirismo «cálido», lo surreal y el surrealismo, pero también el expresionismo, el futurismo, el cubismo, etc.);

c) la forma como realidad (la escritura en estado puro, la prosa del mundo en su frialdad y rigor, por ejemplo en el «nouveau roman», pero también en el neo-formalismo en general, en la literatura con pretensiones estructuralistas, etc.).

Movimiento perceptible en la filosofía, que pasa también por los siguientes momentos encadenados:

a) reflexión sobre el Logos filosófico, lenguaje considerado como expresión de la Razón absoluta, sujeto su-

premo, unida a un contenido, forma de este contenido (objetivo o metafísico) con Hegel y sus sucesores;

b) *reflexión sobre el lenguaje filosófico*, es decir, sobre el vocabulario de los filósofos, considerado como esencial de la filosofía, herencia y legado de los filósofos (la semántica, los términos filosóficos pasan al primer plano del vocabulario);

c) *el lenguaje como filosofía* (dos polos: el positivismo lógico, la ontología fundamental de Heidegger).

Finalmente, en el conocimiento científico, fuera de la filosofía, pero no sin conexión:

a) *elaboración de los lenguajes de las Ciencias* especializadas y parcelarias (a mediados del siglo XIX);

b) *reflexión sobre esos lenguajes* buscando una meta-ciencia general de los lenguajes (cientificismo positivista), metalenguaje de las ciencias divididas (parcelarias);

c) *transformación de la ciencia del lenguaje en prototipo de toda ciencia y de todo conocimiento*, surgiendo de la epistemología como forma y modelo de conocimiento sistemático (riguroso), como tipo de inteligibilidad, de realidad, de existencia (al mismo tiempo teórico y práctico, considerando la ciencia de la información y de la comunicación como la ciencia de las ciencias y como la realidad sociológica «en persona»).

¿No es estremecedor este triple movimiento por el que emergen *estructuras* mentales que son al mismo tiempo *estructuras sociales* (y *superestructuras* de la sociedad), es decir, conocimiento ideológico y a la vez institucional? Esta sociedad «es» funcionalista, formalista, estructuralista. Extrae su representación (ideológica) de los conceptos de función, de forma, de estructura tomados aisladamente e interpretados de acuerdo con una filosofía. Las representaciones que esta sociedad se da (que sus ideólogos elaboran y arrojan al mercado de las ideas) a partir de sus propios conceptos operativos, esas representaciones acaban mal: en callejón sin salida, en cola de pescadilla, en agua de borrajas. Una sociedad no puede consistir en una suma de formas, de funciones, de estructuras. Como tampoco la sociedad en los tiempos

en que Marx analizaba el individualismo, ideología dominante y práctica social de la burguesía como clase, no podía consistir (existir de forma coherente) en una suma de individuos. Para *conocer* esta sociedad hace falta emplear los tres conceptos en un mismo nivel, sin privilegio ni extrapolación. El análisis de esta sociedad según estos tres conceptos clave nos lleva hacia otro análisis, el cual se efectúa aquí según los dos conceptos asociados: cotidianidad-modernidad. De esta forma volvemos a encontrar los motivos de la importancia *práctica* adquirida por los conceptos mencionados y las razones de su importancia ideológica. El análisis permite comprender cómo esta sociedad se prescribe y se ve a partir de lo que es —y la manera en que reproduce sus relaciones constitutivas, extrañamente frágiles y sólidas, singularmente estables (lo cotidiano) bajo el fetichismo de lo efímero y de la movilidad (la Modernidad). La solución de esta contradicción nos aparece ahora al nivel de las relaciones de lenguaje, en el que se reconcilian lo duradero y lo fugaz. Esta sociedad se mantiene y funciona por el discurso. De aquí la triple emergencia de los tres aspectos del discurso, en la reflexión (filosófica), en la ciencia, en la retórica literaria y en cualquier otra.

No forma parte de nuestros objetivos exponer los motivos, razones y causas de este triple movimiento ni mostrar la homología entre estos tres aspectos. Este capítulo de una historia de las ideologías y de las ideas en el mundo moderno tiene su puesto en otra parte³. Nos basta, para abrir el horizonte en lugar de cerrarlo, con utilizar lo adquirido (sobre todo el análisis de los niveles y dimensiones del lenguaje).

2. El metalenguaje

La teoría del metalenguaje se funda en investigaciones de los lógicos, de los filósofos, de los lingüistas (y en la crítica de estas investigaciones). Recordemos la definición: el metalenguaje consiste en un mensaje (con-

junto de signos) cuyo eje es el código de un mensaje, el mismo o uno diferente. Hay metalenguaje cuando uno (el locutor) descubre una parte de su código, aunque no sea más que definiendo una palabra, volviendo atrás para explicar un significado. Es lo mismo que decir que la función metalingüística es normal, corriente, esencial al discurso (R. Jakobson). El metalenguaje, discurso sobre el discurso, discurso en segundo grado, aparece en el discurso; incluso no habría discurso posible sin comunicación previa del código, y por lo tanto sin metalenguaje; forma parte del aprendizaje de una lengua. Por emplear una metáfora filosófica, una envoltura de metalenguaje rodea al lenguaje. ¿Qué hace el mismo lingüista? Interpreta, descifra y sistematiza esta operación. La lingüística es el metalenguaje que se erige por encima del lenguaje dándose un estatuto epistemológico. El metalenguaje, aunque es anterior al uso del lenguaje y de la lengua, es decir al discurso, es también posterior. Envuelve al discurso como condición y como reflexión.

La reducción que efectúan legítimamente (poniendo entre paréntesis la palabra, el contenido del discurso, el contexto social) permite a los lingüistas instalarse en el *interior* del lenguaje como forma (principio de inmanencia). Al restituir el contexto, un análisis sociológico hace aparecer de otra manera las formas, funciones y estructuras del lenguaje, los niveles y dimensiones, los sistemas segundos, o subsistemas (de connotaciones), en el interior de los sistemas formalizados o sistemas denotativos. Quizá el lingüista dirá de este análisis que es «traslingüístico». Lo cual quiere decir «transcientífico». Por ejemplo, si demuestro cómo Marx ha considerado el cambio y el valor de cambio como una forma (extraída por una reducción específica), y a continuación como una lógica, como un lenguaje, como una doble cadena de cosas y de significados, por tanto, como un «mundo», y si afirmo que Marx tuvo razón y que este principio de *El Capital* es particularmente notable, aunque a menudo desconocido, hago, según algunos, un acto no científico. Entro en el terreno de la ideología, en la filosofía

subjetiva. ¿No supone acaso erigir en norma para la acción una especialidad y discutir la cientificidad de cualquier otro camino, no significa sobrepasar los derechos de esta especialidad? Si la vía sociológica no conviene a tal o cual lingüista, este lingüista se equivoca. Sin embargo, no existe un tribunal para juzgarlo.

La restitución del contexto social restablece de esta manera el movimiento dialéctico. Si examino solamente la forma del cambio, del valor de cambio, de la mercancía, puedo aislar su lógica, sus posibilidades de extensión sin límites, su lenguaje y su mundo. Este procedimiento riguroso en apariencia implica un error e incluso una representación que se puede considerar falsificada. Únicamente el análisis dialéctico, que tiene en cuenta el trabajo social y el contexto social en el que la forma se inserta, sólo este análisis alcanza lo concreto, es decir, el movimiento y los conflictos que abarca y que desarrolla. Por ejemplo, si estudio *in abstracto* el mundo de la mercancía como riqueza, su extensión como crecimiento, olvido los límites que la existencia de otros «mundos», la Ciudad de antaño, la Ciudad posible, el mundo que precede y el que sigue al reino soberano del valor de cambio y de la mercancía, imponen a éste. Procediendo de esta forma, con la mejor voluntad (ignorando y separando el pensamiento de Marx) compongo el *metalenguaje* de la mercancía. Creo hacer economía política. Pongo entre paréntesis uno de los dramas más violentos de la modernidad y de la cotidianidad. Es más, este silencio «científico» legitima indirectamente la estrategia que intenta la integración al mundo «libre» (aquel en el que la mercancía se despliega libremente) de sectores y países llamados subdesarrollados, así como de países llamados socialistas. En semejante situación, una pretendida ciencia no dice nada de la *realidad*. ¡El *metalenguaje* no puede ser considerado ni inofensivo ni inocente!

La restitución del movimiento dialéctico —en relación a la reducción y a la formalización legítimas que opera el lingüista— hace aparecer conflictos que el lingüista no puede sospechar. Una vez más está en su derecho,

pero no tiene el derecho de prohibir que se pongan a plena luz estas contradicciones. Hay *conflicto entre la función referente y la función metalingüística*. Esta corroee a aquélla y la suplanta. Cuanto más se oscurece el referente, tanto más crece la importancia del metalenguaje. Cuando el lenguaje y el discurso se toman como referentes, estamos en el reino del metalenguaje. El metalenguaje elimina y disuelve los referentes, operando en segundo grado (y a veces en tercero) sobre el discurso. Recíprocamente, cada desaparición de un referente anuncia la extensión de un metalenguaje (o del metalenguaje en un sector particular), de tal manera que el metalenguaje sustituye al lenguaje y asume los atributos del lenguaje dotado de un referente. Cada referente que desaparece libera significantes desgajados, aislados y, por lo tanto, disponibles. El metalenguaje se apodera de esos significantes y los utiliza en un empleo «de segundo grado». Este empleo contribuye a disolver los referentes y el metalenguaje reina en una luz fría (el género *cool*).

La tesis mantenida aquí y en otros lugares es que el poner en primer plano, bajo la más viva iluminación, el discurso y el lenguaje en la vida social, en la cultura y en la ciencia, implica una extraña ambigüedad. Lo que se pone en primer plano es el metalenguaje. El concepto de *mensaje* (formalmente riguroso en la teoría abstracta de las comunicaciones) debe pasar por una crítica todavía más rigurosa. Hay pseudo-mensajes, así como pseudo-sucesos, pseudo-noticias y pseudo-novedades. Y una pseudo-producción y pretendidas obras. Sólo un delirio racionalista puede pretender que las obras (filosofía, arte, literatura) obedezcan como las matemáticas y el capital a una ley acumulativa frenada únicamente por factores no esenciales. Múltiples mensajes son ilusiones de mensaje. Descifran mensajes antiguos; son discursos sobre discursos; actúan por recurrencia. Receptibles como exégesis, como «reflexiones» a título histórico, no son admisibles en la medida misma en que rechazan su referencia y la relegan en la sombra, y que postulan la refutación de su propia historicidad. El caso más «inocente» es el

—bastante frecuente— del libro compuesto de citas invisibles.

Tenemos aquí el punto de partida y el hilo de una crítica radical de la modernidad. Por supuesto, esta crítica pretende oponerse a los prejuicios favorables, a los entusiasmos excitados e interesados, a las representaciones que fabrican los apologetas. No existe la posibilidad de un justo medio entre la autosatisfacción y la autocongratulación que cada lector lee en la prensa cada día y cada semana y esta crítica radical. O todo o nada. En lo que concierne a la segunda mitad del siglo xx, nos atenemos a un principio crítico análogo al que Marx adoptó en el análisis del individuo y del individualismo, representación (ideología) dominante a mediados del siglo xix. Si las preocupaciones que conciernen al lenguaje ocupan el primer lugar, es porque *se* ha pasado sin saberlo del lenguaje al metalenguaje. A este «se» la buena conciencia le susurra: «¡Eso es lo esencial! Está bien así. Nuestra problemática es, a la vez, actual y eterna...» La crítica radical replica: «Os establecéis en la redundancia. Pretendéis pasar de la ilusión a la verdad, cuyo sistema os rodearía por todas partes, por medio del lenguaje —verdad cuya irrupción sería inminente—. Pues bien, no. No deja de tener consecuencias que desde hace más de un siglo las revoluciones hayan fracasado en Europa, que las capacidades creadoras inmanentes a la producción industrial hayan sido oscurecidas, que se haya cargado el acento sobre lo que devora. Y esas preocupaciones que os hacen sentir tan orgullosos no indican un gran desarrollo cultural. Serían más bien los indicios de una crisis radical que llega hasta las raíces...» Veamos algunos indicios.

a) *Las obras*. ¿Cuántas de esas obras que parecen obedecer a una ley de acumulación en el mismo grado que la memoria o el conocimiento, deben su «mensaje» al metalenguaje? Una gran parte de las obras, y, de las que perduran, una buena parte de su aportación aparente. ¿Se trata quizá de obras menores, de las que se pueden atribuir a la imitación, a la copia de modelos? En abso-

luto. Se trata precisamente de las obras consideradas como magistrales, ejemplares, profundamente originales, expresivas o significativas (de lo nuevo, de lo moderno).

¿Ejemplos? Abundan. He aquí uno: Picasso. ¿Por qué no dirigirse directamente a él, apostrofándole con una insolencia proporcional a su grandeza?: «¡Pablo Picasso! Eres el artista más grande de la actualidad, y como tal, conocido, reconocido, saludado en el mundo entero. Nadie duda que la gloria te inquieta. Pero ¿cómo la concibes? ¿Piensas verdaderamente que todas esas personas se inclinan ante tu genio? ¿Dónde se encuentra el fallo, la fisura (la tuya), la falta? ¿Sabes cómo ha vivido Marx, cómo ha muerto? ¿Sabes cómo hay que encontrar hoy en su pensamiento mismo lo irreductible? Si es verdad que has buscado la Revolución como el sediento busca la fuente, ¿cómo y por qué tu obra ha sido absorbida, asimilada, integrada? ¿De qué es testimonio? ¿De la Revolución o de sus fracasos? ¿Quién eres tú, Pablo Picasso? ¿Dónde estás? ¿Qué es lo que no se reconoce en tus cuadros? Velázquez, la pintura española y el arte negro, el espíritu griego, el mediterráneo, el minotauro. ¿Y qué más? ¿Quizá sólo se te escapa el océano? Eres el museo imaginario en persona. Terminas un mundo. Este es el balance y el inventario. Ante ti están los siglos, reducidos a sus elementos, desmantelados, desquijarados; juego magnífico y engañador. Has alcanzado la cima de tu vida al final de ella, has comprendido tu tema: el Pintor y su Modelo. Entonces, con una alegría triste, con ánimo sereno y crueldad contra ti mismo, has dicho, por fin, lo que tenías que decir. Has descubierto la pintura como lenguaje, como conjunto de signos, como escritura. Lo has dicho todo: cómo el pintor, en su relación con lo que pinta, *es* a la vez exaltación y depresión, ternura y crueldad, admiración y desilusión, respeto y maltrato ultrajante. El Modelo es el mundo y el arte entero, no sólo la mujer. Gracias por esa veintena de lienzos, gracias por la destrucción jubilosa y la autodestrucción sacramental...»

¿A quién no podría dirigirse este discurso? ¿A los que

han fabricado o utilizado el metalenguaje de la Revolución? ¿Del amor? De cara a la filosofía, todavía es más sencillo: la temática, la problemática, las categorías de los que intentan prolongar la antigua filosofía se mezclan con la historia de esa filosofía de forma tan inextricable que no es posible diferenciarlas. En el mejor de los casos, estos filósofos desvelan lo que han pensado «en profundidad» Platón, Spinoza o Fichte. Se filosofa en y sobre la filosofía, de la misma manera que se hace poesía en y sobre la poesía, novela sobre la novela (y sobre el novelista), teatro sobre el teatro (cine sobre el cine, sobre la novela, sobre el teatro, sobre la filosofía). Por todas partes hallamos el discurso sobre el discurso, el segundo grado, lo «cool», el metalenguaje con su ilusión, el reflejo que se toma por algo nuevo, y que a veces aporta algo nuevo, cuando sabe que es reflejo, trío y blanco, destructor y auto-destructor.

El interlocutor se impacienta y se indigna no sin razón: «¡Bonita empresa de denigración! No ahorra usted nada. A sus ojos nada encuentra disculpas.» No es ese el problema. Planteado así, está muy mal hecho. El único problema es saber si la argumentación cuenta, si da cuenta de algo, si ha captado, si restituye *algo* (en el objeto, el objetivo y los objetivos, en el sujeto y los sujetos, es decir en las estrategias efectivas). Por añadidura, eso no es exacto. En el horizonte y en el camino escombrado por la crítica radical hay obras que existen y que subsisten. ¿Cuáles? Obras que generalmente se consideran o se han considerado durante largo tiempo como obras menores y que, por otra parte, tratan (directa o indirectamente) de la cotidianidad, a menudo rondando alrededor de ella sin nombrarla, pero mostrándola de tal manera que vale más no nombrarla y describirla en toda su amplitud. «Cite, pues, esas obras.» ¡He aquí algunos títulos: «'Ubu', 'Viaje al fin de la noche', 'Mañana, los perros', 'Bajo el volcán', 'Inocentes golondrinas', 'Lo inextricable', 'Las cosas'.» «¡Abusa usted! ¿De quién habla?» «De gente que me gusta. Peor para usted si no la conoce... Nada le obliga a considerar esta lista como

exhaustiva. ¡Complétela si le divierte!» «Intenta usted volver sobre el mismo tema. Estaba tratando de la cotidianidad; después ha salido con una gran diatriba contra la literatura y el arte modernos, tras lo cual intenta volver sobre lo cotidiano. ¿No pretenderá que *Ubu* es algo cotidiano?» «Claro que sí. Y sospecho que usted tiene mala fe. Sabe perfectamente que *Ubu* es el Padre, y el *Jefe* (incluido el jefe de oficina), y el Patrón, y el Amo, y todo lo que aparece en la cotidianidad. *Ubu* liga lo cotidiano a la modernidad. ¿Cómo explica que esta farsa, este despropósito, este bosquejo nos obsesione (a usted y a mí, y no sólo a usted y a mí), que salga a la superficie, que este siglo sea el siglo de *Ubu*?» Jarry consiguió nombrar lo innombrable, levantar una estatua de barro, erigir un monumento a la abyección. Además, esas obras no escapan a la crítica radical. Hacén reír mostrando el caso sangriento. Hacen interesante lo que destruye todo interés. Cumplen la función *metafórica* y ponen de manifiesto también el *metalenguaje*. La alusión a lo cotidiano que lo transforma en tema de ironía y de humor lo hace soportable y contribuye a velarlo⁴, envolviéndolo con un discurso metafórico.

b) El inmenso *consumo cultural*, que parece consumo de las obras y de los estilos, de hecho no es más que un consumo de signos (signos de las obras, signos de la «cultura»). El consumidor engulle metalenguaje, lo cual permite a los valores de uso gastarse lentamente. El turista en Venecia no devora Venecia, sino discursos sobre Venecia: los de las guías (escritos) o conferenciantes (orales), magnetófonos y discos. Escucha y mira. El género que se le despacha, previo pago, la mercancía, el valor de cambio, es el comentario verbal sobre la plaza de San Marcos, sobre el Palacio de los Dogos, sobre Tintoretto. El valor de uso, la cosa misma (la obra) escapa al consumo devorador, que queda limitado al discurso.

¿No es esto abusar del término «metalenguaje»? ¿Se trata realmente del segundo grado, de discursos sobre el discurso? Sí. La Ciudad (Venecia, Florencia), el museo, la obra (de tal pintor, el conjunto de sus lienzos o de tal

lienzo) existen en el plano del pensamiento. Imposible percibirlos de otro modo que a través de los historiadores. El discurso didáctico se interpone necesariamente entre las obras y la comprensión. Este discurso permite un acceso difícil, una marcha incómoda, hasta la percepción concreta de los estilos y de las obras. Este camino caracteriza a la «cultura superior». El consumo en la cultura de masas y en el turismo se contenta con el discurso sobre el discurso: con el metalenguaje.

Ahora bien, ese metalenguaje apenas es modesto, nunca está desprovisto de pretensiones. Al contrario. Sus ambiciones van lejos. Quiere «hacer participar», «introducir en...». Al turismo, a los consumidores en masa, a los espectadores, se les entrega la Ciudad, la Belleza, la Naturaleza o la Naturalidad. Sin omitir la Humanidad. Esta función metonímica del discurso es todo menos inocente. Cuida las esencias, las entidades, las formas, dejando creer que se entra en ellas. El discurso pasa fácilmente de la parte al todo (de algunos términos de estética y de algunas fórmulas de esteticismo, al Arte; de algunas piedras, a la Ciudad; de una imagen, a la Moda, y así sucesivamente). Pasa también de lo relativo a lo absoluto. Al metalenguaje y a su uso por/para el consumidor corresponde la visión neo-platónica. ¡Una coartada más! Vale más abstenerse de bromear acerca de la cansada multitud que atraviesa a paso de carrera los Servicios o el Palacio de los Dogos, que a veces se derrite formando charcos bajo el bombardeo de las explicaciones dadas por los conferenciantes, que no ve nada, no puede ver nada, porque, a pesar de todo, gasta las cosas y paga caro este pequeño «uso».

c) Estrategia concertada o efecto global de un caos de acciones contingentes, el resultado está ahí. Se desarrolla un doble proceso: industrialización y urbanización. Marx había captado el primer aspecto e indicado cómo dominar el proceso: cómo planificarlo racionalmente dándole un sentido, a saber: «el hombre social» como capacidad creadora de productos y de obras. La clase obrera debía asumir esta misión histórica. ¿Qué ha sucedido?

La clase obrera ha sido en parte (desigualmente, según los países y los sectores) desposeída de su misión, reducida a un grupo de presión económica. En su lugar se han colocado los grupos políticos o técnicos. En consecuencia, en una cierta medida (desigual) se ha organizado la producción, pero privándola de sentido. Se ha dominado técnicamente la naturaleza, pero sin apropiar al ser humano de su propia naturaleza vital y social. El segundo aspecto del proceso, a saber: la urbanización, escapó a Marx por razones históricas. En el momento de la aparición de *El Capital*, hace ahora un siglo, la urbanización apenas comenzaba. Este proceso no ha sido percibido por el conocimiento. Cuando se ha querido estudiarlo científicamente, se lo ha *reducido* pura y simplemente a la organización y a las coacciones de la producción industrial, cuando precisamente no se reduce a la industrialización, sino que es lo que le da sentido y que, en este campo, la *apropiación* (teórica y práctica), pasa al primer plano. La capacidad creadora, liberada y realizada en la producción industrial, hubiera podido invertirse en esta obra capital: la Ciudad, la vida urbana. En esta ciudad, obra de las obras, la vida cotidiana se convertiría en obra, mostrándose cada uno (individuos y grupos) capaces de crear.

La industrialización no puede encontrar su finalidad más que en la urbanización (llevada a cabo, no según una ideología, sino según una *idea* de la ciudad y de la vida urbana como obra). En sí misma, la industria no es más que un medio. Si el medio se decreta fin (o si se le decreta), la Racionalidad se transforma en absurdo.

¿Cuáles son las conclusiones? No se ha dado al lenguaje y al sentido, es decir al pensamiento, a la conciencia actuante, lo que esperaba, lo que exigía tal proceso práctico y teórico. El metalenguaje —el discurso sobre lo realizado y sobre los discursos que acompañan a la realización— ha sustituido al lenguaje. Dicho de otra manera, ¿se ha formado un hueco enorme y los signos lo pueblan! El metalenguaje ocupa el lugar de la ciudad y de lo urbano ausentes que se echan de menos, puesto

que se han errado. Nubes, vapores e insectos giran, se arrastran y zumban por encima del fondo pantanoso: lo cotidiano. El metalenguaje es la gran coartada para enmascarar y olvidar las tareas históricas y las misiones que no han sido cumplidas, para borrar las responsabilidades, para difundir una culpabilidad latente, un sentimiento impreciso de frustración y de malestar.

3. Lo grotesco

Flaubert ha inventado lo grotesco en *Bouvard et Pécuchet*⁵, obra enigmática, obra incomprensida (el prologoísta de la edición de la *Pléiade* no ve en ella más que una caricatura del cientificismo y de los autodidactas, un perfeccionamiento de M. Homais, lo que no cuadra con el inmenso alcance que el autor atribuía a su libro).

En plena ciudad, al lado de la Bastilla («Como hacía un calor de treinta y tres grados, el bulevar Bourdon se encontraba absolutamente desierto»), en un paisaje urbano en el que los grafismos declaran lo que tienen que declarar («el canal Saint-Martin, cerrado por las dos esclusas, extendía en línea recta su agua color de tinta. En el medio había un barco lleno de madera y en el ribazo dos filas de cubas»), en este lugar de intercambios que un domingo ha vuelto desértico, va a suceder algo: un encuentro, azar y destino. «Dos hombres aparecieron. Uno venía de la Bastilla; el otro, del Jardín Botánico. Se sentaron en el mismo minuto sobre el mismo banco.» ¿Quiénes son? Dos copistas. Trabajan en la escritura. Uno ha seducido por su talento a un jefe de división que lo ha contratado de expedicionario; el otro tuvo espontáneamente la inspiración de utilizar su buena mano. A tiro fijo los dos compadres, cada uno por su lado, depositaron sobre su pupitre de estudio un compendio que contribuyó a la fortuna de una ilustre editorial (la casa Larrousse) y que se titula: «Elección gradual de 50 tipos de escritura. Para ejercitarse en la lectura de manuscritos. Contiene: 1.º Normas de conducta para los

niños y anécdotas instructivas. 2.º Principales acontecimientos de la historia. 3.º Modelos de facturas. Noticias industriales; Modelos de estilo epistolar.» Este librito, hoy olvidado, comienza así: «El espectáculo del universo, el resplandor del sol, la prodigiosa variedad de las plantas y de los animales, todas esas maravillas nos enseñan que hay un Dios.» En una hermosa redondilla moldeada. Volvamos a nuestra pareja. Uno viudo, el otro soltero, uno más bien libertino, el otro virgen, tienen una vida muy cotidiana, la misma. Además, un encuantamí muy parecido. Casi en el mismo instante exclaman: «¡Qué bien se estaría en el campo!» Se comunican al tener hambre y sed de comunicación. «Al tener más ideas, tuvieron más sufrimientos.» He aquí a los dos compañeros en Chavignolles. ¿Qué van a hacer? Olvidar lo cotidiano, trascenderlo. Después de cada tentativa van a volver aún a lo cotidiano: la cocina, la casa, los vecinos, las mujeres. ¿A qué consagran su tiempo? A consumir. Cosas que no han producido y que no son productos: ni pan, ni muebles (aunque podría tratarse de muebles rústicos o antiguos), ni vinos (aunque un pequeño trago resulta agradable), ni platos, ni objetos. Van a consumir obra, cultura, toda la cultura. Todos los libros. Bouvard y Pécuchet nos introducen en una pesadilla, el consumo libremente obligatorio de la cultura, del libro, de la cosa escrita. Esta pesadilla es nuestro pan cotidiano. Helos ahí a pie de obra. Emprenden la tarea con un ánimo ejemplar, el nuestro. Se sumergen en los significantes, nadan, beben de este mar delicioso que les lleva. Respiran y emprenden de nuevo el camino. Todo pasa con un orden implacable: la agronomía primero (puesto que se ha deseado el campo, la naturaleza, la libertad), luego la química, la psicología, la astronomía y la física, la geología, la arqueología, la historia, la literatura, la lingüística, la estética, la filosofía, la pedagogía. El nudo se cierra, puesto que la pedagogía enseña a sus alumnos y discípulos la naturaleza y la agronomía, la química, la filosofía, etc. Muy mal atado, el nudo salta. Al hacer el camino, al ir cerrándose el círculo, Bouvard

y Pécuchet han encontrado sistemas. Muchos. El espiritualismo. El materialismo. El hegelianismo. Todo lo que es racional es real. Lo absoluto es a la vez el sujeto y el objeto. Dios, al tomar una forma visible, ha mostrado una unión consustancial con la naturaleza: por su muerte ha rendido homenaje a la esencia de la muerte; la muerte estaba en él. Pero existe también el sistema lógico según el cual los errores tienen una causa principal: casi todos provienen del mal empleo de las palabras. Y, además, sistemas combinatorios, tales como los de Allery, de Pâris y de Fenaigle (Allery transforma las cifras en figuras: el número 1 se expresa por una torre; el 2, por un pájaro; el 3, por un camello, y así con todos los demás. Fenaigle divide el universo en casas que contienen habitaciones, cada una con cuatro paredes de nueve paneles, cada panel con un emblema). De pasada, Bouvard y Pécuchet asisten, como espectadores poco interesados, a sucesos espectaculares: la Revolución de 1848, el golpe de Estado.

A fin de cuentas, al término de esta vuelta al mundo imaginario, ¿qué es lo que han absorbido? Palabras, lenguaje, viento. ¿Qué han consumido? ¿Obras? Muy pocas. Comentarios, exégesis, tratados, manuales, guías. Metalenguaje. Lo que les permite reconocerse (un poco) y encontrarse a gusto en cierta medida en las especialidades. ¿Los significados? ¿Qué supusieron para los enciclopedistas a los que nuestros compadres creen imitar? ¿No fueron el lujo, el gozo? Ya lo dijeron, y no dijeron más que eso. Nuestros compadres no han visto, no se han apropiado ni han captado más que palabras y viento. El compadre Flaubert lo sabe. ¡Y ése es el significado, el suyo!... Sin embargo, Bouvard y Pécuchet no son tontos. Como tampoco Flaubert, que se identifica con ellos. Lejos de ser idiotas, quieren cultivarse, educarse, formarse, aprender. Liberales, intelectuales de izquierda, hoy, en 1968, añadirían a su corona estas flores: el existencialismo, el marxismo, la tecnología, las ciencias sociales. Recorrerían metódicamente la colección *¿Que sais-je?*, leerían *L'Express*, *Le Nouvel Observateur* y, por supuesto,

La Quinzaine littéraire. Además de *Le Jardin des Modes, Elle, Marie-Claire*, lógicamente.

Cuando el rizo está rizado, ¿qué les queda? Nada, sino volver a empezar. Se han convertido en lo que eran: copistas. Entran en el reino, que no abandonaron nunca, de la cosa escrita. ¿Qué esperanza subsiste? Quizá la de recibir de nuevo una herencia, la de volver a empezar.

Bouvard y Pécuchet, pareja ilustre entre las parejas condenadas a la inmortalidad, ¿quiénes sois? Nos presentáis nuestra imagen. Fuisteis *escritos* antes de que vuestro autor se ocupase de vosotros. «Eranse una vez dos escribanos...» Pero he aquí que por la gracia del valor intelectual, este cuento basochiano *, esta pequeña historia de dos pobres diablos crecidos entre las escrituras y el metalenguaje, se convierte en una obra magistral. Nace una risa nueva, amarga, amarilla, tirando a negra. Por lo tanto, no erais tontos; cayendo en las trampas de las palabras, tropezando en las máscaras y los velos, hicisteis también vuestra pequeña experiencia. «Bouvard estaba sorprendido por el contraste entre las cosas que le rodeaban y las que se hablaba, porque parece siempre que las palabras deben corresponder a los medios y que los altos techos están hechos para los grandes pensamientos...»

Eso es lo grotesco. La Muerte de Dios es grande, es trágica. ¿Su «defunción»? Imaginad vagamente (¿contexto?, ¿referente?, ¿o, sencillamente, connotación?) la familia desconsolada, las lágrimas de la viuda, los gritos de los huérfanos, las ceremonias del entierro, la llegada del notario, la apertura del testamento, las disputas en torno a la herencia. Helo ahí, exhumado el Viernes Santo, especulativo o teológico, a pesar del cura («el sacerdote se levantó, los negocios le reclamaban en otra parte»). Es Pécuchet quien ha hablado, ese pequeño bribón (Pléiade, 868).

* Corporación francesa de clérigos del Palacio (1302), que representaban obras de teatro.

Así es cómo Flaubert, ese astuto, ese bribón, ese pseudoburgués, en su pseudonovela, advierte a la gente lo que les espera cuando las revoluciones fallan. Se aprovecha de ello para decirnos cómo y por qué, en su opinión y según lo que ha visto como testigo ocular, las revoluciones fallan. La mala mitad del hombre y de los hombres quiere cambiar algo y declara en cualquier ocasión que es necesario cambiar todo. La buena mitad, el que vive bien, encuentra la vida buena para tomarla tal cual es. Eso es todo.

Lo grotesco, matiz nuevo de la risa y de lo cómico, difiere de la risa clásica, de la ironía, del humor. Ni la situación ni la acción hacen reír; no hay situación ni acción bien definidas; en lo grotesco no hay necesidad de ello. La «credibilidad» de la narración no plantea problema. Este problema desaparece igual que los referentes. lo que produce un gran sentimiento de comodidad, de libertad de lenguaje. Si subsiste un terreno, un lugar común, éste es lo cotidiano, que se abandona en alas del lenguaje. La risa viene de las palabras y sólo de las palabras. Es una comicidad de lenguaje, formal: el *lado cómico* de los juegos de palabras, retruécanos, aliteraciones y asonancias, utilizadas metódicamente. No sólo por una broma de gusto generalmente dudoso (desde el punto de vista «clásico»), ni por una astucia, sino a lo largo de cientos de páginas. Esta empresa no está al alcance del primer llegado.

¿Los galos? ¿Quién no los conoce? ¿Quién no ha aprendido en la escuela acerca de la Galia y de los galos algunas fórmulas famosas, algunos estereotipos? ¿Qué eran los galos? ¿Fuertes y brutos? ¿Embadurnaban su cabellera? ¿Vencidos por los romanos? La historia que no halaga es imposible de rechazar; hay que descubrir una explicación, la buena. Francia es la Galia y, sin embargo, no es la Galia, puesto que han existido los romanos, los bárbaros y los francos. Y tantas invasiones y tantas guerras. Entre las cuales tenemos la última. Y los alemanes, y los ingleses, y los americanos. Después de lo cual Francia vuelve a ser Francia, la Galia y la no-Galia. Las

cosas son lo que son. Y, sin embargo, no son lo que son; ocultan siempre alguna otra cosa. Hay una cierta distancia entre lo que sabéis y quien sabéis. Curiosa historia. Una fisura, mirada de cerca, se torna en agujero. Agujero que hay que colmar con el lenguaje, con el discurso sobre la historia: el metalenguaje. Masas de significantes flotan, separados de su significado, la historia real, conocida y desconocida. Significantes que hay que consumir. El sitio estaba libre: faltaba todavía descubrirlo, a fin de dar a Francia, gala y gaullista, su epopeya grotesca. Epopeya que esperaba, y sobre la que se ha arrojado como un solo hombre. Parece que ha sido escrita para los niños, y ésta al adulto le gusta: el adulto por excelencia, el joven cuadro medio, instruido, educado, que conoce las palabras y las cosas. ¿Qué es lo que todo esto significa sino que hay un mundo, uno solo, para el niño y el adulto, para el niño precoz y el adulto infantil?

Haced, pues, que la distancia que separa los significantes de los significados (e inversamente) sea colmada por un pequeño acto intelectual que aprecie exactamente la paradoja del desajuste y la sorpresa de la franqueza, y tendréis la risa de lo grotesco. Implica un «nivel cultural» relativamente elevado: conocimientos, agilidad de espíritu. El va-y-ven del pasado al presente y del presente al pasado, de lo extraño a lo familiar (cotidiano) y de lo familiar a lo extraño, ese ir y venir sabiamente entretenido por los equívocos del lenguaje, supone una educación. Hace falta captar la punta de la paradoja verbal, lo alusivo, en un sistema de reenvío perpetuo (sin referencia). La imagen apoya y facilita la operación: anacronismo, dividido en unidades significantes-significados, el significante verbal enviando al soporte imagen. E inversamente, siendo el significado último la actualidad. Ahí está lo épico al alcance de todos, al alcance de la mano, en casa, en el hogar, con vuestros hijos y vuestra esposa, en lo cotidiano.

Este simulacro, esta simulación analógica de la historia por los juegos de lenguaje, ¿es mito?, ¿es ideología?

Estas son grandes palabras. Y, sin embargo, no se trata más que de Asterix le Gaulois, ¿por qué no citarlo? Francia encuentra, a la vez, su mito y su ideología. En esta simulación, lo trágico ha desaparecido. Ya no hay muertos. A los enemigos se les golpea. Rápidamente salen del coma y todos ríen de buena gana. No hay pasión. No hay erotismo. Pocas mujeres. Lo grotesco toma espontáneamente una estructura: aquí, lo *cool* (aunque gesticule, es lo *cool*); allí, lo *hot*. Aquí, el buen humor sin violencia; en otras partes, toda la violencia (más o menos disimulada: erotismo, matanzas, Lucky Luke, Bond, Satanik).

A este grotesco que brota «libremente» comparad a Bouvard y Pécuchet. El juego de palabras no os salta a la vista en cada línea. No hay dos retruécanos por página. ¡Qué largo es ese curioso librito...!

Flaubert ha creado el género: la categoría (que enmascara la muerte de las categorías «clásicas» y «románticas» del arte y de la estética, así como el nacimiento del esteticismo del lenguaje). Todavía no se había librado de los referentes. Contribuía a zaparlos. Lo grotesco no había alcanzado su plenitud: la dignidad cómica de la pura escritura, del ocio, del metalenguaje y del consumo de lenguaje en masa.

No parece indispensable insistir en algunos otros aspectos de este consumo de lenguaje: los juegos y concursos televisados, los crucigramas. Mas interesante para nuestro objetivo sería el análisis de lo *lúdico combinatorio* (precisamente los crucigramas, pero también la quiniela) y la unión, hasta qué punto falsa, del erotismo con las combinaciones, mercancía «irreal» y vendida muy cara: la máquina tragaperras, a gran escala en Las Vegas y en otras partes, en la cual el número se asocia a significantes eróticos para significar la satisfacción momentánea, casi onírica del deseo. Nuestro propósito es, en efecto, mostrar a lo no-cotidiano, disfrazado de cotidiano, volver sobre sí mismo para disimularlo a sí mismo. El consumo de lenguaje (consumo de metalenguaje) cumple maravillosamente esta función, todavía mejor que el

consumo de espectáculos, que, por otra parte, está sobre-determinada.

El consumo cotidiano adquiere así ante y para nosotros su doble figura, su ambigüedad constitutiva. Tomada globalmente, cotidianidad y no-cotidianidad, es material (práctico-sensible: se toma una cosa, se hace uso de ella, se la devora) e ideal (o ideológica: se consume la representación, imagen, significantes, lenguaje y metalenguaje). Es total (tiende hacia un sistema del consumo, bajo la organización racionalizada de lo cotidiano) y parcial (al estar siempre el sistema inacabado, desmentido, siempre amenazado, no cerrándose jamás, abriéndose al vacío). Es satisfacción (de una necesidad, ésta o aquella, necesidad de esto o de aquello; por tanto, saturación a la larga o a corto plazo, y frustración (se ha consumido viento y el deseo renace). Es personalizadora (elección de los objetos, colocación, clasificación, libertad de combinaciones) y desrealizadora (perdiéndose en el seno de las cosas, deslizándose por la pendiente de la acumulación de los objetos, sin deseo e incluso sin necesidad). La sociedad llamada de consumo es a la vez de abundancia y de privación, que tiende hacia el derroche y hacia un ascetismo (del intelecto, del rigor, de la frialdad). Dualidad múltiple. Cada término reenvía a su *vis-a-vis* (su opuesto pertinente, su contrario, su espejo). Lo significa y se deja significar por él. Se sirven recíprocamente de coartada y de garantía. Cada uno remite a todos los demás. Es un pseudosistema, una estructura de coartadas: el sistema del no-sistema, la cohesión de la incoherencia. Siempre se puede uno aproximar al punto de ruptura sin alcanzarlo: es el límite.

1. El concepto de terrorismo

Demos al César lo que es del César y a la literatura lo que le pertenece. Literatos y críticos literarios, con oídos y ojos afinados (por una malicia profesional no desprovista de cierta alegría, lo que se llama *esprit*), han sido de los primeros en percibir el terrorismo. Lo han cogido flotando en el aire con todo lo que erra y flota: significantes, metalenguaje, formas abstractas ávidas de encarnarse, pensamientos puros hambrientos de poder. Desde hace mucho, han comprendido qué presiones se ejercen sobre el arte de escribir, sobre el hecho que parece la encarnación de la libertad (de opinión, de conciencia, de ideología). Las más inquietantes de estas presiones no son exteriores al acto. Hombres de gusto, que aman los placeres del espíritu, que consideran la acción como síntoma de nerviosismo y la toma de posición como una broma que nunca debe prolongarse, no llevaron adelante el análisis. Ciertos psicoanalistas, ciertos sociólogos, los han relevado¹.

El concepto de *sociedad terrorista* está ahora casi totalmente elaborado. En esta orientación, distinguiremos varios momentos y varias etapas:

1.º Toda sociedad que contenga, por una parte, penuria y no-abundancia, y, por otra, predominio de una clase (que posee y administra, que explota, que organiza, que capta en provecho suyo la mayor parte posible del plustrabajo social, bien para un consumo suntuario, bien para la acumulación, bien para ambas formas de dominación), toda sociedad de este tipo se ha sostenido por el doble medio de la *persuasión* (ideología) y de la *coacción* (sanciones, leyes y códigos, tribunales, violencia preparada para no tener que servirse de ella, violencia declarada, tropas armadas, policía, etc.). Toda sociedad de clases (y todavía no se conocen otras) es una *sociedad represiva*. Sabemos con qué magnificencia y de qué modo jugó su papel el catolicismo en la sociedad represiva en Europa occidental. Estado ella misma y rival del Estado político, la Iglesia ofrecía posibilidades de carreras «espirituales». Dispuso muy pronto de un aparato burocrático, de una jerarquía, de una ontología (filosófica) y de un conocimiento real (de una práctica). Distinguía lo sagrado de lo profano, lo espiritual de lo temporal. Por tanto, orientaba hacia «el espíritu» y el poder espiritual las energías más fuertes. A los demás, los disuadía. Y a las ideas y a los hombres peligrosos los juzgaba, los condenaba y luego los entrega al brazo secular para su ejecución. Admirable dispositivo, hoy pasado de moda.

El estudio de los fundamentos de la sociedad represiva conduce muy lejos. Sólo una interpretación simplista, anarquizante, del marxismo limita a la policía y a las legislaciones de clase el contenido del concepto de *represión*. El aspecto represivo de toda sociedad hasta nueva orden tiene fundamentos mucho más profundos. Grupos, castas, clases, sociedades, siempre han erigido en verdades, en «valores», sus condiciones de supervivencia (comprendidas a través de las interpretaciones ideológicas). ¿Era necesario para edificar una sociedad coherente asentarla sobre una roca, sobre un «pilar» consolidado por una represión fundamental? Unos lo admiten un poco de prisa, otros lo niegan con demasiada faci-

lidad. La prohibición del incesto se considera como fundamento del ser social y de la «cultura», como cimiento del edificio. Sería más científico y más coherente afirmar que toda sociedad ha sido cogida en una contradicción. Su fuerza, su riqueza, sus capacidades defensivas y ofensivas procedían del número de sus miembros; al mismo tiempo, los recursos limitados por el entorno natural, por los medios tecnológicos y las exacciones sobre el producto social, limitaban aquel número. Las sociedades han resuelto este problema mal o bien, unas degeneraron, otras lograron la supervivencia o la expansión. La limitación de los nacimientos por los medios más diversos ha formado siempre parte de los procedimientos de supervivencia. El fundamento de la represión se sitúa, pues, en la *unión controlada de la sexualidad y de la fecundidad*. Ora la represión juega en el sentido de la limitación de los nacimientos; se trata entonces del celibato obligatorio para una parte de los miembros de la sociedad, el sacrificio de los recién nacidos, la importancia tomada por la prostitución, la pederastia, el onanismo. Ora la represión juega en el sentido de un crecimiento de la población; aparece entonces la disociación entre el placer y la sexualidad, la asociación forzosa entre el acto sexual y la fecundidad. Lógicamente, entre estos extremos existen matices y múltiples combinaciones al entrar en juego otros elementos. *La represión se extiende a la vida biológica y fisiológica, a la naturaleza, a la infancia, a la educación, a la pedagogía, a la entrada en la vida*. Impone la abstinencia, el ascetismo, y consigue por la vía ideológica que la privación aparezca como mérito y plenitud. En este sentido, la represión se extiende a las clases dominantes, al menos en determinados periodos. Sus «valores» y sus estrategias exigen disciplinas y coacciones que se ejercen hasta en sus filas.

Este juego complejo de represiones y de escapatorias, de coacciones y de apropiaciones, *llena la historia de la vida cotidiana* que nos hemos limitado a esbozar (subrayando la paradoja: la mayor apropiación, las obras y los estilos más notables tuvieron lugar en las sociedades an-

tiguas más brutalmente coactivas, fundadas sobre la violencia y la opresión).

Es, pues, inexacto y falso limitar la crítica de la opresión, bien a las condiciones económicas (uno de los errores del economicismo), bien al análisis de las instituciones o de las ideologías. Tales prejuicios enmascaran el estudio de la cotidianidad, es decir, de las presiones y represiones que se ejercen a todos los niveles, en todos los instantes, sobre todos los planos, incluidas la vida sexual y afectiva, la vida privada y familiar, la infancia, la adolescencia, la juventud, en suma, lo que aparentemente escapa a la represión social por estar próximas a la cotidianidad y a la naturaleza.

2.º *La sociedad sobre-represiva* modifica las modalidades de la represión, sus procedimientos, sus medios y sus soportes. Orienta la *apropiación* de forma aparentemente inofensiva mediante el juego de las coacciones hacia la vida «puramente» privada, la familia y lo que toca a cada uno; concibe la libertad de tal manera (espiritual, ideal) que la represión no se ve estorbada. Aún más: confía las tareas represivas a los pequeños grupos (a la familia y al padre) o, mejor, a la conciencia de cada uno. El modelo de la sociedad sobre-represiva es la que tuvo como ideología dominante al *protestantismo*. Mucho más fina y más racional que el catolicismo en tanto que teología y filosofía, mucho menos represiva para el aparato, los dogmas y los ritos, la religión protestante realizó más sutilmente las funciones represivas de la religión. Cada uno lleva en sí mismo su Dios y su razón. Cada uno se convierte en su sacerdote. Cada uno se encarga de reprimir los deseos, de contener las necesidades. Lo que lleva a un ascetismo sin dogma ascético, sin autoridad que ordene el ascetismo. La bestia negra, la cabeza de turco, es el sexo y la sexualidad. Reprimido, rechazado, transformado en enemigo, *desapropiado*, el deseo se convierte en fermento de rebelión y rebeldía. No volveremos sobre el nexo histórico entre protestantismo y capitalismo. La religión protestante ha proporcionado las representaciones y el lenguaje en los que se ha deslizado

el capitalismo sin aparecer como tal. Allí donde el catolicismo no era suficiente para la tarea, tuvo lugar una transferencia, un desplazamiento, una sustitución. La intención reemplazó al rito y la fe suplantó a la obra. Esta religión permitió al valor de cambio, a la mercancía, generalizarse, apropiándose de los valores de uso, a pesar de fingir respetarlos y detenerse ante su dominio: la conciencia, la fe, la relación personal con la divinidad. La sociedad sobre-represiva se define como aquella cuyo lenguaje y representaciones, al eludir los conflictos, suaviza o incluso expulsa a las contradicciones. Una cierta democracia (liberal) parece la conclusión y plenitud de la sociedad sobre-represiva. Las coacciones no se perciben y no se viven como tales. Son admitidas y justificadas o interpretadas como condiciones de la libertad (interior). Esta democracia guarda en reserva la violencia y no deja intervenir a la fuerza más que en última instancia y como recurso supremo. Cuenta mucho más con la auto-represión en la cotidianidad organizada. La represión se hace inútil en la medida exacta en que la *auto-represión* (grupos e individuos) se encarga del asunto. La sociedad puede proclamar el advenimiento del reino de la Libertad, ya que las coacciones se consideran espontaneidad y la *apropiación* no tiene ni lenguaje ni concepto.

3.º La sociedad sobre-represiva encuentra en la *sociedad terrorista* su conclusión lógica y estructural. Convergen entonces las coacciones y el sentimiento «vivido» de la Libertad. Las coacciones no reconocidas y no reconocibles asedian la vida de los grupos (y de los individuos en estos grupos) y los regularizan de acuerdo con la estrategia general. La diferencia entre la conciencia dirigida desde fuera (*other directed*, según Riesman) y la que se dirige a sí misma (*inner directed*) desaparece, puesto que lo que aparece como el interior no es más que *el exterior* investido y disfrazado, interiorizado y legitimado. La protesta se ve inmediatamente, ora reducida al silencio, ora considerada como desviación y como tal neutralizada, ora absorbida e integrada. No llamaremos

«terrorista» a una sociedad en que reina la violencia o corre la sangre. El terror político, rojo o blanco, no puede durar mucho tiempo. Un grupo definido lo ejerce para establecer o mantener su dictadura. El terror político se localiza; no puede ser atribuido a la sociedad «entera». Una sociedad tal es aterrorizada, no terrorista. En la «sociedad terrorista» reina un terror difuso. La violencia permanece en estado latente. Las presiones se ejercen desde todas partes sobre los miembros de la sociedad; les es sumamente difícil librarse de ellas, apartar su peso. Cada uno llega a ser terrorista y su propio terrorista; cada uno aspira a llegar a serlo ejerciendo (aunque sea por un momento) el Poder. No hay necesidad de dictador; cada uno se denuncia a sí mismo y se castiga. El terror no se localiza; nace del conjunto y del detalle; el «sistema» (en la medida en que puede hablarse de sistema) se apodera de cada miembro y lo somete al conjunto, es decir, a una estrategia, a una finalidad oculta, a metas que sólo los poderes de decisión conocen, pero que nadie pone después en duda seriamente. Esta sociedad no evita por este hecho los cambios; puede entrar en crisis mientras hace todo por evitarlo. Presa de una mutación, pretende fijarle un sentido (o una ausencia de sentido) y orientarla. Es conservadora en su masa, en nombre del juego (o la ausencia de juego) de las fuerzas, de las instituciones, de las estructuras. Sus «valores» no tienen necesidad de explicitarse; son obvios. Se imponen. Conocerlos, preguntar sobre ellos para formularlos, supone ya un sacrilegio. La sociedad terrorista tiene coherencia, fuerza, por lo menos en apariencia. No habría, no hay nada que replicar a su terrorismo si no utilizara una ideología de la Razón, de la Libertad. Esto es lo que introduce irracionalidad en esta razón, la coacción en esa libertad, violencia en la pretendida fuerza persuasiva; en una palabra, la contradicción en la coherencia ilusoria.

La tesis constante expuesta aquí es que la sociedad terrorista, caso límite de la sociedad represiva, no puede sostenerse por mucho tiempo. Aspira a la estabilidad, a

las estructuras, al mantenimiento de sus propias condiciones y a su supervivencia. En vano; llegada al límite, estalla. Tiene como soporte y como objetivo la organización de la cotidianidad. Esta organización hace reinar el terror. Las infracciones a la cotidianidad son proscritas, incluidas entre la demencia, el extravío. Lo cotidiano se convierte en norma y, sin embargo, no puede ni erigirse en valor, ni sistematizarse, ni siquiera aparecer como tal.

Para sostener esta tesis, no basta, sin embargo, con afirmar que las satisfacciones acumuladas no dan la felicidad, que mil distracciones no valen una alegría².

No es suficiente con denunciar una determinada filosofía de la necesidad y la confusión entre plenitud y saturación. La respuesta del supuesto interlocutor llega inmediatamente: «¡No hay que exagerar! ¿La gente no está contenta? ¿Qué puede deseárseles mejor que la satisfacción de las necesidades elementales, aun cuando para satisfacerlas se les prive de algunas libertades, de algunas aspiraciones desmesuradas, de algunas ilusiones de la subjetividad? La acción hacia un mayor bienestar apunta entonces hacia la curación de las viejas angustias que persisten bajo la satisfacción y la saturación. Su problemática (y se equivoca usted al no adoptar esta palabra, al encontrarla fea; obliga a la coherencia), su problemática no es la nuestra. Nosotros pensamos en el hambre de los hombres, en su sed, en sus necesidades simples. Queremos darles de comer, de beber, con qué vestirse y dormir. Nuestra problemática es la de la necesidad, el sufrimiento, la muerte. Usted se propone una meta lejana y delirante. Quiere una vida apasionante, intensa, hecha de alegrías y voluptuosidades. Nosotros rechazamos «lo humano» para ayudar a los hombres. Usted quiere lo sobrehumano y la poesía. Conserva lo humano como base sin adoptar la imagen del Superhombre. Pero ¿por qué? ¡Atizar el deseo, excitar el malestar, volver a los valores del tiempo de la escasez —la obra, la totalidad, el «hombre»—, puede calificarse de empresa criminal! Esta sociedad tal vez no ha alcanzado su punto de equilibrio y de plenitud. Ayúdela en lugar de ahondar las

lagunas, de agravar el malestar. Va hacia adelante como puede, sin saber adónde va. Por una suerte extraordinaria, esta huida hacia adelante ha dado un resultado estimable. Nos enseña los límites de la condición humana. Aceptémoslos. Saquemos esta enseñanza de la filosofía: la finitud del hombre empírico y de la sociedad real, en vez de sacar de los filósofos un desafío a lo real y el sentido de la imposibilidad. Contamos con vosotros, sociólogos y demás representantes de las ciencias sociales, para formular esta lección de la historia que hace inútil a la historia. ¡Abajo los nostálgicos! Desertan. ¿Huida hacia adelante? Así es. Durante las batallas hay soldados que tienen ganas de huir hacia atrás, pero detrás del frente otros soldados —gendarmes, policías— los esperan para fusilar a los desertores. Entonces se huye hacia adelante, incluso si no se sabe adónde se va. En cuanto a vosotros, desertores por nostalgia, nos contentaremos con neutralizaros...»

Ha sido un discurso *terrorista* que atribuimos a nuestro interlocutor porque ha sido pronunciado gran número de veces, oralmente o por escrito, y que nos contentamos aquí con reducirlo a lo esencial.

En efecto, los argumentos arriba mencionados no bastan. Es preciso establecer las modalidades del terrorismo, mostrar cómo y por qué estalla la sociedad terrorista y, sobre todo, indicar la *abertura*. Y sin ambigüedad.

Entre las contradicciones analizadas o analizables de la sociedad existente, figuran las que parecen señalar con el dedo la salida. Es exacto que, entre las contradicciones discernibles en la actualidad, algunas poseen una especie de privilegio. Tienen un sentido. Por un lado, la «historia», que continúa por las buenas o por las malas (a pesar de las ideologías que la niegan y la rechazan), impulsa a todas las sociedades altamente industrializadas hacia una sociedad urbana, en la cual vivirán y se encontrarán masas enormes. La «socialización de la sociedad», cara a los reformistas que se inspiran más o menos en el marxismo, toma esta forma. Las barreras saltan; las comunicaciones de todas clases (materiales, sociales, men-

tales) se multiplican, se complejifican. Es un aspecto o el aspecto esencial de la mundialización. Por otra parte, en esta masificación, en esta perspectiva planetaria, en la que el individuo parece desaparecer, sobrevienen curiosos fenómenos de individualización. Se producen en el nivel de lo cotidiano. ¿Quién no admite hoy (en los países «desarrollados», industrializados, naturalmente) que un chico o una chica de veinte a veinticinco años tiene derecho a una vida autónoma, a dejar a su familia, de tener y si es posible de elegir un oficio, de encontrar un alojamiento, de disponer de sí mismo? Se da, pues, una cierta individualización en el seno de la masificación. Esto plantea cuestiones de derecho: derecho al trabajo, al ocio, al oficio, a la educación, a la vivienda. Extensiones del *habeas corpus* que se abren camino con dificultad. Tienden a transformarse en reivindicaciones, a formularse sobre un plano moral y jurídico. El Estado se apodera de ellas para realizar sus estrategias, pero al hacer esto las reconoce y sanciona hasta cierto punto. Así sucede con el *derecho a la vivienda* (primera expresión muy imperfecta, primera palpitación, podría decirse, de un derecho que pronto habrá que formular, *el derecho a la ciudad*).

¿Impiden el terrorismo estas aspiraciones que llegan a ser reivindicativas? No. El derecho a la vivienda, que transforma en servicio público la construcción, está muy lejos de ser reconocido como tal. Al intervenir en la cuestión de la vivienda, el Estado ha modificado la práctica, pero no el código. Ha realizado «ciudades nuevas» cuyos caracteres principales han sido pronto manifiestos: ciudades-dormitorios, lugares de recuperación —desde todos los puntos de vista— para los trabajadores y empleados arrojados de los centros urbanos. Durante este periodo, que continúa, la carencia de vivienda ha formado parte del terrorismo. Ha hecho pesar sobre la juventud (y no solamente sobre ella) una amenaza. La política de vivienda exige aún a un vasto grupo social, que se recluta sobre todo entre la juventud, la del proletariado y las clases medias «inferiores», el sacrificio de los mejo-

res años de su vida. Primero tienen que «instalarse», ganar su medio de vida. Después, si no están agotados, pueden pensar en vivir. Pero sólo pueden pensar, ya que, al acceder a «la vida» después de un largo sacrificio cotidiano, se limitan a sobrevivir. Los nuevos derechos se abren camino a través de esta masa de obstáculos y de trampas. En cuanto aspiraciones y reivindicaciones, forman parte de la *civilización*. En la sociedad aparecen, a través de dificultades y problemas, cierto número de hechos de civilización. En este momento cabe preguntarse si no se descubre una nueva contradicción, que no tendría nada de pequeña, entre la *civilización* y la *sociedad* (esta sociedad). ¿Los hechos de civilización así constatados permiten que haya esperanza y confianza en el futuro de esta sociedad? Mirando de cerca, no son tanto hechos como virtualidades, aspiraciones apenas reivindicativas. Sólo los apologistas y los políticos pueden ver en ellas hechos consumados. «Valores» más que hechos, incluso no reconocidos como derechos (a no ser moralmente, lo que no es despreciable, pero tampoco va muy lejos). De sobrevenir una crisis, o simplemente de agravarse las consecuencias de la masificación, ¿no serán barridos estos derechos apenas esbozados? Ciertos «valores» que parecen, sin embargo, inscritos en los hechos, han desaparecido, al menos momentáneamente. ¿Qué es irreversible en el tiempo social? ¿Qué está adquirido en el tiempo histórico? ¿Dónde situar los umbrales, los puntos de ruptura y de no-retorno?

No podríamos, pues, contentarnos con afirmar la existencia de estos hechos de civilización. Si es que tienen un sentido, no por eso muestran la abertura. La argumentación permanecería incompleta y no podría probar nada si no mostrásemos la vía en la cual estos valores o derechos nacientes han de reforzarse hasta forzar el reconocimiento social.

2. Escritura y terrorismo

El análisis crítico de las *coacciones* (cuya acentuación y predominio sobre la *apropiación* caracteriza la sociedad terrorista) revela el papel de la *cosa escrita*. Coercitiva y no violenta, la escritura o más exactamente la cosa escrita funda el terror. El etnólogo, el investigador de la prehistoria, el historiador, ¿vinculan su papel a la sedentarización? ¿A la división del trabajo social en funciones desiguales, formando parte la del escriba de las actividades superiores? ¿O bien a la inquietud genealógica, a la nomenclatura de la familia y de los antepasados? Las divergencias entre estas teorías podrían ser más aparentes que reales. La sedentarización implica la sacralización del suelo. La posesión exclusiva de un territorio por un grupo y su consagración religiosa se justifican por los antepasados míticos, por los héroes, semidioses y dioses de la tribu. Al lado de los cuadros genealógicos, que constituyen una memoria y un método de clasificación social de lugares y tiempos, es posible contar los hitos por medio de los signos jeroglíficos primitivos. Antes de la agricultura sedentaria o al margen de ella, cazadores y recolectores de frutos, pastores nómadas, balizan sus territorios, definen recorridos, itinerarios, fronteras. Jalonamiento y orientación marchan unidos. Un arbusto o un árbol, una roca o un montículo, se convierten en signos, bajo las estrellas también significantes. Vienen luego los signos que constituyen una escritura sobre el terreno; una rama rota, un montón de piedras, un sendero trazado, una manera de situar el paisaje o el emplazamiento (del pueblo o de la ciudad) en relación a las constelaciones. La teoría sobre los orígenes tiene, por lo demás, sólo un interés menor. Lo importante es resaltar el carácter imperativo de la escritura y de lo inscrito, su dureza. La escritura hace la ley. Aún más: es la ley. Obliga por la actitud impuesta, por la fijación (del texto y el contexto), por la recurrencia implacable (la vuelta atrás, la memoria), por el testimonio (transmisión

y enseñanza), por la historicidad así establecida para la eternidad y por lo eterno.

¿Es preciso subrayar que la escritura es también el fundamento y el punto de partida de innumerables adquisiciones? Con la ley, funda la inteligibilidad. Con la recurrencia, constituye la reflexión y la racionalidad. Con la adquisición definitiva y definida, permite la acumulación (de los conocimientos, de las técnicas) y la memoria social. Condición del arte y del conocimiento permite la organización social y la civilización. Con el trabajo social y la división del trabajo, o más bien, sobre estas bases, fue la superestructura primordial, incluso antes de que hubiese ideologías. En cierta medida, la ciudad nació como una escritura sobre el terreno; prescribía; manifestaba su poderío, su capacidad administrativa, su poder político y militar. Imponía la ley a los campos y los pueblos. Más tarde, la necesidad de una restauración de la palabra, de la presencia cálida en el texto escrito, ¿no ha desempeñado un gran papel en el curso de la historia del teatro y de la poesía?

Al mismo tiempo que fundamento de la civilización y hasta cierto punto de la sociedad misma, la escritura fue una cosa mental y social, fría y congelada. Sin duda de modo desigual, según los periodos históricos: ora reduciendo los grupos sociales a la pasividad, ora constituyendo el fundamento sobre el cual se construían de forma activa los edificios sociales, las ciudades, los reinos y los imperios. Lo uno no quita lo otro: la civilización se mantiene para y por la cosa escrita, pero hace surgir la inercia al construir lo duradero; tiende a sobrevivirse. Lo que condiciona la historia tiende también a fijarla.

Cuando Moisés desciende del Sinaí mostrando al pueblo las tablas escritas con el dedo del Señor, acaba de inventar el Padre eterno. Su gesto inaugura los siglos. Y también su comentario verbal: el relato sagrado que lo justifica. Funda. Su mitificación se convierte en verdad. Estas tablas de valores recibirán de la escritura divina su carácter perenne. Los creyentes pensarán que deben durar hasta el fin de los tiempos. Seguramente Moisés recibió

de una civilización superior su conocimiento de las virtudes de la escritura. Ante los ingenuos beduinos a los que dirigía hacia su gran destino histórico, ejecuta el acto a la vez mágico y funcional por excelencia. La piedra dura y fría simbolizaba perfectamente el carácter intemporal; por tanto, definitivo y permanente (en apariencia); por tanto, transhistórico de las Escrituras. La escritura es la anti-palabra. Después de haber escrito ante los siglos y para los siglos, Dios calla. Sus representantes no tienen más que interpretar y comentar las Tablas de la Ley. Otros las discutirán, y así comienza la relación conflictual entre la Palabra y lo Escrito, o dicho de otro modo, entre el Espíritu y la Letra.

No hay sociedad sin escritura, si se da a este concepto su carácter general. No hay sociedades sin signos: jalonamientos, mojones, orientación. Y, sin embargo, hay un salto hacia adelante, por consiguiente ruptura y corte, con la invención de la cosa escrita: tablas de la ley, grafismos, inscripciones que fijan el recuerdo de los actos y de los acontecimientos, batallas, victorias, decisiones soberanas inscritas para siempre en la memoria. La historia y la sociología determinarán las fechas y los umbrales: la ciudad como escritura en el espacio y el tiempo orientados —el paso del derecho consuetudinario al derecho escrito, es decir, el paso de las costumbres a las codificaciones formalizadas—, la generalización de la escritura por medio de la imprenta, el *carácter acumulativo* tomado por la cosa escrita en el mundo moderno, acentuado por la reproducción de las imágenes (la biblioteca infinita, el libre absoluto; en el límite, lo escrito absorbiendo a lo dicho, lo sabido, lo percibido).

La historia de la escritura (para y por la sociedad) mostraría en la cosa escrita el prototipo y la condición *sine qua non* de las *instituciones*. No hay institución sin escritura. Al ser la cosa escrita la primera institucionalización se inserta en la práctica social para captar la obra y la actividad, organizándolas. Lo que nuevamente muestra el mecanismo inicial y constante de las sustituciones. La cosa escrita hace referencia a «algo» diferente, cos-

tumbre, práctica, acontecimiento. Luego pasa a ser referencia. La cosa escrita se sustituye al referente de la escritura. La reflexión crítica percibe aquí el conflicto y el desplazamiento ya mencionados y analizados; los capta en su nacimiento, en su origen. *La cosa escrita tiende a funcionar como metalenguaje, a rechazar el contexto y el referente, a instituirse como referente.* Antes de la cosa escrita hay actos vinculados a palabras. Al ser metalenguaje, la escritura permite la glosa, la exégesis, el discurso en segundo o tercer grado sobre esto o aquello, producido y mantenido por haber sido fijado por escrito. El metalenguaje tiende entonces a prevalecer sobre la palabra; por consiguiente, la escolástica, el bizantinismo, el talmudismo y la retórica juegan un enorme papel en las sociedades fundadas en las Escrituras. Este mensaje segundo, injertado sobre un mensaje primario, el cual inscribe (o se supone que inscribe) una palabra inicial, este mensaje puede ser *crítico*. Lo que permite en cada instante una elección peligrosa e inquietante, inherente a la reflexión y por consiguiente a la historia del pensamiento. Al ser derivado, el segundo mensaje puede desviar. ¿Cómo aquellos que detentan la cosa escrita y la autoridad que ésta confiere no iban a tomar las medidas necesarias para impedir esta desviación? Una sociedad basada en las escrituras y en la cosa escrita tiende al terrorismo. La ideología que interpreta la tradición escrita une a la fuerza persuasiva la intimidación. No obstante, la cosa escrita nunca llega a suplantar completamente a la tradición oral, el Habla transmitida de boca a oídos. Nunca cesa, pues, el combate entre la Letra y el Espíritu, con lo que esto supone de interpretaciones abusivas, de herejías, de extravíos. Una sociedad que se basa en las Escrituras (es decir, que justifica y mantiene sus condiciones de existencia por medio de las representaciones ligadas a la cosa escrita) se basa en las prescripciones. Tiende a prescribir los detalles de la vida práctica, a ritualizar el vestido, la alimentación, la sexualidad (mandatos y prohibiciones son los dos aspectos de esta regulación). Tiende igualmente a proteger estas cláusulas

mediante amenazas y sanciones. No se contenta con prohibiciones generales, que dejen todo lo demás a las iniciativas de los miembros de la sociedad. El mantenimiento de las condiciones de supervivencia puede llegar a ser en el curso del tiempo muy minucioso. Sin embargo, no es posible hablar en este estadio de una cotidianidad organizada (aunque exista ya esta tendencia). En efecto, lo escrito y lo prescrito (incluido lo que las cosas registran: forma de las viviendas y de las ciudades, monumentos, caminos desde las puertas hacia los centros, etc., que no representan solamente una ocupación del espacio, sino un determinado empleo del tiempo) nunca pueden impedir la palabra crítica, la interpretación, la formulación de nuevos problemas. Además, la cosa escrita conserva los caracteres de la obra. Debe legitimarse ante el pueblo congregado. La religión, basada en lo escrito, sostiene a un poder político; lo consagra y le proporciona una ideología. No puede liberarlo ni liberarse a sí misma del control de la comunidad; ésta sigue siendo, incluso para los teólogos del poder, el origen de la soberanía (junto con el territorio). La amenaza impide a los sacerdotes, a los guerreros, a los reyes, entregarse a sus caprichos. Los más crueles y más tiránicos se justifican por medio de obras: monumentos y fiestas. Y es sólo al desaparecer la amenaza junto con la comunidad, cuando termina la fiesta, cuando el monumento y la misma ciudad en tanto que forma decaen, cuando se pierde el sentido de la obra y comienza la cotidianidad. ¿Cuál es su soporte *escrito*? La burocracia y sus métodos de organización.

Destaquemos la forma de la escritura: la recurrencia. La cosa escrita permite en cada instante volver hacia atrás. Nuestros ojos, privilegiados por la naturaleza de lo que perciben, contemplan esta página con una visión simultánea. Ojean un volumen, regresan a la primera línea si les place. A la primera lectura sucede una segunda, una tercera si es preciso. El tiempo cambia de forma. Se reduce a la duración formal de la lectura. Ya no le arrastra. Usted lo domina, aunque se marchite, se enfríe bajo su

mirada, o más bien en su mirada. Apuntamos aquí correspondencias aún poco exploradas entre lo *mental* y lo *social* (unidad y no obstante diferencia entre ambos términos). Sobre el papel se proyectan la operación de la memoria y la de la recepción de los mensajes. La marcha hacia adelante no impide jamás la marcha inversa a partir del presente, la segunda lectura recurrente. El libro produce la ilusión de no envejecer, de someter el tiempo al conocimiento, de hacerlo enteramente lineal y acumulativo. De ello resulta una reducción (ilusoria) de la temporalidad a la simultaneidad, del desarrollo y de la decadencia a lo instantáneo. ¿Ilusión? Sí y no. Si la aprovecha para negar la historia, el pasado y el futuro, se equivoca, confunde usted el mundo con el libro, o peor aún, con la Biblioteca. Y, sin embargo, para usted que lee, ante quien los signos se destacan de una forma prevista y compuesta sobre el papel blanco, se organiza una plenitud, goce incomparable. La extrapolación, que transforma a la escritura y a la cosa escrita en modelos de la sociedad y del mundo, que transforma «ideológicamente» en absoluto la situación y el goce del lector, hace nacer la ilusión y el error filosófico. El libro absoluto se recorre implacablemente. «Está escrito.» Tiene por autor y también por lector soberano al Señor, creador del destino. No hay, pues, nada que no esté previsto. Si Dios en tanto que creador hizo al hombre a su imagen, y por lo tanto libre y activo, en tanto que Padre eterno lo castiga; en tanto que Providencia ordena el menor gesto; prevé hasta el menor gusano. Dios representa la recurrencia suprema: el tiempo se lee de un vistazo, desde el comienzo hasta el fin y desde el fin hasta el comienzo. En nombre de la memoria, ha sido suprimida la historia; en nombre de la transparencia, ha sido eliminada la búsqueda a tientas del sentido: la razón.

En este momento, la máquina dotada de información y de memoria se perfila como el último término, a la vez científico y práctico, de la escritura y de la recurrencia. Inscribire y prescribe. Puede hacer buenas migas con

el Dios de los teólogos, aunque tenga la pretensión de reemplazarle, puesto que «lo encarna» en un complejo de circuitos y de lámparas. ¡Será sólo azar que los fanáticos de la máquina, que viven en simbiosis con ella, sean también los hombres de la escritura rigurosa, del libro y del saber absolutos (al que llaman «epistemología»), los Cibernantropos!

La cosa escrita tiene, además, otra propiedad. Las operaciones mentales, la codificación y la decodificación, le son inherentes, pero no están contenidas como tales en el mensaje. Esta es la regla del juego; así funcionan las formas; su transparencia no excluye ni lo aleatorio ni lo oculto; por el contrario, los contienen en el seno de su rigor y pureza. Lo grave es que los codificadores y los entramados reales por los que pasa el mensaje también se disimulan, hasta el punto que ni siquiera se sospecha su existencia. La cosa escrita está ahí, manifestada enteramente (en apariencia) en ese «estar ahí», como diría un filósofo. Parece inocente y abusa de su inocencia. De aquí nace el poder de lo escrito (de lo impreso) sobre los ingenuos y sobre algunos más. La cosa escrita implica la adhesión. Su permanencia fascina. En ella coinciden lo mágico y lo racional. ¿Cómo iba a ser capaz de mentir la escritura? «Está escrito en el periódico», dicen los ingenuos. «Tengo ante mi mirada un testimonio, un documento», declaran los que no se creen ingenuos. Hasta el metalenguaje tiene este privilegio de no manifestar su «naturaleza» (o si se prefiere su «estructura»). Puede pasar por lenguaje, por un mensaje. Aunque en principio se encuentre ligado a un código, puede hacer trampa y entregar códigos troncados y trucados por «descodificadores» que abusan de la situación para estafar sobre la mercancía: el código.

No está mal repetir desde esta perspectiva, la de una sociología de la escritura y del terrorismo, que la burocracia funda su poder en la cosa escrita y en la acumulación de las cosas escritas. El poder de la cosa escrita sobrepasa los topos, rompe las trabas, ya no conoce límites. Competencia, saber, racionalidad burocrática, fun-

dada en las escrituras y justificada por ellas, se extienden hasta en el menor detalle. El Estado sustituye a la Providencia. La burocracia, técnicamente ayudada por la máquina, suplanta al Señor encarnándolo. Nada escapa ni debe escapar al régimen de la cotidianidad organizada. Las obligaciones se identifican con el conocimiento y la previsión. La apropiación como concepto y como práctica *casi* desaparece (excepto un residuo imprescriptible). En el caso poco probable de que los burócratas «humanos» quisieran administrar la porción de apropiación, su forma de intervenir la suprimiría. De esta manera se perfila el rostro de la sociedad terrorista, en la que cada uno tiembla ante el hecho de ignorar la ley, pero no piensa más que en cambiar la ley en su provecho, echando la culpa a los otros. En consecuencia, es la sociedad en la que cada uno se siente culpable y lo es. Cada uno se siente culpable de tener un último pequeño margen de libertad y de apropiación, de usarlo con ayuda de la astucia, en la sombra poco oscura de una clandestinidad cuyos secretos no son difíciles de percibir. Nuevas Iglesias, es decir Iglesias en un sentido nuevo, las burocracias modernas, estatales, políticas, rivalizan con las antiguas Iglesias prescribiendo el detalle. Obtienen resultados análogos: el orden moral y la inmoralidad en profundidad, la culpabilidad y la huida ante la ley y los ángeles, las tinieblas exteriores combatidas por la luz.

La ley de Parkinson, según la cual las oficinas encubren y engendran oficinas, no describe completamente el proceso, a saber: la organización burocrática de la cotidianidad. Se llega a tal grado de terrorismo, que la burocracia ata al «individuo» entregándolo a la más completa explotación al mismo tiempo que cada vez le hace cumplir una parte más grande de su trabajo: rellenar impresos, responder a circulares. La burocracia burocratiza a los individuos mucho mejor que si los gobernara. Tiende a integrarlos convirtiéndolos en burócratas (y en consecuencia haciendo de ellos sus delegados en la gestión burocrática de su vida cotidiana). Racionaliza a su manera las vidas «privadas»; la conciencia burocrática

se identifica a la conciencia social como la razón burocrática a la razón pura y el saber burocrático al conocimiento y, en consecuencia, la persuasión a la coacción, lo que define el terror perfecto. Sólo las vías de lo imaginario se abren a las miradas (interiores). Sólo la violencia y el erotismo parecen permitir una apropiación (soñada), es decir, los signos de la violencia y del erotismo ofrecidos al consumo.

Cada burocracia compone (se compone) su espacio. Lo jalona, lo marca. Hay el espacio fiscal, el espacio administrativo, el espacio jurídico. ¿Sería posible estudiar semiológicamente cada espacio como un subsistema a partir de un *corpus*: reglamentos, decretos, estatutos? Es cierto que un estudio semejante tendría quizá un interés menor. La suma (o el conjunto) de esos espacios constituye el espacio de una racionalidad limitada, la de la burocracia. Este espacio adquiere caracteres patológicos (esquizoides) no tanto por cuanto espacio, sino en cuanto revelador de una patología social: la de la identidad final entre lo racional y lo absurdo. Por otra parte, los espacios no se juntan como las piezas de un rompecabezas. Entre ellos persisten agujeros. Las burocracias parciales, fragmentos de una burocratización total nunca efectuada, no concuerdan. Se alían contra el tiempo. El tiempo, he aquí el enemigo que hay que invertir, cercar, volver inofensivo, el tiempo que gasta las reglamentaciones, el tiempo que permite las astucias de los «objetos» alineados en el espacio burocrático, objetos que nunca permanecen quietos. La burocracia prescribe el empleo del tiempo y prescribe lo que no entra en sus prescripciones.

¿Qué relaciones se establecen entre las más antiguas instituciones (la religión institucional) y las más modernas, estatales y políticas? Hay rivalidad y concurrencia; las burocracias políticas encubren su filosofía y se ven obligadas a combatir la filosofía y la ontología justificadoras de la burocracia eclesiástica. Al mismo tiempo, estas instituciones, venerables o no, se completan; sus esfuerzos convergen. Unas reprimen el deseo, las otras

se ocupan de las necesidades; las primeras hacen reinar el orden en el inconsciente, las segundas en la conciencia; las más antiguas han afinado sus representaciones y sus prácticas en función de las «profundidades», a las que organizan al mismo tiempo que mantienen su extrañeza, mientras que las segundas tienen por objetivo lo superficial: los actos exteriores (consumo, vida cotidiana). El dominio de las instituciones «espirituales» es la vida privada, y administran tal dominio aterrorizando la sexualidad; las instituciones más recientes maltratan la cotidianidad, aterrorizándola. ¿Qué resulta de esta convergencia? El orden moral, figura de la sociedad terrorista. Siempre con fisuras y siempre colmando sus fisuras, ese orden moral no es más que la cara vuelta hacia la observación de la vida cotidiana bien administrada. El orden espiritual y el orden cívico (en una sociedad bien determinada y calificada) coinciden en este orden moral. ¿No es éste el significado supremo de la enorme acumulación de significantes de la escritura?

¿Hace falta reivindicar los derechos de la palabra? Ciertamente, pero no de cualquier palabra ni de cualquier derecho. ¿Es posible poner el derecho a la palabra junto al derecho al trabajo, el derecho a la instrucción, a la salud, al alojamiento, a la Ciudad? Una declaración de los derechos concretos del Hombre, o de los derechos del Hombre concreto, no tendría ni más ni menos eficacia que la antigua. Quizá el derecho a la palabra se sitúa al lado del derecho a la Ciudad, como horizonte de civilización más que como derecho que busca su reconocimiento institucional. No puede tratarse más que de la palabra poética y crítica; esta palabra sólo debe el reconocimiento a su propia fuerza; sobre ella se abate el terrorismo para asfixiarla; es a ella, pues, a quien corresponde encontrar oídos que la escuchen y fisuras en el muro del orden por las que puedan pasar las voces. Por otra parte, eso no quiere decir que sólo exista un dominio reservado a la palabra, el dominio de los poetas, el de la filosofía o el de las relaciones interpersonales. Aceptar un tal estatuto para la palabra y creer que así

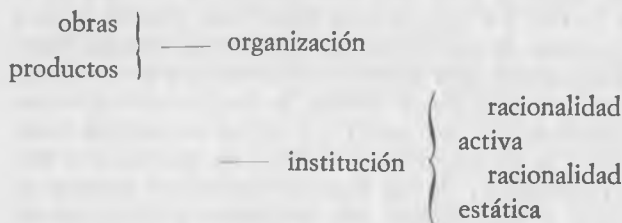
se la reconoce, es permitir que se la encierre en un ghetto. Uno más: el ghetto de la inteligencia aceptado y justificado en nombre del Verbo. Más vale la persecución que el derecho a la impotencia. En cuanto al conocimiento de la palabra, a nivel teórico no puede elaborarse sino oponiéndole al de la escritura y no a la ciencia del lenguaje.

Estamos muy lejos de haber llevado a buen fin la sociología de la escritura, de haber agotado el análisis crítico de sus implicaciones. La palabra escrita, el signo estable, tienen un estatuto y poseen propiedades propias. Y esto tanto en el campo musical como en el del lenguaje. La isotopía denunciada por los lingüistas (Greimas) no constituye sólo un espacio lingüístico, sino un espacio social (o más bien espacios sociales). La isotopía de la palabra, del conjunto de palabras, de la frase, del sentido y del sistema, tiene por consecuencia la isotopía de la cosa escrita. Lo que permite llevar más lejos el análisis de su modo de existencia, particularmente extraño, puesto que tenemos ante nosotros la existencia a la vez mental y social de una forma dotada de propiedades formales (la recurrencia, entre otras). La noción de *isotopía* remitiendo a la de *heterotopía* implica una clasificación formal (estructural) de los espacios mentales y sociales en isótopos y heterótopos, con relaciones e implicaciones de pertenencia, de inclusión y también de exclusión, de exterioridad. Una clasificación semejante puede tomar por referencia la cosa escrita (la cual, precisamente, se erige en contexto mental y social y suplanta a los otros referentes). Esto no está desprovisto de interés para el estudio analítico del espacio urbano (o más bien de los espacios). Este análisis formal y estructural en curso de elaboración tendría tan sólo un interés limitado si no permitiese descubrir el movimiento que engendra y relaciona esos espacios unos a otros. En otros términos, llega el momento en que el análisis puede abarcar la clasificación formal y las relaciones estructurales en un movimiento histórico y dialéctico. Entonces el tiempo recupera sus derechos. ¿Qué tiempo? Estos espacios no

se ajustan exactamente; no componen un conjunto perfecto, coherente, inmovilizable en un instante dado. Las piezas del espacio social y mental no agotan sus relaciones en su juxtaposición formal y en su oposición estructural. ¿Qué es lo que las junta y relaciona? ¿Un «sujeto»? ¿Una conciencia? Esta tesis filosófica ya no se acepta. ¿No será un acto, la Palabra, lo que las junta, las reúne, las engendra? La Palabra mantiene unidos los fragmentos desunidos de la escritura y del espacio social. ¿No será el tiempo de la creación y de la historia, el tiempo de la Palabra, los agentes históricos, habiendo tomado la Palabra en tal momento, en tal coyuntura?

Estamos muy lejos de haber llevado a cabo completamente el encadenamiento:

actividad



la racionalidad constituyéndose en burocracia según el modelo de la Escritura promulgando la sociedad terrorista.

Examinemos más de cerca el libro de Roland Barthes sobre *Le Système de la Mode*. ¿Obra de arte que pretende con conocimiento? ¿Descubrimiento de un sistema? ¿O conocimiento científico de un «objeto»? No tenemos por qué pronunciarnos aquí. ¿De qué se ocupa este libro? ¿De los hechos y de las cosas? ¿De los vestidos de moda o de las mujeres a la moda que llevan esos vestidos? ¿De los actos y situaciones? ¿Nos dice lo que significa eso: estar (o no estar) a la moda? No. Roland Barthes tiene otra finalidad, otro método, otra

estrategia científica. Su proceder *reduce* inicialmente el objeto y pone entre paréntesis una parte de contenido, si no todo. A lo largo de trescientas páginas sobre la moda hay pocas alusiones al hecho de que son las mujeres las que llevan esos vestidos «de moda» y si nos damos cuenta lo llevan a través de un modelo institucional: la foto de moda, la modelo. ¿Qué estudia el autor? El cuerpo y los cuerpos se separan como la Palabra en la reducción semántica. El análisis retiene el discurso sobre la moda, el vestido escrito, es decir la escritura sobre le vestido, dicho de otra manera, la revista de modas. El «corpus» está constituido por dos años de un periódico. El autor compone admirablemente un discurso sobre el discurso sobre la Moda. Se establece (lúcidamente) en el metalenguaje³ y escribe un tratado de retórica. Lo sabe, lo dice, sin llegar quizá hasta el fin de su pensamiento que oculta con cuidado su punta acerada. Por este procedimiento, deja la «realidad», los contenidos, las cosas (materia de los vestidos, técnicas, condiciones económicas, etc.) y las personas (¿quiénes son y dónde están las mujeres a la moda?) a otra ciencia, digamos la sociología, o la economía, o la historia. ¿Qué es lo que hace? Construye, a partir del lenguaje, una entidad, una especie de esencia intemporal y estable, una forma pura definida por su pureza: la moda. Paradójicamente, ella preside a lo efímero y manifiesta su pureza formal en la aceleración de este efímero. ¿Qué es la moda? Una especie de utopía. Supongamos que no existen mujeres a la moda más que en foto y que las habitantes del Olimpo corren tras la moda sin jamás «estar» en ella, teniendo tan sólo la ilusión de «hacerla»; no por ello la Moda dejaría de conservar su misma existencia. Supongamos que la «mujer a la moda» sea solamente la lectora de la revista de modas; la existencia social de esta esencia se reforzaría. Se sitúa en lo imaginario y en lo real. ¿En la frontera que los separa? No. Simultánea y conjuntamente en los dos, en su asociación o contigüidad⁴. Es una Idea, dotada de poderes múltiples, de influencias (sobre la sociedad, sobre las ideas y la ideología), plantada como una ban-

dera encima de un sector de la vida mental y social, tan estrechamente asociadas como lo real y lo imaginario. En una palabra, es una *institución* que ha hecho adquirir forma a la «realidad» en la que se afrontaban coacciones y apropiación, que ha organizado una actividad al mismo tiempo productiva y creadora, que la ha fijado en una esencia por medio de la cosa escrita, la revista de modas y su retórica. ¿En qué contexto? El autor no nos lo dice. El ha procedido como los retóricos, que antaño construían una entidad, una esencia, una Idea que servía de modelo: la elocuencia. Como otros hoy construyen la Literatura, u otros el Derecho, la Lógica. Lo admirable es la capacidad que tienen esas esencias, situadas en un lugar social y mental, una «isotopía», para apoderarse de todas las significaciones, de todos los significantes, para significarse. ¿No es esto socialmente «estar a la moda»? Lo admirable también es que lo aparentemente efímero, precisamente en tanto que aparición transparente y manifiesta, se revela estable, formal, riguroso (a condición, por supuesto, de eliminar el contenido como accidental, contingente, abandonado a otros). Un «mundo» se revela en la construcción que lo descubre y se descubre, el «mundo» de la Moda. ¿Ficticio? No más que el derecho o la filosofía. «La institución más social es ese mismo poder que permite a los hombres producir lo natural», escribe R. Barthes. Ni más ni menos ficticio que la escritura, que existe como cosa y, sin embargo, no existe sin la mirada, puesto que no existe más que como forma. Lo ficticio no es la moda, sino lo que sucede alrededor: el mercado de la moda. La construcción de R. Barthes es irrefutable, irreprochable. La hipótesis de una confrontación entre esta forma pura y lo impuro del contenido (de lo real) parece por adelantado tachada de ilegitimidad, recusada por el procedimiento del autor. Una vez más, para que el descubrimiento/construcción del sistema de la moda sea «verdadero», no es necesario que existan mujeres reales que lleven esos vestidos, esos abrigos; apenas es necesario que las mujeres reales, lectoras de los periódicos, lean el discurso

que acompaña a las «presentaciones». Quizá las lectoras reales no recojan más que las connotaciones de las palabras y de los textos que comentan las fotos. Quizá no lean o no encuentren más que informaciones (el modisto, el almacén, los precios). Lo único que importa es el hecho de que esté *escrito*. R. Barthes ha llevado hasta la paradoja la eliminación del Sujeto. La moda (y el autor tiene razón) elimina al mismo tiempo el cuerpo como sujeto físico y lo apropiado como sujeto social. De esta manera difiere de la confección y del *prêt à porter*. Separa su propio contenido: la mujer compradora y consumidora, la mujer símbolo de consumo, la mujer mercancía (incluido su cuerpo).

¿Estamos atrapados por este «sistema»? Nos falta derribarlo. Como las construcciones sistemáticas, incluida la filosofía. ¿Cómo definir la sociedad en la que se constituye este sistema que se cierra sobre sí mismo, que no tiene otra cualidad ni otro sentido que él mismo, que se apodera de todas las significaciones para incorporárselas? ¿Cuáles son las condiciones (no *a priori* a la manera de los filósofos, sino prácticas) de su existencia, de su funcionamiento? A esta pregunta se puede responder sin ambages: una condición, si no la condición esencial, es la sociedad terrorista. No es que la moda haga ella sola, aisladamente, reinar el terror. Sino que forma parte integrante/integrada de la sociedad terrorista. Hace reinar un cierto terror, un terror cierto. Estar a la moda o no estar a la moda, he aquí la formulación moderna del problema de Hamlet. La moda rige lo cotidiano excluyéndolo. La cotidianidad no puede estar de moda. Por lo tanto, no lo está. Las habitantes del Olimpo no tienen (o se piensa que no tienen) cotidianidad. Su vida diaria va de maravilla en maravilla, en la esfera de la moda. Y, sin embargo, la cotidianidad existe, en la exclusión permanente. Es el reino del terror. Tanto más cuanto que el fenómeno «moda» se extiende al pensamiento, al arte, a la «cultura», a todos los campos. La capacidad del sistema que capta lo que pasa a su alcance no tiene frontera. Presión sin grupo de presión

bien determinada, la Moda extiende su influencia sobre toda la sociedad; su campo de acción se cruza o interfiere con otros campos, igualmente sin fronteras asignables. Por vía del metalenguaje, el conjunto de la sociedad se encuentra asignado y consignado por algunos sistemas (o más bien *subsistemas*) rivales y complementarios.

El reino de la cosa escrita, por la orientación inmanente a la escritura, por la acumulación de las cosas, permite la constitución y la institución de tales entidades. Estas esencias tienen una existencia a la vez mental y social, ficticia y real. Definen los lugares sociales, puntos nodales del espacio social, elementos de una topología (o mejor de una *tópica*) de la Modernidad.

El carácter terrorista de la moda se expresa particularmente en la indiferencia ante la *apropiación*. Tiene por objetivo la variación de los objetos y su obsolescencia, despreciando tanto el cuerpo como las actividades sociales. Si la apropiación se abre camino es introduciéndose entre la confección corriente y la alta costura: a través del *prêt à porter*. De este modo la racionalidad concreta utiliza las lagunas, los huecos, las fisuras, en otros términos, las contradicciones, para deslizarse a escondidas. No sin dificultades. No estamos aquí para establecer en detalle lo histórico del vestido, fuera del sistema de la moda: los materiales, el mercado y su extensión, la entrada en escena del *prêt à porter*, sus ventajas y sus inconvenientes. No por ello deja de ser un capítulo importante del estudio crítico de lo cotidiano.

Queriendo abarcar la Moda y la Literatura, Roland Barthes aporta una contribución de primer orden a la sociología de la cosa escrita. Esta sociología de la escritura la tiene en la mente. Este concepto, literario en su origen, permite aprehender realidades de orden sociológico, a saber, el lugar de lo social y de lo mental. Si R. Barthes, en nombre de la semiología, elimina la sociología, al mismo tiempo la define (lo quiera o no) y la deja a los que quieran explorar este terreno. Lo cual exige la destrucción (la inversión) de su procedimiento

y la reconstrucción del Sistema (subsistema) constituido por la semiología, que ratifica la institucionalización de una «esencia» o de una entidad.

Esta esencia, la Moda, ¿es acaso la única? ¿No tiene por rival y complementaria más que a la Literatura? Por supuesto que no. ¿Cuáles son las otras esencias? ¿Se trata de la política, de lo económico, de la filosofía, o incluso de la religión y de la ciencia (o científicidad)? Metodológica y conceptualmente (teóricamente) se imponen las mayores precauciones y reservas. La metamorfosis de una actividad parcial en ideología y de una disciplina parcelaria en «esencia», operación escabrosa, lleva un nombre: *extrapolación*, que sigue generalmente a una reducción abusiva. La religión, durante siglos, intentó erigirse en sistema y en esencia: la teología, la teocracia; ha fracasado; en tanto que sistema, ha estallado. Los despojos de religiones jalonan la historia. ¿Se quiere constituir en esencia la «religiosidad»? Muchos se empeñan en ello. ¿Por qué no? Es una manera de localizar la religión, al lado de la moda, en la topología o tópica social. ¿La política? Nadie puede definirla correctamente (racionalmente) si no es como práctica que se sirve de instrumentos ideológicos para realizar objetivos estratégicos en una estrategia de clase. Lo cual no constituye una esencia a pesar de la institucionalización muy fuerte en ese sector (el Estado, la «constitución» política, etc.). La filosofía, al igual que la religión, ha querido erigirse en sistema total y como tal ha estallado; sus fragmentos, que también jalonan la historia, pueden utilizarse a condición, precisamente, de no considerarla como una esencia y de confrontarla con la praxis.

Las esencias, en cuanto formas sociales y mentales, tienen una prestigiosa apariencia de intemporalidad, inherente a su influencia. Al menos es lo que se le atribuye. El hombre de fe, el teólogo, el filósofo, el moralista, se atribuyen la eternidad. La Moda, en el sentido moderno, nació con la revista de modas; se instauró con el meta-lenguaje; como estructura de lo efímero que es, cambia sin tregua.

Las personas que han lanzado la moda de hoy preparan ya la moda de mañana (las colecciones, los desfiles). Las habitantes del Olimpo relegan ya al pasado lo que han comprado esta mañana. De este modo la Moda vive de su propia destrucción. Sin embargo, para la gente que no está en la moda, la moda tiene una apariencia de eternidad. La gente, desde el exterior, no comprende ya lo que se llevaba ayer, y no sabe lo que se llevará mañana. La moda de ayer es ridícula, la de mañana inconcebible. El hoy se eterniza: es el ser (o el no-ser). Tales son también las propiedades de la escritura, del metalenguaje, del discurso en segundo grado: la ilusión de lo eterno, la no-historicidad aparente. Y el terror que esto implica. Para que haya esencialidad (subsistema), se descubren condiciones necesarias, aunque ninguna de ellas suficiente: una actividad, una organización, una institución a partir del metalenguaje y de la cosa escrita. En este sentido, el arte, la cultura, pueden pretender el rango de esencias, de subsistemas. Reúnen las condiciones. Existieron de forma viva, antes de su propio concepto, en las obras. En consecuencia, en nombre del concepto (del conocimiento) y del metalenguaje, podemos imaginar que el arte y la cultura existen «en sí», fuera de las obras y no en las obras. Cuando por el contrario esta idea de existencia supone un abuso de lenguaje, una utilización de metalenguaje y de las ilusiones inmanentes al «segundo grado».

El análisis crítico ha denunciado ya muchas veces la ilusión metafísica. El filósofo comienza por clasificar los árboles, operación legítima. Luego toma los perales y manzanos como encarnación del Peral en general, del Manzano en general, y éstos por las encarnaciones del árbol en general, o de la Idea de Árbol. Posteriormente, atribuye a la Idea (a la clasificación transformada en sistema y en esencia) el poder de engendrar los árboles reales, los perales y los manzanos. En la misma línea están las obras de arte, las obras de civilización y de cultura (en condiciones que hay que descubrir, con funciones, formas y estructuras analizables). De las obras,

el conocimiento se elevó al concepto; luego se tomó el arte y la cultura como razón de las obras de arte y de cultura; finalmente se atribuyó a «la Cultura» organizada e institucionalizada el poder de producir obras culturales. Desde los últimos años del siglo XIX, «el arte por el arte» implicaba una concepción del arte como entidad, por encima de las obras, de sus condiciones. ¿En qué consistía el arte por el arte? En arte sobre el arte, en metalenguaje, en discurso en segundo grado ya. Ya la obra de arte dejaba su lugar a la estética y el esteticismo sustituía por esta mediación, en cuanto metalenguaje, a las obras y al arte erigido como poder autónomo. Se reproduce así la ilusión filosófica, pero a una escala más grande, en una práctica institucional, y, finalmente, en las condiciones en que precisamente la creación se ve amenazada, en que se proveen de bienes culturales al consumo devorador. Todo ello disimulado por las entidades: «Cultura», «Arte».

Por otra parte, no es en absoluto imposible que los especialistas, dotados de poderes, utilizando a pleno rendimiento los procedimientos del metalenguaje, consigan constituir e instituir como esencias, lo Religioso, lo Filosófico, lo Jurídico, lo Político, lo Económico e incluso lo Lógico o lo urbano y el urbanismo. Intentarían así, en la práctica, sustituir con las esencias las relaciones reales y *reducir* éstas a la definición formal. Intento que hay que denunciar por adelantado, mostrando su vanidad. Esas esencias ideológico-prácticas, que se erigen en sectores o campos absolutos, chocarán entre sí. Ya se han producido daños las unas a las otras. Para unas es ya demasiado tarde y para otras *lo irreductible toma su venganza* e inicia la contra-ofensiva. La más peligrosa de estas tentativas concierne a la economía. En lugar de considerar la producción industrial y su organización como medios con vistas a un fin (la vida social y en consecuencia la vida urbana), las toma por el fin y las institucionaliza como tales. Construye una doctrina, *el economicismo*, que es considerado como ciencia e incluso como esencia del pensamiento marxista receptible

científicamente; pero esto no es más que una ideología.

Anteriormente, hemos buscado el rostro filosófico de este mundo moderno. Hemos planteado la pregunta siguiente: «Puesto que esta sociedad no ha logrado desgajar de la filosofía entera, de toda su historia, la figura del Hombre, que los filósofos buscaban a través de la incertidumbre, de los tanteos y las controversias —ya que la historia ha llevado adelante, sin embargo, la práctica social en la era en que la filosofía ya no se sistematiza, sino que se realiza, siendo un proyecto particular lo que se efectúa y no la filosofía como proyecto del ser humano. ¿De qué filosofía vamos a encontrar *hic et nunc* la huella o más bien la proyección?» La hipótesis del neo-hegelianismo realizado puede defenderse: subsistemas parciales rodeados por un intento de sistematización global, filosófico-política, a nivel del Estado. De este modo, el saldo (momentáneo o duradero) del fracaso relativo del pensamiento revolucionario marxista sería una cierta vuelta atrás. Y no sólo en la reflexión filosófica que todavía busca una sistematización, sino en la «realidad», a saber: en la práctica social regida por la ideología. A pesar de todo, esta hipótesis no satisface al análisis crítico. El hegelianismo o el neo-hegelianismo implican una concepción de la racionalidad como poder persuasivo más que como poder coercitivo. Ciertamente, la coincidencia supuesta entre lo real y lo racional implica virtualmente la coincidencia entre coacción y persuasión. Y, sin embargo, ¿no es ofender a Hegel el imputarle la sociedad terrorista, la falta de apropiación metamorfoseada en valores y sistemas, la sobreestimación de las coacciones en nombre del conocimiento subordinado a las estrategias?

La imagen de un universo neo-platónico, gobernado de forma a la vez ficticia y real, desde muy arriba, por entidades que sean simultáneamente formas y potencias, parece más justo. La convergencia de la autonomización, de la constitución en cosas mentales y sociales, de la institucionalización de las capacidades en tanto que tales y de las actividades determinadas por sus propios fines, con-

duce a la formación de ese «mundo». De donde proviene la imagen cósmica, ya evocada, de constelaciones, de planetas y de estrellas, que proyectan sus diversas influencias sobre el suelo de lo cotidiano, determinando su cielo, incapaces, sin embargo, de cerrar el horizonte. En este cuadro de un «mundo» que se detiene (bajo las nubes, bajo los torbellinos y sacudidas de lo efímero) vamos a detenernos. Cada sociedad múltiple y fuertemente jerárquica (y, como consecuencia, muy *escrita*, bien fundada en escrituras y en la cosa escrita) ha tendido probablemente hacia esta forma. La cima de una escala mental y social, semificticia y semirreal, no puede acabar más que en un astro, ficticio (mentalmente) a la vez que real (socialmente). ¿Qué hay de nuevo en nuestro caso? Los astros han cambiado; ya no tenemos el mismo cielo, ni el mismo horizonte. Antaño, el influjo de los astros creaba estilo, suscitaba obras. Nuestras estrellas brillan por encima de la cotidianidad y los soles negros difunden el terror. Entre estos astros que presiden el destino cotidiano, incluyamos de nuevo la Moda (o la modeidad), la técnica y la ciencia (o más bien la científicidad).

Desde hace algunos años se («él» o «ellos») ha intentado literalmente institucionalizar la juventud. ¿Se preocupan de ella con el fin de permitirle llevar una vida específica, con actividades apropiadas? Gentes de buena voluntad piensan en ello aquí y allá. En vano. Lo que domina es la integración de la juventud al mercado, al consumo, procurándole una cotidianidad paralela. Se tiende a construir una esencia, *la juvenilidad*, dotada de atributos o propiedades comercializables, esencia que posee una parte de la población privilegiada o reputada como tal, y de este modo justificar la producción y el consumo de objetos de marca (vestidos, entre otros, resumidos y simbolizados por los «blue jeans»). Esta entidad aporta al consumo en general un certificado de inocencia y al consumo de los jóvenes un certificado de buena conducta. Coloquemos, pues, a la juvenilidad entre los astros más brillantes de ese firmamento. El «corpus» para estudiar este sistema se extraería fácil-

mente de *Salut les copains* *. A su manera, en su esfera de influencia (que, atenuándose, se extiende a la sociedad entera, de arriba abajo) la juvenilidad aporta su contribución al terror. ¿Quién no teme no parecer joven? ¿No serlo? ¿Quién no opone la madurez a la inocencia, el Adulto a la Juventud? ¿Quién no escoge entre la juvenilidad y la prudencia, entre la cotidianidad paralela y la cotidianidad primordial, entre lo inacabado y la resignación? De este modo se presenta a cada uno, en su cotidianidad, la opción desgarradora de la no-libertad, de la no-apropiación.

La juvenilidad, con su contorno operacional (organización e institución), hipóstasis de la juventud real, permite a esa juventud apoderarse de las significaciones existentes, consumir los signos del gozo, de la voluptuosidad, del poderío, del cosmos, todo ello a través de los metalenguajes elaborados con esta finalidad: canciones, artículos, publicidad. A lo que se añade el consumo de objetos reales. Así se sitúa la cotidianidad paralela. Por su propia cuenta, la juventud expresa esta situación, la acentúa y la compensa por los trances y los éxtasis (simulados o no) del baile. El metalenguaje interpreta así su papel hasta el final: compendio enciclopédico de este mundo, cuestión de honor estetizante, reflejo desencantado que se toma por sustancia y encantamiento, perfume de un mundo sin aroma, etc. ¿Cuál es el significado de los significantes disponibles así recogidos? La juventud misma, su esencia: la juvenilidad. Un pleonismo más, una tautología, un torniquete. La juvenilidad se significa por medio de significantes que significaron otra cosa. Se convierte en sinónimo de gozo, de plenitud, de realización, porque autoriza el consumo de los signos de estas situaciones. La juventud afirma la alegría de ser joven, de estar en la juventud y por la juventud, la cual existe socialmente, en virtud de la juvenilidad. En cuanto a los que no están situados en la órbita de esta juveni-

* Revista musical francesa muy leída entre la juventud. (Nota del traductor.)

lidad, ¿qué les queda? Simular esta juventud que simula la realización, la plenitud, la gracia, el gozo, la totalidad. De estos remolinos multiplicados y desmultiplicados, ¿cómo no ha de salir un vasto malestar, el sentimiento de una frustración difícilmente discernible de las satisfacciones, de las compensaciones por lo imaginario, de la huida en los sueños?

El erotismo pretende aportar el amor en un mundo cotidiano sin amor. ¿Se puede concebir, constituer e instituir una entidad (por lo tanto un «subsistema», presido, en este régimen presidencial, por la esencia), la Sexualidad? Todo sucede como si se estuviera intentando este procedimiento, como si la esencia quisiese formarse. Esta institución está implícita en la religiosidad del Eros, cuyos síntomas aparecen aquí y allá. Religiosidad difusa y oculta, con sus papeles y sacrificios humanos y anti-frase de las religiones oficializadas. Sumo-sacerdote: el Divino Marqués. La proliferación de escritos cuyo tema es el sexo, la sexualidad, el placer sexual y sus excitaciones normales o anormales, confirma la hipótesis. Y también la utilización publicitaria y comercial de lo sexual. Erigida en esencia, la sexualidad confisca los signos del deseo. Sin embargo, esta tentativa no puede llegar a su fin. Encuentra en seguida la irreductibilidad del deseo, que muere cuando se le quieren asignar condiciones. El carácter anómico (es decir *social extrasocial*) del deseo resiste a una sistematización social y mental que lo reduce a una necesidad clasificada, aislada, satisfecha como tal. La cotidianidad ahoga el deseo, pero un contexto especializado lo mata. La organización del deseo quiere apoderarse de los significantes para significarlo: para estimularlo a partir de los signos, la vista, o más bien la acción ritualizada del desvestir, los tormentos con los que la vista evocaría los tormentos del placer. Sin embargo, el deseo no se deja significar, ya que al surgir crea sus signos, o en caso contrario no surge. A partir de los signos del deseo, puede nacer un alarde ante el adorno, pero esto no es más que una simulación del deseo.

La sexualidad como esencia social y mental cristalizada termina de desposeer a lo cotidiano; es su aportación al terrorismo; pero entonces el deseo se refugia en la cotidianidad; en ella renace por azar, en un encuentro imprevisto, en un conflicto. Imposible aplicar al deseo técnicas análogas a las que dominan las fuerzas de la naturaleza. El deseo pone de relieve la apropiación y no la coacción; si se quiere estimularlo por procedimientos coercitivos, huye hacia lo imaginario; por otra parte, es en el curso de esta huida cuando se le espera para utilizarlo (explotarlo). A la cotidianidad práctica se superpone la cotidianidad de lo imaginario, en la que el deseo encuentra satisfacciones imaginarias, vive y se sobrevive de forma imaginaria, se asigna una permanencia imaginaria, saturaciones imaginarias. Después de lo cual, psicólogos y analistas le descubren su sentido, si pueden. *El deseo ignora la recurrencia*, así como la acumulación. Nace de la palabra y no de la escritura, o bien se pierde y no renace si no es en forma ficticia. No tiene nada en común con una operación mental, como tampoco con una cosa social.

En consecuencia, la sistematización del Eros fracasa, pero hay posibilidad de que triunfe una religiosidad extraña. Sin embargo, una especie de entidad emerge, ficticia o real, social y mental: la Feminidad. El hecho ha sido ya mencionado, pero es conveniente en el momento actual del análisis reconsiderar que:

a) las mujeres, consumidoras, orientan (en apariencia) el consumo de la sociedad burocrática de consumo dirigido (dicho de otra manera, la manipulación de las necesidades se orienta hacia la Feminidad igual que hacia la Juvenilidad);

b) las mujeres simbolizan esta sociedad (objetivos de la estrategia publicitaria, son también temas publicitarios: desnudez, sonrisa, presentación gracias a su presencia...);

c) las mujeres son también mercancía y valor de cambio supremos en tanto que realidad física (un cuerpo presentable basta para dar la riqueza y la celebridad).

De suerte que la explotación del cuerpo y del desnudo femeninos contribuye a establecer y justificar la ideología publicitaria, fundamento de la ideología consumidora. El acto de consumir pierde su monotonía si se le representa no solamente a partir de la contemplación del objeto, ni a partir de la destrucción del objeto por el consumo, sino a partir del cuerpo femenino y de lo que éste evoca. Tomado como significante del acto general del consumidor, permite salir (en apariencia) de la retórica y del metalenguaje. Desvía la mirada y sustituye el acto de consumir por otro acto (una mujer, de hecho, no se consume como un objeto). Esta desviación aporta un esteticismo consumible, inherente a lo que se llama «cultura». La Feminidad en general, estrella de primera magnitud, brilla en el centro de una constelación de astros particulares en la que percibimos la Espontánea, la Natural, la Culta, la Juguetona, la Enamorada; en resumen, los papeles que la Feminidad suscita y mantiene bajo su influjo. ¿Caracteres? No. ¿Naturalezas? No. Pseudonaturalezas, productos de cultura, es decir formas puras rodeadas de formas ficticias. Una gran desconfianza respecto a la naturaleza considerada como producto induce a pensar que la automatización se abre camino por esta vía. ¿La Naturaleza? Esta palabra sólo puede designar el deseo, que no se deja aprehender por una palabra. Sabemos demasiado bien (por demasiadas experiencias) que el automatismo transforma a lo «puro» espontáneo en una forma de aparición (de apariencia). Cosa que desesperó a algunos poetas y les dio deseos de morir. ¿La escritura y la recurrencia de lo escrito no dan la ilusión de la pura espontaneidad? ¿De la libertad en profundidad? La organización de lo cotidiano se efectúa, es decir, se hace eficaz bajo la aparente espontaneidad y por ella misma. La Feminidad gobernaría perfectamente una cotidianidad de cibernantropos, en la que el deseo no sería ya más que ficción, dejaría de ser juego y pasaría a ser papel y función. La importancia de las mujeres en lo cotidiano es demasiado grande para que el pensamiento crítico se le confíe a la Feminidad. Si hay drama, si

hay apuesta posible sobre/por lo individual, es en este terreno donde se interpreta el drama y donde el juego se pierde o se gana. Ahora bien, esta Feminidad impide a las mujeres reales el acceso a su propia vida; la apropiación de su vida. Subordina la individualidad y las particularidades (diferencias específicas) a generalidades extrañamente trucadas. Sucede otro tanto con la «creatividad», esencia inventada por los especialistas y que sirve para localizar la capacidad creadora de los grupos y de los individuos. ¿Dónde se situaría este lugar social? ¿En los *hobbies*, en los «hágalo usted mismo»? Esto señala el fracaso y el abandono de las capacidades creadoras a escala global.

Bajo el *laser*, claridad penetrante del pensamiento crítico, la cotidianidad pierde sus contornos aparentes y toma su verdadera forma. ¿Cómo escoger entre estas imágenes, cada una de las cuales contiene una metáfora o una metonimia: firmemente platónica, árbol de pleonasmos, colección de círculos viciosos? Cada figura dice lo mismo que las otras, de manera un poco diferente. Firmamento suprasensible, estrellas, constelaciones, signos del zodiaco, lugares sociales y mentales, regiones del espacio y del tiempo regidas por las esencias. Círculos viciosos: torniquetes, remolinos, finalidades ficticias, medios erigidos en fines y convertidos en su propio fin. Pleonasmos: formas «puras» autonomizadas, fetiches proclamados y aclamados en la Identidad del sujeto consigo mismo, autosuficiencia, autosignificación (y en consecuencia: autoconsumo, autodestrucción).

Los Idolos simbolizan la unidad de este conjunto, esos Idolos que tienen el notable privilegio de poder ser perfectamente cualquier otra mujer (ni demasiado feas, ni demasiado bellas, ni demasiado vulgares, ni demasiado finas, ni desprovistas de talento ni demasiado dotadas), de tener la misma vida (cotidiana) que cualquier otra, de dar a cada una una imagen de su vida (cotidiana) metamorfoseada por el hecho de que no es su vida (cotidiana), sino la cotidianidad de uno o de otra (rico, célebre por ser Idolo). De suerte que es apasionante ver a un Idolo,

de los que figuran entre las constelaciones, tomar un baño, abrazar a su hijo, conducir su coche, hacer lo que hace el recién llegado, pero no como el recién llegado. Eso es lo que rodean, sin aprehenderlo completamente, estas metáforas: el Firmamento, el Pleonismo, el Círculo (vicioso, infernal).

¿Cómo se mantiene este conjunto? ¿Por el poder de las palabras? Sí y no. Las palabras (en tanto que palabras: signos distintos, significantes aislables) no tienen ningún poder. El discurso tiene poder y forma parte de los medios de poder. Las formas tienen un poder; la lógica tiene un poder; la matemática, una eficacia; el valor de cambio, una potencia (colosal). Es seguro y cierto. La Palabra tiene un poder. ¿Cuál? Esta es la problemática que aparece en el horizonte.

3. Teoría de las formas (continuación)

Intentamos determinar el modo de existencia (social y mental, términos diferentes y definidos por su diferencia específica) de las formas. Para ello, el primer paso es la *desacralización de la escritura*. Este acto profanador sigue con algún retraso a la desacralización de la tierra y de la mujer. Les acompaña. Lo consideramos como significativo de la *vida urbana* que se acentúa y se refuerza a través de contradicciones múltiples. En el antiguo contexto (social) agrario, la sacralización de la tierra y de la mujer, la valorización de lo raro y de lo precioso, se extendían a la forma de la escritura. Es más: la escritura se erigía en soporte, en pedestal de lo Sagrado. Era considerado como prototipo de la obra, cuando era sobre todo modelo de instituciones.

¿No es el conocimiento de las propiedades generales de la cosa escrita lo que permite concebirla, por tanto, limitarla desacralizándola?

En el contexto ancestral en que predomina el conflicto (la unidad conflictual) de lo sagrado-maldito que resuelven lo Profano y la Profanación, predomina también la

relación conflictual de la Letra y el Espíritu. El cristianismo no sale de la ambigüedad y no resuelve el conflicto atribuyendo la Letra y las Escrituras al Padre Eterno, la lectura del Libro absoluto al Hijo y la Palabra al Espíritu del que apenas se vuelve a hablar después de haberlo nombrado.

En el contexto moderno, el texto social se profana a sí mismo. Se separa de los ciclos y del tiempo cíclico de la naturaleza, de los miedos inherentes a la afectividad y a las emociones que dependen de causas naturales, de los temores producidos por la escasez. Lo escrito se manifiesta como signifiante cargado de prescripciones, sumergiendo al individuo y a los grupos en este contexto que proyecta sobre el terreno un orden social y mental. La racionalidad industrial y urbana permite por fin aprehender ese doble movimiento dialéctico: la forma mental y la forma social. Nuestro conocimiento, al superar la separación, concibe cómo se separó la Escritura de la Palabra y cómo incluso incluyó esta separación entre sus imperativos haciendo sospechosa a la Palabra; simultáneamente, la teoría concibe cómo lo escrito sirve de trampolín, de nuevo punto de partida a la Palabra y le permite volver a saltar. Ofrece un objeto definido a ese «sujeto» que se constituye en la relación crítica con tal objeto. La Cosa escrita es al mismo tiempo condición y obstáculo, razón del sujeto y reificación última. Por una contradicción suplementaria, continuaba beneficiándose de su carácter sacramental, tradición caduca, mientras que tomaba los caracteres y propiedades de lo racional, o lo lineal, o lo profano. Esta última contradicción ha sido resuelta por un procedimiento crítico, partiendo del análisis del metalenguaje. ¿Tiene condiciones este procedimiento? Ciertamente. La ciudad se define (entre otras determinaciones) como lectura de un texto social, de una recopilación que materializa a una sociedad y es legada por las generaciones, cada una de las cuales ha añadido sus páginas. La ciudad es también el lugar de una palabra que se superpone a la cosa escrita, que interpreta, comenta, rebate. Esta ciudad estuvo antaño mar-

cada por religiones, por ritos de origen agrario. Irradiaba alrededor del templo, del santuario, lugares privilegiados por el carácter masivo de lo Sagrado. La misma ciudad estaba investida (rodeada, cercada, pero también dotada de poderes) por el territorio del que condensaba el carácter sagrado, rechazando lo maldito hacia el extranjero. Ahora bien, la antigua forma urbana ha señalado la agonia de lo Sagrado, subordinándolo a la razón, a la previsión, a la vida política. En consecuencia, el texto social y la escritura han perdido ese rasgo que los caracterizaba. Pertenecen al folklore. Razones y causas: la desacralización del territorio, la profanación del texto social en la realidad urbana llevaron a la desacralización y a la profanación de lo escrito. No sin retraso. Por otra parte, la vida urbana no ha desaparecido con la explosión de su morfología antigua. Al contrario: el proceso de explosión va acompañado paradójicamente de una implosión. Aquí, la vida urbana se concentra y se acentúa en lo que queda de la antigua morfología (ciudades y barrios antiguos). Allá, tiende a existir como forma nueva que espera una base morfológica; en germen, virtualidad o posibilidad, exige la plena existencia social y la base material (espacial). Lo cual pone en cuestión las formas existentes y el modo de existencia (social y mental) de las formas. Lo que exige una nueva racionalidad a través de las dificultades de la razón.

La Palabra revela una presencia (una ausencia a veces, ésta o aquélla, huida o mentira, pero relativas a la presencia). Esta presencia tiene por referencia, disimulada o desvelada —disimulándose o desvelándose—, el Deseo. La Palabra no puede tener más que una frialdad intencional. En sí misma es «hot». Por su parte, lo escrito, ausencia (presencia también, pero de forma lejana que se alcanza por inferencia), recurrente y acumulativo, dotado de las propiedades de la cosa (socialmente) y de la memoria (mentalmente), sólo puede tener un calor conferido por la lectura, por el acto de ese lector particular, el leedor, el recitador, el actor. Es por esencia «cool». Inscribe y prescribe; su primera prescripción consiste

en la misma lectura que le actualiza. Frío en tanto que coercitivo, coercitivo en tanto que frío, acompaña a la huida del deseo. Esta cosa asexuada en tanto que escrita, indiferente e imperiosa en tanto que ley, tiende a consagrar la separación. Inscribe la escisión entre la realidad y el deseo, entre la operación intelectual y las pulsiones o impulsiones (uno de los fundamentos del terror).

El deseo, aunque no puede ignorar el pasado, ignora la recurrencia. Aunque el pensamiento no puede declarar sin dificultad que «es» o que «no es», es o no es. Se declara y se dice; se quiere, aunque no sea más que para destruirse al realizarse o para no realizarse. Es acto, actualidad, actualización: presencia. El rigor de lo escrito tiende hacia la pureza helada, extraña al deseo, siempre parecida a sí misma. Restituir la Palabra, presencia, deseo, es inflamar el hielo y es la paradoja de la poesía (que quizá realiza el poeta por medio del desorden de las palabras con relación al orden recurrente, desorden que constituye todavía un orden y no podría definirse por la supresión del rigor, pero que protege la escritura de la tentación del metalenguaje, sustituyendo la ausencia de referentes y los referentes comúnmente aceptados por este referente privilegiado, suscitado por el acto poético: el deseo, *el tiempo* del deseo...).

El poeta no hace desaparecer la escritura ni el rigor de la escritura. Transforma por un acto que parece milagroso la frialdad en calor, la ausencia en presencia, el terror del deseo en deseo, la espacialidad en temporalidad, la recurrencia en actualización. Cuando el deseo pasa a la escritura y cuando le confiere su temblor, se amplifica; se supera forzando una barrera, comunicándose por medio de lo que parecía obstáculo y muro. Si la cosa escrita tiembla, si su pureza se turba y por esa turbación gana una transparencia diferente que le quita su propiedad de cosa (mental y social), el efecto se multiplica. De este milagro que no tiene nada de irracional, que tiene su orden propio, proviene el encanto de un sencillo poema de amor reducido (en apariencia) a una forma casi pura, a una retórica.

Las relaciones conflictuales entre la Palabra y la Escritura no se reducen a las relaciones entre el sexo y la cosa escrita, como tampoco a las relaciones entre el espíritu y la letra. Van más lejos. Contentémonos aquí con recordar que los que hablaron sin escribir han pagado con su vida este acto destructor de la Ley, creador de tiempo y de acontecimientos: Sócrates, Cristo, quizá Juana de Arco. En cuanto a Nietzsche, desde esta perspectiva, el Zarathustra *apela* a la Palabra, a la Presencia, al tiempo, al deseo, no solamente para reanimar la escritura helada, sino contra la cosa escrita y su acumulación desde la aurora de la sociedad occidental. ¿Quería el poeta dar un sentido más puro a las palabras de la tribu, o simplemente darles un sentido? Sea como sea, «la muerte ha triunfado en esta voz extraña».

El espacio puro (formal) define el mundo del terror. Invirtamos la proposición; conserva su sentido: el terror define un espacio puro, formal, el suyo, el de su poder y sus poderes. De este espacio homogéneo, el tiempo ha sido eliminado. La escritura que lo determina ha expulsado a la palabra y al deseo. En este espacio literal, separado del acto, de la presencia, de la palabra, los actos llamados humanos y las cosas se clasifican, se colocan, se ponen en estanterías y en cajones. Junto con los escritos, y como ellos alineados sobre la cosa escrita⁵. Un poder superior los mantiene en este orden: lo cotidiano.

La *doble existencia de las formas* así concebida (mental y social) invita a la reflexión a llegar hasta el final de esta oposición que disimula una ambigüedad, la cual disimula a su vez un movimiento dialéctico. Comprender este doble aspecto o más bien estos dobles aspectos permite aprehender otras relaciones, entre las que se hallan la de lo real y lo posible, la del producto y el acto (lo que los filósofos llamaban relación del objeto y el sujeto). Es también la relación de la forma y el contenido. La forma se esfuerza en existir en estado puro como abstracción mental y como cosa social. Y, sin embargo, no puede existir en estado puro, sin contenido. El esfuerzo de la forma en busca de la pureza que impone su ley y

su rigor forma parte de su fuerza. Le da una fuerza: su capacidad terrorista.

Hay *contratos* específicos caracterizados por un contenido. El contrato de matrimonio especifica y reglamenta las relaciones entre individuos de sexo diferente según un código (un orden) social determinado, subordinando en consecuencia las relaciones sexuales a relaciones de propiedad (el patrimonio, la dote, la herencia y su transmisión, la repartición de los bienes gananciales, etc.). El contrato de trabajo regulariza la compra y la venta de la fuerza de trabajo. Y así sucesivamente. Sin embargo, hay una forma general de los contratos, la forma jurídica, que compete al Código civil. Nótese que toda la relación contractual supone discusión, determinación por medio de un intercambio verbal entre las partes contratantes de los términos «justos» del contrato. Sin embargo, esos preliminares desaparecen en seguida. Un escrito da fe: el acta notarial. El contrato se concluye por medio de la forma última de la escritura, la firma.

De la misma manera, no hay pensamiento sin un objeto, no hay reflexión sin un contenido. Sin embargo, hay una forma general del pensamiento que implica una codificación: la lógica. Condensemose en algunos enunciados el movimiento dialéctico de la forma y el contenido, a menudo menospreciado en nombre de la forma «pura» existente como tal, al mismo tiempo mental y social. No hay forma sin contenido y, recíprocamente, no hay contenido sin una forma. La reflexión separa la forma del contenido. Apoya con ello la tendencia de las formas a la existencia como esencias puras. La reflexión misma constituye una forma que aspira a la existencia como esencia del universo (es la ambición y la ilusión de los filósofos). La forma «pura» adquiere en la pureza la transparencia inteligible. Se vuelve operatoria: medio de clasificación y de acción. Y, sin embargo, no puede existir como tal. En tanto que forma, no es más que una abstracción. Lo que se re-conoce como existente es la unidad (conflictual, dialéctica) de la forma y del contenido. La forma separada del contenido, separada de los

referentes, se impone por el terror. Tiene por contenido el terror. Combatiendo por medio de una clasificación la manía clasificatoria, volviendo contra sí mismos al formalismo, al estructuralismo y al funcionalismo, la crítica radical propone aquí una clasificación de las formas y muestra su contenido general, la cotidianidad mantenida por el terror. Desde lo más abstracto a lo menos abstracto, la reflexión descubre:

a) *La forma lógica*. Mentalmente: el principio absoluto de la identidad: $A=A$, enunciado vacío, tautológico, inteligible, puro y transparente, puesto que no tiene contenido. Socialmente: el torniquete, el pleonismo (medio tomado por fin, entidad que se autonomiza al vaciarse).

b) *La forma matemática*. Mentalmente: la numeración y la clasificación, el orden y la medida, la igualdad en la diferencia, el conjunto y los sub-conjuntos. Socialmente: la reglamentación, la organización racional.

c) *La forma del lenguaje*. Mentalmente: la coherencia. Socialmente: la cohesión de las relaciones, la codificación.

d) *La forma del intercambio*. Mentalmente: la equivalencia, la distribución, la comparación (de las cualidades y cantidades, de las actividades y productos, de las necesidades y satisfacciones). Socialmente: el valor de cambio, la mercancía (que posee una lógica y un discurso, y tiende a constituir un «mundo» a partir de su forma).

e) *La forma contractual*. Mentalmente: la reciprocidad. Socialmente: la formalización jurídica de las relaciones fundadas en la reciprocidad, la codificación llevada hasta la elaboración de principios abstractos.

f) *La forma del objeto práctico-sensible*. Mentalmente: el equilibrio, percibido o concebido en el objeto. Socialmente: la simetría de los objetos (que encierran relaciones ocultas entre cosas, entre cada cosa y el contorno, entre el sujeto y su doble, etc.).

g) *La forma urbana*. Mentalmente: la simultaneidad. Socialmente: el encuentro (que reúne los productos y las actividades del contorno), que actualizándolo y desacra-

lizándolo condensa el paisaje, obra de trabajo, forma impuesta a la naturaleza en un territorio.

h) *La forma de la escritura*. Mentalmente: la recurrencia. Socialmente: lo acumulativo.

Dejemos de lado la *repetición* que algunos (Nietzsche en último lugar) conciben como forma de la existencia.

¿Por qué, en esta jerarquía que va de lo más abstracto a lo menos abstracto, colocar la forma de la escritura después de la de la ciudad? La clasificación no estipula ninguna prioridad, ni lógica, ni ontológica, ni histórica. Va de la forma pura y transparente al contenido sustancial, movimiento que encubre una relación dialéctica, muchas veces mencionada, la de la forma y el contenido. La forma absolutamente pura ($A=A$) es absolutamente incapaz de existir. La gran paradoja de la reflexión es, primero, que esta forma se formule y se formalice tan perfectamente, y segundo, que sea eficaz. ¿Cómo y por qué? ¿De dónde viene esta eficacia, esta capacidad operatoria de la forma pura? Sin duda alguna de que permite el análisis, es decir, los cortes de lo «real», siguiendo sus líneas de menor resistencia, sus articulaciones y des-articulaciones, sus niveles y dimensiones. El análisis mata, es una vieja historia. Tiene el temible poder de la muerte y de la vida, que disocian y componen en nuevas arquitecturas los restos, fragmentos, elementos que la separación deja disponibles.

Así, la forma regresa hacia el contenido, variado y resistente, para imponerle orden y obligaciones. Sin embargo, este contenido es irreductible. Es *lo irreductible*. El movimiento complejo del conocimiento (analítico) y de la *praxis*, comprendido en el de la forma y el contenido, comprende el de la reducción y lo irreductible. ¿El contenido? En última instancia, en último análisis (pero quizás no haga falta ni última instancia ni último análisis), el contenido es el deseo, ese deseo que no puede llamarse ni deseo de ser ni deseo de no ser, ni deseo de perseverar ni deseo de terminar, ni deseo de sobrevivir ni deseo de morir, sino deseo de acto y de obra, que todo significa sin designarlo, que se disimula en los signifi-

cados y bajo los signos, que, en consecuencia, se revela como el significante sin significado que anima a todos los significados, que se sitúa en la Palabra, en el Tiempo, y no en el espacio, en lo escrito, en los significados patentes.

¿Figura la cotidianidad en el contenido? Ciertamente, de forma ambigua. De un lado es el resultado de la eficacia de las formas: es su resultado o su resultante, como se quiera. Producto y residuo, así se define lo cotidiano. Las formas, simultáneamente, componen lo cotidiano y se proyectan sobre la cotidianidad. Todas juntas no llegan a reducirla. La cotidianidad resiste, residual e irreducible. A pesar de los esfuerzos para institucionalizarlo, lo cotidiano huye; su base se oculta; escapa a la influencia de las formas. La cotidianidad es también tiempo del deseo: extinción y renacimiento. La sociedad represiva y el terrorismo nunca han logrado terminar con la cotidianidad. Se encarnizan sobre ella, la rodean, la encierran en su espacio. Para terminar con ella, haría falta matarla, y eso no es posible: ¡Es necesaria!

¿Es necesario que demos demos que una forma no puede existir por sí misma? Ante todo vamos a mostrar la vana pretensión de las formas a la existencia «sustancial», es decir, a la esencialidad. Es racionalmente evidente que la forma «pura», la de la lógica como la del contrato o la de la escritura, no tiene el derecho a la autonomía, aunque tenga esta ambición. La «pureza» de la forma es equiparable a la de lo no-existente. El análisis crítico tiene por misión mostrar la existencia social de lo que no tiene existencia exterior y «sustancial». De ello resulta que las formas dependen de la conciencia social, a pesar de que actúen sobre ella. ¿Cómo podrían prescindir de la palabra, aunque de hecho eliminan la palabra en provecho de la forma, la actividad en provecho del intermediario, el acto en provecho de la mediación? Reconocemos una idea o tesis: la palabra mantiene, junta, unifica, no en una forma (o una estructura, o una función), sino en un acto, las formas separadas.

Aunque necesaria, la palabra no basta. Tiene necesidad

de un fundamento, de una base material y sustancial. Esta base la percibimos en la *producción* (con su doble proceso: producción de obras y de productos) y también en la cotidianidad, en tanto que producto de las relaciones de producción actuales, en tanto que resultado y residuo del conjunto de las formas citadas.

A este análisis crítico podemos añadir el singular cuadro de la *integración-desintegración* de la sociedad contemporánea. Integrarse e integrar es la obsesión de los miembros de esta sociedad (individuos y grupos) y también del conjunto, en la medida en que haya conjunto, «cultura», instituciones. Esta obsesión no va acompañada ni de una capacidad integradora considerable y siempre presente, ni de una incapacidad completa y una ausencia de integración. Tienen lugar y momento integraciones parciales cuando la integración quiere ser total. Por medio de la cotidianidad organizada, la clase obrera se ha dejado integrar parcialmente a la sociedad existente (lo que significa su desintegración como clase). En este mismo tiempo y por ese hecho, la sociedad entera se desintegra: su cultura, su globalidad, sus valores. Ya hemos mostrado cómo esta sociedad ya no constituye un sistema (a pesar del poderío del Estado y de la fuerza armada, a pesar del aumento de las coacciones y el terrorismo), sino una suma de subsistemas, una reunión de torniquetes amenazados de destrucción mutua o de autodestrucción. Que nadie se extrañe si la integración obsesiva y las integraciones muy limitadas (en el mercado por la publicidad; en la cotidianidad por su programación) desembocan en una especie de racismo generalizado, corolario de la incapacidad integradora. Todos contra todos: las mujeres, los niños, los jóvenes, los proletarios, los extranjeros, las etnias diversas, son sucesivamente objeto de ostracismo, de resentimiento, concentrando sobre ellos el terror difuso. El conjunto se mantiene todavía por un pilar (el discurso) y una base (la cotidianidad).

Como el concepto de terrorismo y el de escritura, el concepto de «grado cero» proviene de la crítica litera-

ria. Lo que se explica tanto por la perspicacia de los mejores críticos, que asumen su papel de penetrar «hasta las raíces», como porque la literatura sirve de vehículo mental y de soporte social al ascenso del metalenguaje: de la cosa escrita. Utilicemos aquí este concepto estilístico elaborado por R. Barthes⁶ para comprender las transformaciones de la escritura propiamente literaria. El «grado cero» se define por la neutralización y la desaparición de los símbolos, por la atenuación de las pertinencias (oposiciones), por el predominio de la unión de palabras y de frases, unión mostrada como testimonio en «lo por supuesto». La escritura pretende decir sencilla y fríamente lo que es, a la vez que expone su coherencia formal. El grado cero es un estado (no un acto o una situación) neutro caracterizado por una pseudo-presencia, la de un único testigo, y, en consecuencia, presencia-ausencia.

Hay, por tanto, un *grado cero del lenguaje* (el discurso de la cotidianidad), —*del objeto* (la cosa funcional, dissociable en elementos, compuesta con juegos y combinaciones de esos elementos), —*del espacio* (el espacio mostrado como espectáculo, aunque esté poblado de árboles y de césped, el espacio otorgado a la circulación, el espacio desierto, aunque se halle en el corazón de la ciudad), —*de la necesidad* (previsible, prevista, satisfecha por adelantado por la imagen de la satisfacción). Existe también el grado cero del *tiempo*: el tiempo obligado a desarrollarse según un programa, el tiempo organizado en función de un espacio preexistente en el cual no inscribe nada, pero según el cual se deja prescribir. El grado cero es una transparencia que rompe la comunicación y la relación en el momento en que todo parece comunicable, puesto que es racional y real al mismo tiempo, pero que, precisamente, ya no hay nada que comunicar.

La topología o tópica social que hemos dibujado toma ahora una nueva figura. ¿Más sombría? No. Más crepuscular. Una colección de lugares neutralizados, tan neutros como sea posible, pero destinados a tal o cual uso. Por encima o en el torbellino de una entidad. Ghet-

tos, pero higiénicos y funcionales: el ghetto de la creatividad y de la miniaturización (el trabajo manual, el *hobby*, la colección, la jardinería), los ghettos de la alegría y de la libertad (los centros de vacaciones), el ghetto del habla (el pequeño grupo y su charlatanería). Los lugares de la feminidad, de la juvenilidad, los de la circulación, los del intercambio y el consumo. Los de la comunicación.

No dramaticemos. Desde luego hay (real y verdaderamente) diálogos, comunicaciones. No tienen lugar *allí* donde se espera, donde se instituye el lugar para la comunicación, para el diálogo. Es en otro sitio, allí donde nacen las palabras de una confrontación a menudo breve, a menudo viva y violenta, que escapa a la neutralización del lugar organizado. Allí, en otra parte, se dice «alguna cosa», por encima de lo escrito que asedia a los «sujetos» y los suprime. Los *cuerpos* (sociales, constituidos), impidiendo la comunicación al pretender instituirlos, le asignan en casi todas partes un lugar y un tiempo en la cotidianidad. Pero en cuanto grupos o clases se enfrenten, se confronten, surgirá el diálogo con el movimiento dialéctico.

Lo obsesivo, para esta sociedad, es el diálogo, la comunicación, la participación, la integración, la coherencia. Aquello de lo que se carece. Aquella cuya privación se padece. Estos son los temas. Y los problemas. Se cree resolver los problemas evocando los temas, charlando, docta u obsesivamente, sobre esos temas. La soledad, la falta de comunicación, los agravios, nada es nuevo. Lo nuevo es la soledad en la redundancia, la ausencia en la superabundancia de los signos de comunicación. Lo es también el hecho de que el lugar esté siempre en otra parte, en la coartada. El «grado cero» representa una especie de límite inferior de la realidad social que no se puede alcanzar, pero al que se puede uno acercar: el frío absoluto. Acumula los «grados cero» parciales, espacio, tiempo, objeto, discurso, necesidad. Al grado cero se puede imputar una especie de ascetismo (mental y social) culto bajo la abundancia, el derroche, los gastos suntuarios, así como bajo su opuesto: la racionalidad econó-

mica, y bajo su oposición. Se le pueden también atribuir la decadencia de la fiesta, de los estilos y de la obra, o, más bien, resumir así los rasgos y propiedades que resultan de esta decadencia. En resumen, el *grado cero* caracteriza la cotidianidad (tras abstraer el deseo que vive y sobrevive en ella).

No dramaticemos este cuadro del «frío absoluto». No tiene nada de paisaje intergaláctico. Es tan sólo el cuadro del aburrimiento. Por otra parte, ¿quién no conoce el peligro del aburrimiento en el seno de la modernidad? Países enteros se aburren. ¿Quién lo ignora? Otros se deslizan hacia el aburrimiento del grado cero. ¿Dice usted que la gente está satisfecha? ¿Bastante feliz? ¡Pues claro! Consiguen aceptar e incluso están a gusto en el aburrimiento del «grado cero», prefiriéndolo a los riesgos del deseo.

La investigación sobre el modo de existencia de las formas conduce a una interrogación acerca de la *realidad* social. ¿No será preciso reconsiderar y modificar el concepto de «realidad»? Las formas ni existen ni actúan sobre el modelo del objeto sensible, ni según el modelo del objeto técnico, ni sobre el de la sustancia metafísica, ni como abstracciones «puras». En sí mismas son abstracciones, pero, sin embargo, son *cosas*, mentales y sociales. Tienen necesidad de un soporte sensible, material, práctico, sin reducirse por ello a tal vehículo. Así, por ejemplo, el *valor de cambio* exige una cosa (un producto) y una confrontación entre las cosas para aparecer y para manifestar su contenido, el trabajo social productivo y la confrontación entre esos trabajos. Cosa y contenido sin forma no tienen, sin embargo, ninguna realidad ni específicamente social ni mental. ¿Definiría, pues, la forma la significación de una cosa? Sí y no. Hay en la forma alguna cosa de más y de menos, alguna cosa diferente, distinta, que en la significación. Las formas confieren significaciones y captan significaciones. Se hacen significar y atrapan a los significantes. De este modo la lengua del mundo mercantil se ha constituido utilizando lenguas anteriores, modificándolas. Los encadena-

mientos de causas eficientes y efectos no bastan para exponer la «realidad» social; la causalidad y el determinismo clásicos deben ceder su puesto a otro procedimiento de exposición y de explicación. No es esa una razón suficiente ni para rechazar la casualidad, ni para sustituir la «realidad» por una especie de irrealismo. En los dos casos, el análisis pasa al lado de una problemática, el modo de existencia de las formas y su acción. Las formas son *reales*, pero no según los antiguos modelos de «realidad»; se proyectan sobre un suelo, lo cotidiano, sin el cual no tendrían nada que clarificar, nada que determinar, nada que organizar. Así, claridades distintas y que, sin embargo, componen una luz, iluminan un terreno que sin ella sólo sería una masa oscura. De nuevo aquí, la metáfora dice demasiado y no lo suficiente.

Hasta aquí, la investigación ha procedido de arriba abajo: desde las formas hacia la materialidad, hacia el contenido, hacia ese bajo que es también una base. Instalémonos ahora en la cotidianidad, sin olvidar por ello el camino recorrido. Tratemos de ponernos en la situación del que vive su cotidianidad sin conocimientos históricos, sociológicos, económicos e incluso sin lucidez crítica especialmente aguda. En esta situación, algo choca en seguida, sorprende, pide un nuevo análisis. De lo que hemos descubierto y revelado no sospecha (ese «sujeto» de lo vivido cotidiano, hombre o mujer, miembro de tal o cual grupo social) nada o casi nada. Lo que constata, lo que ve y percibe, lo que vive, es para él irremediable. Está dado, *hic et nunc*. Quizás para él no sea ni justo, ni justificado, ni justificable, pero es así. Las cosas son lo que son. Apenas presente (salvo estado patológico o anómico) por debajo la profundidad del deseo, por encima los astros que le gobiernan; no suele levantar ni bajar los ojos; mira a su alrededor, a la superficie que le parece la «realidad». Vive, este ser de la cotidianidad, en una doble ilusión, la de la transparencia y de la evidencia («es así») y la de la realidad sustancial («no puede ser de otra manera»). Así se define la ilusión de la inmediatez en lo cotidiano.

El terrorismo mantiene esta ilusión, este grado cero del pensamiento crítico. La acción terrorista de las *formas* (y de las instituciones sacadas de esas formas) conserva la falsa transparencia de lo real y enmascara las formas que mantienen esta realidad. En la vida cotidiana, la gente elude creer en su propia experiencia y contar con ella. Nada se lo prohíbe, sino que se lo prohíben a sí mismos, rasgo característico de la sociedad terrorista. Una estrecha minoría saca conclusiones de lo que sabe. La experiencia cotidiana no se acumula, a pesar de que se atribuye a las personas mayores una «experiencia» que no es más que la del desencanto y de la aceptación.

La práctica cotidiana se deja desviar en tanto que experiencia y valorizar en tanto que práctica limitada, la de una vida individual que tarde o temprano fracasa, resignándose. ¿El que se opone? ¡Vedlo ahí aislado, absorbido, reducido al silencio o recuperado! Para unos, le falta experiencia; para otros, le falta juicio. Lo oposicional sigue siendo lo no-dicho. El mundo del terror, de las formas y del espacio «puros» es también el del silencio, cuando los metalenguajes se agotan y se avergüenzan de sí mismos.

Así se esboza un conocimiento, o (si osamos utilizar la palabra) una *ciencia*. Esta ciencia descubriría la situación cotidiana en su relación con las formas y las instituciones. Desvelaría esas relaciones implicadas en la cotidianidad, pero implícitas y veladas en el seno de lo cotidiano⁷. El hombre en lo cotidiano percibe transparencias allí donde hay velos espesos, y espesores, allí donde no hay más que una clara apariencia. Para romper esta doble ilusión se impone una operación quirúrgica. La exploración de las situaciones cotidianas supone una capacidad de intervención, una posibilidad de cambio (de reorganización) en lo cotidiano, que no tiene por qué implicar una institución racionalizadora ni planificadora. Tal tipo de *praxis* puede prepararse ya por análisis conceptual, ya por experiencias «socio-analíticas». En tanto que *praxis* a escala global de la sociedad forma

parte de la revolución cultural, fundada en el fin del terrorismo, o al menos en la posibilidad de intervenciones contra-terroristas.

4. La apertura

En la medida en que es posible una demostración en esta vía, la *falta de cierres* ha sido demostrada. No hay sistema único, absoluto, privilegiado, sino subsistemas; entre ellos, fisuras, agujeros, lagunas. No hay convergencia de las formas; no llegan a encerrar el contenido. Ni a reducirlo. Lo *irreducible* se manifiesta después de cada reducción. Aunque necesaria a la investigación científica, la reducción se revela en seguida provisional, momentánea, relativa, exigiendo un paso ulterior. La ciencia versa sobre una *praxis*, implica una *praxis*, la supone o conduce a ella. Lo cotidiano, falso espesor, ilusoria transparencia, hace de frontera y superficie entre la profundidad y la claridad. Lejos de cerrarse, tan sólo es un *plano*.

Mostrada la salida, queda ahora introducir en ella al pensamiento. ¿La apertura? Ya tiene nombre: *la vida urbana* (o la sociedad urbana).

La vida urbana comienza sobre los restos de la vida rural y sobre los escombros de la ciudad tradicional. La vida campesina, la realidad agraria, han dominado durante largos siglos. Cercaban y asediaban la ciudad de antaño; la marcaban. Hoy se estrena la era de la vida urbana, en la que el valor de uso puede dominar al valor de cambio, que todavía triunfa sobre el uso y el valor de uso, nacidos en el contexto agrario. Para definirla y realizarla, el pensamiento se libera de las nostalgias, de las ideologías (supervivencias o construcciones utópicas caducadas). A veces la vida urbana persiste o intenta mantenerse en los antiguos centros urbanos, en los lugares antaño conseguidos de las ciudades, generalmente con hombres nuevos que ya no son los que hicieron esos centros y lugares. Otras veces se forma, es decir, se constituye como una forma mental y social, aspirando a

crear una nueva «centralidad». Tan sólo los poseedores de una ideología llamada «economicismo» pueden definir la vida urbana a partir de la producción industrial y de su organización. Tan sólo los partidarios del racionalismo burocrático pueden concebir esta realidad nueva a partir de la composición del territorio y de la planificación. En las dos perspectivas amenazan de muerte a este germen, virtualidad en estado naciente: la vida urbana. Por el contrario, tan sólo los ideólogos pueden creer que la sociedad urbana se compone de categorías sociales ya liberadas de la división del trabajo, de las clases (sociales) y que hay un «sistema urbano». Esos idealistas piensan nostálgicamente en la ciudad griega, desconociendo sus lazos con las relaciones de producción esclavistas. La vida urbana se compone de encuentros; excluye la segregación, y se define como tiempo y lugar de reunión entre individuos y grupos marcados todavía por la división del trabajo, entre las clases, entre modelos (*patterns*) de vida diferentes. La posible sociedad urbana se basa en el fin de un antagonismo que se traduce, precisamente, por la segregación. Implica un conjunto de diferencias y se define por este conjunto. En y por lo urbano, el tiempo se libera de los ciclos naturales, pero no obedece a los cortes lineales de la duración racionalizada. Es el tiempo de lo imprevisto: no un tiempo sin lugar, sino un tiempo que domina el lugar, aparece en él y en él se transparenta. Lugar y tiempo del deseo, más acá y más allá de las necesidades porque tiene ese sentido, la vida urbana implica el cumplimiento, la realización de múltiples funciones, pero es transfuncional. Lugar del tiempo diferente de la espacialidad formal, lugar de la palabra que sobredetermina a la escritura y el metalenguaje, la realidad urbana no por ello deja de implicar estructuras (espaciales, formales). La realidad material de la ciudad se define prácticamente (inscripciones y prescripciones), y, sin embargo, esta morfología proyecta sobre el terreno (inscribe, prescribe) relaciones cuya existencia social y mental no se reduce a esta proyección. Es en ella donde la palabra reúne los

elementos dispersos de la realidad social: funciones y estructuras, espacios desunidos, tiempos obligados. En lo urbano hay vida cotidiana, y, a pesar de ello, la cotidianidad se supera. Más sensible que en otros lugares, el terror se combate más eficazmente, tanto por la violencia (siempre latente) como por la no-violencia y la persuasión. La vida urbana se opone por esencia al terrorismo y puede oponerle un contraterrorismo. En la medida en que lo urbano se realiza, creando su obra (morfología, marco, lugares modelados y conformados, espacio o espacios adecuados), *la apropiación* se restituye, sobreclasifica las obligaciones y subordina lo imaginario al estilo y la obra: por el monumento y en la fiesta. Desde este momento la vida urbana devuelve a la actividad lúdica (al juego) su importancia perdida, sus condiciones de posibilidades. El movimiento hacia la restitución de la fiesta se hace notar desde el momento en que hay vida urbana. Paradójicamente, restituyéndose lo lúdico y el juego, contribuyen a restituir el valor de uso, el uso de los lugares y los tiempos, situándolos por encima del valor de cambio. La vida urbana no impide los «mass media», los cambios, las comunicaciones, las significaciones; excluye la metamorfosis de la actividad creadora en pasividad, en mirada pura y vacía, en consumo de espectáculos y de signos. La vida urbana presupone esta intensificación de los intercambios materiales y no materiales, pero, por hipótesis, transforma la cantidad en cualidad. Aporta a la forma de la comunicación un contenido, un material. La sociedad urbana no transfigura la cotidianidad en lo imaginario, no se contenta con iluminar la cotidianidad con una luz diferente. La cambia y la metamorfosea a partir de sí misma.

5. Breve diálogo

—Como estaba previsto, ha abandonado usted toda ambición científica y ha pasado de un análisis (o de un escrito que intentaba ser analítico) a un panfleto.

—Ya estaba usted prevenido. Sólo una «cientificidad», que, como fue mostrado, figura entre las formas pretendidamente puras y los arquetipos semi-platónicos de este mundillo, impide tanto la intervención como la crítica. Según el procedimiento seguido en esta obra (que intenta hacer el balance, determinar una orientación y abrir un horizonte), el conocimiento científico incluye la acción, la crítica y el combate teórico. Además, vale más la hipercrítica que la ausencia de crítica. Estimula incluso a los conformistas como usted.

—Termina por una apología de la vida urbana en un tono profético.

—En absoluto. Hay ya un conocimiento de las realidades y de las posibilidades urbanas, que no coincide ni con la historia o la ciencia de la ciudad tal como existe, ni con la ideología llamada urbanismo. Este conocimiento se forma con su «objeto», cuya formación estudia y a cuyo nacimiento y desarrollo contribuye activamente.

—¡Utópico!

—En efecto. No considero esta palabra como una injuria. En efecto: puesto que no ratifico las coacciones, las normas, los reglamentos y reglas, puesto que pongo el acento en la apropiación, puesto que no acepto la «realidad» y que lo posible, para mí, forma parte de lo real, soy un utopista. No digo utópico, dése cuenta. Utopista, partidario de lo posible. ¿Quién no lo es, salvo usted?

—No estoy solo. Y nosotros no confundimos la instrucción con la acusación, el juicio con la requisitoria. Según usted, la gente es infeliz, está aterrorizada.

—No ha comprendido nada de nada. Yo no he dicho que la gente esté aterrorizada, sino que es terrorista. He dicho que mucha gente está satisfecha y que, a pesar de

ello, reina un enorme malestar. Ese contraste, que revela una contradicción, es el tema, el problema.

—Esperábamos detalles sobre la vida cotidiana de las clases sociales, sobre la vida de la burguesía y la de las familias obreras. Por el camino ha olvidado usted las clases. ¿La cotidianidad, según eso, es la misma para todos? Borre usted las diferencias.

—En absoluto. Este libro no tenía por objeto una descripción de la cotidianidad según los grupos, según las clases. No se proponía presentar presupuestos (de dinero, de tiempo). Tal estudio merece la pena efectuarse, pero corre el riesgo de no salir de la trivialidad sociológica y de perderse en la anécdota, en las constantes triviales que se prueban con gran refuerzo de cifras, con un gran aparato científico o pseudocientífico. Un estudio que merecería los elogios de un grupo de especialistas versaría sobre el examen de los estereotipos, de los «patterns», y no digamos el estudio de los ingresos, de los estratos, de las estadísticas. Pero no iría hasta el fondo de las cosas; digo bien: el fondo de las cosas en tanto cosas. La estrategia que pretende la programación de lo cotidiano es global; es una estrategia de clase. De ese plan, de su realización, unos se benefician, los otros, la mayoría, lo padecen más o menos. En la cima de la escala jerárquica algunos (los habitantes del Olimpo) trascienden, en apariencia, la cotidianidad. Abajo de la escala, en la nueva pobreza, una enorme masa sufre el peso, soporta la pirámide, vive en la ambigüedad «satisfacción-frustración», experimentándola hasta el conflicto. Las conclusiones están claras...

—¿No piensa usted algunas veces como un izquierdista?

—Mil excusas. Hay ideólogos de derecha e ideólogos de izquierda, aunque la clasificación de las ideologías no se efectúa siempre según criterios precisos. La crítica de izquierda y la de derecha no coinciden, ya traten de la historia, de la tecnicidad o de la sociedad llamada de consumo. Se habla de izquierdismo cuando la crítica de izquierda ataca una ideología llamada de izquierda: el

economicismo, el tecnocratismo. Esa es mi respuesta. Una palabra más sobre el utopismo. El menor cambio de la vida cotidiana parece imposible. Poner en cuestión cualquier cosa de lo que concierne a la cotidianidad es grave, inquietante. Piense en las modificaciones ínfimas de la circulación rodada o del mismo automóvil, que los especialistas, expertos y competentes decretan irrealizables, demasiado costosas, que comportan demasiadas consecuencias. ¿Qué es lo que esto demuestra? Que la cotidianidad entera debe ser puesta en cuestión. *El homo sapiens, el homo faber, el homo ludens*, desembocan en *el homo quotidianus*; pierden hasta la cualidad de *homo*. *El quotidianus* ¿es todavía un hombre? Virtualmente es un autómeta. Para que vuelva a encontrar la cualidad y las propiedades del ser humano, ¡que supere lo cotidiano en el seno de lo cotidiano, a partir de la cotidianidad!

1. Primeras conclusiones

Condensemose primero en unos enunciados (o tesis) lo esencial de la crítica de la vida cotidiana.

a) Llevar hasta el lenguaje, el concepto, el sentido, la producción industrial desde el momento de su aparición, mostrar las nuevas capacidades creadoras que entrañaba la industria naciente, éste fue el papel y el sentido de la teoría marxista. Marx realizó esta misión histórica después de los grandes economistas ingleses (Smith, Ricardo), después de Saint-Simon, utilizando y volviendo contra la filosofía hegeliana su propio método y sus propios conceptos, y, más generalmente, volviendo contra el «mundo del revés» las adquisiciones de este mundo. Señaló las posibilidades de la industria, explicitó sus virtualidades, a saber, el dominio de la naturaleza, la transformación del mundo material y social existente en otro mundo.

b) Un siglo después de la publicación del primer tomo de *El Capital* (1867) es posible hacer el balance, distinguir las adquisiciones del pensamiento marxista y sus límites. Después de poner de relieve el doble aspecto

de la producción (producción de cosas y de relaciones, producción de obras y de productos), Marx hizo hincapié en la producción de productos, es decir, en el aspecto esencial y específico de la producción industrial en el capitalismo. Permitió así (sin autorizarlas, naturalmente) interpretaciones unilaterales de su pensamiento, del conocimiento, de la realidad social. Además, un proceso vinculado a la industrialización, pero diferente y específico, la *urbanización*, se iniciaba en tiempo de Marx. No pudo apreciar ni su importancia ni su relación con la industrialización. No supo y no pudo descubrir en la *producción de lo urbano* la finalidad, el objetivo y el sentido de la *producción industrial*. De ahí una segunda limitación de su pensamiento y una posibilidad reforzada de interpretaciones mutiladoras, ya que se consideró que la industria tenía en sí misma su sentido, su racionalidad, su finalidad. La sociedad actual se cree, se ve, se piensa dinámica. En realidad, se halla estancada en el intermedio, entre la industrialización y la urbanización, apareciendo aún como fines la industria y el crecimiento económico, mientras que se considera la meta real como un accidente, como un resultado contingente.

En el *El Capital*, Marx analizaba dialécticamente (de forma crítica) el modo de producción capitalista. Revelaba (tras Smith y Ricardo, pero yendo más al fondo y más lejos) la *forma* del valor de cambio y de la mercancía como piedra angular, fundamento teórico y base histórica de ese modo de producción. Volviendo sobre unas tesis anteriores, Marx denunciaba el riesgo de una extensión prácticamente ilimitada del valor de cambio, del dinero, de su poder real. Descubriendo en la mercancía una forma, una lógica, un lenguaje, un mundo, mostraba a la vez su poder destructor y creador, sus graves consecuencias, sus virtualidades, por una parte, y, por otra, la fuerza social capaz de limitar ese temible poder, de dominar el mercado y sus leyes, de subordinar la dominación sobre la naturaleza a la *apropiación* por el ser humano de su propio ser natural y social.

c) La advertencia de Marx no ha sido bien compren-

dida, en particular por los movimientos políticos que invocan su teoría. El pensamiento marxista se ha escindido en interpretaciones y versiones que lo han disociado (*economicismo*, por una parte, es decir, prioridad de la organización, de la planificación, de la racionalidad industriales; *politicismo*, por otra, es decir, prioridad del activismo, de las instituciones, de las ideologías, so capa ambos de un *filosofismo* de la historia o de la naturaleza material). La teoría del mercado, del valor y sus leyes, de su superación, ha quedado en la sombra; se ha disociado entre un izquierdismo utópico (que querría trascender el cambio y la ley del valor por un acto revolucionario absoluto) y un oportunismo de derecha, que concede al economicismo la mayoría de sus tesis. Como consecuencia, el concepto de *apropiación* ha desaparecido literalmente del pensamiento marxista. La misión esencial de la clase obrera es considerada política (cambio de las instituciones del Estado) o económica (crecimiento de la producción con extensión del mercado), subestimando las limitaciones que hay que imponer al mundo de la mercancía, sin concebir ni el método ni el ámbito social y mental de esta limitación. Se ha extraviado, por así decirlo, una indicación central de Marx y de *El Capital*, apartándose de la conciencia social, fuera de la ideología y de la teoría.

d) Aprovechando estos fallos teóricos, favorecidos por una coyuntura histórica, con un coste social incalculable (dos guerras mundiales, una tercera en perspectiva), sobre la base de transformaciones técnicas aceleradas, las relaciones de producción capitalistas no han desaparecido. Se han adaptado y consolidado (momentáneamente) en una parte del mundo, sin dejar de gravitar sobre la otra parte. En estas circunstancias se ha operado una gigantesca *desviación* de la capacidad creadora. La clase obrera debía y podía asumir este despliegue de virtualidades inmanentes a la producción industrial. No ha cumplido (hasta nueva orden) esta misión. Razones y causas: se han producido sustituciones, desplazamientos, reemplazos y derivaciones. Proceso complejo

que reclama métodos y procedimientos intelectuales nuevos para su análisis crítico. A falta de semejante análisis, se ha podido pretender que existen estructuras ocultas, incognoscibles, de esta sociedad y de toda sociedad. Si bien es cierto que el proceso no puede imputarse a un «sujeto», el análisis descubre, sin embargo, en él una estrategia de clase. A la actividad creadora de obras se sustituye una pasividad contemplativa, un consumo devorador de signos, espectáculos, productos, pero también de obras, las del pasado. Consumo ingrato: viviendo de la historia, de las obras y de los estilos, niega la historia, no comprende las obras, rechaza y refuta sus condiciones. La *reducción* ha sido primero práctica antes de recibir una consagración ideológica. Las ideologías contemporáneas son reductoras, incluidas aquellas que pretenden constituirse en ciencia operativa. Sancionan una *praxis* mutiladora, disimulada bajo las apariencias y las ilusiones de una realización final. Las ideologías transforman el hecho en derecho y la reducción efectiva en «cientificidad».

e) Así se establece, consolida y programa la *cotidianidad*, espacio social y suelo del consumo organizado, de la pasividad sostenida por el terrorismo. Este espacio social se describe. El análisis descubre una irracionalidad latente bajo el racionalismo manifiesto, una incoherencia bajo la ideología de la coherencia. Muestra subsistemas, espacios dispares, pero unidos por el discurso. Responde también a la pregunta: «¿Cómo puede funcionar esa sociedad? ¿Por qué no cae hecha pedazos?» Respuesta: «Por el lenguaje y el metalenguaje, por la palabra que se mantiene viva bajo el discurso en primero y segundo grado, bajo las avalanchas de escritos.» El suelo, en apariencia sólido, no es inquebrantable. Ni mucho menos. Marx nunca concibió lo económico como determinante o como determinismo, sino el capitalismo como modo de producción en que predomina lo económico. En consecuencia, designó lo económico como nivel al que referirse. Hoy ese papel lo juega la *cotidianidad*. Domina, es fruto de una estrategia global (econó-

mica, política, cultural) de clase. Es a este nivel al que hay que referirse lanzando consignas, las de una revolución cultural con implicaciones económicas y políticas.

f) La idea de revolución e incluso de revolución total permanece intacta. Más aún: la revolución no puede concebirse sino *total*. Si el concepto de revolución se ha oscurecido, ha sido a consecuencia de las *reducciones* aceptadas sin crítica y sin contestación y luego dogmatizadas. Restituida en su totalidad, la idea de la revolución presenta tres niveles:

En el nivel económico, la estrategia de la revolución explicita su objetivo. El crecimiento de la producción industrial, su planificación, si bien necesarias, no basta. La meta, el sentido (es decir, la orientación y la finalidad), se determinan así: realización de la economía de abundancia, producción industrial en crecimiento por medio de la automatización completa, en función de las necesidades sociales (y no de las necesidades individuales programadas), necesidades sociales que se detectan en tanto que demandas de la sociedad urbana en gestación. La automatización de la producción no puede tener como meta y sentido la automatización de los consumidores. Esta sustitución revela una colosal estafa. En el nivel económico, considerado aisladamente, el acto revolucionario se atasca, pierde de vista el objetivo.

En el nivel político: el objetivo de la estrategia revolucionaria no ha cambiado desde hace un siglo. Sobre este punto, no hay razón alguna para modificar, revisar o completar el pensamiento de Marx. *La desaparición progresiva del Estado* sigue siendo la meta y el sentido. Tomado aisladamente el nivel político, la revolución ha dado el stalinismo: la idolatría del Estado, el medio tomado como fin. Ninguna estructura estatal y política tiene derecho a invocar el marxismo, a menos que esa meta y ese sentido estén expresamente formulados, insertos en la práctica social, no sólo a título de meta estratégica, sino en el plano táctico. Si no, está prohibido (teóricamente: por la teoría) hablar de revolución, de pensamiento

marxista, de estrategia y de acción destinadas a cambiar el mundo, la vida y la sociedad. Por lo demás, es evidente que en la proximidad de esta cima, el poder del Estado, la dialéctica parece perder sus derechos. Todo ocurre como si el poder pudiera aplastar el movimiento, todo movimiento; como si pudiera no resolver, sino marginar las contradicciones. Y, no obstante, el movimiento continúa: la historia, aunque el poder afirma que continúa porque él la hace.

En el nivel cultural. Las interpretaciones economicistas, politizantes y filosofantes del pensamiento marxista han cegado esta perspectiva. Se suponía que la acción revolucionaria atacaba la base económica y a las superestructuras políticas y que el resto vendría después: ideologías, instituciones diversas; en una palabra, cultura. Ahora bien, este nivel ha recuperado, reconquistado o conquistado su especificidad¹. Ha sido reconocido con ocasión de las dificultades y el retroceso de la revolución en los otros planos. Poco después de la toma del poder, en los alrededores de 1920, Lenin constataba la urgencia de una transformación «cultural» de la clase obrera soviética, que la hiciera capaz de administrar el país, regir la industria, dominar la técnica, asimilar la ciencia y la racionalidad occidentales superándolas. Hoy, la especificidad reconocida del nivel (plano) *cultural* autoriza la elaboración de proyectos a este nivel. ¿En qué medida se puede soslayar el Estado y sus instituciones? ¿Es posible desviar las instituciones «culturales» de sus metas terroristas? Tal vez, en la medida en que hay abiertamente, si no oficialmente, crisis de la cultura, de las ideologías, de las mismas instituciones, en la medida en que el terror no logre cerrar este microcosmos. ¿Es posible eludir las coacciones procedentes del economicismo, de la racionalidad económica, de la planificación, de la racionalidad limitada que se cree total? Tal vez, en la medida en que estas coacciones no lleguen a completar el círculo, a cerrar los circuitos según su programación, a sistematizar el conjunto de la sociedad. De ahí el interés, por una parte, de las fisuras del edificio, y por otra,

de las exigencias imprevistas de la «realidad» en marcha ascendente e imperiosa: la realidad urbana.

Con el concepto de *hombre*, con el viejo *humanismo* (el del capitalismo competitivo y la burguesía liberal), la noción de *creación* se ha desacreditado. La revolución cultural tiene por condición y paso previos, por exigencias inicial y fundamental, la rehabilitación plena y entera de estas nociones: obra, creación, libertad, apropiación, estilo, valor (de uso), ser humano. Lo cual no puede llevarse a término sin una severa crítica de la ideología productivista, del racionalismo económico y del economicismo, así como de los mitos y pseudoconceptos de participación, integración, creatividad, incluidas sus aplicaciones prácticas. La revolución cultural requiere una estrategia cultural, de la que pueden ser enunciados algunos principios.

2. Filosofía de las coacciones y coacciones de la filosofía

A lo largo de dos mil años, la investigación teórica de un estatuto del ser humano natural y social, en el mundo y en el entorno natural, fue confiada a los filósofos. El pensamiento filosófico presentaba y representaba la creación del ser humano por sus esfuerzos; resumía práctica y conocimientos esparcidos en las actividades diferenciadas. La aparición de la industria modificó de pies a cabeza el estatuto de la filosofía y la situación del filósofo. En esta *praxis* nueva se encuentra depositada y se reconoce por la reflexión la capacidad creadora del ser social que la filosofía comprendía no sin infligirle las limitaciones propias a la especulación, a la contemplación, a la sistematización filosófica. Al filósofo incumbía en otro tiempo la misión de buscar y formular el sentido de las relaciones y de las cosas. Ahora bien, la industria produce sentido, introduce un sentido nuevo: la dominación sobre la naturaleza material (en lugar del conocimiento «desinteresado» de los fenómenos y de las

leyes). A un conocimiento transformado corresponde, pues, el papel que desempeñaba la filosofía. La filosofía como tal acompaña el conflicto de la ciudad y el campo, la aceptación de la «naturaleza» como tal, el predominio de la producción agraria y artesanal, la obsesión de la escasez, la división del trabajo en una sociedad en que las funciones son desiguales, etc. ¿Acaba su papel? ¿Muere la filosofía? ¿Se hace folklórica? En modo alguno. El pensamiento crítico, formado a su vez por la tradición filosófica, refuta la tesis positivista. La filosofía no sobrevive en el recuerdo y la cultura. Entra en una vía nueva, que ya no consiste en la elaboración de sistemas, sino en una incesante confrontación entre la imagen, el concepto, el proyecto del ser humano elaborados por los filósofos, por una parte, y por otra, la «realidad», la práctica. Lo cual implica el conocimiento de la filosofía como totalidad, como trayecto y proyecto, es decir, de todos los filósofos, de las condiciones y contextos históricos de las filosofías, de sus contradicciones, del movimiento que efectúa el conjunto. Reinterpretar las filosofías que interpretaron el mundo, extraer de ellas los instrumentos teóricos de cambio, llevar a término la revolución teórica, tal es el horizonte del pensamiento revolucionario renovado.

Por ello, la tendencia a elaborar sistemas filosóficos nuevos (en apariencia) no carece de peligros. Un sistema filosófico, hoy, corre el riesgo de volver sobre temas, categorías, problemas, ya muy elaborados y sin duda agotados. Además, corre el riesgo de contribuir al terrorismo. ¿Y no es el dogmatismo un aspecto, y no el menor, de ese terrorismo generalizado?

Hoy, han hecho irrupción algunas palabras en el vocabulario de la reflexión que pretende ser filosófica o que elude el problema de la filosofía. Estas palabras cobran valor al ser portadoras de significados privilegiados: normas, coacciones, exigencias, imperativos. No olvidemos la palabra «rigor» y, naturalmente, la palabra «sistema». Estos términos, como se ha visto, son la reflexión o simplemente *reflejan* un racionalismo limitado, el

de la burocracia, de la ideología tecnocrática, de la planificación industrial (que descuida la problemática nueva de lo urbano en beneficio de una sola organización, la del crecimiento industrial, ordenando imperativamente la disposición del territorio y la distribución de la población).

Asistimos, pues, a la formación de un sistema: la filosofía de las coacciones. Los determinismos sociales ya no se conciben como obstáculos a vencer, datos a dominar y a apropiarse por medio de la acción consciente, sino como fundamentos, como constituyentes, determinantes; en otras palabras, como principios coercitivos a observar y respetar. Y eso por razones políticas igualmente denunciadas en otra parte. La filosofía convertida en metalenguaje de la estrategia de clase encubre y justifica esa estrategia. No la presenta como proyecto a escala global ni como proyección de una voluntad política, sino bajo la rúbrica de las necesidades que tienen fuerza de ley. De la filosofía de lo finito y de la finitud se pasa a la aceptación de las cosas tal como son, de la vida tal como es. Sofisma en contradicción con la filosofía.

La tradición filosófica aporta coacciones primero negativas. Prohíbe afirmar ciertas bobadas, enunciar tautologías o incoherencias. Por esta razón, como la lógica, es una *disciplina* insuficiente, pero necesaria. A la filosofía de la aceptación, la tradición filosófica opone la crítica radical, el distanciamiento, la rebeldía y la libertad. A la filosofía de la finitud opone la filosofía del deseo. De estos conflictos nace un pensamiento renovado, que sale del metalenguaje filosófico, que pasa entre dos escollos: el fin de la filosofía clásica y la continuación de la antigua filosofía.

Aquel que pretendiera prescindir del lenguaje filosófico mentiría, y, además, este sofista se serviría de ello para enunciar su pretensión. Es por lo demás cierto que el metalenguaje termina (incluido el metalenguaje de la filosofía y la filosofía como metalenguaje) por condenarse a sí mismo. Para salir de ello, ¿van una filosofía

nueva o un filósofo genial a inventar palabras nuevas y a cambiar los nombres de las cosas? Si hay en alguna parte un proyecto extravagante, es el de cambiar la vida cambiando las palabras. Apenas enunciada, esta proposición se condena. En el *summun* del metalenguaje, el discursista toma su discurso en enésimo grado (¿hay un último grado?) por el mensaje absoluto, por el «*fiat lux*» de nuestra época. Ilusión. Para salir de ello, es preciso recuperar la cotidianidad (y no desmentirla, desampararla, o abstraerse de ella y evadirse), pero recuperarla activamente, contribuyendo a transformarla. Estas operaciones implican la creación de un lenguaje (o más exactamente: una creación de lenguaje). Llevar lo cotidiano al lenguaje es ya transformarlo, esclareciéndolo. Transformar lo cotidiano es producir algo nuevo, que requiere palabras nuevas.

La disciplina filosófica conserva sus metas pedagógicas, didácticas. Con la ciudad y en la ciudad, al lado de los monumentos y de las fiestas, la filosofía fue *obra* por excelencia. Las filosofías no sólo jalonan el tiempo histórico, sino que designan una relación «temporalidad-espacialidad», un espacio sometido al tiempo, marcado por él, inscribiéndose el tiempo en el espacio. Ahora bien, estos temas pasan a constituir lo esencial de la cultura renovada por la preocupación de lo cotidiano, por su crítica y su transformación. Rehabilitar la obra sin por eso depreciar el producto, restituir el tiempo como bien supremo (el tiempo de vivir), forma parte de los objetivos de la revolución cultural. No se trata de suprimir la filosofía de la cultura, sino, por el contrario, de darle un sentido diferente y nuevo, devolviéndole (a ella como al tiempo y a la obra) *valor de uso*.

La comprensión de la obra a partir de la filosofía legitima una crítica radical de la estética y el esteticismo como metalenguaje. Ahora bien, el esteticismo parodia hoy la metamorfosis de lo cotidiano, utilizando técnicas de modo inmediato (saltándose la mediación del arte como apropiación). Cuerpos móviles que giran y cantan, muros que se colorean según sus pasos o sus palabras, un pasillo mu-

sical, un paseo trucado como un decorado de ópera, todo este esteticismo anuncia posibilidades y no las realiza. Depende aun del consumo de signos, del metalenguaje. La restitución de la *obra* hará justicia a estas ridiculeces «modernas».

3. Nuestra revolución cultural

La «revolución cultural», como hemos intentado mostrar, es un *concepto*. Se encuentra implícito en el pensamiento de Marx, explícito en las obras de Lenin y Trotski. En China, Mao Tse-tung la ha recogido en condiciones específicas. En tanto que concepto se vincula a la problemática marxista. ¿Cuáles son las relaciones entre base, estructura y superestructura? ¿Entre teoría y práctica? ¿Entre ideología, conocimiento, acción estratégica? ¿Son estas relaciones estables o cambiantes? ¿Estructurales o coyunturales?

¿Se trata de tomar la revolución cultural china como modelo? En modo alguno. Su interés, su importancia, es haber sacado el concepto de la sombra, haberlo llevado a la luz del lenguaje «moderno». ¿Cómo concebir un esquema idéntico para un país con predominio agrario y para un país altamente industrializado? ¿Cómo trasladar un esquema así? Sólo teóricos marcados por los extraños procesos anteriormente analizados (desplazamientos, sustituciones, reemplazamientos) pueden plantearse la posibilidad de esta transposición.

Nuestra revolución cultural no puede pretender ser ascética. No es la revolución a partir de una cultura, y menos aún por y para la cultura. No puede pretender encarnar en lo real y en la práctica social una cultura, mientras que *nuestra* cultura se fragmenta, se desmigaja, se descompone en el moralismo y el esteticismo y la ideología de la técnica. La disolución se manifestaría mejor si la «cultura» no tuviese una función terrorista bien definida. En esta cultura, sólo la filosofía se sostiene aún a condición de que se la mantenga dándole un sentido.

Nuestra revolución cultural tiene como meta y sentido la creación de una cultura que no sea institución, sino estilo de vida. Se define primero por la realización de la filosofía en el espíritu de la filosofía. La crítica radical de la cultura, del prestigio y de las ilusiones vinculadas a esta palabra, de su institucionalización, conduce a restituir plenamente la filosofía y su importancia teórica y práctica, pedagógica y vital, mental y social. ¿De qué filosofía hablamos? De la filosofía occidental, la que va de Platón a Hegel. No se trata ni del pragmatismo americano ni de Confucio o Buda. En Estados Unidos (¿quién lo ignora?), la cultura sufre cruelmente de falta de filosofía. En la U. R. S. S., la cultura oficial ha creído conveniente constituir una filosofía con el pensamiento de Marx, cuando lo que este pensamiento pretendía era la realización del proyecto filosófico. Finalmente, Oriente tiene sus filosofías propias y nosotros nos guardaremos de pronunciarnos sobre ellas. *La realización de la filosofía define la revolución teórica mediante la cual comienza la revolución cultural.*

La restitución de la obra y del sentido de la obra no tiene un objetivo «cultural», sino práctico. En efecto, nuestra revolución cultural no puede tener metas simplemente «culturales». Orienta la cultura hacia una práctica: la cotidianidad transformada. La revolución cambia la vida y no solamente el Estado o las relaciones de propiedad. ¡No tomemos los medios por el fin! Cosa que se enuncia de esta manera: «¡Que lo cotidiano se convierta en obra! ¡Que toda la técnica sirva a esta transformación de lo cotidiano!» Mentalmente, el término «obra» ya no designa un objeto artístico, sino una actividad que se conoce, que se concibe, que re-produce sus propias condiciones, que se apropia estas condiciones y su naturaleza (cuerpo, deseo, tiempo, espacio), que llega a ser *su obra*. Socialmente, el término designa la actividad de un grupo que se apodera y se hace cargo de su papel y destino social; dicho de otro modo, una *auto-gestión*. Observadores superficiales ponen de relieve la distancia que separa Pekín de Belgrado; pueden opo-

ner autogestión y revolución cultural. En el plano de los conceptos y de las significaciones, esta oposición política desaparece. La autogestión revela a su escala un cierto número de contradicciones, incluidas las contradicciones «culturales». Forma parte de la revolución cultural en lugar de refutarla. Lo que no resuelve los problemas que plantea la autogestión, pero permite formularlos en toda su amplitud.

Enumeremos ahora algunos aspectos o elementos del proceso revolucionario:

a) *Reforma y revolución sexual*. El cambio a realizar no concierne solamente las relaciones «femenino-masculino», la igualdad jurídica y política de las partes contratantes y contrayentes, la desfeudalización de las relaciones de sexo a sexo y su democratización. La transformación debería modificar las relaciones (afectivas e ideológicas) entre la sexualidad y la sociedad. La sociedad represiva y el terrorismo sexual deben ser vencidos en toda línea y abatidos por todos los medios de la teoría y de la *praxis*. La represión sexual no debe ser asunto (y asunto esencial) de instituciones. Debe cesar. Tanto más cuanto la represión y el terror exceden considerablemente al control de la vida sexual, se extienden a todas las potencias y capacidades del ser humano. ¿Se trata de suprimir todo control de la vida sexual? Ciertamente, no. La ausencia de control correría el riesgo de degradar y destruir el deseo, que se reduciría a una necesidad en lo inmediato. No hay deseo sin control, aunque la represión construida sobre el control suprima el deseo o lo desvíe. El control debe corresponder a los interesados, no a instituciones, aún menos al orden moral y al terrorismo unidos.

b) *Reforma y revolución urbanas*. No cabe confusión alguna sobre este punto. La revolución hará «lo urbano» y no lo urbano la revolución, aun cuando la vida urbana y sobre todo la lucha por la ciudad (por su conservación y renovación, por el *derecho a la ciudad*) pudieran proporcionar marco y objetivos a más de una acción revolucionaria. Sin una metamorfosis de la racionalidad en la planificación industrial, sin una gestión diferente de la

industria, la producción no tendrá por finalidad y sentido la vida urbana, ni las necesidades sociales de la sociedad urbana en cuanto tal. Es, pues, sobre el plano de la producción, a este nivel, donde se juega la partida y la estrategia designa sus objetivos. La realización efectiva de la sociedad urbana implica a la vez un programa político (concerniente al conjunto de la sociedad, al territorio entero) y el dominio de lo económico.

Sin embargo, la *reforma urbana* puede hoy tener el papel y la importancia que tuvo por espacio de medio siglo la *reforma agraria* (y que aquí y allí conserva). Como reforma revolucionaria, quebranta las estructuras de la propiedad, del derecho y de la ideología neocapitalistas. Detener en la vía de la degradación la vida urbana todavía existente, inventar formas nuevas, permitir a estas formas desarrollarse, abrir camino a los gérmenes de la sociedad urbana, son objetivos que desbordan las posibilidades del neocapitalismo y de la sociedad de consumo dirigida. La burguesía más cultivada apenas puede concebir lo lúdico como obra, la ciudad lúdica, y menos aún realizar sus condiciones espacio-temporales.

c) La *fiesta reencontrada*, amplificada, superando la oposición «cotidianidad-festividad», y teniendo lugar este paso de lo cotidiano a la fiesta en y por la sociedad urbana, tal es la formulación del artículo final del proyecto. Al regresar al punto de partida, recogemos de nuevo el concepto de *apropiación* para colocarlo en su sitio: por encima de los conceptos de *dominación* (sobre la naturaleza material) y de *praxis* en la acepción habitual.

Saint-Just decía que la idea de felicidad era nueva en Francia y en el mundo. Otro tanto podría decirse de la idea de desgracia. La conciencia de la desgracia supone la posibilidad de algo distinto (de una vida distinta) de la existencia desgraciada. Tal vez hoy el conflicto «felicidad-desgracia» (o mejor: conciencia de la felicidad posible-conciencia de la desgracia real) sustituya y suplante la antigua idea de destino. ¿No sería éste el secreto del malestar generalizado?

París, 1967.

the first of these was the establishment of a permanent
council of state, which was to be composed of the
members of the two estates, the nobles and the
burghers, and to be invested with the power of
appointing and dismissing the officers of the
state, and of making laws for the government of
the country. This council was to be assisted by a
committee of the estates, which was to be
composed of a certain number of members of
each estate, and to be charged with the
management of the ordinary business of the
state. The second of these measures was the
establishment of a permanent court of justice,
which was to be composed of the members of
the two estates, and to be invested with the
power of judging in all cases of civil and
criminal law. The third of these measures was
the establishment of a permanent system of
public instruction, which was to be supported
by the state, and to be free of all religious
and political bias. These measures were all
designed to strengthen the power of the
estates, and to secure the independence of the
country. They were all adopted by the
parliament of 1531, and they have since
remained the basis of the Swiss constitution.

Capítulo 1

¹ Cf. Hermann Broch, *Création littéraire et connaissance*, tr. fr. París, 1966, ed. Gallimard, pp. 193-200, 243 y ss.

² Claude Simon, *La route des Flandres*, édition 10/18, pp. 16-17 (texto seguido de una entrevista con el autor y de un comentario por J. Ricardou).

³ Véase Marx *philosophe*, P. U. F., 1964.

⁴ Vamos a resumir aquí los tres primeros volúmenes de la *Critique de la vie quotidienne* (ed. L'Arche). El primero, aparecido en 1946, ha sido reeditado en 1959. Es una introducción. El segundo apareció en 1963. En cuanto al tercero, está en curso de redacción, y la presente obra contiene un «digest», es decir, lo esencial, suprimiendo muchos hechos, análisis y argumentaciones.

⁵ La teoría crítica de la vida cotidiana se distingue, pues, radicalmente de los estudios que alcanzan a las relaciones interpersonales, a partir de las cuales se erigen teorías psico-sociológicas que pretenden extraer lo «específicamente social». (Cf. *L'homme et la Société*, núm. III, 1967, p. 63.)

⁶ Cf. F. Brandel, *La Civilisation matérielle*, 1967.

⁷ Tomo I, 1.^a edición: Grasset, 1946; 2.^a edición: L'Arche.

⁸ Estos hechos significativos no son ni únicos ni separables de muchos otros. Por lo que respecta a Francia, recordemos aquí el papel esencial de la semi-planificación, de la Contabilidad Nacional y la importancia de los estudios sobre los gastos domésticos y sobre el consumo. La extensión del crédito (y de la situación de crédito) figura entre dichos hechos significativos.

⁹ El autor interviene aquí para reconocer que ha dudado algún tiempo ante estas conclusiones. Durante este periodo (1950-1960) más de una vez ha pensado en abandonar el concepto y el estudio emprendidos. Lo cual explica el largo intervalo entre el primer volumen, *Introducción a la Crítica de la vida cotidiana* (1946), y el segundo (1962).

¹⁰ Esta definición no es incompatible con alguna otra; por ejemplo, capitalismo monopolista de Estado. En nuestra opinión, permite analizar mejor las funciones y estructuras de esta sociedad. Va más lejos en lo actual y en lo posible que «capitalismo monopolista de Estado», el cual pone un acento en lo económico y favorece un *economismo*, ideología y «valor» de la sociedad considerada.

¹¹ Volveremos a encontrar más adelante la noción de *obsolescencia*.

¹² La *crítica de la vida cotidiana*, según el proyecto inicial, debía figurar en un tríptico con «La conciencia mitificada» y «La conciencia privada». La conciencia no ha dejado de ser privada y frustrada; sin embargo, a la crítica del individualismo (privación de contactos y de comunicaciones) se superpone hoy una reivindicación nueva: el derecho a la soledad, a la vida privada, a huir de los terrorismos que aniquilan. En cuanto a la mitificación, primero, se ha generalizado; después, el término ha penetrado hasta en el periodismo; por último, los ideólogos conscientes presentan hoy la ideología como no ideológica y como recurso contra las mitificaciones (ciencia «pura», alta cultura, etc.). Por estas razones abandonamos el proyecto.

¹³ Cf. el capítulo siguiente de la presente obra y más tarde el volumen tercero de *Crítica de la vida cotidiana*, del que aquí damos el esbozo.

¹⁴ Conviene recordar que nosotros (el autor y los que piensan como él) rechazamos las nostalgias y la vuelta al pasado, que no incriminamos a la «máquina», electrónica o no, de información o de gran gasto energético. Al contrario, la no-automatización planificada del aparato productivo trae consigo la programación de los consumidores. La automatización liberaría (quizá) las energías creadoras de obras. La «sociedad burocrática de consumo dirigido» camina hacia nuevas contradicciones. Únicamente la producción industrial puede automatizarse. El consumidor huye, hace falta cercarlo. Desplazando el problema fundamental, esta sociedad corre el peligro de naufragar. En tanto que la vida social ya ha fracasado y la liquidación del humanismo impotente supone una confesión.

¹⁵ Cf. *One dimensional man*, Beacon Press, Boston, 1964.

Capítulo 2

¹ Cf. *Utopie*, núm. 1, pp. 96-107, artículo de J. Aubert, notas de Jean Baudrillard.

² Entre los exploradores de lo imaginario social, citemos, sin atender orden alguno: G. Bachelard, J. P. Sartre, E. y V. Morin, R. Barthes, Jean Duvignaud, H. Raymond. Sin olvidar a aquellos cuya lista sería larga: autores de teatro y de ciencia-ficción, cineastas, etc.

³ Como ha visto y mostrado Michel Foucault en las páginas finales, deliberadamente sibilinas, de su libro *Les Mots et les Choses*.

⁴ Cf. R. Barthes, *Le Système de la mode*, Seuil, París, 1966. Apenas es necesario señalar que en este libro el análisis metódico del lenguaje de la moda es de primer orden, pero que la «realidad» de la moda (sociológica: las mujeres, los tejidos, los precios; en suma, la influencia o la importancia del sistema) falta. Tal era, en efecto, el propósito del autor. Nuestro interés comienza donde acaba el suyo: la inserción de la moda en la cotidianidad.

⁵ Véanse los dibujos de Sempé (aunque su humor, teñido de grotesco, sea poco peligroso y muy fácilmente recuperable; es decir, integrable a lo existente).

Capítulo 3

¹ *Le langage et la société*, col. Idées, 1966.

² Cf. Institut de Sociologie Urbaine, *Les pavillonnaires*, París, C. R. U., 1966, t. II. (V. Haumont.)

³ Cf., particularmente, *Introduction à la modernité*, Ed. de Minuit; pero también el vol. III de *Critique de la vie quotidienne*, ed. Arche, en preparación.

⁴ Ejemplo: las novelas de Christiane Rochefort.

⁵ Muchas notas lo anuncian: «La decencia de las figuras atemperaba las provocaciones del vestido... Esta reunión de mujeres medio desnudas hacía pensar en el interior de un harén; a la mente del joven acudió una comparación más grosera. En efecto, se encontraba allí todo tipo de bellezas...» (*Education sentimentale*, Pléiade, p. 191.)

Capítulo 4

¹ Alusiones a Jean Paulhan, M. Blanchot, R. Barthes, H. Marcuse, D. Riesman, etc.

² Este sería, sin duda, el lugar de solventar algunas dificultades, de ajustar algunas controversias. Dejemos expresamente de lado las cuestiones de fechas, de prioridades. Cuando los problemas e

ideas están «en el aire», se aperciben también en la tierra, partiendo del análisis de lo real. El concepto de «sociedad represiva» procede de Malinovski. Nadie ignora que Malinovski no encontró huellas entre los trobriandeses de censura, de rechazo, de Edipo. El control social sobre la vida sexual y la fecundidad se ejerce, según él, por otras vías que no son las de la represión. Para él, la censura y el rechazo tienen causas y razones definibles; por tanto, limitadas. Si hay sociedad represiva, es que la represión es social. Reprocha, pues, a Freud haber sancionado y elevado al absoluto circunstancias locales (las de la familia en la sociedad occidental, en Viena, a comienzos del siglo xx) y haber erigido así en proposiciones científicas y en regla general de la existencia social una forma de represión. Reproche en parte injusto, ya que Freud tenía confianza en el papel liberador del conocimiento, concretamente el psicoanálisis. Ahora bien, a partir de Freud, una corriente importante, la más importante quizá del psicoanálisis salida de su obra, parece haber abandonado toda función liberadora del conocimiento para no ver en él más que el reconocimiento y la consagración de las coacciones. Así, la prohibición del incesto (y correlativamente de Edipo) ha sido erigida en «pilar», a la vez epistemológico y práctico, de la vida social. Herbert Marcuse llama «revisionista» a esta tendencia. Este psicoanalista de inspiración marxista acusa, pues, al psicoanálisis en general de aportar su contribución al terrorismo, de recuperar los comportamientos desviados después de haberlos clasificado entre las neurosis, de proporcionar un apoyo ideológico a la antigua presión social ejercida en nombre de las normas y de lo normal sobre las «consciencias» y las «inconsciencias». Explica, por tanto, la represión y la sobre-represión en términos psicoanalíticos (el alter ego, el ego, el superego —Eros y Thanatos—, el principio de placer y el de realidad). Por tanto, ha continuado la elaboración de los conceptos de sociedad represiva y de sociedad sobre-represiva. Gira en torno a la noción de «terrorismo» sin llegar a ella, porque su análisis crítico sigue siendo psicológico y no llega claramente hasta lo social (o «sociológico») y, por consiguiente, hasta el doble concepto de *cotidianidad* y *modernidad*. A H. Marcuse y a muchos otros les faltan también el concepto de *mundialidad* (y el correlativo de *diferencias* actuales o posibles en el seno de lo planetario).

Hemos visto recientemente en Francia escindirse el psicoanálisis en tendencias y en escuelas rivales. Para unos, la relación conflictual del niño con la familia y los padres permanece como esencial; el Edipo sigue siendo el concepto central del psicoanálisis. Para otros, es la relación del inconsciente con el lenguaje (y por consiguiente del niño con el discurso) lo que pasa a primer plano. Aquí estamos tentados de rechazar una y otra tesis y de tomar por «fundamento» la relación de la infancia con la sociedad; es decir, con la *cotidianidad*. El pequeño «ser humano» se beneficia de su debilidad y compensa en la vida social su vulnerabilidad.

Tiene desde el comienzo aspiraciones y deseos contradictorios (seguridad, aventura, protección, independencia). Por una parte, *se apropia* de las condiciones de su propia existencia social, más o menos, según las condiciones y según las actividades. Por otra parte, sufre las coacciones. Accede así en el cuadro familiar a una cotidianidad que resuelve o no resuelve el conflicto entre servidumbres y aprendizaje (coacciones y apropiación). El desarrollo del niño y del adolescente va más o menos lejos y termina por atascarse en la madurez, por chocar contra la cotidianidad en la edad adulta. El lenguaje, el discurso y también las presiones paternales y las relaciones afectivas del individuo con la constelación familiar juegan papeles importantes, aunque desiguales, en este proceso dialéctico.

Otra tesis o hipótesis. Entre los fundamentos de la represión figuran las relaciones de los grupos sociales con la tierra. Estas relaciones tienen un doble aspecto: por un lado, los *recursos naturales* (limitados), y por otro, la *sacralización* por las sociedades del suelo al que están vinculadas, lo que trae consigo inmensos *sacrificios* (es decir, religiones del *sacrificio*). A esta sacralización pone fin la *vida urbana*.

³ Cf. pp. 38 y ss., 251.

⁴ Cf. p. 248.

⁵ No es, pues, el espacio de la falsa conciencia (tesis de J. Gabel, *La Fausse conscience*, Editions de Minuit, col. Arguments), sino el de la conciencia real o el de la conciencia de lo real, separada de lo posible, de lo virtual, de la actividad formadora. No es tan sólo patógena. El terror se normaliza.

⁶ Cf. *Le degré zéro de l'écriture*, Seuil, 1958; pero también Paul Valéry, *Variétés*, II, p. 231.

⁷ Investigaciones en este sentido han sido ya llevadas a cabo por Georges Lapassade, René Loureau y los miembros de los Groupes de Recherche Institutionnelle. Pueden llamarse *socio-análisis* a tal tipo de investigaciones. Suponen una intervención en la situación existente, la cotidianidad de un grupo. La intervención socio-analítica *disocia* los aspectos de la situación cotidiana, mezclados a una falsa evidencia, en un lugar y un tiempo. *Asocia* experiencias hasta entonces exteriores. Procede luego por inducción y transducción. Así, la acción de oposición antiestalinista en el seno de los partidos comunistas fue en su tiempo un notable socio-análisis, una parte de cuyos descubrimientos se encontraría en el pensamiento (sociológico en particular, marxista en general) de los años posteriores. El tercer volumen de *Critique de la vie quotidienne*, que explicitará ciertos puntos de la presente exposición, estará, sin duda, construido a partir de este esquema: primero, lo inmediato cotidiano, sus variedades y sus desconocimientos; luego, la dilucidación de las formas.

Capítulo 5

¹ No cabe tomar aquí partido a favor o en contra de la revolución cultural china. ¿Debemos considerarla como un retorno a sus fuentes de la sociedad china o del movimiento revolucionario en China? ¿Opone esta revolución —nueva o renovada— un contraterror al terrorismo burocrático? ¿Reintroduce el juego, lo lúdico, la fiesta en la revolución? ¿O no se propone más que una movilización de las energías ante la perspectiva de una nueva guerra mundial? Lo esencial, lo importante, es la reviviscencia del concepto.

Índice

Capítulo 1.—Presentación de una investigación y de algunos hallazgos	7
1. En medio siglo... ..	7
2. Filosofía y conocimiento de lo cotidiano	20
3. Primera etapa, primer momento	39
4. Segunda etapa, segundo momento	53
5. ¿Cómo llamar a la sociedad actual?	62
6. Así, pues, ¿qué ha sucedido (en Francia entre 1950 y 1960)?	79
7. Tercer periodo. Desde 1960	84
Capítulo 2.—La sociedad burocrática de consumo dirigido ...	89
1. Cohesiones y contradicciones	89
2. Los fundamentos del malestar	102
3. Una vuelta por lo imaginario	109
4. Sobre algunos subsistemas	125
Capítulo 3.—Fenómenos de lenguaje	139
1. La caída de los referentes	139
2. El metalenguaje	159
3. Lo grotesco	169
Capítulo 4.—Terrorismo y cotidianidad	177
1. El concepto de terrorismo	177
2. Escritura y terrorismo	187
3. Teoría de las formas (continuación)	213
4. La apertura	228
5. Breve diálogo	231
Capítulo 5.—Hacia la revolución cultural permanente	234
1. Primeras conclusiones	234
2. Filosofía de las coacciones y coacciones de la filosofía	240
3. Nuestra revolución cultural	244
Notas	249