

FUNDAMENTALISMO Y FIGURACION

Xavier Rubert de Ventós

Catedrático de Estética. Universidad Politécnica de Barcelona.
Parlamento Europeo.

XI Congreso de Estudios Vascos:
«Nuevas formulaciones culturales: Euskal Herria y Europa». Donostia, 1991
ISBN: 84-87471-35-8
Donostia: Eusko Ikaskuntza, 1992. p. 339-345

No es necesario encaramarse en la física de Heisenberg o en la ontología de Heidegger para reconocer que quien observa o juzga un proceso forma ya parte del mismo, de modo que todo juicio o constatación es, ante todo, un síntoma de quien lo realiza.

Un juicio de esta naturaleza, hoy generalizado, es que estamos asistiendo a un renacimiento de fundamentalismos de todas clases que la pertenencia mueve hoy más que la doctrina, que la discusión ideológica cede su lugar a la reivindicación de la identidad. (El fundamentalismo —la utopía de la particularidad— habría venido así a llenar el vacío dejado por las utopías doctrinarias —el fundamentalismo del progreso—). Este es el hecho -o el síntoma— de nuestro tiempo todos somos hoy fundamentalistas. Y más sin duda, cuando acusamos de ello a quienes defienden una identidad que a nosotros —*hélas*— no nos parece «la fundamental». Este es pues nuestro panorama: fundamentalistas los que así se anuncian, y fundamentalistas al cuadrado quienes lo denuncian y no reconocen en sí mismos el virus pensando que el irredento es siempre «el otro».

Este fundamentalismo, claro está, toma tantas formas o argumentos como identidades susceptibles de ser defendidas. Entre nosotros, por ejemplo, 1.— el *fundamentalismo panacea* es hoy el europeísmo. Gracias a él podemos sentirnos por fin identificados con el mundo rico y civilizado, lejos de moros y sudacas con que tan peligrosamente nos confundían a veces. Y también desde él una pequeña dosis de africanos ha bastado para estimular en Europa a las huestes lepenistas o «republicaners». Es lo que anunciaba ya el chiste de aquel turista europeo a quien no le habían gustado nada los Estados Unidos: «Primero —decía— porque son muy racistas; y luego porque esta lleno de negros» 2.— El *fundamentalismo tácito* —y aun inconsciente— es entre nosotros el nacionalismo de los Estados cuyos gobiernos, bien significativamente, ganan popularidad cada vez que encuentran una Granada o Malvinas donde mostrarse «musculosos» o deciden amenazar a quienes atentan a la sagrada unidad de la Patria. Luego vienen los fundamentalismos ya explícitos y confesos. Por un lado, 3.— el fundamentalismo puntual de los pacifistas, verdes, feministas y demás defensores de que los fetos o los niños, los ancianos o los moribundos tienen una identidad y unos derechos específicos que deben ser respetados. Y por fin, 4.— ese *fundamentalismo demencial*, según dicen, definitivamente irracional y desestabilizador, representado por las naciones o religiones de los pueblos sojuzgados, y sobre el que quisiera detenerme al final.

A todos estos fundamentalismos es más lo que les une que lo que les separa. Los une el común empeño en defender su identidad. Les separa sólo el hecho de que unos tienen la ilusión de que lo hacen en nombre de intereses universales, mientras que los otros son conscientes de que no reivindican sino un particular modo de existencia. De ahí el conocido argumento de los primeros contra los segundos: «en un mundo cada vez más globalizado e interdependiente, esta proliferación de reivindicaciones particulares resulta a la vez retrógrada, irracional y desestabilizadora».

Pero hay que ser muy cínico o ingenuo para decir que es más desestabilizador el *impresionismo* de los nacionalismos armenio o palestino, saharaui o canaca, que el tradicional *expresionismo* del francés, el ruso o el español. Como hay que ser muy novato o beato de la modernidad para creer que se trata simplemente de movimientos retrógrados e irracionales. ¿Acaso eran más modernos y racionales quienes diseñaron el mundo a partir del genocidio o la aculturación, la represión o la deportación masiva de estos pueblos? ¿Acaso los Estados resultantes de aquel diseño no parecen hoy fuera de escala: demasiado grandes para enfrentar los problemas locales y demasiado pequeños para enfrentar los planetarios? ¿Y acaso la autonomía y diversidad que reivindican hoy los pueblos y grupos marginados no es el contrapunto cultural de esa variedad natural que estamos destruyendo y que puede llevarnos a la catástrofe ecológica? Cuando los científicos nos hablan de una «variedad requerida» (Ashby), de la necesaria «profusión de lo pequeño» (Margalef), de un «mínimo barroco» en la naturaleza (Wagensberg), la defensa de una análoga diversidad en la cultura política es *todo* menos irracional.

¿Se quiere insistir todavía en que estos movimientos expresan reflejos prehistóricos, instintos arcaicos y impulsos meramente sentimentales? En tal caso habrá que decir que bienvenida sea esta vuelta de la prehistoria —a la lengua, la etnia y la religión— cuando la fe en el progreso había transformado la historia en Mito y la razón en Estado. Bienvenida también esta vuelta de la geografía para reivindicar sus derechos frente a la abstracta geometría con la que se habían dividido los pueblos y naciones.. ¡Por fin, en lugar de estudiar «cuál es la contradicción principal y la secundaria», vamos a tener que aprender otra vez donde están Bohemia y Macedonia, o la importancia de que en Estonia sean luteranos, católicos en Lituania y ortodoxos en Bulgaria! Bienvenida aún esta vuelta de los sentimientos primarios —caridad, honestidad, piedad—, que de manos de Michnik o Havel nos llegan del Este para desenmascarar esta supuesta Realpolitik que pretendió prescindir de ellos arrumbándolos como meras «peculiaridades psicológicas».

Bienvenido por último —si más no para saber a qué aternos— este nacionalismo alemán que inevitablemente reaparece frente a quienes pretendan que se puede mantener una nación en la hemiplejía, la anomía o la mala conciencia permanente. O frente a quienes creyeron, como Habermas, que en Alemania podía disolverse este *nosotros enfático* que es todo nacionalismo en una «sobria identidad posnacional» o en un «patriotismo de la Constitución basado en la idea abstracta de la universalización de la democracia y los derechos humanos». Pues una cosa es la evidente desterritorialización progresiva del poder, y otra muy distinta y mucho más lenta, la de su principio de legitimación.

En cualquier caso, mientras los especialistas de la política hablan de la asombrosa rapidez con que están cambiando las cosas, a mí lo que de verdad me sorprende es la rapidez con que están volviendo a parecerse a sí mismas.

A la imagen más plástica y sensible de la realidad que está emergiendo ha de responder, como ocurrió ya en el arte, una política menos vanguardista y más figurativa. ¿Qué significa esto de una *política figurativa*?

Es sabido que el arte de vanguardia pretendía capturar las esencias plásticas prescindiendo de anécdotas y apariencias. Como el puritanismo protestante, creía que las historias, las imágenes o las ilustraciones no ayudaban sino que oscurecían o desfiguraban el puro Mensaje de la Redención. También al arte puro debía llegarse prescindiendo de los órdenes tradicionales, las figuras retóricas, las formas naturales o las reglas melódicas. Solo así, limpio ya de polvo y paja, podía conquistarse la pura «funcionalidad» arquitectónica, «sonoridad» musical, «estructura» plástica, etc.

Pues bien, la crítica que en «El arte ensimismado» (1963) hacía yo de aquel fundamentalismo artístico sería igualmente aplicable al político. También éste quiso reordenar el mundo de acuerdo con un «nuevo orden» racional, unas «profundas leyes» históricas o una «íntima necesidad» expresiva —y expansiva. África podía dividirse así con regla, como un Mondrian. Las repúblicas balcánicas, siguiendo el principio cubista de representar las cosas *non telles qu'elles paraissent mais telles qu'elles sont* («Du cubisme»). Y las caucásicas como un Magritte que incluye la luna azerí de Naborno Karabaj dentro del árbol armenio. Un magnífico cuadro surrealista, en suma, diseñado en Yalta, construido sobre los dogmas de la lucha de clases o de la libre empresa, coloreado por los Estados demoníacos y congelado hasta ahora por la amenaza atómica.

Pero los hechos son tozudos y hoy asistimos a una «vuelta de los reprimido». Ahora bien; *sólo una política más figurativa puede impedir que este retorno sea una resaca* que tome formas históricas o incluso, con la banalización de lo nuclear, catastróficas. Una política figurativa que no se oponga sino que responda tanto a la unidad de la naturaleza como a la diversidad de los pueblos y culturas. Una política capaz de ofrecer un soporte eficaz tanto a la diversidad de *identidades* que hoy emerge como a las nuevas *responsabilidades ecológicas* o biológicas que antes estaban en manos de Dios pero que hoy han pasado a las nuestras.

No se trata, claro está, de volver a un orden «natural» —y menos «orgánico»— al estilo del hiperrealismo artístico o el fascismo político. ¿Cómo ignorar que la libertad política aparece sólo desde que Clístenes y Marco Tulio proponen una organización de la sociedad al margen de su orden «natural» —tradicional, familiar o tribal?; ¿acaso el «nuevo testamento» ci-

vil que Atenea opone a Electra no viene a clausurar la «vieja ley» de la estirpe y la sangre que rigió el destino de los argólidas? De lo que sí se trata, en cambio, es de diseñar esta nueva superestructura convencional de modo que alcance a «representar» —en el sentido a la vez teatral, pictórico y político de la palabra— los sentimientos, pertenecientes e intereses diversos sin olvidar la profunda unidad que, al decir de Hesíodo y Heráclito, une leyes humanas a «la regla (*nómos*) por las cual los peces, bestias y pájaros alados se devoran los unos a los otros»... Al fin y al cabo, sólo lo reconocido —nunca lo negado o reprimido— puede llegar a ser canalizado por la ley.

Lo que parecía un deseo- un sueño— se nos impone pues como una necesidad —y como una evidencia: Luego de tantos años de política vanguardista y doctrinaria hay que volver a una política simplemente figurativa y verosímil.

VIVIR CON NATURALIDAD LO ARTIFICIAL

En los últimos diez o quince años el panorama intelectual ha tendido a precipitar en dos opciones extremas y complementarias: una cultura cada vez más «objetiva» opuesta a una contracultura cada vez más «subjetiva»; una cultura que estaba «allá» frente a una cultura que estaba «aquí». Mi tesis es que ambas habían perdido esa «distancia justa» que el pensamiento ha de guardar respecto de la realidad y la experiencia inmediatas si no quiere acabar como un sustituto o su caricatura. Veamos.

1) Teníamos por un lado el mundo cultural «objetivo» constituido de discursos o saberes que se continuaban, superaban o replicaban los unos a los otros, a menudo sin necesidad de conversión a nada exterior a sí mismos. «La dialéctica del amo y el esclavo», «el estadio del espejo», «la cultura bricolaje», etc.: conceptos-fetiché que constituían, por así decir, el decorado interior de la cultura oficial y que permitían vivir en una confortable «ignorancia ilustrada». Palabras o imágenes que se usaban de un modo promiscuo e indiscriminado: codificación, pertinencia, textualidad, flujo deseante, aparatos ideológicos. Términos o signos con los que se aprendía a operar sin necesidad de referirse a nada externo al sistema por ellos formado (lo que Osgood llamaba *asignos*). Con ellos se iba adquiriendo la destreza para manejar unos discursos sumamente consistentes —sólo que cada vez más vacíos, y que acababan cristalizando en una serie de valores o de metáforas propios de la tribu cultural. Un tiempo fue el término *vivencia*, que más tarde, cuando ya no «se» era orteguiano, fue sustituido por el de *catexis*; los oradores humanistas usaban primero el principio de indeterminación de Heisenberg para dar «consistencia» científica a sus propias indeterminaciones, luego hablaron de epistemes o de paradigmas kuhnianos mientras hacían vagas referencias al ADN y a la codificación genética...

Todo ello, claro está, generaba una rápida aceleración de discursos y la consiguiente ansiedad entre los oficiantes mismos de la cultura. En las universidades, en el mundo cultural o artísticos, se vivía ansiosamente el riesgo de quedarse en las manos con una metodología devaluada o un discurso no «pertinente»: ¿cómo ponerse a hacer una tesis sobre estructuralismo si quizá cuando la terminara resultaría que el tema se había pasado? ¿A cuantos no cogió a contrapié la conversión de Barthes al amor o de Lyotard a la teoría de sistemas? Ahora bien, esta misma ansiedad ante el peligro de quedarse entre las manos con un discurso devaluado es lo que generaba entre ellos una tendencia a *especular* (en el sentido —cu-

riosamente— «económico» que posee este término «teórico») en lugar de *invertir* intelectualmente (analizar datos, afinar métodos, etc.) A esa actitud de sus oficiantes respondía lógicamente una no menor desazón por parte de los feligreses o practicantes de la cultura. Una «cultura» que no se ofrecía como una *experiencia* a tener, y ni tan sólo como un objeto a conocer, sino como una *entidad* ideal que no acababan de entender, pero que estaban seguros que seguía cierta lógica con la que debían tratar de sintonizar «a como diera lugar».

2) Frente a esa cultura objetiva, que hasta aquí he caricaturizado, se levantó una cultura «subjetiva» tanto o más primaria y unilateral que aquella. A la beatería de los discursos y las metodologías se oponía ahora la del cuerpo, del aquí y ahora, de la experiencia... «Qué es cultura, ¿y tú me lo preguntas?: cultura eres tú.» Cultura es *feeling*, tu acción, tu participación. Esta actitud contracultural era el perfecto contrapunto de aquella ansiosa y vaporosa cultura de los letratenientes. En ella se expresaba la alegre creencia, tan de los 60, de que *ahora-sí-que* íbamos a introducir la razón dialéctica incluso en el ámbito político, la imaginación libre y la participación directa en el artístico, la experiencia estético-erótica en el social, etc. Ibamos a superar la familia y demás convenciones; montaríamos una relación fluida y polimorfa que acabaría con la represión y permitiría la liberación del flujo deseante. La transparencia y falta de represión harían caer las instituciones familiares, políticas, etc, como un castillo de naipes.

Hoy todos han tenido que reconocer los límites de esta racionalización del mundo político, estetización del social o sensualización del doméstico. Estamos en un reflujo de aquella euforia, y pienso que en buena hora. Pues resulta que, además de su poca consistencia teórica, esta cultura de la participación, del «do-it-yourself» o del bricolaje comunicacional tenía algo de profundamente elitista y también de profundamente ansiógeno —tanto al menos como la cultura oficial a que se enfrentaba.

Cuando le decían a uno que la cultura está acá y no allá (que el teatro es la calle, que la obra es abierta, que no hay más realidad que nuestra participación en ella, etc.) y resultaba que, a pesar de todo, uno no se sentía participar, la pregunta inevitable era: ¿cuál es mi problema?, ¿por qué no participo yo en lo que se participa? La verdad, claro está, es que la participación era más invocada que realmente estimulada, predicada más que provocada. Y ante estos espectáculos supuestamente provocadores o irritantes, uno se sentía como en estas situaciones paradójicas en las que una madre le dice a su hijo: «se espontáneo». ¿Cómo puede ser espontáneo el niño cuando le dicen que lo sea? ¿Y cómo participo yo si me dicen que participe? Si lo hago, más que participando estoy entonces obedeciendo. De ahí que la contracultura aplicada y laboriosamente espontánea, participativa y comunal pudiera acabar siendo a menudo tan distante o tan distanciadora como su oponente.

Frente a aquella cultura que está *allá* y esta supuesta contracultura que está *acá*, la verdadera cultura simplemente no *está* en parte alguna. Se trata más bien de una cierta distancia respecto de las cosas y respecto de nosotros mismos que nos permite ver, desde lo que sabemos, algo que no conocemos aún; desarrollar una estimativa hacia lo no repertoriado y una actitud de deferencia hacia la diferencia.

Pero, ¿hasta qué punto lo que aprendemos condiciona lo que vemos y experimentamos? Es cierto que, a fuerza de estudiar arte, podemos acabar no viendo más que «Manierismo» o «Barroco» cuando tenemos delante una obra de Ma-

derna o Bernini: que el trabajo de identificar supla o inhiba así el gusto de apreciar una obra. Entonces el saber no funciona como unas gafas que nos permiten ver más sino como unas orejeras que dirigen o censuran nuestra percepción. Pues bien, la cultura se mueve siempre en esta *dialéctica de la gafa y la orejera*. Dialéctica que sólo culmina felizmente cuando empieza a nacer en nosotros mismos una cierta fluidez entre lo sabido y lo experimentado, entre lo real y lo imaginario, entre lo sentido y lo vivido, entre las formas y los símbolos. «Para el novato —decía Koestler— todos los vinos tintos saben igual y todos los japoneses parecen iguales. Pero puede enseñarse a superponer filtros perceptivos más delicados a los más burdos, como hizo Constable para discriminar entre distintos tipos de nubes y clasificarlos en categorías». Y podríamos añadir: para descubrir con Giorgione que una figura puede ser un fondo, con Velázquez que la transparencia relativa del aire puede actuar de perspectiva, con Fray Angélico que también el cielo mitológico puede ser azul...

La cultura nos enseña pues a ver siempre que eliminemos: 1) el «respeto reverencial» que por ella se tiene cuando se la ve como un fetiche, 2) la «deformación profesional» que provoca su noción *corporativa*, y 3) el ansia de posesión que genera su visión *sustantiva* como «un» saber. Se trata, por el contrario, de servirse de estos saberes para *llegar a vivir con naturalidad en lo artificial*. Que no otra cosa es la cultura.

Vivir la cultura «con naturalidad» quiere decir llegar a mantener con ella una relación espontánea... al tiempo que se reconoce su carácter «artificial» e incluso artificioso. Se habla a menudo de la cultura conectándola con fenómenos antropológicos, «naturales» o primarios (la agri-cultura, la prohibición del incesto, etc.), olvidando que estos fenómenos se caracterizan precisamente por su ruptura o violación del orden natural. Igual que el Estado se constituye *frente* a los órdenes «naturales» de la tribu, el clan o la estirpe, también la Cultura aparece como intromisión de un esquema artificial en el «orden de las cosas». La Cultura, como la Ciudad y el Estado, es un fenómeno exógeno, extraño —no una mera potenciación de lo natural, como han querido hacernos creer todos los fundamentalismos que en el mundo han sido.

Cierto es que el «lugar natural» de esta artificialidad —el espacio urbano— está hoy en crisis. Lo que queda de la ciudad sobrevive emparedado entre la Intimidad y el Estado. Por un lado, un mundo suburbial (en el sentido americano) donde la gente vive en la clausura de su *hardware* tecnológico y de su *software* social; por otro, un mundo de instancias y actividades artísticas subvencionadas. Un mundo íntimo placado a un mundo oficial, sin la mediación civil y urbana donde la cultura encontraba su medio natural. A esta carencia de un medio «físico» que favorece la cultura, se añade la falta de un espacio «simbólico» alternativo al que referimos: ya no podemos hablar de que frente al *arte de vanguardia* hay el *realismo socialista*, frente a la cultura la *contracultura*, o frente a la *represión* la *liberación del deseo*. No hay modo ya de seguir contraponiendo a lo que hay otra cosa que, esa sí, sería «la buena».

He dicho alguna vez ya que, mientras hace unos años uno se preguntaba *cómo* se hacía la Revolución o *cómo* había que transformar la Universidad, hoy nos preguntamos que *caramba* es la revolución, *qué* caramba es la universidad. Ha subido pues el tono de nuestras perplejidades —y *muy* significativamente en el ámbito de lo que se entendía por teoría o política «progresista», uno de cuyos axiomas era que la auténtica génesis y explicación de las cosas se situaba en el

ámbito llamado socioeconómico. Pero a la propia izquierda, que se encargó de recordarnos que detrás de las «ideas» estaban siempre los intereses, debe aplicársele aquí su propia medicina y preguntarle: ¿qué interés tenía esta izquierda en privilegiar las explicaciones socioeconómicas?

Si «la verdad» de las cosas residía en esta realidad socioeconómica (objeto de ciencias blandas como la economía, antropología, sociología, etc.), ello significaba que era una verdad tan física como manejable; tan material como manipulable. Los análisis socioeconómicos permitían pues a la izquierda mantener la ilusión de que se trataba de una realidad objetiva y científica que, sin embargo, era susceptible de ser transformada. Transformada, claro está, siempre que empezara uno por comprender sus leyes sin perderse en un «estéril voluntarismo». Bastaba con saber que la realidad era nada menos que dialéctica o estructural alienante, para poder a un tiempo y con un mismo método *comprenderla y cambiarla*.

A esta ideología, sin embargo, las cosas se le han ido poniendo cada día más difíciles. Hoy comprobamos, por ejemplo, que las explicaciones económicas se ven encuadradas en (como un caso especial de) las ecológicas y que la ecología no parece tanto potenciar como marcar un *límite* a nuestra intervención. También la sociobiología nos indica que no sabe ya prescindir de los datos biológicos o etiológicos (tan de derechas ellos) para explicar la formación y evolución de los fenómenos sociales. Y algo parecido acontece en los estudios históricos. Hace ya unos años que la escuela de los *Annales* mostró que la Historia hecha de Revoluciones y Liberaciones era tan ingenua como la historia de batallas que nos habían contado en el colegio. Un estudio, por así decir, «capilar» del censo, las actas notariales, los ajuares o hipotecas de la época de la Revolución francesa muestra bien a las claras que en 1789... no pasó *nada*. En esa historia de archivo no hay lugar para los dramas —ni aun para los materialistas dialécticos. Desde ella ya no es tan fácil seguir creyendo en una historia a la vez *científico-material* y *dramático-emocionante*; una historia respecto de la cual uno podía sentirse analista de la realidad y partícipe heroico en su transformación.

Pero a esta transformación de lo «cultural», en «natural», se corresponde todavía un cambio en sentido inverso. Al tiempo que el mundo socioeconómico aparece más intangible, ciertos sectores de la realidad que suponíamos intocables empiezan a no parecerlo tanto. Proliferan así las «historias» de la muerte, del sexo, de la adolescencia, del amor materno; de todo aquello que hasta hace poco se consideraba «dado», biológico e inmutable. La adolescencia aparece ahora como un invento de la burguesía para alargar el período de aprendizaje o «neotécnico» de sus cachorros, el infanticidio como un ancestral mecanismo de control regido por leyes ecológicas (Harris) y el amor materno como un sistema de asignación de tareas que aparece con el surgimiento de la familia nuclear (Badinter). Foucault ve en la invención del «sexo», un recurso para extender el control social a la intimidad de los individuos. A partir del siglo XVIII, los curas ya dejan de preguntarnos con quién o cuántas veces nos acostamos, y pasan al «pero tú, ¿lo deseabas, hijo mío?», «¿querías?», «¿sentías?». El sexo habría permitido pasar así del mero control *conductista* de la pastoral del XVIII a un control más íntimo y ya propiamente *psicológico*.

Por un lado se ha ampliado pues nuestra capacidad de control y administración de la vida: la tecnología viene ahora a placarse y transformar la vida misma. Por otro, descubrimos el carácter histórico y variable de muchos «hechos» que había-

mos tomado por biológicos e inmutables. No es de extrañar así que el propio cuerpo devenga un tema político. Los asuntos biológicos y particulares asoman a la palestra política: aborto y eutanasia, locura y homosexualidad, manipulación genética y discriminación sexual. Con lo que se invierte, además el tradicional mecanismo de legitimación ideológica. Si hasta ahora los intereses particulares debían legitimarse con propuestas universalistas, ahora son estas propuestas —el socialismo, el liberalismo, etc — las que han de explicarse y justificarse por su respuesta a cuestiones privadas y monográficas: lo que los anglosajones llaman *single issues*. Ello supone una transformación radical en los mecanismos de legitimación política. Recuérdese que para defender a una clase social determinada, el proletariado, Marx se sintió obligado a sostener que, con ser una parte, esta clase «llevaba en su seno la semilla de una nueva universalidad», el germen de la sociedad sin clases. La parte sólo podría ser defendida con la coartada del Todo. Hoy por el contrario es el Todo el que debe justificarse con la coartada de la parte.

Este nuevo chovinismo de lo particular y diferencial tiene sin duda sus riesgos. Pero entre sus beneficios se cuenta por lo menos el haber acabado con la mayor —y peor— ilusión de la tradición izquierdista. La de que adscribiéndose a cierta posición ideológica o partido político se podía, de una vez y en bloque, estar con la ciencia, con la historia, con los pobres..., es decir, ser buenos y sabios de un plumazo —con un solo carnet o una sola metodología.

Hoy ha disminuido la posibilidad de serlo «todo en uno», de unir en una misma opción teoría y praxis, razón y corazón. Ya Otto Rank había criticado a Freud diciendo que el psicoanálisis o bien es *explicativo* o bien es *curativo*, ya que no estaba claro eso de que el descubrir el origen del síntoma fuera idéntico a su curación. Y la anticipación de Rank no ha hecho desde entonces sino confirmarse: hoy ya se ve que mientras unos optan por la clínica, otros desarrollan un «discurso» más especulativo que curativo. En el psicoanálisis, como en el marxismo, se está por fin imponiendo el «o bien o bien» kierkegaardiano. No son ya creíbles aquellos discursos que supuestamente *describían, explicaban y permitían* superar las cosas de un plumazo. No son creíbles y poco a poco van incluso dejando de ser deseables. La seducción que sentimos por sus promesas se disuelve por fin en la propia obscenidad con que se manifiestan las modernas vanguardias teóricas y artísticas.

Lo propiamente obsceno del arte de vanguardia se manifestaba en un rechazo de toda diferenciación entre la obra y el cuadro, entre realidad física y simbólica. El cuadro no era la representación o escenificación de algo —era la «cosa misma», sin trampa, sin velo ni cartón. No había distancia, cuento ni ficción alguna: no había escena. Tampoco los modernos marxismos, psicoanálisis o estructuralismos tenían conciencia ni reconocían su carácter convencional. No se presentaban como un decir *sobre* la realidad, sino como si la realidad se dijera a través de ellos: era la *manifestación de la realidad* y no su mera *representación*... Con lo que parecían olvidar aquella distancia crónica entre las palabras y las cosas, entre los seres y los decires, que desde Kant y Cervantes debiera estar ya definitivamente establecida.

En otro lugar he sostenido que también la política tiene algo de representación dramática, de exhibición y dramatización de los conflictos de intereses e ideas que se dan en una sociedad. Y tampoco esto se reconocía al hablar de ella tan solo como sublimación de intereses o encarnación de la lucha

de clases, etc.: obscenidad política en el mismo sentido en que Baudrillard hablaba de obscenidad televisiva. (La televisión, en efecto, no se nos ofrece como re-presentación de algo, sino como su directa expresión, de ahí que pudiera decirse «esto es de cine», «esto es de teatro», pero que no tenga sentido ya decir «esto es de televisión».) Así era, en definitiva, como nuestras teorías, nuestras vanguardias y nuestros políticos negaban o ignoraban la dimensión escenográfica de su que hacer. En su lugar, y como los vendedores de feria, pretendían que con su ayuda pasáramos directamente de la vaca a la boca o del cordero a la manta. Lo que en este caso se traducía por pasar sin mediación alguna —elimine usted intermediarlos— del análisis a la desmitificación y de ésta a la revolución, la subversión de los valores convencionales, la liberación sexual o lo que ustedes quieran.

Yo creo que la responsabilidad cultural e intelectual nos obliga hoy a defender la distancia que se pretendía ahí negar entre esencia y apariencia, entre objeto y representación, entre los análisis y las opciones, el conocimiento y las decisiones. Una distancia que al pronto se aparece como única medida y garantía de nuestra libertad —y que en el extremo se confunde con esta libertad misma. Esto, si no otra cosa, nos ha traído la posmodernidad: el reconocimiento de que pintar, escribir o edificar es siempre retornar un orden, un estilo, un canon, una tradición. La modernidad se enraizó en la (teórica) ruptura de códigos en nombre de una verdad profunda y una expresión inmediata: la estructura funcional o la escritura automática, la infraestructura psicosocial o la textura plástica. El «racionalismo» arquitectónico, por ejemplo, pretendía suprimir las bajas y atávicas pasiones decorativas —«el ornamento es delito»— para llegar a construir unos edificios que iban a ser directa manifestación de la estructura técnica y funcional, expresión racional de las necesidades habitacionales, etc. Hoy los arquitectos no sienten vergüenza de volver, si se tercia, al estilo reprimido —a la columna y el capitel—, lo que cuanto menos tiene una ventaja: la de eliminar aquella coartada tecnológica o funcional con la que legitimaban su peor o mejor gusto. Hoy no tienen ya función o tecnología con la que vestir sus opciones de «optimización de accesos» o de «minimización de decibe-

lios». Por fin se han acabado las autopistas metodológicas con las que dejábamos atrás el pasado y nos dirigiámos, rápidos y seguros, a la conquista del futuro. Por fin podemos volver atrás a recordar lo olvidado, deambular sin rumbo fijo, repetir o inventar, acertar o equivocarnos... por cuenta propia.

El progresismo político, artístico y cultural de nuestro tiempo se nos manifiesta por fin como un capítulo más en la historia de las teorías que no dudaron en reprimir todo aquello que no podían incluir, en negar o ignorar todo lo que no sabían explicar. Un variado elenco de fenómenos biológicos y formas sociales, de sistemas de dominación «políticos» y de reivindicaciones «nacionales» eran pasteurizados y homogeneizados sin piedad como «contradicciones secundarias», «superestructuras» o «fenómenos inerciales». En cualquier caso, no creo que pueda atribuirse a la simple casualidad esta pertinaz tendencia de la izquierda a dejar de mirar aquello para lo que no tenía un esquema previo. La pudibundez en el trato y el recato en la mirada han sido siempre propios de las ortodoxias en posesión de verdades inquebrantables, principios eternos y métodos infalibles. Armada nuestra izquierda de un potente arsenal de «superaciones dialécticas», de «prácticas teóricas, de metodologías desmitificadoras» y demás lindes, pronto olvidó que los métodos demasiado potentes acababan ensordeciéndonos con su propio estrépito e impidiéndonos ver u oír ya nada que no caiga dentro de su ámbito y no haya sido por ellos procesado. Olvidó, en definitiva, que al definir un fenómeno como «relación de producción» o «aparato ideológico» podemos emitir sobre él un juicio más exacto porque, y y sólo porque, nos las habemos con una realidad más exangüe. De ahí que esta izquierda adoleciera de una crónica *incapacidad para la filología* en el sentido que daba Nietzsche a la expresión: incapacidad de leer bien, de atender a los hechos sin falsearlos con interpretaciones, sin perder, por afán de comprender, la precaución, la paciencia, la sutileza. Filología, pues, como una forma de *ephexis* (indecisión) que no es fruto de la debilidad o impotencia sino todo lo contrario «el poder-mirar-libremente forma parte de la fortaleza...». Exactamente de la fortaleza que requiere el vivir con naturalidad en lo artificial.