

Curso sobre el pensamiento francés contemporáneo

El Instituto Superior de Filosofía de Valladolid organizó en las fechas comprendidas entre el 18 de Octubre al 17 de Diciembre un curso programático sobre El pensamiento francés contemporáneo, patrocinado por la Fundación Friedrich Ebert.

La estupenda acogida que tuvo el anterior curso sobre el pensamiento alemán contemporáneo y del que fraguó un interesante libro: «El pensamiento alemán contemporáneo: hermenéutica y teoría crítica», publicado por la Editorial San Esteban, Salamanca, 1985, animó a los organizadores de la Cátedra de Estudios Políticos-Sociales a inclinarse por el pensamiento francés contemporáneo. Autores como Paul Ricoeur, E. Levinas, J. Derrida, M. Foucault, G. Deleuze, R. Barthes, J. F. Lyotard y J. Baudrillard son autores representativos del hoy francés. No fue intención de los organizadores de este curso el mostrar «quién es quién en la filosofía francesa». Quedan nombres, es cierto, significativos, pero, precisamente por eso, por su especial significación, no se trataron en este curso, y sí recopilar un abanico de aquellos otros «que han hablado» y que representan la otra línea, al menos «más silenciosa» para los muchos que asistíamos a las sesiones.

Las sesiones fueron programadas para las tardes de los viernes y las mañanas de los sábados, de modo que cada autor o pensador fue presentando por especialistas en sesiones de seis horas. Las aulas donde se presentaron fueron las del Instituto Superior de Filosofía de Valladolid. La afluencia de nú-

blico entre estudiantes y profesores de filosofía preferentemente indicó el interés y la polémica, suscitados entre otras cosas, por la claridad de la exposición.

Mi interés es relatar, aunque sea de modo somero por escasez de espacio, los aspectos más importantes de las sesiones.

1. PAUL RICOEUR

El viernes, día 18 por la tarde, abrió la sesión José María García Prada, del Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, con el título de la ponencia: «El camino de Paul Ricoeur hacia la hermenéutica de los textos». El Profesor García Prada desarrolló la ponencia en tres partes: 1. El proyecto ricoeuriano; de la fenomenología existencial a la hermenéutica de los símbolos; 2. De la hermenéutica de los símbolos a la semiología: los giros lingüísticos; 3. El «detour» por la semántica hacia la hermenéutica de los textos.

Paul Ricoeur, después de la publicación de su obra «Du volontaire et de l'involontaire», ha efectuado un amplio «detour» en su pensamiento: fenomenología y hermenéutica de los textos. De este modo la peculiaridad semántica del simbolismo del mal que no admite el lenguaje directo, condujo a Ricoeur a estudiar el lenguaje indirecto de los símbolos. Pronto se dio cuenta de que la hermenéutica de los símbolos no podía hacerse desde la conciencia inmediata, sobre todo, después que ésta sufriese los tres desplazamientos a que la sometió el psicoanálisis, el estructuralismo y la que le efectuó Hegel. Ello incitó a Ricoeur a interesarse por Freud y la semiología. Posteriormente descubre las insuficiencias del enfoque semiológico, lo que le vuelve a hacer un nuevo «detour» y recorre el nuevo tramo de su camino hacia la semántica.

Dos impulsos decidieron a Ricoeur a superar las insuficiencias de la semiología: el ejemplo de los teólogos post-bultmanianos y el de los filósofos del lenguaje ordinario. En la actualidad, Ricoeur intenta recobrar la triple mediación del lenguaje, no ya al nivel del signo (semiología) sino de la frase del dis-

curso o texto (semántica). Será la «Textualité du texte» en donde encontrará las cuatro modalidades de la distancia, de cuyo análisis deducirá las cuatro categorías fundamentales de toda hermenéutica con las que tratará de superar las antinomias de Gadamer y Habermas.

El día 16, sábado por la mañana, el Profesor Antonio Pintor Ramos, de la Universidad Pontificia de Salamanca, ahonda con maestría y exposición elegante el tema de «Psicoanálisis y subjetividad» en el mismo autor. Efectivamente el encuentro de Ricoeur con el Psicoanálisis no es fortuito. Tampoco Paul Ricoeur trata de discutir las posibles conquistas de la obra de Freud desde el punto de vista psicológico y metafísico, ni hacer un examen concreto de lo que son las doctrinas de Freud. Le interesa el psicoanálisis freudiano porque entre los tres «maestros de la sospecha», Freud es el aparentemente más alejado de la filosofía e, incluso, el más crítico respecto de toda la filosofía. Ricoeur intenta elaborar un modelo de lo que significa como pensamiento, como texto posible de la condición humana.

La primera respuesta del psicoanálisis es que es un desafío al ámbito de la conciencia, de modo que todas las posibilidades de humanización no pertenecen intrínsecamente al nivel de la conciencia, sino al nivel denominado por Freud Inconsciente. Ricoeur definirá ese inconsciente freudiano no como una conciencia más oscura que más tarde se desarrollará en conciencia, sino que el inconsciente significa algo que el individuo no posee como tal individuo, una especie de destino atávico que es explicado en términos de deseo.

El Profesor Pintor Ramos va dilatando su tema en el proyecto filosófico de Paul Ricoeur y nos lo presentará como una filosofía de la voluntad, en definitiva, como una filosofía de la condición humana. La filosofía de la voluntad la diseña Paul Ricoeur en tres grandes núcleos: a) la eidética de la voluntad, en la que centra una especie de descripción fenomenológica relativamente abstracta y aséptica del problema de «lo voluntario» y lo «involuntario».

b) La empírica de la voluntad. Los actos humanos siempre se realizan dentro de un contexto amplio, puesto que se tra-

ta de querer y realizar algo. Es en este ámbito, dice Pintor Ramos, donde Ricoeur se ha complicado, puesto que no ha sido capaz de superarlo o completarlo suficientemente.

c) Poética (en el sentido griego) de la voluntad, en el sentido activo de acción o concreción de la eidética a través de los hechos empíricos que lleva a que activamente el hombre se realice mediante estos actos. En esta parte entra un elemento esencial, el de la imaginación, tema bifronte en la mayoría de las concepciones filosóficas, pero que en Ricoeur le sirve de mediación entre la empírica y el ideal humano.

El Profesor Pintor Ramos reconsidera la empírica de la voluntad, que es con lo que se encuentra y que le está dado al ser humano, ya que éste se inserta en una tradición o sociedad. Con lo que se encuentra el ser humano es lo que llama Ricoeur «símbolo». El problema de los símbolos lleva a Ricoeur a la necesidad de una doctrina filosófica de la interpretación. Como esta doctrina no es nueva en la Historia del pensamiento, es más, hay distintos modelos de hermenéutica desde las cuales se pueden leer esos símbolos de la condición humana, y, a veces, contrapuestos, Ricoeur ha escrito sobre ellos en «Conflictos e interpretaciones». El filósofo francés habla de dos hermenéuticas: la «de la escucha» y la «de la sospecha». ¿Cómo es posible que sobre el mismo símbolo quepan dos lecturas que en principio tienen proyectos y llevan a claves de significaciones incompatibles? La solución de Ricoeur es que en los símbolos tiene que existir algo que permita posibles interpretaciones...

de la Universidad Complutense, expuso la «Filosofía inigual» de Emmanuel LEVINAS. Graciano González de antemano nos prepara al pensamiento de E. Levinas: «Al releer la filosofía de Levinas uno tiene la sensación de que todo parece como si ya estuviera dicho y, sin embargo, siempre surge lo diverso, las nuevas insinuaciones con fuerza indescriptible. Se vislumbra en la obra de E. Levinas una potencia interior que sobrecoge». Pero también, sigue diciendo Graciano González, «supone superar varias situaciones de indefensión en que se halla su filosofía: la primera el «handicap» de su desconocimiento; la segunda la de la reducción, la de su judaísmo y la de los que leen a Levinas en clave religioso-teológica».

Graciano González denomina el pensamiento de Levinas como «in-igual». Es un pensamiento que compromete y que se construye con la «complicidad» del lector. Toda su filosofía es la narración de este encuentro.

¿Quién es este pensador para el que Derrida reclama un lugar en la filosofía perenne? Graciano González nos relata su biografía, la biografía de la «errancia», sus encuentros y aprendizajes con la fenomenología husserliana, más tarde su influencia con Heidegger, sus escritos y su ruptura con ambos, sus debates con el existencialismo.

Para Levinas la ontología ya no va a ser el estudio del ser, sino de los entes que se constituyen como subjetividad en la lucha por no caer en la indeterminación anónima.

La moralidad, en su sentido más genérico, entendida como mundo de la interrelación, es el núcleo que vertebra su filosofía, es donde se ventila el sentido y el sinsentido de una determinada realización humana. La concreción del mundo de la interrelación permite a Levinas comprender como modalidad de encuentro entre el yo y el otro. En la tensión de ambos nace con toda fuerza la subjetividad. El soporte de ella es la moralidad. De esta manera lo moral ya no es una rama más de la filosofía, sino lo primero en la filosofía.

La ética no viene a suplir una base existencial previa, es en lo ético entendido como subjetividad donde enlaza lo subjetivo. La subjetividad no es un para-sí es un puro para-otro. Tal es

así que la sociedad sitúa a los hombres unos al lado de los otros; la ética los sitúa cara a cara. Dejar hablar al otro es optar por lo humano. De ahí que diga el conferenciante que en Levinas la moral comporte sacrificio, una responsabilidad de/por el otro.

3. JACQUES DERRIDA

Manuel Maceiras, profesor de la Universidad Complutense, los días 8 y 9 de Noviembre, aborda el tema de la filosofía de *Jacques Derrida*. El problema de fondo en los escritos de J. Derrida, nos dice Maceiras, es la relación entre el signo y el sentido; la relación entre nuestras palabras y nuestras ideas. Su empeño radica en liberar el significante de la atadura de todo significado; autonomizar el significante, particularmente el escrito, porque goza de entidad propia.

Aunque el problema ya se había planteado y de modo especial fue el interés de los años cincuenta en Francia, tiene, no obstante en Derrida, un exponente cualificado.

El profesor Maceiras nos desvela los interlocutores directos de las obras de Derrida, sobre todo en las más importantes: «*La voix et le phénomène*»; «*De la grammatologie*»; «*L'écriture et la différence*»; «*Marges de la philosophie*»; «*La dissémination*»... Nietzsche, Saussure, Freud, Heidegger, Husserl, Sartre.

Derrida dejará bien claro que la palabra signo ha estado siempre vinculada a un sistema indicativo, lo que equivale a reconocer que el sentido precede al signo. Tal concepción se debe fundamentalmente a que el signo fue logocéntrico. Buena parte de la obra de Derrida es analizar el logocentrismo, que viene a ser la historia de la metafísica occidental: Platón especialmente en el *Cratilo* y *Fedro*, Aristóteles, Descartes, Rousseau, Hegel y sobre todo Husserl, el interlocutor más directo de Derrida.

Derrida, siguiendo al Nietzsche, plantea de forma brutal la cuestión de la referencia y proclama la liberación del significante. Valora el lenguaje como «el ámbito de la diferencia».

¿Cuál es el referente del lenguaje? Su propia estructura. El lenguaje funciona desde sí mismo. Esta es la pretensión de Derrida más allá del estructuralismo. En definitiva, lo que intenta Derrida es eliminar del lenguaje el ser. Por eso dirá que es necesario «deconstruir» el significado de transcendental. Pero, ¿esta deconstrucción es suficiente? Parece ser que no, porque a toda deconstrucción le sigue una construcción que, a su vez, debe ser «deconstruida». Lo único que queda es la escritura, pero en ella tampoco existe un logos o verdad. La verdad queda diseminada a lo largo de una «diferencia». «Se difiere todo porque se disemina todo».

La filosofía se convierte en una «gramatología» del signo, donde el signo no es un medio para comunicarse, sino que es el objetivo del texto. La crítica del texto deberá desprenderse del afán de encontrar el sentido verdadero del texto.

Se abandona así tanto la hermenéutica romántica como la hermenéutica historicista. La nueva crítica, convertida en gramatología hace del texto una potencia reveladora que se ofrece a la palabra libre. E igualmente el texto ya no tiene la estructura de la comunicación. El texto es la «differance» o ámbito de la relación de los diferentes que empuja al propio lector.

De ahí la importancia del estilo, «punta de lanza» que rompe e introduce el significado. Esto es lo que hace Derrida cuando interpone textos, los «maquina» para obtener de ellos capacidad de generación de sentido. Derrida acude a un nuevo concepto que sintetice las condiciones de posibilidad de toda escritura. Este concepto es la «archiescritura».

En definitiva Derrida aspira a «decapitar la filosofía», a confrontarla con otras prácticas de escritura.

4. MICHEL FOUCAULT

Miguel Morey, profesor de la Universidad de Barcelona, nos presenta los días 15 y 16 de Noviembre el pensamiento de Michel Foucault.

Quisiera anteponer lo que para el profesor Morey fue un discurso final sobre el pensador francés. Foucault se presenta a través de una serie de máscaras muy cerradas que intentan no dejar transparentar el nivel de escritura en la que no hay un sujeto claro detrás. Los historiadores han recibido su obra con versiones contradictorias. Buena parte de razón en ello es que Foucault es un estupendo escritor. ¿Foucault al denunciar fábulas específicas en la historia no lo está haciendo desde otra fábula implícita? ¿Su historia no pertenece al género de la ficción?

La historia no tiene sentido porque suponer que lo tiene es llevar adelante algún tipo de racionalidad retrospectiva. Pero el que no tenga sentido no quiere decir que no sea inteligible; las transformaciones históricas pueden hacerse inteligibles.

Morey glosa su ponencia con el Aforismo primero del libro I de Aurora de Nietzsche. Tal aforismo viene a resumir en buena medida lo que es el método foucaultiano. El conferenciante nos presentará el pensamiento de Foucault en dos grandes bloques: Arqueología del saber y Genealogía del poder.

Nos precisa cada uno de estos conceptos. El primero, con palabras del mismo Foucault: «arqueología no es la ciencia del arjé, sino la ciencia del archivo», en el sentido, precisa Morey, que lo que hace el arqueólogo es mostrar que lo que somos no tiene un suelo firme, a lo más tiene una serie de capas superpuestas, cada una de las cuales sostiene a la inmediata. «Quien sueñe encontrar un fundamento último, realiza, esto, un sueño». El segundo, genealogía, como búsqueda concreta de nuestras prácticas, de nuestras creencias, de nuestras instituciones. Este concepto tomado de Nietzsche se diferencia de él. En todo caso ambos conceptos se ocupan de la génesis de las ideas, tratando de mostrar hasta qué punto esas ideas que nos parecen tan razonables tienen origen en la sinrazón.

En «Vigilar y castigar» hay un intento colosal de analizar las relaciones de poder: pero no le interesa el origen del poder, sino cómo funcionan las relaciones de poder. Y analiza estas relaciones con una estrategia negativa, eliminando la serie de prejuicios específicos que pesan sobre todo funciona-

miento de poder. Foucault los llama «postulados»: el de la propiedad, el de la localización, el de la subordinación, el de la acción y el de la legalidad.

El poder es lo que cada época denuncia como intolerable, y esto ya no es sólo lo económico o lo jurídico sino los «hogares de poder», como el manicomio, la escuela, el cuartel. Toma como paradigma estos «hogares de poder» e intentará demostrar cómo estas instituciones, lugares establecidos por los poderes y lugares donde se ejercen los poderes, son las «condiciones de posibilidad» de los saberes correspondientes.

A partir de los textos del año 1976 «Histoire de la sexualité», aunque mantiene la estructura de las obras anteriores, introduce un elemento nuevo de análisis: se abandona el tema del encierro que había sido el hilo conductor de muchas de sus obras y comienza a pensar que hay otras formas más insidiosas de poder. ¿«Y si la sexualidad, las instituciones y los discursos que tratan de emanciparla no fueran sino nuevos sistemas de sometimiento, la aparición de un nuevo control de las poblaciones?»

Lo intolerable ya no es lo que no nos deja ser quienes somos, sino aquello que nos hace ser eso que somos. El poder como objeto de conocimiento y como objeto de reconocimiento. El modo cómo Foucault puede hacer una historia de la locura es a partir de que se denuncie la locura como intolerable.

5. GILLES DELEUZE

Francisco José Martínez, los días 22 y 23 del mismo mes, diserta sobre «La filosofía de la diferencia de Giles Deleuze». Su programa es desmenuzado en diferentes puntos: El fundamento ontológico: Molar y molecular. Arbol y rizoma. Máquinas abstractas y dispositivos concretos. Esquizoanálisis versus psicoanálisis: máquinas deseantes, cuerpos sin órganos. La axiomática capitalista: Desterritorialización y reterritorialización. Espacios lisos y espacios estriados...

El objetivo de Francisco José consistió en descubrirnos el entramado categorial que subyace en la obra de G. Deleuze. El propio autor, nos dice el ponente, reconoce que en su obra existe un sistema abierto a las realizaciones de la ciencia y la literatura como objeto de análisis. Deleuze rompe con la ilustración ilustrada. Es un postmoderno en el sentido que ofrece su obra con gran ironía y, a veces, cinismo: «si el mundo ha abandonado los ídolos antiguos sin crear otros nuevos, el único recurso que resta al hombre moderno es la prudencia: «sabemos lo que hay que hacer, pero no sabemos lo que debemos hacer». La obra de Deleuze hay que entenderla desde las coordenadas de la ironía y la distancia.

Su filosofía se presenta como un «esquizo-análisis»: instrumento para trazar los mapas de las sociedades contemporáneas. Francisco José, al relatarnos sus temas filosóficos, titula la filosofía de Deleuze como «filosofía de los márgenes», en cuanto que recoge de los grandes sistemas tradicionales «lo olvidado», «lo dejado a un lado», «las hipótesis rechazadas»... Su postura no es tanto la de oponerse a la metafísica occidental cuanto la de mantener un grado de refinada sutileza para pulverizar la filosofía mediante procedimientos de «robo» y fragmentación, construyendo así un nuevo pensamiento muy cercano al «collage surrealista».

El conferenciante nos cuenta los interlocutores más inmediatos de Deleuze. En filosofía son Alquié e Hyppolite que le pondrán en contacto con Hegel, Husserl, Heidegger y Sartre, este último «soplo de aire puro». Otros interlocutores son los «marginales»: Lucrecio, Spinoza, Nietzsche, Bergson que le muestran otras visiones del mundo situadas al «margen»; en literatura es la literatura angloamericana, «literatura de fugas»; en el arte contemporáneo, el que es capaz de múltiples significados; la biología, el psicoanálisis están igualmente en centro de su pensamiento.

La obra de Deleuze es una ontología, puesto que ofrece una interpretación última de la realidad constituida por las «máquinas deseantes». El mundo no es un organismo sino una máquina, las partes de esta máquina no son elementos mecáni-

cos sino flujos intensivos, deseantes. En el «Anti-Edipo» hace un profundo análisis político del deseo, como afirmación de sí mismo y como objeto del deseo.

Al recoger el reto de Nietzsche de inversión de la filosofía, Deleuze busca nuevos modos de expresión filosófica mediante la teoría del simulacro, del fantasma, de la diferencia y repetición. En el análisis que hace de la modernidad en «Capitalisme et schizofrénie» introduce las nociones de «rizoma», «estratos», «planos de consistencia», «devenir». El último modelo ontológico que propone Deleuze en «Mil mesetas» lo constituye «los espacios lisos» y «los espacios estriados».

6. ROLAND BARTHES y JEAN FRANÇOIS LYOTARD

Concha Fernández Martorell, Profesora del Instituto de Bachillerato Pere Vives Martorell, de Barcelona, disertó sobre estos dos autores los días 29 y 30 de Noviembre.

Sobre R. Barthes en dos puntos: Crítica del lenguaje y La escritura como una práctica. La labor crítica de R. Barthes se produce desde la crítica del lenguaje. Es más, Barthes cree que todo el saber ha llevado a que la filosofía deba referirse a esta tarea, porque no hablamos de las cosas, sino del propio lenguaje. Aunque este planteamiento no es nuevo, Barthes recoge esta herencia: «A las críticas de la razón que la filosofía nos ha dado, podemos imaginar, añadir una crítica del lenguaje y éste será la literatura misma» en un texto paradigmático de «Crítica y verdad».

Barthes, a partir de esta consideración, rompe con la división tradicional entre ciencias y letras. Todo es discursivo en el sentido más antiguo del término, en el sentido de «logos». Todo el saber queda englobado como saber de la palabra, en ese sentido es escritura en general.

El lenguaje es la realidad. Tiene un ser propio, una lógica propia, que es o que nos permite conectar con los demás. El lenguaje es objeto social. La lingüística sería una sociología universal que nos daría a entender cómo nos comunicamos,

qué es lo que hacemos, cómo ordenamos el significado... Por tanto la escritura es el ejercicio mismo de la palabra y la que establece la verdad. Ese ejercicio con la palabra debe hacerse con el «pacto de palabra» o lo que es lo mismo, la relación que se establece entre el escritor y el otro.

Las condiciones del lenguaje son tres: el tiempo, la persona y la voz. Los tres constituyen el ejercicio mismo del lenguaje. La verdad no es más que el lenguaje. La escritura verdadera será aquella escritura que deja claro que lo que dice es lenguaje; por el contrario, una escritura no verdadera sería aquella que hace creer al lector que lo que está diciendo es algo distinto del lenguaje. Por lo tanto ya no es posible decir la verdad de las cosas, del sujeto o hablar del mundo.

Barthes igualmente analiza la función del poder que se inserta en todos los mecanismos de lo social y que, por descontado, se encuentra en el lenguaje. La única manera de escapar del lenguaje es trampear la lengua, hacer una revolución permanente del lenguaje, tal revolución es la literatura como escritura.

Esta función utópica la analiza en tres elementos: como «mathesis», en cuanto que la escritura contiene todos los saberes, todos los lenguajes. Lo real no es representable porque hay una inadecuación entre lo real que es pluridimensional y el lenguaje que es unidimensional. Como semiología, en cuanto deconstruye el lenguaje que ha creado la sociedad y mostrar que esos sentidos no son naturales.

En la segunda parte de la conferencia «La Escritura como práctica» el trabajo que realiza R. Barthes es operar sobre los lenguajes.

En «Sade, Fourier, Lcyola» dice: «Fragmentar el texto antiguo y diseminar los trazos según fórmulas desfiguradas», Barthes no escribe cosas, simplemente escribe. Escribir sobre algo sería identificarse con ese algo. La escritura ya no será un discurso epistemológico sino un trabajo sobre el lenguaje y, por lo mismo, huye del metalenguaje porque el crear un lenguaje para hablar del lenguaje sería crear una ideología o entrar en la «guerra» de los lenguajes. De este modo la escritura

y el hecho mismo del lenguaje no sirven porque servir supondría estar supeditado a algún tipo de poderes.

La importancia del texto está en cualquier fragmento de escritura sin contextualizarse y sin importar el autor, porque detrás de cada texto no hay una causa, ni institución, ni ciencia que lo respalde, sólo hay escritura. El texto es atópico. Analizar el texto sería comprobar su estructura, cómo está compuesto, la manera cómo se dirige al lector.

Los textos de Barthes se pueden clasificar bajo dos puntos de vista: textos de semiología y textos de placer. En uno y otro Barthes no quiere decir cosas, sino que analiza autores que han creado espacios nuevos de palabras, bien recomponiendo textos o bien descomponiéndolos.

Concha Fernández nos presenta la filosofía de Jean François Lyotard como la «filosofía a la 'deriva' ». Lyotard busca un camino para filosofar, no para hacer filosofía en el sentido clásico de saber discursivo. Los grandes discursos han muerto por la autorreflexión. La posición de **Lyotard** es contraria al estructuralismo e inicia una búsqueda de la posibilidad de conseguir la verdad e incidir al mismo tiempo en la realidad, reconciliar el sujeto con el objeto.

Opone al discurso de la significación la «figura de la designación»; frente a la significación «el espacio del deseo y lo sensible» y entre los dos la «diferencia» que es la posibilidad misma de la verdad, que consiste en crear nuevos espacios de la palabra.

La profesora Concha Fernández nos habla de los «Inmateriales» título de la exposición que elaboró Lyotard en la Fundación Pompidou en 1985.

7. JEAN BAUDRILLARD

Manuel Maceiras volvió los días 6 y 7 de Diciembre para hablarnos de Jean Baudrillard. ¿Cómo catalogar, cómo caracterizar el pensamiento de Baudrillard? La respuesta puede ser comprometedora, porque si encuadramos su obra como psi-

cológica, o filosófica o marxista es posible que tal catalogación fuera rechazada por sociólogos, filósofos o por heterodoxos del marxismo. Esta ausencia de tipificación es en donde ve Manuel Maceiras su fuerza y al mismo tiempo su debilidad. No obstante, Maceiras, aplicando la expresión de Deleuze, le calificaría de «cartógrafo», en cuanto que es el cartógrafo el que levanta acta de lo que ocurre: nadie podrá situarse con seguridad en una zona si antes no levanta acta de su realidad física. Por eso cree Maceiras que la obra de Baudrillard facilita los materiales aptos para la reflexión antropológica tanto para el sociólogo como para el filósofo.

Baudrillard no es ajeno a la inspiración estructuralista propia de su generación. Si para Saussure el hombre no es responsable de la lengua, para Baudrillard el hombre no es responsable de la sociedad de consumo. Esta le precede. En el sentido estructural la sociedad de consumo obedece a un código fundamental: «consumir».

El hombre será un reflejo de la exterioridad. Es lo exterior lo que va a configurar al hombre. Nuestra actuación obedece a modelos de consumo. La verdad del consumo ya no es satisfacer sino producir.

Esta ley determinística del producir-consumir elimina lo intensivo del objeto, el objeto obedece a la ley de la funcionalidad. Es más, el objeto y el hombre circulan dentro de la funcionalidad. Lo que se llama libertad o personalización es escoger los objetos que otros dejan. El único código universal de referencias es el «standing», es aquí donde el hombre se encuentra libre.

Al prescindir de la naturaleza de los objetos y sustituirla por la funcionalidad, la tecnología obedece a las leyes de los «tecnemas», en donde lo cultural, lo social, lo artístico ya no funcionan con total independencia.

Los «tecnemas» funcionan a la manera de ensamblajes de conexión. Baudrillard hace un análisis de los antiguos comedores en donde los objetos conservaban su naturaleza. Actualmente cualquier objeto tiene una función, en el que se elimina el valor simbólico por el valor organizativo. Igualmente ocurre

con la estructura social: el hombre es «tecnos», construirse en función de los objetos. Según esto el hombre va haciendo una subjetividad fracasada, puesto que quiere encontrar en los objetos lo que no ha podido encontrar en las relaciones humanas.

En la sociedad hay una estructura «metafuncional» que se caracteriza por el *deseo*, «que todo marche por su cuenta». Este es el ideal del «homo oeconomicus», que yo funcione como los objetos. Por el *crédito*, tal como funciona el crédito puede funcionar la sociedad. Por la *publicidad*, que maneja la inessentialidad. Este sistema metafuncional queda patente en el *ocio*.

La diferenciación obedece a un principio de seducción, a que es distinto. La sociedad es siempre seductora, quiere ser poseída para dominar.

A grandes rasgos esto han sido las ponencias sobre el pensamiento francés contemporáneo: lo interior en el aula, es decir, los debates, discusiones o aclaraciones en torno al autor correspondiente es más complejo relatarlo. Solamente queda la pregunta para los organizadores del curso: ¿es posible que estas conferencias puedan dar ocasión a otro hermoso libro como «El pensamiento alemán contemporáneo»?

JUSTINO LOPEZ SANTAMARIA