

De la etnologización de la filosofía contemporánea

Alberto López Bargados *

1

Decía Michel Foucault en una ya vieja entrevista que le hiciera Paolo Caruso que su filosofía estaba sufriendo un proceso de "etnologización", es decir, que al analizar una serie de fenómenos culturales característicos de nuestra cultura, como serían el nacimiento de las ciencias humanas o de las acciones susceptibles de ser objeto de una patología científica, aún más, al analizarlos mediante un desplazamiento de la mirada, mediante un "situarse-afuera", la índole de su estudio rondaba el campo de la etnología. No era la primera vez que Foucault realizaba esta apreciación. De hecho, ya anteriormente había elogiado el papel que jugaba la etnología en el contexto de las ciencias humanas actual, en concreto, en una de sus obras más famosas, *Les Mots et les Choses*. Tampoco debe creerse que Foucault es un caso único en el panorama del pensamiento filosófico contemporáneo: en distintas ocasiones, teóricos tan característicos como Baudrillard, Derrida o Deleuze han abordado el status de la etnología en relación a los demás saberes que versan sobre lo humano; han contestado, por así decirlo, al desafío que les imponía la etnología¹.

Las razones de tales meditaciones son complejas. El mismo Foucault nos advertía de un hecho muy significativo: para él, la filosofía, con el desplazamiento hacia el lenguaje que se operaba en Nietzsche, se convertía en una herramienta de diagnóstico, en un otear el presente (de las discursividades). Y era ese un salto cualitativo que podía generalizarse para todo el saber filosófico posterior. La labor "clínica" que Foucault enunciaba aproxima de algún modo el campo de lo filosófico al de lo etnológico. Ese nuevo objetivo, el lenguaje, toma forma presente en la

etnología desde el conocimiento de la obra de Saussure. A partir de Saussure, la etnología estudiará el objeto que le corresponde, las formas simbólicas y materiales de las culturas, bajo la convicción de que las construcciones simbólicas que sustentan las sociedades son asimilables en su funcionamiento al modelo lingüístico, y que al revés, el lenguaje necesita de las metáforas de la existencia para constituirse como tal.

La labor genealógica

No parece extraño el interés que siempre mostró Nietzsche por su primera vocación, la filología. Y el papel fundacional que Foucault otorgaba a Nietzsche guarda gran relación con otro de los ítems teóricos más importantes de Nietzsche; su labor genealógica. Con ella, Nietzsche advirtió que las mitologías habían condicionado la aparición de la filosofía y en general de los saberes, como lo demostró en sus estudios sobre la moral o la tragedia griega. Descubrió que a cada mitología le correspondía un lenguaje diferente, y viceversa, y que con ello se limitaba la libertad de la filosofía, se condicionaba la aventura del pensamiento a las palabras que podían ser dichas, mientras que las palabras que no podían ser dichas quedaban fuera del ámbito de lo filosófico. "Y es que el saber no está hecho para comprender, está hecho para zanjar"². Con la genealogía, Nietzsche revocaba el método histórico-metafísico de la "presentualización" de los orígenes, aquel procedimiento que hacía reposar en una edad de oro el sentido de la razón y de la verdad, para mostrar que la razón misma se trasluce en los acontecimientos perdidos, en las derrotas mal digeridas, en los mecanismos de dominación que camuflan el azar del que surge el sentido ³. El genealogista ha de indagar en lo no-dicho, en todo aquello que por sobreentenderse resulta de vital importancia para la constitución del saber.

Dicho de otra manera, Nietzsche *contextualizaba* la filosofía, la constreñía a su presente, a su condición de acontecimiento. La filosofía podía ser objeto de un pasado, de una revisión de su mitología - y sin duda eso comportaba la constitución de una nueva. Nietzsche intuyó con lucidez los nuevos conceptos totémicos que aguardaban a la filosofía: el giro

lingüístico, de algún modo, los precedía. Atrás quedaban los sustantivos clásicos que configuraban el quehacer filosófico; frente a lo eterno, la filosofía reclamaba lo efímero, lo contextual, lo multiforme. Si a eso unimos la imbricación que desvelaba Nietzsche entre los diferentes campos de la cultura, los signos que recorren de un lado al otro la totalidad de una "episteme"⁴ determinada para otorgarle sus contenidos propios, constatamos que el objeto de la filosofía no difiere en exceso del etnológico; a ambas disciplinas les une, también, su vocación holista, esa concepción global de la cultura, así como la relativización de la que ambas hacen gala cuando se refieren a ella. Dicha apreciación, repetimos, la extiende Foucault a toda la filosofía postnietzscheana, y por lo mismo a gran parte de la filosofía contemporánea. Podemos por tanto rastrear la trayectoria de esa línea de pensamiento a través de las últimas obras filosóficas que han llegado hasta nosotros: la sociología del simulacro de Baudrillard, el análisis de las sociedades transparentes de Vattimo, los ensayos sobre la moda de Lipovetski, las recientes alusiones de Habermas al proyecto de la unificación política de Alemania, etc.

Después de Nietzsche

El propio estamento filosófico ha reconocido últimamente la importancia de ese desplazamiento. Desde distintos lugares, se han alzado voces que han cuestionado el sentido del término "filosofía": desde los EEUU, Richard Rorty, un renombrado comentarista de Derrida que goza de un sólido prestigio, ha rechazado la autoridad de dicho término; algún tiempo antes, Michel Foucault pronunciaba en Francia afirmaciones similares. La misma empresa deconstructiva de Derrida, el amplio cerco que traza alrededor del concepto de "archiescritura"⁵, se hace eco de esa problemática; una nueva dimensión parece irrumpir en la filosofía desde que Nietzsche impulsara el giro lingüístico. Ante tal irrupción, la filosofía ha reaccionado fundamentalmente de dos maneras diferentes, según el ahínco con el que ha tratado de proteger el estatuto tradicional de su labor: o bien ha vendido su alma al diablo, y se ha incorporado a la camarilla de disciplinas que enjuician el presente sociocultural, ejerciendo así un papel crítico (exitoso a veces), o bien se ha desentendido sutilmente de la

papeleta, y en un gesto altanero, ha optado por recrearse en la contemplación de su ombligo, anunciando desde el púlpito académico la problematización de su propio estatuto con una letanía desontologizada. Callinicos⁶ se ha referido a estas dos formas de realizar filosofía en la actualidad cuando, comentando los derroteros del postestructuralismo francés, ha distinguido entre un postestructuralismo "mundano", en el que se produciría una unión entre lo discursivo y lo no-discursivo, y otro "textualista", en el que lo discursivo ejercería su supremacía, pues lo segundo no sería abordado más que como un suplemento de lo primero. Más allá de las simpatías que guardemos para con una u otra, las estrategias que se desprenden de ambas formas de filosofar difieren en cuanto a sus efectos, aunque también probablemente en cuanto a sus propósitos. Mientras que la modalidad mundana ha propiciado agudas interrogaciones determinantes para la comprensión de las sociedades y de sus culturas, la modalidad textual, en cambio, nos ha garantizado la supervivencia del *corpus philosophicus* con el reconfortante aval de una producción masiva de hermenéuticas insospechadas. La primera ha decidido bajar a la calle; la segunda recorre incansable los pasillos de las academias.

Logocentrismo y Etnocentrismo

La empresa genealógica, debemos recordarlo, comporta una relativización del paradigma de la Razón, y lo que en palabras de Derrida se expresa mediante la crítica al logocentrismo, es en gran medida similar a esa otra forma de relativización conocida en la etnología como la crítica del etnocentrismo. Dejando a un lado el punto de partida de ambas reflexiones, es decir, renunciando a averiguar quién es deudora de quién, las distintas esferas de influencia de ambos ejercicios críticos vienen condicionadas tal vez por la incisión con la que matizan la "centralidad": para el primero, el "logos" resulta prioritario, siendo éste uno de los grandes sustantivos trascendentales que nos han llegado por vía doxográfica desde la lejana Grecia. Su fuerza eclosiva se dirige hacia esa misma trascendentalidad, alimentándose de ella. En el segundo, en cambio, es el "etnos" el que genera tensión crítica, y es de esa diversidad que manifiesta lo étnico de la que se nutre.

Ese elemento, creemos, determina la etnologización de la filosofía posterior a Nietzsche, y por consiguiente las tomas de posición que adopta ésta. Mientras la etnología maduraba como saber en el caldo de cultivo de esa semiologización a la que nos sometió la labor genealógica de Nietzsche, la filosofía se enfrentaba en cambio a una relativización radical de sus contenidos, se enfrentaba al Otro, así definido. La "remitologización" que llevó a cabo Nietzsche, ese cambio en la estructura del pensar filosófico mismo, ha resultado en cierto modo traumática para la filosofía. La filosofía, aquejada del mal de la trascendentalidad, se ha querido sacudir el yugo de sus absolutos, aquellos definidos ulteriormente en la modernidad. Y como sabemos, la mitología, en tanto metáfora de lo social, se instala en lo eterno, no participa gustosamente de la provisionalidad; otra cosa ofrecía, en todo caso, la mitologización que se llevará a cabo con Nietzsche, un elogio de la contingencia y de la provisionalidad, elogio que captará las condición posmoderna en la

actualidad, vampirizando parte de los preceptos de la filosofía postnietzschiana para, mediante un proceso a menudo vulgarizador, comprometer a un pensamiento con una dinámica cultural. Volveremos a ello más adelante.

2

¿Hacia una Ética Plural?

Esa nueva mitologización recorre los diferentes paisajes de la labor filosófica, y puede rastrearse, entre otros lugares, en el panorama actual de la ética. Si el horizonte necesario de la ética era su universalidad, si su validez quedaba determinada por su trasposición efectiva a una hipotética humanidad unida por unos valores y virtudes convergentes, entonces resultará imposible descubrir en el discurso ético actual tales ambiciosas cualidades. La ética ha visto reducirse el ámbito de sus pretensiones, y ni siquiera puede mantener su estatuto en la singularidad: ya no se trata de hablar de una Ética, sino de éticas. La fragmentación social también ha alcanzado de lleno a los criterios éticos; el mayor conocimiento que poseemos del Otro ha contribuido probablemente a relativizar nuestra identidad y los mecanismos que coordinan la validez de nuestras acciones. Cuando la ética no se entiende como un mecanismo represor (Freud), o en base a unos criterios de utilidad, en tanto generadora de acciones provechosas (el pragmatismo norteamericano), se contempla como una acepción más de los juegos de lenguaje (Wittgenstein), y se circunscribe en cierta medida al terreno del silencio⁷. Sin embargo, entre los teóricos, lo más común en estos tiempos suele ser simplemente el desabsolutizar los contenidos de la ética para dar cabida a las diferentes sensibilidades surgidas del contacto intercultural. Presenciamos de este modo, y como consecuencia de la crisis en la que han entrado los modelos de corte universal, una toma de conciencia del carácter particular de las éticas.

De forma análoga, el antihumanismo ha irrumpido en el quehacer filosófico actual. La crisis del concepto de sujeto se empareja al desmarque

que realizó la filosofía de la metafísica, y en él también debemos ver la impronta nietzschiana, que con todas sus implicaciones parece haber desestabilizado la propiedad de tal modelo teórico. Muerte anunciada a voces durante muchos años, el antihumanismo -que proviene simultáneamente de la crisis del paradigma hegeliano derruido en Francia con la introducción de la obra de Alexandre Kojève- se ha convertido en uno de los emblemas más significativos del postestructuralismo francés, la derivación más notoria de la filosofía postnietzschiana actual. El sujeto ya no puede ser la mónada histórica por excelencia (Hegel), ni tampoco puede conformar su conciencia especularmente (Sartre); ni siquiera cabe esperar de él la afirmación consensuada que dé lugar a una emancipación de las sociedades (Habermas): tras su declive, la Razón pierde su aposento privilegiado, y a menudo se la tacha de ser totalitaria, de someter el resto de las racionalidades (de nuevo la pluralización) a los imperativos de su dominio mayestático. El eje central de la epistemología, la categoría de sujeto, se pierde en un dédalo confuso de tensiones en las que dicho sujeto constituye a lo sumo el punto intersticial donde se cruzan reglas y conductas⁸, aunque a menudo manifestaciones más radicalizadas del postnietzschianismo ni siquiera le otorgan dicha prebenda⁹.

La Ideología en otras Partes

Otro tanto podría decirse de la saturación ideológica que sufren ciertos análisis filosóficos contemporáneos. Con la Razón debidamente desabsolutizada, la ideología ha ejercido su labor relativizadora al interrogar al propio discurso humano sobre la influencia de las convicciones culturales en su gestación. La ideología habla por nosotros: mejor, a través de nosotros; su presencia manifiesta las diversas mitologías que atraviesan la producción de discurso. La ideología es, de otro modo, una técnica que contextualiza los sistemas filosóficos; parece sobredeterminarlos a través de constrictos sociales que están, por supuesto, sujetos a transformaciones. Ricoeur resume este trayecto, al compaginar en un marco común la ideología y la utopía en lo que ambas tienen de desvío de la realidad¹⁰. A efectos de refuerzo simbólico, la utopía no parece distanciarse demasiado de lo que puede representar la mitología.

Con la ideología, el pensamiento actual se encuentra ante un atolladero que puede ser también consecuencia de la propia pluralización de lo social. La confirmación de la determinación cultural del discurso (el pensamiento de y para una clase, que diría Marx) se ha extendido de una forma tal que resultaría determinante de no ser por su misma proliferación: reconocer lo ideológico en todas partes equivale a no reconocerlo en ningún sitio, como podrían argumentar algunos postestructuralistas¹¹. Otros, en cambio, podrían argumentar que la proliferación ideológica no expresa sino la propia libertad en los medios y modos de la comunicación -como veremos, uno de los grandes mitemas falaces de nuestro tiempo. Otros, en fin, darían por sentada su presencia, y se aposentarían naturalmente en ella obviando sus implicaciones al contextualizar radicalmente su propia producción filosófica.

Hemos visto algunas de las consecuencias que se desprenden de la "etnologización" de lo filosófico, tratando asimismo de señalar ciertos impedimentos que puntualizan la recepción de dicho gesto. Intentaremos ahora observar en qué medida esas dificultades comprometen la percepción de lo social que poseen los sistemas postnietzschianos.

3

Sobre un Discurso Oficial

Puestos a definir las estrategias del análisis social que domina la actividad filosófica de la actualidad, nos viene a la mente esa ya famosa imagen referencial, a caballo entre lo conceptual y lo empírico, que designa nuestro tiempo: la posmodernidad, moda y condición, perfil y horizonte.

Muchos son los terrenos baldíos de la posmodernidad: enfatiza lo presente, pero no accede a ese énfasis por medio de la Razón, como decíamos, ya desarmada. Demasiado sabe ya acerca de las paradojas de una razón impuesta: así, no confía en modo alguno en esa forma de totalitarismo cultural. Ni siquiera el consenso, salvo excepciones, le confiere

esperanzas¹². Quisiera referirse a los nuevos dioses -encarnados ulteriormente en la obra nietzschiana-, como otrora lo hicieran aquellos que vivieron en sus carnes los ideales de la modernidad, pero parece que éstos últimos cohartaron toda posible huida hacia adelante. Mal que les pese, el nuevo politeísmo (Weber) ya no emancipa a los hombres. Caemos en la falsa conciencia con una facilidad integral, nos dejamos arrastrar por convicciones estetizantes en la búsqueda de otra modalidad de sentido, esta vez otorgado por la misma subsumición en las aporías que nos ofrecen.

Efectivamente, la posmodernidad posee toda una puesta en escena; una aventura sin precedentes, dicen, un paraíso de libertad y emancipación que proviene de la diseminación, del reconocimiento y elogio de la diferencia. Sin embargo, y como es muy común en los mensajes proselitistas de este tiempo, la realidad puede ser perfectamente otra. Bastaría tal vez con recordar el refrán que reza: "Del dicho al hecho hay un gran trecho". No basta con saldar la memoria y logros de la modernidad tachándolos de obsoletos, como la posmodernidad lo hace. En lo que la "modernidad" tiene de polémico -que es mucho-, la posmodernidad no sólo debe reconocerse deudora de ella, sino que no puede brindarse a sí misma la prerrogativa del olvido. Parafraseando el análisis deconstructivo derridiano, en ese olvido reside lo verdaderamente revelador del discurso posmoderno. Nos declaman una suerte de agotamiento de las diferencias entre teoría y praxis, mientras por todas partes evidenciamos lo falaz de dicha afirmación. ¿Dónde queda la emancipación por la palabra liberada? ¿Dónde la anulación de la categoría de sujeto?

La posmodernidad está al otro lado, más allá de estas interrogaciones sobreentendidas, o eso pretende al menos. Su apología más convincente proviene del textualismo; todo queda matizado bajo el signo de una textualización generalizada, de una valorización simpar de esa escritura totalizadora en la cual incluso la vida misma caería por el peso de sus mitos íntimos, de sus modelos de legitimación.

Génesis de una Parodia

La posmodernidad como dinámica cultural nace en los EEUU: eso debería anunciarnos ciertas claves de su derroche estético, de su falta de propuestas de contenido ético-político. La apología de la diversidad esbozada en un país que era testigo como ninguno del mestizaje cultural. Nueva York, la capital del mundo, cónclave de artistas y sabios exiliados o emigrados de toda casta y ralea. Allí surgen las primeras aporías de la posmodernidad, y su gestación se acompaña de una llamada al híbrido artístico. Ya llegará el momento en que Europa reclame su porción del reciente pastel; entonces, un nuevo tipo de migración, aunque esta vez gustosa, reaparecerá en la Meca americana: el influjo de la filosofía postestructuralista, la onda de expansión del desencanto, ese mal que Barthes exorcizaba con la *jouissance*. La mirada de América sobre Europa debió ser entonces ciertamente ilustradora: ante ella, la historia europea, el eje axial que atravesaba incesante el movimiento espasmódico del arte, dibujaba esquemas sobre un complejo territorio que, a falta de otros mecanismos orientadores, aparecía como un enorme museo de obras y acontecimientos. Nada que revelase la utopía realizada del yanqui anglosajón¹³. De un museo, todo puede admirarse por igual; lo que éste define en cierto modo es un ideal de representatividad de autores o períodos concretos. ¿A qué se debió ese depósito de energías de la posmodernidad artística americana en la parodia de la mezcla de estilos?

Como ocurría en las vanguardias europeas, el arte posmoderno surgió como oposición al elitismo reinante en las esferas artísticas americanas, especialmente en la arquitectura, que contemplaba una considerable destrucción del medio urbano, consecuencia del fracaso de las últimas tendencias modernistas¹⁴. Sus incicios podrían calificarse de "ortodoxos" si el referente común de las vanguardias consiste en una minoría de artistas y teóricos que critican el estatismo del modelo creativo dominante para defender, en ese caso, una extensión de lo artístico a mayores sectores de la sociedad. Así fue en sus albores el pop-art, primer exponente de la posmodernidad artística. Ciertamente, el movimiento ya mostró en sus primeros pasos poca afición por el otro eje que definía el concepto de vanguardia artística, esto es, la crítica social que complementaba la

propuesta estética¹⁵. Ello explica quizás la rápida expansión del establishment por entre sus filas. De ser una estrategia de cambio, la posmodernidad pasó pronto a ser un estandarte de los poderes dominantes, que la filtraron a través de dos fenómenos bien característicos de la cultura posmoderna: la galería de arte y los mass-media, verdaderos dispositivos del poder. El pop-art defendía el eclecticismo como punto de partida; Warhol *parodiaba* el modelo de creación artística de las vanguardias, el hecho revolucionario que las producía, al expresar con su temática y prolificidad un "silencio de las mayorías" que se tornó con prontitud un mecanismo de producción masiva de arte, en el que la obra era finalmente reconvertida en mercancía, incorporándose por tanto a los sistemas de mercantilización imperantes.

La otra Moda

La implantación del pensamiento postestructuralista llegado de Francia trajo consigo una nueva, y tal vez inesperada, legitimación. A la posmodernidad no sólo se le asoció la deconstrucción derridiana (que comportó auténticas relecturas pragmatistas al estilo de la de Richard Rorty), sino que otras voces continentales, y sin duda especialmente Jean François Lyotard, identificaron su teoría filosófica y social -fruto del mencionado "desencanto" postnietzschiano- con la dinámica posmoderna, ya por aquel entonces debidamente absorbida por la industria cultural. A esta confusión nos referimos ahora, cuando es probable que el apogeo de la moda posmoderna haya pasado, pero también cuando los problemas e incongruencias de los modelos de análisis social que entronizaba la parcela teórica de la posmodernidad no cesan de acuciarnos, por cuanto que son en buena medida los mismos que nos legó la "modernidad", los mismos que no parece haber superado. Incidentalmente o no, una vertiente del postnietzschianismo se ha aliado con esa dinámica, y de ese extraño matrimonio han surgido unos modelos de análisis que curiosamente se corresponden con aquellos textos postestructuralistas que parecen haber abandonado en mayor medida su contenido crítico.

Recordemos, pues, que el discurso teórico de la posmodernidad diagnóstica: ese es el imperativo que la etnologización parece haber impuesto a la filosofía, y el confuso conjunto de pensamientos que analizan la condición posmoderna no permanecen ajenos a dicho proceso.

De diagnósticos hablaríamos para zanjar algunas de las quimeras de la posmodernidad como proyecto cultural: la emancipación por la comunicación y/o el consumo, la libertad de los individuos, el eclecticismo como consigna, el advenimiento de la presencia de las otras culturas, etc. Como venimos repitiendo, otra es la realidad que percibimos: una especialización creciente, el aumento de las diferencias económicas entre las diversas sociedades, la densificación del control con el que los poderes someten a los individuos a través de la computerización del mundo, la superficialidad de la obra artística, la xenofobia, la occidentalización masiva e irreparable... Toda una retahíla de objeciones a la estampa lujosa y optimista que nos muestran los apologistas de la posmodernidad.

El periodismo ejemplifica esa disyunción: su progresiva generalización se considera signo de la libertad de expresión de que goza la opinión pública. Omnipresente en los mass-media (y éstos omnipresentes *ad infinitum*), el criterio del cronista, lejos de reflejar tales principios de expresión libre, repite hasta la saciedad el modelo de propaganda que le es dictado desde las tecnocracias¹⁶. Sin duda, el periodismo de masas colabora intensamente en la tarea de mitologización que desarrolla el poder, y de la que en ocasiones parece ser partícipe la posmodernidad, o el discurso neoconservador que la utiliza. Todos hemos podido comprobarlo; la guerra del Golfo, ese incontable despliegue de medios audiovisuales, ha acuñado definitivamente un nuevo término, la desinformación, para referirse a ello. El cronista emplea con suma eficacia el método de validación más característico de nuestra época, esto es, la imagen como refrendo irrefutable de sus argumentos. Ese es el valor propagandístico

del estar-allí, de la prueba empírica que certifica el espacio de simulacros que exponen los mass-media. Sin embargo, más allá de semejantes subterfugios, y como bien lo ha definido Debord recientemente, lo que se comunica son órdenes, y su presentación lleva implícita la opinión que merecen para los poderes¹⁷.

El Retorno a la Tribu

Otro tanto puede decirse de la pluralización de las éticas. Pese a las proclamas filosóficas, las diversas formas del poder continúan ejerciendo su labor impositiva, y reducen el espacio que conceden a los discursos éticos alternativos a su conveniencia, y según sus necesidades: la extensión del concepto de "secta" responde a ellas, al incorporar dicha definición peyorativa a numerosas manifestaciones que no concuerdan con el ideal de regulación de los individuos que es dominante. De igual modo, las alusiones al integrismo que salpican sospechosamente los dictámenes acerca de la cultura musulmana, la conexión que se establece entre los grupos alternativos con el tráfico de drogas o la imposición del laicismo como modelo pedagógico fundamental constituyen ejemplos de esa falsa abertura ética que nos anuncia la posmodernidad.

Pero no siempre nos atosigan las maldades de la censura cultural. El florecimiento del sectarismo en Occidente responde también al *horror vacui* que siente el individuo ante la crisis de la identidad a la que se refieren los teóricos. No sólo se huye del poder; también se huye del vacío. En cuanto a la noción de sujeto, resulta paradójico comparar los efectos que tal disolución ha tenido en la cosmovisión de los miembros de la cultura occidental con su incidencia en las estanterías de publicaciones recientes, para comprobar así que no ha existido, ni mucho menos, una toma de conciencia general al respecto, y que tanto las instituciones como las personas siguen regíendose por categorías que deberían hallarse en franca decadencia.

En cuanto al grado de adhesión que pueden despertar esas afiliaciones, no creemos poder ser optimistas. Como consecuencia de la destrucción de los

valores que tradicionalmente han acompañado la vida en Occidente, la integración de los nuevos mitemas se nos antoja superficial. Una falsa conciencia recorre la estetización con la que nos adherimos al vértigo de la moda, o a los colores de una hinchada deportiva; recorre incluso la voluntariosa obcecación de muchos partidarios de las doctrinas orientales, o el pragmatismo descarnado que exhiben solapadamente los expertos políticos, conocedores del poco valor que poseen los argumentos ideológicos. La lógica que nos rodea parece inapelable: puesto que vivimos en un mundo de falsificaciones, nuestras reacciones en su interior deben ser, naturalmente, falsas. Ni que decir tiene el hecho de que esa falsa conciencia se plasma asimismo en la falta de compromiso político y social al que asistimos, ausencia en la que se congratula el neoliberalismo, triunfante al fin después de tantas batallas. Pero el olvido suele ser generoso con los vencedores.

5

Tras este breve tránsito por las ilusiones de la posmodernidad y del postestructuralismo que ha conectado mansamente con ella, retrocedemos a nuestra exposición inicial para concluir con ciertas apreciaciones que apenas han sido mencionadas con anterioridad. Una vez reconocido el proceso de etnologización que sufre la filosofía -y observados algunos de los obstáculos con los que se enfrenta, así como las deformaciones teóricas que éstos conllevan-, creemos poder augurar que, en el momento en el que la filosofía y la etnología asuman plenamente ese mutuo desplazamiento, ese intercambio de gestos y miradas, una forma novedosa de teorizar acerca del medio social irá adquiriendo poco a poco la importancia que ahora apenas sí queda esbozada. A lo largo de presente siglo, ha sido la interdisciplinariedad de la que han hecho gala algunos teóricos la que ha producido las mejores páginas del saber, tanto filosófico como etnológico. Nombres como Weber, Lévi-Strauss, Foucault o Bourdieu quedarán finalmente como testimonios de esa desintoxicación disciplinar, de esa apertura teórica tan fructífera que ha logrado a veces acompañar el movimiento inexorable de la civilización humana a su mismo ritmo, anunciando a la vez sus logros y sus errores. No son, por supuesto, los

únicos que han compartido esa visión holista que deseamos defender ahora, pero de ellos será, posiblemente, el mérito de haber escapado a la encrucijada en la que la especialización reinante nos ha arrojado.

* Profesor de Antropología del Arte en la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Barcelona

1 Al respecto, véase los siguientes textos; M. Foucault, Las Palabras y las Cosas, Ed. Siglo XXI; Madrid-1984; pp.362 y ss./ Jean baudrillard, Cultura y Simulacro, Ed. Kairós, Barcelona-1987; pp.20 y ss./ Gilles Deleuze, Lógica del Sentido, Ed. Paidós, Barcelona-1989; pp. 68-71/ J. Derrida, La Escritura y la Diferencia, Ed. Anthropos, Barcelona-1989; pp.383-402.

4 El término es, de nuevo, de Foucault.

5 Para Derrida, "archiescritura" es un nuevo concepto que engloba diferentes secciones del sistema lingüístico que antes permanecían diferenciadas, y que asimismo pretende suplir las demarcaciones clásicas de la escritura dotándolas de un componente común.

6 Alex Callinicos, "¿Postmodernidad, post-estructuralismo, post-marxismo?", en VVAA, Modernidad y Postmodernidad, Alianza ed. Madrid-1988; pp.263-293.

7 L. Wittgenstein, Investigaciones Filosóficas, Ed. Laia; Barcelona-1983.

8 M. Foucault, Tecnologías del Yo, Ed. Paidós, Barcelona-1990/ p. 72.

9 Consideramos que la crítica al estructuralismo llevada a cabo por el textualismo ejemplifica esta radicalización. Para contrastarlo, ver en especial el libro de J. Derrida, La Escritura y la Diferencia, Ed. Anthropos, Barcelona-1989.

10 Paul Ricoeur, Ideología y Utopía, Ed. Gedisa, Barcelona-1989.:

11 G. Deleuze y F. Guattari, Rizoma, Ed. Pre-Textos, Valencia-1977.

12 En este sentido, la propuesta de J. Habermas en torno a la posmodernidad constituye la versión moderada de la crítica a la razón. Para más información, ver, entre otros, J. Habermas, "Cuestiones y Contracuestiones", en VVAA, Habermas y la Modernidad, Ed. Cátedra, Madrid-1988; pp. 305-343.

13 Jean baudrillard, América, Ed. Anagrama, Barcelona-1987.

14 Al respecto, ver especialmente Charles Jencks, "¿Qué es el posmodernismo?", en Cuadernos del Norte, 43.;Julio-agosto-1987; pp. 2-17.

15 Al respecto, ver especialmente Andreas Huyssen, "Cartografía del Posmodernismo", en VVAA, Modernidad y Postmodernidad, Alianza ed., Madrid-1988/ pp. 189-248

16 Una inestimable referencia a este tema se puede hallar en el libro de N. Chomsky y Edward S. Herman, Los Guardianes de la Libertad, Ed. Crítica, Barcelona-1990.

17 Guy Debord, Comentarios a la Sociedad del Espectáculo, Ed. Anagrama; Barcelona-1990.

