

## EL PEREGRINAJE FILOSÓFICO DE JEAN FRANÇOIS LYOTARD

José A. Marín-Casanova. Universidad de Sevilla

**Resumen:** Semblanza biobibliográfica de Lyotard, a la luz del pensamiento y la cultura del siglo XX, desde sus inicios como activista radical hasta sus intervenciones en el mayo francés, desde su «deriva» nietzscheana a partir de Marx y Freud en el seno del postestructuralismo hasta su giro postmoderno.

**Summary:** Biobibliographical profile of Lyotard, in the light of twentieth century thought and culture, from his beginnings as radical activist to his interventions during the French May, from his Nietzschean «derive» from Marx and Freud within the poststructuralism to his postmodern turn.

Jean François Lyotard es uno de los príncipes del pensamiento contemporáneo. Junto con Jacques Derrida es el filósofo francés vivo más citado en la actualidad. Figuras intelectuales del rango de Jürgen Habermas, Richard Rorty y Gianni Vattimo, por mencionar a autores principales de ámbitos geoculturales bien diferenciados, se han sentido obligados a reflexionar sobre su obra, bien para su exaltación (caso del americano y del italiano, eso sí, con numerosísimos matices), bien para su execración (esta vez sin matices paliativos) como neoconservadora (caso del alemán). Sus libros, entre otros, *Discours, figure* (1971), *Dérive à partir de Marx et Freud* (1973) *Économie libidinale* (1974), *La condition postmoderne* (1979), *Le différend* (1983), *L'Enthusiasme* (1986), *Le postmoderne expliqué aux enfants* (1986), y *Peregrinations* (1988) se encuentran prácticamente traducidos a todos los idiomas cultos modernos, pues todos ellos encierran una excitante promesa de aventura pirata en los archipiélagos del pensar. Y, en cualquier caso, suscite la opinión que suscite, Lyotard será para siempre el responsable de que en Filosofía hablemos de «Postmodernidad».

De adolescente vacilaba entre ser monje (especialmente dominico), o pintor o historiador. Frustrado novelista de muchacho (la única mujer en la que él tenía confianza le convenció de no ser un verdadero escritor), se convirtió en esposo y padre cuando sólo tenía edad para ser hijo. Como ya se le había hecho tarde para los votos monacales, y, por lo demás, tenía una desafortunada carencia de talento artístico y una evidente falta de memoria, debiendo mantener una familia, se hizo profesor de filosofía, catedrático en el liceo de Constantine en el antiguo departamento francés de Argelia Oriental. Corría el año de 1950. Antes de la conversión en profesor ya había leído todas las obras de Dostoievski. También las de Bernanos. Al igual que en dos de las grandes novelas de estos escritores alguien del estado religioso es protagonista, había algo del rigor de una orden monacal en el estatus de un funcionario público que enseña filosofía a los jóvenes ciudadanos de la República Francesa. Y, sobre todo, si lo hace bajo la fascinación por la fenomenología: seguidor

de Merleau-Ponty, siempre ha admirado a Levinas, de cuyos textos jamás ha abandonado su lectura.

Pero he aquí que el joven profesor decide completar su formación académica estudiando a dos autores que habían quedado fuera del plan de estudios republicano: Tomás de Aquino y Carlos Marx. Desgraciadamente para el primero, el joven empezó con el último. Y el monje —era inevitable— se transformó en diablo. Llega la hora de involucrarse en los sindicatos obreros y en el movimiento en pro de la liberación de Argelia (aunque Lyotard, a diferencia del autor de *La diferencia*, de Derrida, no nació en Argelia, sino en Francia y en 1924, concretamente en Versalles). Fascinado por el poder teórico y práctico del materialismo dialéctico, este novato de la militancia trotskista radical escribirá durante ocho años la crónica de Argelia en *Socialisme ou Barbarie*, una revista fundada en 1948, que en los primeros cincuenta sostuvo una significativa polémica con Sartre, a la sazón más prosoviético que nunca. Es decir, Lyotard se pasó la juventud y la primera madurez como tripulante de una «nave de locos» que, hasta su disolución en el 66, se caracterizó por su crítica a toda burocratización y a toda ortodoxia (incluida la trotskista), y por su defensa de la autogestión, del *poder directo* de los trabajadores. Durante casi una veintena de años Lyotard sólo escribirá de política y por móviles de inmediata inspiración política.

No obstante, había tenido tiempo para leer a muchos autores, sobre todo, a Nietzsche y Freud, pero también a Wittgenstein y Kant, y siempre con la guía de literatos que más o menos fueron filósofos como Sterne y Diderot o Proust y Mann. Así, cuando llega el mayo francés, nos encontramos a Lyotard en la cresta de la ola, desempeñando un papel de cierta importancia, caracterizable, ante todo, como *intervenciones* en aquellos sucesos o como racionalizaciones *sui generis* de los mismos. De hecho, habiéndose unido al movimiento del 22 de marzo, a mediados de junio de 1968, Lyotard presentaba un texto al comité de acción de la Facultad de Nanterre —donde ya llevaba algún tiempo ejerciendo la docencia—, aprobado por los miembros presentes del mismo, en el que la identificación con la naturaleza y fines del 68 era conceptualmente articulada y elevada a programa. Era un proyecto de *utopía radical*, la utopía de una sociedad dinámica sin alienación (frente a Althusser, Lyotard devolvía su centralidad critico-analítica al concepto de alienación). Pero en este texto ya está presente si no la renuncia, sí la puesta en segundo plano de ciertos valores de la tradición de izquierdas: el progreso indefinido, o el poder supuestamente benefactor y emancipador del conocimiento. Ya Lyotard, como se hará más fuerte a partir de la *resaca* y de la *deriva* del fracaso de ese último episodio del *entusiasmo* revolucionario europeo, denuncia que razón y poder son lo mismo: la razón (la *ratio* occidental «que mata el arte y a la vez el sueño») está ya en el poder, en el capital, por lo que si hay que destruir el capital no lo es porque no sea racional, sino justamente porque lo es. Es la suya una «a-pedagogía» que rechaza la *eficacia*, que tampoco se identifica con el viejo empeño programático ilustrado de la *crítica*: toda crítica del capital, lejos de superarlo, lo consolida. Aquello que, en cambio, lo destruye es lo que la nueva generación realiza, el escepticismo del capital, su nihilismo que lleva a la liberación

potencial de las pulsiones en relación a la ley del valor: lo que pone en cuestión el capital es la *deriva* del deseo. Se anunciaba ya entonces la ligazón de la economía política al deseo, de la teoría al disfrute, del arte a las intensidades afectivas.

El Lyotard de los setenta se incorpora así tardíamente a la experiencia postestructuralista. Su aportación al postestructuralismo consiste, de entrada, en orientar en sentido decididamente «político» la *afirmatividad*, esa forma de «nihilismo activo» teorizado por esos otros «filósofos de la sospecha» como Deleuze y Guattari. Para Lyotard, Nietzsche se presenta expresamente como el trasfondo de una relectura afirmativa, «energética», de Marx y Freud, de una relectura que permita hipotetizar una praxis política sin «resentimiento», un programa de emancipación anárquico y artístico, fundado en la liberación de las pulsiones. Siempre bajo el motivo «antilacanian» del carácter positivo del deseo, de su fuerza creadora e innovativa, nuestro intelectual entiende que el flujo del deseo forma una única «banda libidinal», dotada de un solo lado (como la banda circular de Möbius), enteramente «superficial», donde no existen jerarquías y ni siquiera «contradicciones», sino más bien tensiones, intensidad en conflicto. Toda profundidad y todo valor es así un efecto de superficie, esto es, un mero pliegue de la superficie libidinal. Por más que pensemos en la existencia de un arriba y un abajo, de un verdadero y un falso, la superficie es, por el contrario, única e ininterrumpida.

Tras este programa liberador de las pulsiones y de las pulsiones como liberadoras se esconde, por tanto, una visión materialista y neopagana de la realidad ante la que hacer retroceder la vieja idea platónico-cristiana así como su adaptación marxista. De este modo, Lyotard escribe libros como la *Economía libidinal*, «mi libro más perverso», «que hoy [en 1989, justo el año en que dejaba su puesto de *Professeur à l'Université de Paris-VIII (Saint Denis)*] calificaría de desesperados». Ya desplazada completamente la problemática de esa «solución pseudonietzscheana», considerará que «todos los libros de esa época pertenecen a un momento muy preciso de mi devenir [...] un momento de toma de conciencia de que los grandes relatos —para mí, los grandes relatos marxistas— habían perdido todo valor y toda autoridad; nos hallábamos en un momento de no legitimidad generalizada».

Quien eso declaraba ya había dado el giro, que caracteriza al Lyotard de los ochenta hasta hoy día, el más conocido y reconocido —y discutido—, el giro «postmoderno». En efecto, a finales de los setenta, con el declive del postestructuralismo como movimiento político, Lyotard cambia de estilo y, en parte, de orientación de pensamiento. En *La condición postmoderna*, el famoso ensayo del 79, describe la situación de los saberes en el mundo contemporáneo, dando la primera y sustancialmente más conocida interpretación filosófica de la contemporaneidad como tiempo postmoderno. La «condición postmoderna» está basada en la superación, ya cumplida de hecho, de ciertas instancias típicas de la modernidad como el sujeto autoconsciente o la razón que articula la verdad y el bien, pero, sobre todo, lo que define la postmodernidad es un estado de la cultura, una mutación en el modo de concebir y practicar el saber, el cual ya no se confía a los grandes discursos legitimantes (*grands récits*), sino que se presenta completamente desmembrado en «prácticas» o «juegos»

(los «regímenes de frases» o los «géneros de discurso» de los que escribirá más tarde, en *El diferendo*) sin conexiones recíprocas, inconmensurables o privados de toda legitimación que no sea el criterio de eficacia o *performatividad* (el del máximo *output* con el mínimo *input*).

Esta superación de toda teleología histórica, esta desconfianza respecto de cualquier forma de resolución (posible) de las escisiones modernas en una (futura) sociedad emancipada —en el sentido de la autotransparencia y la autorreconciliación—, este hecho de que la ciencia haya dejado de ser la fuerza productiva central, con lo que el conocimiento tiende a ser traducido en cantidades de información o *bits* circulando según las mismas redes que la moneda, todo esto que, en definitiva, ofrece la mirada inquisitiva de Lyotard se debe entre otras causas, pero principalmente, a la desfundamentación y al pluralismo de las sociedades industriales avanzadas. Primero, se ha perdido el sentido del espíritu científico, lo cual ha acaecido a raíz de una autoaplicación —de consecuencias nihilistas— de la aspiración a verdad científica de esta misma verdad. Segundo, se ha evidenciado la imposibilidad de contar con un metadiscurso universal. Es decir, por un lado, la jerarquía especulativa de los conocimientos se ha convertido en una red inmanente y «plana» de investigaciones: las antiguas facultades universitarias se fragmentan en instituciones de todo tipo, con lo que las universidades pierden su función de legitimación especulativa. Por otro lado, a la ciencia ya no le es dado legitimar, en cuanto metalenguaje último, todas las otras formas de conocimiento y acción: la ciencia se limita a jugar su propio juego sin poder legitimar los demás juegos y, lo que es más, sin poder legitimarse en sí misma.

En esta consideración de la actualidad —más descriptiva que explicativa en sentido fuerte, en absoluto prescriptiva— como abandono de la idea de unidad, de una historia universal, de falta de legitimación de lo verdadero y de lo justo, resuenan aún muchas temáticas típicas del postestructuralismo: por poner tan sólo un ejemplo, la idea de un universo sin sujeto y sin razón centralizante, donde las diferencias actúan libremente, no «regimentadas» por principios normativos. Pero mientras que entonces esta idea venía avanzada como la meta de una emancipación inspirada en la afirmatividad nietzscheana, ahora se presenta como una circunstancia de hecho: la informatización de la sociedad, la pragmatización de los lenguajes, la proliferación de los microrrelatos han generado exactamente esa situación de ausencia de valores y de principios represivos que venía hipotetizada como el objetivo de una liberación generalizada de las pulsiones.

Por eso, frente a alternativas de emancipación global o total como propusieron Sartre, Negri, Foucault o Chomsky, frente a proyectos monológicos y transparentistas de consenso *à la* Habermas, Lyotard ensalza la multiplicación de las diferencias, del *disenso*. Defiende que el consenso, la eliminación y supresión de los conflictos o *diferendos*, la homología, no puede ser la finalidad de las discusiones —ésta lo es más bien la *paralogía*—, sino un simple estado eventual de las mismas, toda vez que la pérdida de universalidad y el consiguiente aumento de la complejidad, la pluralidad de universos, es decir, el disenso y no la imposición de un rol al otro, es lo que amplía el ámbito de lo que puede saberse y, todavía más importante, el ámbito de lo

que puede decirse. Hacer, por el contrario, del consenso el fin violenta la radical heterogeneidad de los juegos y reglas, y violenta esa fuerza innovadora y creativa del disenso, alternativa efervescente de Lyotard contra la racionalización capitalista, contra la performatividad irrestricta, contra el totalitarismo, contra el terrorismo. He ahí, en el disenso «universal» donde se cifra la inquebrantable pasión lyotardiana por la resistencia. Una resistencia que acompaña el entero peregrinaje de Lyotard por las *nubes* del pensamiento, dibujadas con las *pinceladas* del juicio reflexionante, entre las que se abren las *lagunas* de la libertad.

\* \* \*

José A. Marín-Casanova  
Departamento de Metafísica y  
Corrientes actuales del pensamiento  
Avda. de S. Francisco Javier, s.n.  
Universidad de Sevilla  
41005 Sevilla