

## ¿RESITUANDO LO POSMODERNO?<sup>1</sup>

En su sombrío ensayo de 1915, «Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte», Freud empieza evocando el ambiente cultural de la *belle époque*. Para la persona europea educada de entonces, afirma Freud, los artistas y pensadores preeminentes europeos habían contribuido a construir una «civilización común», carente de las fracturas originadas por las barreras políticas o lingüísticas:

Ninguno de estos grandes hombres había sido considerado [...] extranjero por el hecho de hablar otra lengua; ni el incomparable explorador de las pasiones humanas, ni el intoxicado devoto de la belleza, ni el poderoso y amenazante profeta, ni el sutil sátiro; y ninguno de ellos se hubiera reprochado a sí mismo el ser un renegado de su propia nación y de su amada lengua materna.

Sin embargo, este sentimiento de una herencia cultural compartida se había desintegrado a una velocidad digna de asombro en medio del contexto de propaganda manipuladora, cruda animosidad y destrucción sin precedentes de la Primera Guerra Mundial, un conflicto que de acuerdo con Freud «amenaza con dejar un legado de acritud que imposibilitará restablecer dichos vínculos en mucho tiempo».

La causa tanto de la fortaleza como de la debilidad del libro de Peter Bürger sobre los orígenes del pensamiento posmoderno reside justamente en haber tomado este momento de colapso civilizatorio, conmovedoramente caracterizado por el primer psicoanalista, como punto de partida. Fortaleza porque Bürger –mejor conocido en el mundo anglófono por su *Teoría de la vanguardia* de 1974– proporciona una genealogía del posmodernismo que se remonta a un periodo muy anterior a la desilusión política de la generación de 1968 y al giro económico hacia el neoliberalismo y el posfordismo que comúnmente, y de acuerdo con los críticos de izquierda, es la fuente de la *Stimmung* [disposición de ánimo] posmoderna. Debilidad porque, a pesar del título elegido, Bürger no ofrece ninguna auténtica

---

<sup>1</sup> P. Bürger, *Ursprung des postmodernen Denkens*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2000, 190 pp.

explicación de por qué el «posmodernismo» y la «posmodernidad» habrían de convertirse en esas ubicuas palabras cliché tan presentes en los análisis culturales durante el último cuarto del siglo xx. Acertadamente escéptico con respecto a la hipérbole con la que se caracteriza el cambio de época, Bürger considera el posmodernismo fundamentalmente como la última expresión de una actitud opositiva en el seno de la modernidad. Sin embargo, y como una consecuencia de este enfoque, manifiesta escaso interés por las transformaciones sociales y culturales que justifican la resonancia global de los tropos del posmodernismo. En realidad, su verdadero interés se dirige hacia la genealogía del pensamiento postestructuralista francés; y su análisis tan sólo aborda la cuestión del posmodernismo en la medida en que la filosofía parisina de las décadas de los sesenta y setenta pueda ser considerada el centro neurálgico de la teoría cultural reciente.

Aun así, dentro de estos confines, el libro de Bürger tiene cosas originales que decir. Su genealogía del postestructuralismo francés se remonta al lodo y a la masacre acaecida durante la Primera Guerra Mundial, así como a la «crisis en la autocomprensión de la modernidad» que se desencadenó con esta carnicería en una doble vertiente, siendo una de ellas más directa que la otra. La primera transcurre a través de las revueltas anarquistas del dadaísmo –su manifiesto fundador fue publicado por Tristan Tzara en Zurich un año después del ensayo de Freud anteriormente citado– y más adelante, de los impulsos dadaístas en los que se gestó el surrealismo francés. La segunda atraviesa la respuesta del joven Heidegger a la turbulencia del mundo de entreguerras, y el impacto que tuvo su relato sobre el auténtico estar-en-el-mundo sobre el renacimiento francés de Hegel en la década de los treinta. Las vivaces consignas existencialistas incluidas en la reinención que Alexandre Kojève hace de Hegel, y sus clases acerca de la *Fenomenología del espíritu* habrían sido impensables, sostiene Bürger, sin el ejemplo de *Ser y tiempo*. «El hombre», explica Kojève dando un giro exacerbado a la noción heideggeriana de «ser-hacia-la muerte», es un «muerto viviendo una vida humana».

Estas influencias pueden resultar increíblemente enrevesadas. Sin embargo, lo que Bürger defiende es que confluyen en el pensamiento de los escritores franceses de la década de los treinta, que más tarde se convertirían en iconos de la vanguardia intelectual durante la década de los sesenta. Tanto Georges Bataille como Maurice Blanchot están, de modos diferentes, dando respuesta al choque que se produce entre Hegel, Heidegger y el surrealismo. En concreto, Bürger propone que el pensamiento posmoderno brota del esfuerzo de estos autores de la década de los treinta de echar arena en el engranaje de la dialéctica del reconocimiento de Hegel. La filosofía de Hegel representa para ellos el esfuerzo más profundo de pensar la historia como un proceso evolutivo, un proyecto humano colectivo en el que la civilización se va construyendo de modo progresivo no por la acción del amo, sino mediante la autoconstricción impuesta y la gratificación postergada del trabajo del hombre sometido. El propio Kojève formula este punto de vista con la concisión aforística que le es propia:

El señorío es un callejón sin salida existencial. El señor puede o experimentar *estupor* mediante el placer o *fenecer* como señor en el campo de batalla, sin embargo, no puede vivir con plena conciencia, considerándose, por lo tanto, satisfecho de lo que es [...]. El entendimiento, el pensamiento abstracto, la ciencia, la tecnología, las bellas artes: todo ello tiene su origen en el trabajo forzado del hombre sometido.

No obstante, una vez formulada la oposición en estos términos tan austeros –por no decir, algo simplistas–, la cuestión de qué perspectiva resulta preferible se torna irresistible. Y la respuesta que George Bataille y sus correligionarios dan es de sobra conocida: la soberanía, el éxtasis y el derroche sin reservas son, en último término, preferibles a la posición del hombre sometido y a la racionalidad despiadada del mundo que se ve forzado a construir. En su ensayo, «Hegel, la muerte y el sacrificio», Bataille escribe:

La inteligencia humana, su *pensamiento discursivo*, se desarrolló adoptando la forma de las funciones del trabajo servil. Únicamente las palabras sagradas y poéticas elevadas al nivel de la belleza impotente han logrado retener el poder de manifestar una soberanía total [...]. Lo soberano, en la medida en que se ve conformado por el discurso, se presenta en términos de *servitud*.

No cabe duda de por qué Kojève, cuyos pensamientos, en línea con los de Hegel, siempre apuntaron hacia el momento de la reconciliación universal, el mutuo reconocimiento de amo y esclavo, se resistió a las lisonjas de Bataille, al que tilda de «aprendiz de brujo».

A pesar de las inmensas diferencias que los separan en términos políticos y de tono, la primera obra de Maurice Blanchot se desarrolla de un modo similar a un juego al gato y al ratón con Hegel. Su célebre ensayo «La literatura y el derecho a la muerte» responde, de hecho, a un prolongado debate con la *Fenomenología del espíritu*. De un modo ingenioso, Blanchot decide no centrarse en la dialéctica amo-esclavo, sino en el tratamiento que Hegel da al culto moderno a la sinceridad en el apartado titulado «El reino animal espiritual». La paradoja de una «autenticidad» que se disipa tan pronto como se exterioriza en la obra, sometiéndose, en este sentido, a los caprichos de la interpretación pública, proporciona a Blanchot su modelo para pensar el dilema del autor. La literatura, afirma Blanchot, es «extranjera con respecto a cualquier cultura auténtica porque la cultura es la obra de una persona cambiándose a sí misma poco a poco a lo largo de un periodo prolongado de tiempo, y no el disfrute inmediato de una transformación ficticia dispensada tanto del trabajo como del tiempo». En realidad, Blanchot sugiere de modo provocativo que existe una afinidad entre la literatura y el terror revolucionario: ese cortocircuito metafísico analizado por Hegel en el que las complejas mediaciones institucionales de la libertad son eliminadas en un delirio autodestructivo de negatividad.

Históricamente, la afirmación de Bürger en torno a la influencia de Bataille y Blanchot sobre las figuras clave del postestructuralismo apenas

puede ponerse en duda. Derrida publicó un ensayo paradigmático sobre Bataille en su primera colección, *La escritura y la diferencia*, y se ha confrontado con Blanchot a lo largo de su carrera (cabe destacar a este respecto que un ensayo breve de Blanchot versa sobre el único texto secundario sobre Marx que Derrida considera digno de consideración en *Espectros de Marx*). La teoría del desplazamiento de la subjetividad trascendental de Foucault, que alcanza el paroxismo al final de *Las palabras y las cosas*, se inspira en buena medida en este pensador. Gracias a sus biógrafos ahora sabemos que su interés por la trasgresión, al igual que el de Bataille, no era ni mucho menos meramente teórico. En su prefacio al primer volumen de las *Obras completas* de 1970, Foucault declara de modo grandilocuente: «Nous devons á Bataille une large part du moment où nous sommes».

Evidentemente, en el caso de Jacques Lacan —el tercer pensador prominente de la década de los sesenta al que Bürger dedica su atención—, ni siquiera se trata de una cuestión de influencia. Amigo y socio de los surrealistas, que publicaron algunos de sus trabajos en la revista *Minotaure*, Lacan recibió la impronta del mismo entorno en el que se formó el pensamiento de Bataille y Blanchot. En realidad, disfrutó de lo que su biógrafa, Elisabeth Roudinesco, denominó «amistad subterránea» con Bataille, una amistad que, quizá de un modo predecible, giró en torno a una suerte de pacto sexual: la esposa del escritor, Sylvia, se convirtió en la amante de Lacan y, finalmente, en su segunda esposa. Más extraño todavía fue el hecho de que Lacan resultó ser más influenciado que influyente; sus teorías acerca del deseo, la perversión y la sublimación revelan estar en deuda con este hombre ligeramente mayor. Existen suficientes argumentos como para defender que Lacan fue, así mismo, uno de los herederos más creativos de Kojève, cuyas reflexiones a partir de la *Fenomenología* utilizó con el fin de producir un análisis pionero de las dinámicas intersubjetivas en el proceso analítico.

No obstante, a pesar de lo plausible de sus argumentos sobre esta genealogía y su impacto en una importante corriente del pensamiento postestructuralista, Bürger deja una inmensa cuestión histórica sin responder. La historia del surrealismo es inseparable de la turbulencia política de la década de los treinta. Bürger evoca de un modo vivaz la atmósfera de aquel periodo: las consecuencias de la Depresión, la inquietante emergencia de la Alemania nazi, la desilusión con el parlamentarismo inútil de la Tercera República, las anticipaciones de la violenta transformación social. En 1935, André Breton y George Bataille, dejando a un lado sus diferencias, se hallaron entre los fundadores de Contre-Attaque, una agrupación de intelectuales de extrema izquierda que se formó con el fin de enfrentarse a la intensificación de la amenaza fascista en Francia. La retórica del grupo a menudo resulta brutal y apocalíptica y —en el caso de algunos textos escritos únicamente por Bataille— sugería una celebración de la violencia más allá de cualquier utilidad política. De hecho, en el borrador de una carta dirigida a Kojève, Bataille admite con franqueza: «No concedo demasiada

importancia a la diferencia entre el comunismo y el fascismo». Algunos de los escritos de Blanchot redactados durante la década de 1930 manifiestan un espíritu comparable. Únicamente un régimen de terror, defiende Blanchot en un ensayo para la revista maurrasiana *Combat*, presagiando sus reflexiones posteriores acerca de la afinidad entre la escritura y la violencia política, puede empujar a Francia fuera de su «irrealidad».

La cuestión entonces es ¿por qué estos gestos apocalípticos han renovado su atractivo a comienzos de la década de los sesenta? Después de todo, se produjeron en el punto álgido del *boom* económico de la posguerra, cuando el gaullismo parecía firmemente, incluso agobiantemente, asentando en el poder frente a los vaivenes de la Tercera y Cuarta República, y los franceses estaban comenzando a disfrutar de una prosperidad consumista, aunque desigualmente distribuida, sin precedentes. No obstante, tan sólo el mero hecho de formular esta pregunta basta para obtener la respuesta. Es verdad que, en cierto sentido, el postestructuralismo trata de dotar de autonomía al momento de negatividad desvinculándolo de su papel hegeliano de motor de un movimiento de autodeterminación consciente progresiva. En la primera obra de Foucault, esta negatividad adquiere la forma de la «sinrazón» –más tarde se convierte en la *plebs* o «el cuerpo y sus placeres», en Derrida su apelativo más conocido es, desde luego, *différance*. Sin embargo, este interés por lo heterogéneo, el punto oculto, el margen inabismable, tan sólo es una parte de la historia, ya que lo que también es típico del postestructuralismo es su sentido de la ineluctabilidad del sistema, lo inevitable del cierre. El horizonte utópico revolucionario que el surrealismo aún era capaz de mantener abierto, dado el momento histórico en el que se desarrolló, ha dado paso a una profunda ambivalencia. En sus «Reflexiones sobre el Surrealismo», Blanchot escribió:

Que las construcciones racionales sean rechazadas, que las significaciones universales se desvanezcan, equivale a decir que el lenguaje no tiene por qué servir para expresar algo, que es libre, la libertad misma. Cuando los surrealistas hablan de «liberar» las palabras, de tratarlas de otro modo que no sea como sirvientas, están pensando en una auténtica reivindicación social.

Por el contrario, aunque posiblemente los pensadores de la década de los sesenta pudieron compartir el rechazo hacia la racionalidad y lo universal, a pesar de todo, se sentían sencillamente incómodos ante el concepto de libertad. Al contrario metafísico tradicional de necesidad preferían oponer sus parientes pobres: contingencia, riesgo y azar.

La ambigüedad aparece ya abiertamente en *Historia de la locura en la época clásica* de Foucault. En este libro, Foucault refiere dos relatos simultáneamente. Inspirado en la tradición de la epistemología histórica francesa, especialmente en la obra de Bachelard y Canguilhem, enfatiza el papel de los discursos y las prácticas en la constitución de los objetos de la investigación científica. La «locura» es el objeto específico posibilitado por el asilo moderno y las moralizadas prácticas psiquiátricas que alberga. Al mismo tiempo, las distintas épocas son caracterizadas por experiencias

cualitativamente singulares acerca de la otra cara de la razón, modelos de ruptura inconmensurables que tornan imposible cualquier juicio comparativo: tan sólo nos hallamos ante una serie de paradigmas discontinuos. Aun así, Foucault refiere también un relato acerca del declive, en el que la comunicación y el intercambio entre la razón y la sinrazón, aún posible en el Renacimiento, va dando paso de forma gradual a las categorizaciones unilaterales de la psicología clínica moderna. Las connotaciones elegíacas del libro son inconfundibles.

No obstante, un aspecto típico del itinerario intelectual de Foucault era su deseo de no mantener esta ambigüedad. Su obra ulterior puede ser vista, más bien, como una serie de sacudidas: primero dirigidas hacia la eliminación total de lo prediscursivo, en *Las palabras y las cosas* y en *La arqueología del saber* («No existe ningún firmamento que brille a través de las coordenadas de todas las astronomías»), después, hacia la emergencia del «cuerpo» mudo como objetivo de las operaciones del poder y del discurso, y finalmente, hacia el restablecimiento de la noción de libertad como pura autoconstitución y autocreación en sus escritos finales sobre una «estética de la existencia». En el caso de Derrida se da una ambigüedad similar, si bien ésta no se dirime en términos históricos a través de una serie de posiciones adoptadas de forma experimental, sino que se construye, en realidad, como la postura fundamental de su filosofía. La deconstrucción opera en la línea fronteriza, ni satisfecha de permanecer en los límites de lo que se caracteriza como «logocentrismo» ni convencida sobre la posibilidad de una escapatoria, interrumpiendo internamente las estructuras represivas de la racionalidad, pero no de un modo que pudiera conducir a una superación definitiva de las mismas.

Bürger considera la obra tanto de Foucault como de Derrida como la culminación de un *impasse*, y existen motivos de sobra para apoyar esta visión. Aunque el hecho de si formula o no el punto muerto de un modo adecuado es una cuestión a debatir. En Foucault, sugiere Bürger, es el concepto de discurso el que sostiene la ambivalencia: siendo el discurso, por una parte, el sistema de reglas que determina lo que puede o no puede ser dicho y, por otra, «el lugar del despliegue libre del lenguaje». Sin embargo, resulta dudoso que Foucault pensara *alguna vez* el lenguaje en términos tan amplios. Incluso en la última fase de su pensamiento, que se dirime en torno a la noción de problematización, el discurso define históricamente los términos en los que puede tener lugar la autoconstitución subjetiva, en lugar de ser, él mismo, una expresión de la libertad del sujeto. La ambigüedad esencial de la obra de Foucault, a mi juicio, se centra más bien en la condición de lo prediscursivo: ¿se trata de un espejismo generado por el lenguaje o el contorno indefinido de una realidad que aspira, a pesar de su mutismo, a la articulación? Al término de su vida, Foucault se desplaza hacia una solución curiosamente sartreana: no existe ningún campo prediscursivo *positivo*, ninguna naturaleza humana que haya que emancipar, lo que *existe*, no obstante, es una indeterminación elusiva de la libertad como tal.

En el caso de Derrida, lo que apunta Bürger es que cualquier esfuerzo filosófico de ir más allá del sujeto esencialmente servil del trabajo y la proyección racional debe recurrir a un origen diferente y más lejano que contemple la subjetividad autoconsciente como un efecto o una derivación. El hecho de que Derrida describa esta fuente transubjetiva final como un «no-origen» o como un «no-presente» no aporta nada, considera acertadamente Bürger, a la hora de alterar la estructura fundamental de su pensamiento. De hecho, tal y como señala Bürger, es la mera irrepresentabilidad y desubicación de la *différance* lo que podría llevarnos a pensarla como un «origen» en un sentido fundamental. Al igual que la gracia de Dios en la teología cristiana, la *différance* es un «acontecimiento primordial» (*Ursprungsgeschehen*) que está en todas partes y, por lo tanto, en ninguna. Aquí el problema no reside tanto en que Bürger haya representado de un modo inadecuado la tensión básica que existe en la posición de Derrida. En cambio, lo que resulta extraño a la vista de lo reciente del libro de Bürger es el modo en el que desatiende la manera en la que el propio Derrida se ha desplazado hacia la noción de una fuente no presente y no objetivable, ahora reconfigurada como el futuro punto trascendental de la orientación ética en términos mesiánicos o de justicia.

El postestructuralismo, tal y como hemos visto, rechazó las visiones acerca de la emancipación humana que impulsaron la original fusión surrealista de lo estético y lo político. E, incluso, si uno compara a los postestructuralistas con sus precursores primordiales de acuerdo con Bürger, Bataille y Blanchot, cuya relación con el surrealismo era oblicua, si no antagónica, resulta evidente que en su manera de abordar la subjetividad el *pathos* está ausente. Se abre un abismo insalvable entre las atormentadas exploraciones cuasi místicas de *La experiencia interior* de Bataille y la afirmación vaga de que «no existe nada semejante a la experiencia» del joven Derrida, algo que sucede también entre las reflexiones de Blanchot en torno al eclipse que asemeja la muerte del sujeto de la escritura y la brusca reducción del autor a una función del discurso en la famosa lección de Foucault sobre este tema de finales de la década de los sesenta.

Bürger no aborda los acontecimientos de Mayo del 68, y apenas cabe sorprenderse de ello ya que no constituyen exactamente una contribución a su argumentación. El impulso surrealista estalló nuevamente en las calles de París expresado a través de consignas. Pero ¿dónde se hallaban entonces los decanos del pensamiento vanguardista francés? Foucault se hallaba fuera enseñando en Túnez, donde su compañero, el sociólogo Daniel Defert, cumplía con sus obligaciones en el servicio sustitutorio voluntario. Además, su pensamiento era considerado sospechoso de estructuralista y tecnocrático, incluso de gaullista por parte de los estudiantes rebeldes. Derrida sentía simpatía hacia el PCF durante la década de los sesenta (rompió con el grupo *Tel Quel* cuando éstos se zambulleron en la *chinoiserie* de su fase «maoísta» posterior a 1968). Su célebre lección «Los fines del hombre», pronunciada en Nueva York en octubre de 1968, apenas replicó con las protestas marxistas-humanistas en contra de una buro-

crática sociedad reificada. Anunció, en cambio, con un *frisson* [«escalofrío»] apocalíptico y gestos dirigidos hacia el fermento global, el fallecimiento de toda antropología filosófica, de todas las nociones de lo humanamente apropiado.

Al someter *les évènements* a consideración, se pone así mismo de manifiesto la singular posición de Lacan, el tercero de los progenitores de lo posmoderno según Bürger, ya que en algunos aspectos este autor se ajusta mejor a la narrativa de Bürger que el resto de los pensadores considerados, dado que su obra establece una conexión directa entre el entorno de la vanguardia de la década de los treinta y el de los sesenta. Su amistad con los surrealistas y su deuda para con Kojève ya han sido anteriormente señaladas. Aun así, Lacan apenas entendió la rebelión de Mayo, a pesar de la extraña simpatía que por ella expresa, simpatía más bien destinada a provocar a sus propios seguidores. Cuando Danny Cohn-Bendit y algunos de sus camaradas fueron instados a explicarle en qué consistía el movimiento, el debate se vino abajo provocando una incompreensión desganada. En diciembre de 1968, Lacan pronunció ante la asamblea de estudiantes de Vincennes su célebre frase «Como revolucionarios lo que deseáis es un dirigente. Lograréis el vuestro». Lacan se sintió irritado, incluso celoso, cuando algunos de sus mejores pupilos se volvieron hacia el maoísmo; *él*, después de todo, era el gran timonel.

Al mismo tiempo existen serias dudas sobre la posibilidad de caracterizar a Lacan como «posmoderno». De hecho, carecía de cualquier simpatía hacia el pluralismo, el culturalismo y el relativismo, sellos, todos ellos, del posmodernismo a escala internacional. En Lacan encontramos un replanteamiento de la relación entre subjetividad y verdad, y no un intento de disolver este nexo o sus constituyentes. El influjo de Nietzsche, tras un breve episodio de entusiasmo juvenil, carecía de atractivo para él, dada la disyuntiva *entre* significado y verdad a la que éste instaba. Si bien el significado se ha visto desecado en los universos marchitos y simbólicamente empobrecidos de la sociedad contemporánea, a pesar de todo, ha hallado refugio en nuestros sueños y síntomas, en el discurso del Otro, del «verdadero sujeto del inconsciente». Así pues, el pensador que más se ajusta al modelo de Bürger por recibir el impulso que emanaba de la década de los treinta es el mismo cuyo pensamiento, en sus líneas maestras, guarda menos relación con la constelación de actitudes típicamente consideradas como posmodernas. No es casualidad que pensadores franceses contemporáneos como Alain Badiou, que argumentan su rechazo hacia el posmodernismo, se inspiren primeramente en Lacan.

Dicho con pocas palabras, Bürger tiene una actitud idiosincrásica, por decirlo suavemente, de lo posmoderno cuando lo asocia más o menos en su conjunto con la noción de *négativité sans emploi* de Bataille, con la protesta de una soberanía carente de poder frente a un mundo totalmente funcionalista y a sus catastróficas consecuencias. Aun así, si aceptamos esta definición, si damos por bueno que la singularidad y la negatividad



no pueden simplemente ser absorbidas mediante un relato reconfigurado del progreso, seguimos teniendo que hacer frente al problema de la evaluación. El libro de Bürger irradia la admiración que éste siente por el surrealismo y sus ramificaciones, por su exuberancia rupturista y su peligroso exceso. El surrealismo nos ha enseñado una lección crucial, que «el contenido sustancial de la unidad de la modernidad es el desgarramiento [...]. La fisura no puede cerrarse, ya que es lo que caracteriza la modernidad». A pesar de todo, al final, Bürger resulta ingenuo en su tendencia a trasladar esta admiración a lo posmoderno sin apenas cualificarlo. En las conclusiones escribe: «El pensamiento posmoderno se sustenta en una experiencia que hace época. Extrae de la desesperación el poder necesario para ingeniar una forma de pensamiento que ya no se sustenta en las certezas de la dialéctica». Sin embargo, desgraciadamente, este veredicto infravalora la medida en la que el posmodernismo, en tanto que fenómeno cultural más amplio, apunta a una anestesia que ni siquiera permite algo tan saludable como la desesperación.

Evidentemente, si la esencia del juego es el cambio y la espontaneidad, entonces, el surrealismo se caracterizaba por un profundo espíritu juguetón. Sin embargo, la deseada falta de autenticidad, autocercenamiento y sospecha de la seriedad en buena parte del pensamiento contemporáneo representa, en cierto modo, algo diferente. Quizá ninguna marca pone de manifiesto de un modo tan evidente esta fisura como el curioso modo en el que el término «Teoría», tal y como se emplea en el entorno de los Estudios Culturales anglófonos, ha pasado a ser lo que podríamos llamar un «nombre intransitivo». La «Teoría», que ya ha dejado de ser un intento de comprender algo de forma sistemática, se ha convertido en una estructura fundamentalmente autorreferencial cuyo despliegue ostentoso parece más importante que los fenómenos a cuyo esclarecimiento habría estado destinada en el pasado.