

sospecha de un simulacro generalizado, de una mercantilización de todo, incluidos los más aparentemente nobles y desinteresados sentimientos, forma parte, en efecto, de nuestra condición contemporánea, como quedó ilustrado, por ejemplo, a comienzos de la década de 1990, con la virulenta denuncia de la acción humanitaria como espectáculo televisivo.

Si esta sospecha sobre la autenticidad de las personas y de las cosas puede expresarse ahora de manera particularmente explícita, ello se debe a que ésta se desprende de la crítica de la sociedad de masas a la que estaba, desde finales del siglo XIX, de alguna manera incorporada. En Marcuse, por ejemplo, que apunta en primer lugar a la sociedad estadounidense de su época, una parte importante de la crítica de la sociedad de masas incorpora la temática de la recuperación a través de la mercantilización de todo, aunque no le concede una verdadera autonomía³⁶. La autocritica capitalista de la sociedad de masas y de la mercantilización de la diferencia han abierto el camino a una denuncia de toda la realidad como ilusión y como puesta en escena: como espectáculo en cuanto última forma de la mercancía.

Sin embargo, como trataremos de demostrar a continuación, esta nueva crítica de la inautenticidad no puede alcanzar su plenitud, toda vez que se ve neutralizada por otro conjunto ideológico que data de la década de 1960. Y esto es, además, lo que confiere a la denuncia contemporánea de la inautenticidad como algo fabricado, como espectáculo y simulacro, una especificidad: la de encontrarse permanentemente frenada, de alguna manera desde el interior, desde el momento en que consigue recuperar algún tipo de autonomía.

4. LA NEUTRALIZACIÓN DE LA CRÍTICA DE LA INAUTENTICIDAD Y SUS EFECTOS SECUNDARIOS

Comprender esta neutralización pasa por una vuelta al periodo que converge en mayo de 1968, en el que se asiste, en efecto, a dos movimientos contra-

³⁶ Para Marcuse el tipo de tolerancia y de libertad ofrecido por la sociedad democrática es el propio origen de una nueva forma de totalitarismo «sin terror». A su juicio, la opresión de la sociedad democrática no surge de su asimilación al querer ciego de las masas concedido a la omnipotencia del demagogo, como para Le Bon y sus sucesores, sino que reside precisamente en una libertad ofrecida del mismo modo que cualquier otro bien de consumo de masas. La tolerancia, la ausencia de represión eliminan de raíz la posibilidad de la transgresión como vía de acceso a la verdad del deseo y, por consiguiente, a una vida auténtica. M. Walzer critica *El hombre unidimensional*, resumiendo la tesis defendida por Marcuse en la máxima «cuanto mejor, peor», y califica a dicho autor, que le recuerda a Ortega y Gasset, de «crítico antidemocrático. Casi el único entre los izquierdistas del siglo XX» (Walzer, 1995, p. 199).

dictorios. Como ya hemos visto, son, por un lado, los años durante los cuales la crítica de la inautenticidad del mundo alcanza una repercusión social que conduce a su recuperación por el capitalismo. Pero también, por otro, es en este periodo, y desde posturas igualmente asociadas a mayo de 1968, cuando se elabora una *deconstrucción radical de la exigencia de autenticidad* tal y como había sido expresada en la primera mitad del siglo XX. Se acusa de ilusión, desde diferentes puntos de vista, al antiguo modelo de autenticidad: de elitismo burgués, reaccionario e incluso «fascista»; de ilusión de la presencia, y en particular de la presencia para sí, de un sujeto «auténtico»; de fe ingenua en la existencia de un «original» cuyas representaciones pudieran ser más o menos fieles y, por lo tanto, más o menos auténticas, en la medida en que contraponen la verdad a la mentira (al simulacro).

Esta crítica, formulada en un principio en círculos relativamente restringidos y de la que más tarde ofreceremos algunos ejemplos, será objeto en el transcurso de los siguientes veinte años de una amplia difusión, inseparable del auge del modelo de la red. La deconstrucción del antiguo concepto de autenticidad —como fidelidad a uno mismo, resistencia de un sujeto frente a las presiones ajenas, exigencia de verdad entendida como compromiso con un ideal— está efectivamente relacionada con la concepción de un mundo en red. En el mundo conexonista, la fidelidad a uno mismo es rigidez; la resistencia frente a los demás, rechazo a conectarse; la verdad definida desde la identidad de una representación con respecto a su original, desconocimiento de la variabilidad infinita de los seres que circulan por la red y que se modifican cada vez que entran en relación con seres diferentes, de tal forma que ninguno de sus avatares puede tomarse como punto de origen con el que quepa confrontar otras manifestaciones. En un mundo en red ya no cabe plantearse formalmente la cuestión de la autenticidad en su acepción de la primera mitad del siglo XX, ni tan siquiera en la formulación que hemos visto surgir tras el intento de recuperación capitalista de la crítica de la estandarización, que todavía supone la posibilidad de un juicio cuyas evaluaciones establecen su fundamento mediante la referencia a un origen.

Ahora bien, y éste es uno de los argumentos principales de este libro, la reorganización capitalista ha llevado aparejada la recuperación de la idea de red, por más que el surgimiento de dicho paradigma haya sido el resultado de una historia autónoma de la filosofía y en ningún momento haya estado ni directa ni intencionalmente elaborado para hacer frente a los problemas con los que el capitalismo ha tenido que lidiar desde la década de 1960.

Cabe decir, sin caer en exageraciones ni paradojas, que el capitalismo ha intentado recuperar (a través de la mercantilización que hemos analizado previamente) la demanda de autenticidad que subyace en la crítica de la sociedad de consumo, pero también ha endogenizado desde otra perspectiva y de mane-

ra relativamente independiente, gracias a la metáfora de la red, la crítica a dicha exigencia de autenticidad, cuya formulación diera lugar al despliegue de paradigmas reticulares o rizomáticos.

Esta doble y contradictoria incorporación tiende a reconocer como válida la demanda de autenticidad y, a la vez, a crear un mundo en el que ya no sea necesario plantearse esta cuestión, de tal forma que, como ya veremos, aquí yace en gran medida el origen de tensiones existenciales —indisociablemente éticas y psicológicas— que pesan sobre las personas implicadas en el proceso de acumulación. Aunque esta situación, por sus tensiones, puede afectar a las personas implicadas en ella, hay que reconocer que también permite al capitalismo esquivar el fracaso al que parecía condenado dados sus intentos de respuesta a las demandas de autenticidad. En efecto, desde el punto de vista de la acumulación ilimitada, más vale suprimir esta cuestión, que las personas se convenzan de que todo es o no puede ser más que simulacro, de que la «verdadera» autenticidad ha quedado definitivamente excluida del mundo y de que la aspiración a lo «auténtico» era pura ilusión. De este modo, aceptarán más fácilmente las satisfacciones procuradas por los bienes ofertados, con o sin el envoltorio de «auténticos», en vez de soñar con un mundo diferente al del artificio y las mercancías.

Paralelamente a su incorporación al capitalismo, la descalificación de la demanda de autenticidad ha tenido también sus efectos en las formas de expresión de las nuevas demandas de autenticidad que, tras el trabajo de deconstrucción, ya no podían seguir siendo tan «naïfs» como en el pasado y continuar creyendo de veras en la posibilidad de una autenticidad preservada en algún lugar. Por lo tanto, la nueva demanda de autenticidad ha de formularse permanentemente desde una distancia irónica con respecto a sí misma.

Así pues, las tensiones existenciales derivadas de la contradicción interna del capitalismo, que se jacta de ser más «auténtico» a la vez que se reconoce en un paradigma para el que la exigencia de autenticidad carece de sentido, se multiplican ante la carencia de una salida posible por parte de la crítica empeñada en denunciar al mismo tiempo la inautenticidad y la ingenuidad de esa denuncia.

Antes de analizar estas tensiones, tenemos que analizar con más detalle la manera en que la antigua exigencia de autenticidad ha sido desarticulada teóricamente, antes de verse descalificada en sus manifestaciones cotidianas hasta el punto de resultar anacrónica e incluso ridícula.

Descalificación de la búsqueda de autenticidad

En la segunda mitad de la década de 1960 y durante la de 1970, la temática de la autenticidad se somete, por parte de autores cuyo nombre se asocia con

frecuencia, con o sin acierto, al «pensamiento del 68», a un sistemático trabajo de deconstrucción, sin duda deudor de la determinación de acabar con las diferentes formas de existencialismo (sobre todo, con el existencialismo cristiano, por no hablar del personalismo) imperantes en la filosofía de la década de 1950. Esta crítica radical se plantea desde posiciones que, aun partiendo de distintas orientaciones filosóficas, comparten la voluntad de terminar con ese sujeto responsable ante el cual la alternativa entre autenticidad e inautenticidad, criticada como pura ilusión o como expresión del *ethos* burgués, se presentara como elección existencial. Con un propósito simplemente indicativo, daremos tres ejemplos de esta crítica en P. Bourdieu, J. Derrida y G. Deleuze.

Desde una postura próxima a lo que hemos denominado «crítica social», P. Bourdieu desvela la presencia de un desprecio aristocrático hacia las clases populares, que subyace en la crítica de la masificación. Sus blancos son, sucesivamente, la sociología de los «medios de comunicación de masas», acusada de ignorar las diferentes interpretaciones que los miembros de las distintas clases sociales dan a un mismo mensaje mediático y los usos diversos que le otorgan (Bourdieu, Passeron, 1963); el subjetivismo sartreano y el olvido de «las condiciones sociales de acceso» a unas formas de vida «auténticas»³⁷; la oposición heideggeriana entre la autenticidad y la inautenticidad, entre la palabra auténtica y la charla cotidiana, que él asimila a una ideología, es decir, en este caso preciso a una expresión entre otras de la repugnancia que inspiran las masas industriales a los profetas de la «revolución conservadora» de los años 1920-1930 en Alemania (y por ello, a una anticipación del nazismo) (Bourdieu, 1975)³⁸; por

³⁷ En una extensa nota (nota 33) de *L'Esquisse d'une théorie de la pratique* [Bosquejo de una teoría de la práctica], P. Bourdieu critica lo que él denomina el «ultrasubjetivismo» de Sartre, quien, al ignorar «el tema de las condiciones económicas y sociales de la toma de conciencia de las condiciones económicas y sociales», sitúa en «el principio de la acción revolucionaria un acto absoluto de donación de sentido, una "invención" o una conversión». El «mundo de la acción» sólo es «ese universo imaginario de posibles intercambios completamente dependientes de los decretos de la conciencia que lo crea y, por lo tanto, totalmente desprovisto de objetividad». «Este artificialismo —añade P. Bourdieu— tan sólo reconoce como límite a la libertad del ego aquel que la libertad se impone a sí misma por la libre abdicación de la promesa o por la dimisión de la mala fe, denominación sartreana de la alienación, o la que la alienante libertad del alter ego le impone en los combates hegelianos entre el amo y el esclavo» (Bourdieu, 1972, pp. 248-249).

³⁸ «Está claro que la oposición entre la *Eigentlichkeit*, es decir, la «autenticidad» y la *Uneigentlichkeit*, la «inautenticidad», «modos cardinales del ser ahí» como dice Heidegger, en torno a los cuales, desde la perspectiva de las lecturas estrictamente internas, se organiza toda la obra, tan sólo es una forma y una forma particularmente sutil de la común oposición entre la «élite» y las «masas» (Bourdieu, 1975, p. 113). La continuación de este pasaje es particularmente esclarecedora porque permite leer, solapadamente, la crítica a otros adver-

último, el «punto de vista propiamente estético», de la «estética pura» y del «gusto natural» desvelados como expresión de «una ideología carismática» que tiene por objetivo disimular «las condiciones ocultas del milagro de la desigual distribución entre las clases de la aptitud para un encuentro inspirado con la obra de arte» y proveer a los privilegiados de la cultura de los beneficios de la distinción (Bourdieu, 1979, pp. 29 y ss.). Por lo tanto, la relación entre el hombre de gusto y la obra de arte considerada «auténtica» en tanto que sublime —encuentro inspirado entre una mirada y una obra— no es más que el desciframiento de un código inculcado pero ignorado como tal³⁹.

Segundo ejemplo, contemporáneo del primero: J. Derrida no aborda directamente el proceso de oposición existente entre la existencia auténtica del ser para sí *versus* la huida hacia la banalidad cotidiana del «se». Pero, al imponerse, en *De la grammatologie* [*De la gramatología*], libro publicado en 1967, la tarea de la deconstrucción de la oposición en la que se asienta, a su juicio, la metafísica occidental en su totalidad, la oposición entre la «voz» y la «escritura», establece una distancia y, de alguna manera, relativiza la primacía al mismo tiempo ontológica y ética concedida a la «presencia» y, de este modo, al objetivo de la propia presencia. Al poner en cuestión el privilegio que se otorga a la voz, a la palabra viva tomada como expresión sin distancia ni intermediarios de la verdad del ser cuya presencia se revelaría de este modo en lo que tiene de auténtica —en contraposición a la escritura como presencia diferida y como operadora de la distancia,

sarios contra los que Bourdieu no ha dejado de batallar, los personalistas (la alusión a «la persona aquí llamada *Dasein*») y los sociólogos de los medios de comunicación de masas inspirados en la Escuela de Frankfurt («las fuerzas niveladoras que otros llamarían “masificadoras”»): «Sería necesario enumerar, a lo largo del pasaje, mil veces comentado, sobre el “se”, los lugares comunes del aristocratismo universitario del mérito y de la cultura, alimentado de *topoi* sobre el *agora*, antítesis de la *scholè*, ocio-y-escuela: el horror de la estadística (el tema de la “media”), símbolo de todas las operaciones de “nivelación” que amenazan a la “persona” (aquí llamada *Dasein*) y sus atributos más preciosos, la “originalidad” y el “secreto”; el odio hacia todas las fuerzas “niveladoras” que otros llamarían “masificadoras”» (*ibid.*).

³⁹ A decir verdad, permanece en *La distinction* [*La distinción*] una especie de posición de autenticidad, en ningún momento explicitada como tal: la de la «estética popular», «basada en la afirmación de una continuidad del arte y de la vida» y en «la subordinación de la forma a la función» (p. 33). Ésta es la posición desde la que cabe desvelar dos representaciones de lo inauténtico. Por un lado, una inautenticidad primordial, la del «gusto puro» (p. 46); y, por otro, una inautenticidad que se podría calificar de *derivada*: la del «pequeñoburgués» que, preocupado de distinguirse del gusto popular pero sin recursos para acceder al gusto burgués, está condenado al «símil», «especie de farol [*bluff*] inconsciente que engaña sobre todo al que se lo tira [*bluffeur*], primer interesado en confundir la copia con el original y lo falso con lo auténtico, como los compradores de “imitaciones”, de saldos o de objetos de ocasión que pretenden convencerse de que “es menos caro pero hace el mismo efecto”» (p. 371).

como suplemento y como artificio contingente que pone en peligro la verdad—, J. Derrida desmonta un símbolo que había constituido, desde Rousseau, uno de los más potentes resortes susceptibles de sostener una exigencia de autenticidad⁴⁰.

Y como tercer y último ejemplo, la empresa deleuziana desarrollada en *Différence et répétition* [*Diferencia y repetición*], obra publicada en 1968, prácticamente al mismo tiempo que *De la grammatologie*. G. Deleuze lleva a cabo una crítica de la representación, entendida como la adecuación entre la cosa y el concepto, solidaria de una metafísica en la que ya no es posible mantener la oposición entre un original y una copia. En un mundo tal, «todas las identidades son simuladas, producidas a modo de “efecto” óptico, por un juego más profundo que es el de la diferencia y la repetición». Porque, añade Deleuze, «nuestra vida es de tal modo que, al encontrarnos con las repeticiones más mecánicas, más estereotipadas, fuera de nosotros y en nosotros, no dejamos de extraer pequeñas diferencias, variantes o modificaciones. A la inversa, repeticiones secretas, disfrazadas y escondidas, animadas por el perpetuo desplazamiento de una diferencia, restituyen en nosotros y fuera de nosotros repeticiones desnudas, mecánicas, estereotipadas». El mundo moderno es el mundo de los «simulacros». Ahora bien, «lo propio del simulacro no es ser una copia, sino echar abajo todas las copias para derribar así todos los modelos» (pp. 2-4). En el mundo del «simulacro» ya no queda ninguna posibilidad de oponer una «copia» a un «modelo»; ni una existencia dirigida hacia la autenticidad, como identidad de sí, a una existencia sometida por fuerzas externas a una repetición mecánica, ni una diferencia ontológica, que fuera la del sujeto responsable, a su pérdida en lo indiferenciado. El «plano de inmanencia» sólo conoce diferenciales de fuerza cuyos desplazamientos producen a la vez (pequeñas) diferencias, variaciones continuas entre las que no existe ninguna jerarquía, y formas «complejas» de repetición⁴¹.

⁴⁰ Es lo que Derrida llama el *fonocentrismo*, que describe mediante un extenso comentario de Rousseau y, en particular, del *Essai sur l'origine des langues* [*Ensayo sobre el origen de las lenguas*], que ocupa toda la segunda parte de *De la grammatologie* (Derrida, 1967). En Rousseau, en el que sin duda cabe encontrar la primera expresión sistemática de la exigencia de autenticidad en su sentido moderno, la voz, como presencia auténtica y como proximidad absoluta de uno con respecto a sí mismo (y, por consiguiente, como verdad); se opone a la escritura, como distancia, mediación, pérdida de la presencia que abre la posibilidad de la mentira, del mismo modo que la inmediatez de la fiesta popular se contrapone a la artificialidad del espectáculo del teatro o, desde otra perspectiva, a la manera en la que la democracia directa que celebra la asamblea de los ciudadanos se opone a la democracia representativa en la que la voluntad general, apropiada por los representantes, queda bajo la amenaza de ser desviada y degradada a interés particular.

⁴¹ De todos modos, algo permanece como fuente de una posición moral que apunta hacia una mayor autenticidad: la primacía de la *vida* como apertura (infra o preindividual) a

Los diferentes impugnaciones de la temática de la autenticidad: cuyas líneas principales terminamos de recordar tuvieron por efecto el allanamiento; desde una crítica marxista de las ideologías, del camino abierto por la Escuela de Frankfurt o por el Barthes de las *Mythologies*⁴²: camino que conduce a asignar, tanto a la crítica social como a la literaria, la tarea principal de descifrar, de develar las operaciones de codificación que sostienen clandestinamente (como maquinarias de teatro operando entre bastidores) la pretensión de todo ser a una presencia auténtica. Esta afirmación de la primacía absoluta del código y la revelación de la ilusión de la presencia en cuanto tal pueden servir perfectamente de soporte a una crítica de la inautenticidad del mundo, pero ya no permiten oponer una expresión auténtica a una representación ilusoria.

Así mismo, el frustrado intento de liberarse de esa deconstrucción de la idea de autenticidad acontecida entre las décadas de 1960 y 1970 es, sin duda, el motivo por el que la nueva crítica de la inautenticidad del mundo entregado al imperio de la mercancía como simulacro generalizado se hunde en la aporía que consiste en denunciar del modo más radical posible la pérdida de toda realidad «auténtica» y socavar al mismo tiempo la posición normativa e incluso cognitiva desde la que pudiera plantearse una denuncia de este tipo. Si todo, sin excepción; ya no es más que construcción, código, espectáculo o simulacro, ¿desde qué posición de exterioridad podría situarse el crítico para denunciar una ilusión que se confunde con la totalidad de lo existente? La antigua crítica de la estandarización y de la masificación disponía al menos de un punto de apoyo normativo en el ideal del individuo auténtico, singular, que asumía su responsabilidad, y hacía oídos sordos a la charla de lo que «se dice». Ahora bien, en el caso de la crítica del mundo como espectáculo, ya no queda ninguna posición preservada desde la que poder reivindicar una relación auténtica con las cosas, con las personas, con uno mismo. El enfoque radical de la nueva crítica amenaza constantemente su propia posición de enunciación, ya que no es posible dejar de pre-

lo ilimitado, a la proliferación, a la creatividad y como resistencia a los órdenes cerrados, a los bloqueos; la valoración nietzscheana de las fuerzas activas sobre las reactivas (inspiradoras, según Nietzsche, del resentimiento y, por lo tanto, de la moral en la acepción de la crítica del «moralismo»).

⁴². Cabe encontrar en numerosas páginas de las *Mythologies* (Barthes, 1955) la prefiguración de un tema de gran éxito posterior: el del mundo como *look*. Véase, por ejemplo, el capítulo dedicado al padre Pierre, que desmonta la vestimenta del sacerdote, del modo con el que se describiría un traje de teatro destinado a dar cierta imagen del personaje, en él que cada prenda del vestuario recibe un tratamiento de signo cuyo desciframiento supone el conocimiento de un código. El padre Pierre no se viste de sacerdote conforme a los reglamentos de la institución a la que pertenece en la época en la que vive. Se ha hecho un *look* de padre. Está *relooké*, como se dice hoy de las vedettes de la canción, modelo *cura de choque*.

guntarse desde dónde adoptar un punto de vista crítico cuando todo se ha convertido en mero simulacro y espectáculo; cuando, a partir de ahora, ya no existe la posibilidad de ninguna referencia a un mundo exterior y, por consiguiente, de ninguna definición clásica de la verdad («La ilusión ya no es posible puesto que lo real ya no es posible», Baudrillard, 1981, p. 36); cuando el «sistema» en el que estamos inmersos, completamente «codificado», «no es más que un gigantesco simulacro», que «ya no se confronta nunca a lo real, sino que sólo se confronta a sí mismo; en un circuito ininterrumpido en el que ni la referencia ni la circunferencia están en ningún lado» (Baudrillard, 1981, p. 16), y que se encuentra, por consiguiente, más allá o más acá de la verdad y de la mentira.

El primer resultado de la tensión entre la doble endogenización capitalista de una crítica de la inautenticidad y de una demanda de autenticidad consiste en haber tenido un efecto particularmente insidioso en la confianza que las personas son capaces de darse mutuamente.

La inquietud de las relaciones: entre la amistad y los negocios

Si bien es cierto que la incertidumbre que afecta a las relaciones con los otros juega, junto a factores más fácilmente observables, como el de la inseguridad económica, un papel importante en la formación de conductas tradicionalmente utilizadas como indicadores de *anomia*, cabe dedicar una atención particular a la inquietud generada, en un mundo conexionalista, por la difuminación de la diferencia entre las relaciones desinteresadas, hasta ahora incluidas en el ámbito de la vida afectiva personal, y las relaciones profesionales, más bien situadas bajo el signo del interés.

El establecimiento de conexiones, tal y como se concibe en el marco de la ciudad por proyectos, no sería posible mediante procedimientos estandarizados que actuaran a distancia. El encuentro cara a cara es lo único que permite reducir la incertidumbre radical de la relación y que deja a las expectativas mutuas descubrirse, negociarse y coordinarse. En este proceso intervienen necesariamente factores de acercamiento cuya descripción pertenece al lenguaje de las relaciones amistosas o afectivas como la simpatía, el descubrimiento de gustos, intereses o lugares comunes, capaces de suscitar el tipo de confianza frecuentemente calificada como «espontánea». Las modalidades según las cuales se establecen estos vínculos, el papel desempeñado por la simpatía, se aproximan al modo en que se forman las relaciones de amistad, sobre todo si la conexión es lejana, nueva (innovadora) y no finalizada; su función, aún completamente virtual, sólo será revelada en la dinámica de la propia relación, que, de alguna manera, genera una utilidad cuyo contenido no conocía nadie con exactitud

antes del establecimiento de la relación. Ahora bien, si el horizonte fundamental de tales relaciones es la búsqueda de beneficio, se desembocará en una confusión bastante inquietante a la hora de distinguir entre la relación amistosa y la relación de negocios, entre un compartir desinteresado de intereses comunes y la búsqueda de intereses profesionales o económicos. ¿Cómo averiguar si tal invitación a cenar, tal presentación hecha por un amigo estimado, tal participación en una discusión es gratuita o interesada, contingente o planificada?⁴³ ¿Y cómo distinguir los momentos del día o del año consagrados al trabajo de los momentos de ocio, la vida privada de la profesional? ¿El objetivo de una idea como la de «actividad», central en la construcción de la ciudad por proyectos, no consiste precisamente en desdibujar las fronteras entre estos distintos y hasta ahora claramente separados estados de las personas?

El uso estratégico de las relaciones, que presenta, además, ciertos rasgos atribuibles en otros contextos a la amistad, resulta particularmente desconcertante cuando las actividades de conexión son capaces de generar ventajas económicas. Es poco visible cuando el empresario saca partido de sus relaciones para desarrollar sus propios negocios; sin embargo, los beneficios adscritos a las conexiones aparecen con claridad cuando la mediación se mercantiliza, es decir, cuando alguien recibe un salario, honorarios o una comisión en pago a su papel de mediador entre las personas que comienzan un relación de negocios (por haber contribuido, por ejemplo, a la realización de un nuevo producto al poner en contacto, durante una cena, a un científico imaginativo con un jefe de empresa abierto a la innovación). Tales actividades son problemáticas en la medida en que pueden ser acusadas de transgredir la prohibición impuesta sobre la mercantilización de los seres humanos. Recibir una gratificación pecuniaria por haber contribuido a extender una red mediante una nueva conexión entre personas o grupos entre los cuales no existía hasta entonces una relación directa o cobrar por poner en relación a un conocido con una tercera persona que deseaba conocerlo poseen un parecido desconcertante con el delito de mercantilización: el intermediario interviene como si poseyera un derecho de propiedad

⁴³ Los mundos del arte ofrecen un ejemplo de este tipo de relación ambigua. El análisis de las características de los contextos organizativos apropiados para favorecer la aparición de creaciones artísticas consideradas como innovadoras ha hecho aparecer el rol esencial de ciertas relaciones que mezclan la amistad y la intervención de alguien diferente del artista (al que se podría llamar *coach*) en su obra al modo de una crítica empática, es decir, de una crítica en teoría formulada desde el punto de vista del proyecto del artista y no desde el de las preocupaciones de rentabilidad de la organización. Pero este tipo de dispositivo puede interpretarse como un subterfugio de la producción, puesto que está demostrado que la amistad y la «crítica cariñosa» son de hecho útiles para la producción de un bien de calidad, de tal forma que cabría la posibilidad de una posterior denuncia por manipulación (Chiapello, 1998).

sobre la persona a la que pone en contacto con un tercero que espera sacar provecho de tal encuentro.

Esta confusión sobre la naturaleza de las relaciones posibles en un mundo conexionalista procede de una contradicción esencial entre, por un lado, la exigencia de adaptabilidad y de movilidad y, por otro, la de autenticidad (que implica conectarse personalmente, inspirar confianza) que atraviesa el nuevo mundo y se duplica en la ciudad por proyectos. Verificamos, por una parte, la exigencia de desplazarse, de adaptarse a situaciones diversas para poder aprovechar las oportunidades de conexiones que se presenten. Desde el punto de vista de un mundo «rizomático», la autenticidad entendida como en el viejo existencialismo, el del sujeto resistiendo en soledad a la masificación de los espíritus, ha quedado perfectamente obsoleta. En efecto, para una ontología fundamentada en la red, la búsqueda de una existencia auténtica a través del alejamiento con respecto a la masa, la soledad voluntaria o el retiro hacia uno mismo pierden todo el valor e incluso el sentido, ya que las relaciones preceden a los elementos entre los cuales se instauran y las propiedades sustanciales de las mismas personas dependen de las relaciones en las que se encuentran atrapadas. Como sólo conoce *mediaciones*, la red ignora la oposición entre, por un lado, unos seres calificados por la diferencia que los definiría desde sus atributos más profundos, íntimos y específicos y, por otro, la indiferenciación de la masa o de la serie de la que debieran sustraerse para acceder a su verdadero ser. En un mundo así puede crecer un cierto sentimiento de libertad, pero la exigencia de autenticidad está ausente.

Y verificamos, por otra, la exigencia de ser alguien seguro, alguien en quien se pueda confiar. La crítica de las instituciones y de la autoridad institucional (acusada de burocrática), la crítica de las convenciones entendidas como «convenciencias», de las relaciones «convencionales», de las prescripciones y de las reglas en las que se apoyaba la «moral convencional» (acusada de «formal» con respecto a la espontaneidad de la «ética») y, en general, de las convenciones que sustentaban los órdenes domésticos y las relaciones jerárquicas ha provocado, al transferir todo el peso de la relación a las personas, la reactivación de una referencia a la «autenticidad» formulada en términos de «sinceridad», «compromiso» y «confianza». De este modo, y por no salir de los ejemplos más evidentes, las relaciones de pareja se consideran dignas de vivirse a partir de ahora únicamente en la medida en que se sustenten en «una relación intensa», comparable a la de sus primeros momentos, las relaciones de amistad en «afinidades» espontáneas y, aunque de manera absolutamente paradójica, las relaciones familiares, las más estatutarias que quepa, en opciones «electivas» (Chalvon-Demersay, 1996). En el mundo de los negocios, el mismo tipo de desconventionalización ha conducido a destacar la importancia de la parte «personal» de las

relaciones y la necesidad de asentarlas en la «confianza», es decir, en una creencia interiorizada en la sinceridad de la relación establecida para un cierto tiempo; a la vez que el continuo establecimiento de nuevas relaciones se consideraba imprescindible para la consecución del beneficio. Así pues, la antigua concepción de la autenticidad como «interioridad» asumida frente a la banalidad del mundo exterior manifiesta su persistencia en el seno del nuevo mundo en red, que de alguna manera había sido construido, sin embargo, contra ella⁴⁴.

En un mundo en el que todo el peso de las relaciones se basa en la autenticidad de las personas, resulta particularmente perturbador ser testigo del uso de aquéllas en estrategias destinadas a crear beneficios en red, tal y como recomienda la literatura de la nueva gestión empresarial.

La nueva gestión empresarial y las denuncias de manipulación

La tensión entre una valoración de la autenticidad en las relaciones personales y una exigencia de adaptabilidad y de movilidad anida en el corazón de la nueva gestión empresarial, bien porque ambos imperativos aparezcan en los preceptos dispensados por un mismo autor, sin que la contradicción sea explícitamente reconocida, bien, aunque más raramente, porque el esfuerzo de redefinición de las formas óptimas de organización del trabajo se dedique a buscar dispositivos para reducir la oposición existente entre los dos tipos diferentes de prescripciones.

Cabe encontrar ejemplos del primer tipo en los escritos de Bob Aubrey, que, en una especie de apólogo, relata la historia de un «cliente» convertido en «amigo» a lo largo de una discusión calificada a la vez de «franca» y de «eficaz»: «Desde el momento en que nuestra relación se transformó en un entendimiento mutuo, tuve la impresión de encontrarme en el corazón de lo más verdadero y lo más noble del mundo de los negocios, la decisión de "hacer camino juntos", de darse confianza y ocuparse de la otra persona [...]. Desde entonces [...] al tomar una decisión privilegio intuitivamente la posibilidad de establecer una relación de compañerismo con mi cliente» (Aubrey, 1990 ©). El mismo autor, sin embargo, es también uno de los promotores más entusiastas de la exigencia

⁴⁴ Esta misma tensión se encuentra además en la definición de los bienes producidos por el mundo en red. Se sabe que este mundo valora fuertemente la innovación, pero como ésta se presenta como resultado de encuentros, conexiones e hibridaciones que se efectúan constantemente en la red, nunca puede alcanzar el carácter de absoluta: nada permite ya afirmar la primacía de un «original» frente a unas «copias», puesto que cada transformación se opera bajo la égida de la multiplicidad y de la variación infinita.

de movilidad, que él designa de manera especial con la expresión de «empresa de sí». Del mismo modo, R. Moss Kanter preconiza al mismo tiempo la «empatía» («la conclusión de acuerdos satisfactorios depende de la empatía, es decir, de la capacidad de ponerse en el lugar del otro y de apreciar sus objetivos») y la adopción de un «sistema flexible de asignación de tareas» a partir de «proyectos a la vez sucesivos y paralelos, de duraciones y relevancias variables entre los que circularán equipos de importancia diversa según las tareas, los desafíos y las oportunidades» (Moss Kanter, 1992 ©). Por fin, como último ejemplo, H. Landier hace hincapié, un poco después, en la necesidad de «adaptarse rápidamente» y de «desarrollar relaciones informales» en una «cooperación libremente consentida basada en la confianza» (Landier, 1991 ©).

Por el contrario, el deseo de reabsorber esta tensión es lo que anima a I. Orgogozo a contraponer dos formas diferentes a los antiguos modos jerárquicos de comunicación que ella condena: la primera, ideal (e inspirada a su juicio, en J. Habermas y en la «ética de la discusión»), en la que «la universalización de los intereses no descende desde arriba, sino que surge de la discusión libre y honesta entre los intereses particulares en un proceso de construcción progresiva»; la segunda, «perversa», que, «bajo aspectos modernos», consiste en manipular a los actores de la empresa por medio de «una comunicación mistificadora». De este modo, se pide a los individuos que sean «leales, sinceros y entusiastas», pero sometiéndolos a tales presiones que de hecho «sienten miedo, desconfianza y odio» en contextos en los que «la valoración de los recursos humanos significa pura y simplemente el arte de exprimir el limón» (Orgogozo, 1991 ©). El consultor emprende aquí la tarea de denunciar los usos manipuladores de las nuevas prácticas de la gestión empresarial y de proponer nuevos modos de coordinación de las personas en el trabajo que no pasen ni por «órdenes o informaciones» transmitidas desde arriba ni por incitaciones personales o incluso afectivas, con el propósito de lograr de manera indirecta y disimulada el resultado deseado.

De hecho, las condiciones laborales vigentes en la empresa son particularmente susceptibles de convertirse en objeto de acusaciones de manipulación. En efecto, si la gestión empresarial consiste todavía en *mandar hacer* algo a alguien, la manipulación y la sospecha de manipulación se desarrollan cuando se vuelve difícil recurrir a las formas clásicas del mando que consistían en dar órdenes y suponían el reconocimiento de una subordinación y la legitimidad de un poder jerárquico. Ahora bien, los últimos veinte años han estado marcados por el debilitamiento de las órdenes convencionales y de las relaciones jerárquicas, tanto en el mundo industrial como en el doméstico, denunciadas como autoritarias, y por la multiplicación de las reivindicaciones relacionadas con la autonomía. En este contexto, se hace necesario sustituir, siempre que se pueda, el mando jerárquico por prácticas que conduzcan a la gente a hacer *por sí misma* lo que se desea

que hagan y como si fuera el resultado de una decisión voluntaria y autónoma. De este modo, como ya hemos visto en el capítulo I, los «cuadros» han de transformarse en «inspiradores», en «coachs» o incluso en «líderes», cuya función consiste en formular «visiones» entusiasmantes para que los hombres se muevan por sí mismos ahora que ya no es legítimo obligarles a hacerlo.

El desarrollo de técnicas que inducen a las personas a hacer de manera aparentemente voluntaria lo que se desea que hagan se ha visto particularmente estimulado. Piénsese, por ejemplo, en el desarrollo de las técnicas de comunicación (interna y externa), en la corriente de desarrollo organizativo que busca, sobre todo, que las personas «tomen conciencia» de la existencia de «problemas» previamente identificados por la dirección para facilitar un cambio posterior del modo de organización, o la gestión empresarial participativa, basada en la voluntad del superior jerárquico de tomar decisiones que se apoyen en las opiniones de sus colaboradores, a los que se permite después adherirse a la decisión.

Ahora bien, tales dispositivos, cimentados en el consentimiento y en la adhesión, logran alcanzar sus objetivos tan sólo cuando se acomodan a formas tomadas prestadas de las típicas representaciones de una gramática de la autenticidad: la gramática de las relaciones espontáneas y amistosas, de la confianza, de la solicitud de ayuda o de consejos, de la atención ante el malestar o al sufrimiento, de la simpatía e incluso del amor. Quienes se encuentran atrapados en estos dispositivos no pueden ni negarse categóricamente a participar en tales intercambios, lo que los llevaría directamente al apartamiento o al despido; ni ignorar, incluso en los momentos en los que se entreguen con menos reservas e incluso con placer, que estas relaciones más «auténticas» están ligadas a técnicas de «movilización» [denominadas así por Crozier y Sérieyx (1994 ©) para distinguirlas con claridad de antiguas formas «infantilizantes» de «motivación», que ya no «atrapan a las personas con alto nivel de escolarización»]. Pero tampoco pueden, a riesgo de perder su autoestima y su confianza en el mundo, participar, al menos de forma duradera, con un completo cinismo, de las modalidades de la apariencia, ya que estas nuevas técnicas, en la medida en que se basan menos en procedimientos y dispositivos materiales (como era el caso de la cadena) que en personas y en el empleo que éstas hacen de los recursos que dependen de su presencia corporal, de sus emociones, sus gestos, su voz, etc., se confunden con quienes las ponen en marcha, cuyas cualidades inherentes, en cuanto seres singulares, vienen a parasitar el uso estratégico que hacen de sí mismos y que se arriesgan continuamente a desbordar, de alguna manera sin saberlo, como cuando pasamos, sin solución de continuidad, de una emoción en un principio forzada y que creíamos fingida a una emoción real, que nos afecta y nos embarga de manera totalmente imprevisible. En tales situaciones, es tan fácil dejarse atrapar si uno se concentra en lo que da efectivamente de sí mismo

a aquel que se encarga de mandar hacer, de convencer o de hacer desear, como, por el contrario, retirarse y despegarse, no hallando en sus esfuerzos más que la cínica aplicación de unas técnicas de manipulación.

Tales tensiones entre el compromiso con relaciones interpretadas desde una gramática de la autenticidad y la denuncia de maniobras manipuladoras son máximas cuando, y éste es el caso en la actualidad, las personas están sometidas a una fuerte exigencia de singularizarse en el universo profesional. Es el caso de las profesiones intelectuales y artísticas, en auge, marcadas por la necesidad de adquirir el valor de un prestigio propio, pero cada vez más también el de todos aquellos trabajos marcados por la precariedad en los que tal valor es condición necesaria para encontrar un nuevo proyecto. En estas situaciones lo que importa es ser el que hizo, el que tuvo la idea, y que esto se reconozca; también, la idea de haber podido ser «utilizado» se hace insoportable, porque lo que está en juego es la propia capacidad de supervivencia en un mundo en el que uno mismo ha de realizarse. Descubrir el juego del otro en su comportamiento es poner en duda la creencia en la realidad de su propio yo. Con el incremento de la exigencia de singularidad es previsible que aumenten así mismo los comportamientos paranoicos de personas que se crean continuamente manipuladas, atrapadas o recuperadas. De este modo, los órdenes instaurables en referencia a la ciudad por proyectos en formación se hallarán siempre debilitados por la posibilidad, cimentada en otros mundos —doméstico o inspirado por ejemplo—, de ser denunciados como resultados de *manipulaciones*, es decir, de una utilización cínica de la referencia a la autenticidad para mandar hacer de manera aparentemente voluntaria lo que ya no es posible imponer de forma jerárquica y, de tal suerte, como un instrumento para desarrollar la «servidumbre voluntaria».

Esta contradicción entre la exigencia de adaptación y la de «autenticidad» en las conexiones realizadas se desliza hasta el mismo corazón de la persona, ya que estos seres humanos cuya identidad se hace depender del entorno cambiante en el que son distribuidos (frente al símbolo rechazado del sujeto singular) tienen que conservar, sin embargo, la suficiente consistencia y permanencia en el tiempo y en la memoria para ser el soporte de una acumulación, sin la cual serían incapaces de enriquecerse al hilo de los encuentros.

Ser alguien y ser flexible

La tensión entre la exigencia de *flexibilidad* y la necesidad de ser alguien, es decir, de poseer un yo dotado tanto de una *especificidad* (de una «personalidad») como de una *permanencia* en el tiempo es, en un mundo conexionalista, una fuente constante de inquietud. La típica expresión de esta tensión se condensa en el eslogan que

expresa el ideal de una vida lograda por el hecho de *llegar a ser uno mismo*; de cambiar para hacer advenir y descubrir lo que se era, de algún modo en potencia, para no volver a ser el mismo, desvelando a la vez la conformidad con un yo originario.

Para ajustarse a un mundo conexcionista hay que mostrarse lo bastante *malleable* como para pasar por diferentes universos cambiando de propiedades. Cabe extender la lógica del alquiler o del préstamo temporal de las propiedades materiales a las propiedades personales, a los atributos de las personas, es decir, a las cualidades que, despojadas de su carácter permanente, se verifican en la situación. Para adoptar unos modos de acción adaptados a este mundo lo principal es la capacidad para reconocer en qué consiste la situación y para activar las propiedades que exige del yo. La adaptabilidad, es decir, la capacidad de tratarse a uno mismo como a un texto traducible a diferentes idiomas, constituye, en efecto, una exigencia fundamental para circular por las redes asegurando el paso, a través de lo heterogéneo, de un ser definido mínimamente por un cuerpo ligado a un nombre propio. Desde la perspectiva de este nuevo modelo de excelencia, la permanencia y sobre todo la permanencia de uno mismo o la adhesión duradera a unos «valores» son criticables como rigidez incongruente, incluso patológica y, dependiendo del contexto, como ineficacia, mala educación, intolerancia o incapacidad de comunicación.

Aunque, por otro lado, el éxito de la persona conexcionista no depende tan sólo de su plasticidad. En efecto, si se limita a ajustarse a las nuevas situaciones que se le presentan corre el riesgo de pasar desapercibido o, peor aún, de que se le juzgue sin grandeza y se le asimile a los pequeños, a los nuevos, a los ignorantes o a los «cursillistas». Ahora bien, para sacar partido de los contactos que establece, tiene que interesar y, para conseguirlo, granjearse una reputación que sólo puede proceder de su exterioridad con respecto al mundo al que se acerca. El ideal de adaptabilidad entra aquí en tensión con esta otra exigencia, transaccional, de la actividad en red. En efecto, el hacedor de redes, para dar el pego ante los otros, sobre todo si pertenecen a universos alejados de suyo, ha de aportarles algo: En la medida en que su persona, su personalidad, contenga «ese algo» susceptible de interesarlos y seducirlos, será capaz de atraer su atención y obtener su apoyo o sus informaciones. Pero para ello tiene que ser *alguien*, es decir, llevar consigo elementos ajenos a su mundo, percibidos como característicos suyos. Si tan sólo es capacidad de adaptación, si no es alguien, ¿qué interés tendría adherirse a él? De este modo, el encuentro entre la exigencia de adaptabilidad y la exigencia transaccional puede llegar a causar tensiones insuperables.

Estas tensiones propias del mundo conexcionista no se suprimen en la ciudad por proyectos, sino que simplemente se duplican. En efecto, el *grande* de esta ciudad ha de ser polivalente y no encerrarse en ninguna especialidad, pero ha de disponer a la vez de una competencia específica que ofrecer, sin la cual corre-

ría el riesgo de pasar desapercibido; ha de tener acceso a recursos, pero sin dejarse atrapar por esos recursos en los que se apoya para no perder la posibilidad de establecer nuevas conexiones; ha de ser capaz de un *compromiso* total con un proyecto conservando a la vez la suficiente disponibilidad como para integrarse en otro. En efecto, habida cuenta de que cada uno de estos proyectos y de estos vínculos es, por definición, temporal, debe ser capaz, y con la misma destreza, de desembarazarse, de desligarse, de recuperar la libertad para comprometerse en una nueva relación; un nuevo proyecto, más actual y beneficioso. En definitiva, tiene que inspirar confianza; lo que implica un respeto de los compromisos, pero a la vez el oportunismo necesario para desplazar sus vínculos dependiendo del carácter más o menos provechoso de las conexiones que se le presenten. Para M. Piore (1995, pp. 76-78) uno de los problemas centrales de las nuevas prácticas de gestión empresarial es la tensión entre la exigencia de compromiso y el carácter incierto, múltiple, cambiante, temporal de los proyectos. La felicidad que se promete al grande consiste en alcanzar su plenitud entendida como el descubrimiento de sus propias potencialidades. La sucesión de proyectos se concibe como la oportunidad de que cada etapa le revele un poco más de su esencia, de la identidad más profunda que le constituye y le singulariza (en cierto modo, tal y como a las vanguardias artísticas se les suponía la misión de revelar poco a poco la esencia del arte). Pero esta búsqueda de uno mismo pasa por una sucesión de pruebas que implica al mismo tiempo la variación de las identidades adoptadas según los proyectos y el mantenimiento de una personalidad permanente que permita, a lo largo del desplazamiento por las redes, la capitalización de las adquisiciones.

En un mundo tal, la posibilidad de encontrar un equilibrio entre la permanencia de sí, siempre amenazada por la rigidez, y la constante adaptación a las demandas de la situación con el riesgo de una completa disolución en el tejido de los vínculos transitorios resulta, cuando menos, problemática. La ciudad por proyectos, orden de justicia adherido a la representación de un mundo en red, introduce una de las principales tensiones que habitan el mundo conexcionista en la medida en que incorpora al mismo tiempo, por un lado, la exigencia de autenticidad como garante de la validez de las relaciones personales sobre las que reposan los dispositivos de trabajo y, por otro, la descalificación de la autenticidad en beneficio de la exigencia de adaptabilidad⁴⁵.

⁴⁵ Cabe hacer el mismo tipo de observaciones en lo relativo a los nuevos usos de la psicoterapia orientados ya no a tratar de raíz el sufrimiento psíquico reconocido en sus rasgos de autenticidad, sino a enseñar al enfermo a tomar distancias de la enfermedad, a «gestionarla», para poder adaptarse a las situaciones de interacción con los demás y de satisfacción de unas exigencias transaccionales en la relación con el otro, consideradas como exigencias normativas por excelencia (Baszanger, 1995, pp. 343-356).

Sin embargo, en determinados aspectos, la ciudad por proyectos parece un intento de superar estas dificultades: no elimina la tensión, puesto que la lleva incorporada, pero sí trata de suprimir su carácter problemático. Se supone, en efecto, que esta ciudad es capaz de suprimir la cuestión de la autenticidad encaminándola hacia meras exigencias de interacción, que no están necesariamente obligadas a sumergirse en un yo profundo al que revelarían. Por consiguiente, la realización de la ciudad por proyectos es un envite considerable. Ya hemos visto que, en el tema de la justicia, esta ciudad se presentaba a la vez como una reglamentación del mundo conexionalista y como una legitimación de la mayor parte de sus rasgos. En el tema de la autenticidad, la apuesta se juega en el terreno de la legitimación de una redefinición entre las esferas gobernadas por lo interesado y las reguladas por lo desinteresado, es decir, de un desplazamiento de las fronteras entre lo que puede ser mercantilizado y lo que no.

La ciudad por proyectos y la redefinición de lo mercantilizable

Las nuevas prácticas de empresa y la nueva moral en red que las acompaña tienden a poner en tela de juicio el reparto entre las actividades y las cualidades asignadas al orden de lo personal y las encasilladas en el orden de lo profesional, reparto, sin embargo, juzgado de considerable importancia en la formación del capitalismo. Precisamente, las actividades literarias y artísticas se habían quedado al margen del capitalismo o en oposición a éste, entre otras cosas, por haberlo rechazado: la obra artística, por definición y por principio, no tenía precio, aunque las necesidades materiales obligaban a proponerla al mercado (Chiapello, 1998).

En el cosmos capitalista este reparto es esencial al menos por dos razones. La primera remite al modo de constitución de un mercado de trabajo libre que ha permitido el desarrollo de la condición salarial. Se sabe que en las categorías del liberalismo la posibilidad de un mercado de trabajo libre se fundamenta en la ficción jurídica (cuya formación puede seguirse desde el derecho romano) de una distinción clara entre la persona del trabajador, que es inalienable, y su fuerza de trabajo, que aquél puede alienar de forma contractual. En esta distinción se basa, todavía en el siglo XIX, la oposición entre, por una parte, la servidumbre doméstica, que al establecer un vínculo personal entre amos y servidores, implica no sólo subordinación sino también fidelidad y apoyo mutuo (por ejemplo, por parte de los amos, amparo y sustento familiar para los criados mayores) y, por otra, la condición obrera, que se reduce a una relación contractual únicamente referida al trabajo entre el empleador y el

empleado⁴⁶. La prohibición de alquilar personas, que limita y frena el desarrollo de las empresas de trabajo temporal y de subcontratación, se cimenta igualmente en esta distinción. Distinción, por último, que ha estimulado la formalización de las cualificaciones en certificados y títulos, sancionadores de saberes adquiridos a través de la práctica o del aprendizaje académico, en contraposición a las disposiciones que se confunden con las personas y que tan sólo son revelables mediante pruebas.

La segunda razón se refiere a la manera en que se ha efectuado el reparto entre lo interesado y lo desinteresado. Este reparto juega un papel particularmente importante en el ámbito de las relaciones personales porque permite establecer una clara distinción, al menos formal, entre dos categorías de relaciones. Por un lado, las relaciones de negocios, cuyos socios, por muy cordiales que sean sus vínculos de unión, pueden legítimamente motivarlos aduciendo la consecución de sus intereses (convergentes o competitivos), y, por otro, las relaciones de amistad, que sólo merecen el título de tales en la medida que estén perfectamente separadas de cualquier fin interesado y exclusivamente fundadas en una inclinación recíproca y en gustos comunes. Según ha demostrado A. Silver (1989), esta concepción relativamente reciente de la amistad fue establecida cuando, a raíz de la formación de una filosofía política de la economía, se pudo pensar en un dominio propio completamente regido por la competencia de intereses. Fue la autonomía del interés y de las relaciones interesadas la que repercutió en una redefinición de la amistad en términos de desinterés. Esta distinción ha desempeñado desde entonces un papel primordial en los juicios morales emitidos en las relaciones personales, frecuentemente formulados en términos de «autenticidad» y de «inautenticidad». Una relación de amistad se juzga auténtica cuando se considera completamente gratuita y se denuncia como inauténtica cuando se descubre, al menos por parte de uno de los implicados, motivos interesados subyacentes. Darse cuenta de que el aparente cariño de un amigo querido, por quien se siente un gran afecto, disimula en realidad motivos interesados y finalidades estratégicas constituye, en nuestra sociedad, el paradigma —tantas veces llevado a la literatura— de la desilusión, previa al camino del desencanto.

Ambas distinciones —entre la persona y su fuerza de trabajo y entre las relaciones gratuitas y las interesadas— desempeñan un papel central en el capitalismo.

⁴⁶ De este modo, la Asamblea Constituyente excluye a los criados (que en vísperas de la Revolución Francesa representaban el 17 por 100 de la población activa parisina), porque «simbolizaban la dependencia con respecto a un tercero» (Rosanvallon, 1992, p. 120). Sieyès, citado por Rosanvallon, habla de ellos como «aquellos a los que una dependencia servil obliga no a un trabajo cualquiera, sino a la voluntad arbitraria de un amo».

mo: son movilizadas a la hora de efectuar el reparto entre lo que es mercantilizable y lo que no lo es y, por lo tanto, para constituir la oposición entre el capital y el no capital.

Así pues, en la medida en que tanto las personas como las relaciones personales pertenecen moralmente (y en gran parte jurídicamente) a lo no mercantizable, se condena de manera casi general a quienes se considera abiertamente transgresores de esta norma. Ahora bien, es propio de la lógica capitalista someterla a tensión, habida cuenta de que el desplazamiento de la frontera entre el capital y el no capital desempeña un papel determinante en la continuidad de la acumulación, lo cual implica que se trata de la mercantilización de los bienes y servicios que hasta ese momento quedaban al margen del mercado. Pero la aceptabilidad de estos desplazamientos, toda vez que afectan a principios fundamentales de los juicios ordinarios, exige *reacondicionamientos de la relación entre beneficio y moral* (y más profundamente, sin duda, una redefinición de la antropología como modo de cualificación de lo propiamente humano), que contribuyen a su vez a transformar lo que nosotros hemos denominado espíritu del capitalismo.

Una reacomodación de este tipo es la que, al atenuar las tensiones suscitadas por los nuevos dispositivos de empresa y por el desplazamiento del beneficio hacia nuevos sectores de actividad, acompaña a la formación de la ciudad por proyectos. En efecto, dichas transformaciones tienen en común la implicación en la dinámica del beneficio, de una manera más profunda que en el periodo anterior, de las personas en cuanto tales.

Muchos de los dispositivos en armonía con la ciudad por proyectos (cfr. capítulo VI) se presentan efectivamente —como veremos a través de algunos ejemplos— como medios de apaciguar los desasosiegos existenciales suscitados por la tensión detectable entre las exigencias contradictorias de adaptabilidad y de autenticidad presentes en el mundo conexionista, aunque esta atenuación consiste en gran parte en aprobar y, por lo tanto, en legitimar el desplazamiento de las fronteras controladas por los dos repartos aún pertinentes en la época del segundo espíritu del capitalismo. De este modo, queda consagrado un desplazamiento de fronteras entre lo mercantizable y lo no mercantizable que da paso y legitima una mercantilización más acentuada de los seres humanos.

El argumento utilizado por A. Gorz (1988, pp. 252-255) contra la renta mínima de inserción, aplicable también a la renta universal, consiste en una crítica de ese tipo: el trabajo «socialmente determinado y remunerado», que «me confiere la realidad impersonal de individuo social abstracto» y me otorga «una función por esencia impersonal, que ocupo como cualquier otro entre otros» sin tener que comprometer «toda mi persona, toda mi vida», constituye la condición de posibilidad de esa otra esfera, la «esfera privada», como espacio de

«soberanía y de reciprocidad voluntaria». Ahora bien, la disolución de la separación entre trabajo y actividad en los dispositivos acordes con el modelo de la renta universal tienden, al suprimir el carácter obligatorio y abstracto del trabajo social, «a despojarme de mi vida privada».

Del mismo modo, la aplicación a las personas de procedimientos de normalización derivados de la normalización de productos (Thévenot, 1997), que torna operativa la noción de «competencias» en un dispositivo empresarial, pretende dar una forma oficial a la mercantilización de las personas humanas. En efecto, la referencia deja de ser la división del trabajo materializada en una estructura de puestos laborales, para hacer referencia a las cualidades de la persona: el «¿qué hace?» es sustituido por el «¿de qué es capaz?» (Feutrie, Verdier, 1993). Mientras que las cualificaciones asociadas a las clasificaciones reconocidas por los convenios colectivos estaban principalmente dirigidas a la fijación de los salarios relativos, es decir, a los problemas del reparto de beneficios entre los trabajadores, cuya crítica de la explotación sustentaba las principales reivindicaciones, la lógica de las competencias atribuye directamente a las personas humanas un «valor económico»⁴⁷.

Por último, los nuevos dispositivos (enriquecimiento de las tareas, mejora de las condiciones de trabajo) especialmente justificados por su intención de romper con las formas tayloristas del trabajo, mercedamente consideradas inhumanas, ocupan desde esta perspectiva una posición igualmente ambigua. La taylorización tradicional del trabajo consistía en tratar a los seres humanos como máquinas, pero no permitía poner directamente al servicio de la obtención de beneficio las propiedades más específicas de los seres humanos: sus afectos, su sentido moral, su honor... Por el contrario, los nuevos dispositivos de empresa, que exigen un compromiso más total y se apoyan en una ergonomía más elaborada, que incorpora la integración de las aportaciones de la psicología posconductista y de las ciencias cognitivas, son, precisamente, y en cierto modo por su mayor humanidad, más capaces de penetrar profundamente en la interioridad

⁴⁷ La posibilidad de denunciar el desajuste entre la naturaleza del puesto, por una parte, y su retribución y las cualificaciones de sus ocupantes (devaluación de los títulos); por otra, desaparece con la utilización de la idea de competencia que, especialmente dirigida a evitar la fijación de unos saberes en unas clasificaciones que permitan estabilizar las expectativas, designa potencias inherentes a las personas en lo que éstas poseen de singular, unos *savoir faire* [destrezas] y unos *savoir être* [saber estar], frutos de experiencias particulares que no pueden revelarse más que en contextos locales, de tal suerte que su certificación requiere observar las conductas y la puesta a prueba individual en la situación real. En este marco, la formación ya no pretende transmitir competencias, sancionables con un título, sino favorecer la transferibilidad profesional a través del estímulo de disposiciones invertibles en una multiplicidad de tareas distintas (Dugué, 1994).

de las personas, de las que se espera que se «entreguen» —como se dice— a su trabajo, y permiten una instrumentalización y una mercantilización de las personas en lo que éstas poseen de más característicamente humano.

La endogenización por parte del capitalismo de un paradigma, el de la red, producto de una historia autónoma de la filosofía y en parte construido contra la noción de autenticidad termina en la actualidad proporcionando argumentos e incluso legitimando el incremento de la mercantilización y, en especial, la de los seres humanos. Las diferentes críticas de la autenticidad, difundidas al final de la década de 1970 y durante la primera mitad de la de 1980, han contribuido a desacreditar, por lo tanto, el rechazo artista de los productos de consumo, del confort, de la «mediocridad cotidiana» —asimilado a una pose pasada de moda— y, en general, a liberar a muchos intelectuales de lo que para ellos significaba, en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, una constricción ascética y, a la vez, una cuestión de honor: el desprecio del dinero y del confort que procura⁴⁸. Cuando ya no es posible creer en la posibilidad de una vida más «auténtica» alejada del capitalismo y está bien visto burlarse de aquellos que todavía lo creen; cuando se pone en duda la existencia de bienes, al margen de las esferas mercantiles, dotados de un valor irreducible a una equiparación con la mercancía, que no sobrevivirían a su introducción en el circuito del mercado, ¿qué podrá detener el proceso de mercantilización? El capitalismo ha conseguido conquistar una libertad de acción y de mercantilización insólita en su historia; habida cuenta de que en un mundo en el que todas las diferencias se admiten, pero son a su vez equivalentes precisamente en cuanto tales, nada merece, por el simple motivo de existir, ser protegido de la mercantilización y todo podrá, de ahora en adelante, convertirse en mercancía y ser objeto de comercio.

Sin duda, son éstas las razones por las que la implantación de los valores de la ciudad por proyectos en unos dispositivos de prueba no puede considerarse como una solución suficiente a los problemas sociales generados por las nuevas formas del capitalismo, aunque tendrían, al menos, el mérito de reducir los fenómenos de explotación y el desarrollo de las desigualdades. La crítica artista sigue siendo completamente pertinente a la hora de poner en tela de juicio las legiti-

⁴⁸ Con respecto a las organizaciones culturales, la deconstrucción del aura atribuida al artista o al autor en tanto sujetos originales de una obra auténtica debe mucho a los esfuerzos realizados por la sociología del arte, sobre todo de inspiración marxista, para demostrar que los artistas no son más que unos trabajadores como los demás. Sin duda, esta labor de desencantamiento ha contribuido al desarrollo del uso de técnicas empresariales para enmarcar la producción y comercialización de los «productos» artísticos y a la inserción de un número cada vez mayor de artistas en el circuito capitalista, cuyos rasgos ya no parecen tan negativos y peligrosos para la autenticidad del creador y su obra como en el período anterior (Chiapello, 1998).

maciones que la ciudad por proyectos lleva a cabo a medida que dicta reglas al nuevo mundo. En particular, urgiría reconsiderar el tema de los límites que sería necesario imponer a la mercantilización. También sería preciso recuperar la posibilidad de replantearse la validez del tipo de libertad al que se puede dar rienda suelta en un mundo conexionista, aun después de haber sido enmarcado por las convenciones de la ciudad por proyectos.

CONCLUSIÓN: ¿UN RELANZAMIENTO DE LA CRÍTICA ARTISTA?

En la actualidad, la crítica artista se halla paralizada por lo que cabría llamar, según el punto de vista adoptado, su éxito o su fracaso.

Éxito, habida cuenta de que, reservada a minorías y vanguardias hasta la década de 1950, ha logrado confluír, desde finales de 1960, con las aspiraciones de un vasto público. Este tipo de crítica dispone ahora de base y portavoces y ocupa un lugar importante en los medios de comunicación.

Fracaso, en la medida en que la liberación del deseo no ha llevado a doblar las campanas por el capitalismo, cuya muerte había sido anunciada por el freudomarxismo desde la década de 1930 hasta la de 1970. Por otra parte, dicha creencia exigía ignorar la implicación de la libertad en el régimen del capital y su profunda connivencia con el deseo, del que depende en gran medida su dinamismo. Contribuyendo a derribar las convenciones ligadas al viejo mundo doméstico y a superar las rigideces del orden industrial —jerarquías burocráticas y producción estandarizada—, la crítica artista ha ofrecido al capitalismo la posibilidad de apoyarse en nuevas formas de control y de mercantilizar nuevos productos, más individualizados y más «auténticos».

De tal suerte que hoy la crítica artista se encuentra atrapada en una alternativa cuyas dos opciones manifiestan una misma impotencia.

Por un lado, continuar la crítica en la línea adoptada en el siglo XIX (denuncia de la moral burguesa, de la censura, de la influencia de la familia y de la religión, de los obstáculos a la liberación de las costumbres y de la sexualidad, del conservadurismo de las instituciones culturales dominantes), olvidando los desplazamientos del capitalismo y, en especial, su alejamiento con respecto a la familia y a la religión, por no hablar de la moral. O, también, impugnar (pero en las columnas de los periódicos o en la televisión) la conspiración mediática contra la libertad de pensamiento, denuncias que, a fin de cuentas, los medios de comunicación están completamente dispuestos a acoger en tanto mercancías tan susceptibles como cualquier otra de hacer hablar, es decir, en este caso de vender. Este tipo de actitud, que tiende constantemente a caer por su propio peso por falta de adversarios —las propuestas más devastadoras son casi inme-