

Capítulo IV

Resumen y resultados

*Dios ha muerto, Marx ha muerto,
y yo mismo no me siento muy bien*
(graffiti en La Sorbonne, Mayo 1968)

A manera de introducción a estas conclusiones, valgan unas consideraciones generales, como sigue:

La posmodernidad es el clima cultural que manifiesta la crisis de la razón, el quiebre de la tradición social, el abandono del sujeto al individuo narcisista. El hombre posmoderno se da cuenta que Prometeo no es otro que Sísifo, por lo que muda de nombre y se convierte en Narciso: poseemos la fuerza (la razón, el rayo robado a Zeus) para empujar la piedra hacia la cima (modificar el mundo), pero como ésta es inalcanzable (imposibilidad de conocer) conviene renunciar a la labor (actuar sobre la realidad y dejar trazos históricos) y disfrutar de la vida sin prejuicios.

El individuo moderno se caracteriza por una identidad sólida y duradera en el tiempo y actúa persiguiendo un objetivo una vez que ha fijado su proyecto, en tanto el individuo posmoderno presenta una identidad móvil y reciclable, acostumbrado a vivir experiencias fragmentarias que lo han enfrentado a la distancia insalvable existente entre ideales y su realización efectiva. En nuestros tiempos blandos, sin embargo, se perciben muchas señales que rechazan la “entrega posmoderna” y buscan una

suerte de reestabilización a través del establecimiento de puntos de referencia que la mayor parte de las veces son religiosos, étnicos o culturales. Sin duda presenciamos una renovada necesidad de arraigo del individuo, pues, como opina Bodei, “la identidad individual desciende siempre, a través de miles de hilos, de la identidad colectiva y que, incluso, es impensable sin ésta”.¹⁴⁸

El proceso actual de transformación de la elaboración de ideas, el paso del pensamiento moderno al pensamiento posmoderno, no sería simplemente un cambio de paradigma basado en el escepticismo respecto de la validez universal del discurso racional y científico, sino que afecta el fundamento mismo del discurrir. Al haber sido afectado el sistema de creencias en el que se desarrolla la racionalidad occidental sin reemplazarlo por otro, se provoca una profunda crisis de orientación. Cuando la naturaleza se muestra rebelde al afán fáustico del saber omnipotente de los modernos y luego de la elaboración de la teoría del caos (por lo que el orden resulta ser un caso especial del desorden), la contingencia se convierte en un elemento esencial de nuestra actual visión del mundo. Hasta la teoría matemática del caos, los sistemas caóticos de los que se ocupaban los científicos se comportaban de un modo regular, previsible.

Con todo, concluimos que la fundamentación teórica del posmodernismo aún está en construcción, por lo que la expresión de ideas en términos posmodernos suele ser efímera o debe ser tomada como provisoria. Sin embargo es necesario considerar, desde una estricta lógica posmoderna, que estas concepciones pasajeras, contradictorias y paradójicas, no hacen otra cosa que reflejar el mundo y encuentran su justificación en la aceptación del caos. Al derrumbarse el paradigma más deseado de la voluntad, la política,

¹⁴⁸ Remo Bodei 2001.

ya no hay ideales proyectados al futuro, la esperanza deja su lugar al nihilismo del presente continuo, y el vacío de sentido corre el serio riesgo de llenarse de indiferencia sistemática. La apatía nos evita la angustia de no poder, aunque no el pesimismo ni la sensación de absurdo. Se hace necesario calmar la ansiedad del que se agita sin moverse del lugar con una bulimia de sensaciones; poco importa si son de origen real o virtuales, lo que se requiere es un exceso de excitación que sature este presente que se resiste a ser pasado. Y como el hiperrealismo del presente, para poder ser asido, necesita de atención dispersa, se termina por configurar un marco social donde las cuestiones públicas se vuelven “ambiente”, o “cierto clima” que no ocupa ni preocupa sino que es tomado como signo de los tiempos. El individualismo liberado, como nunca antes, de los encuadres de masa o de ideales (la canalización social), dio lugar a un capitalismo altamente permisivo y poco previsor, donde se han acelerado las experimentaciones liberales con gran desapego de lo social.

Este clima, más tarde o más temprano, fue despertando reacciones violentas que en el comienzo siempre son individuales (como la explosión de delincuencia juvenil). Si la sociedad entra en estado de incertidumbre, se siente amenazada (si no hay un “bien” universal, ¿qué dirección tomar?), al mismo tiempo está huérfana de fe en los valores modernos de la razón, la solidaridad, la política, y todo ello en un caldo de cultivo alimentado por pensadores nihilistas; lo que parecería anunciarse no sería demasiado distinto al reclamo de orden y protección que siguió a la primera Guerra Mundial. ¿Qué ruta alternativa nos puede ofrecer el repudio de la razón en los asuntos humanos?

Si todo intento secuencial de explicar el mundo será fallido y toda tentativa de yuxtaponer argumentos será incompleta, lo que ha fracasado en todo caso es una cierta concepción de la modernidad, no la razón en sí misma.

Bien es cierto que la razón no alcanza para explicarlo todo (concepto que es un gran aporte a Occidente del pensamiento posmoderno), ello no implica la renuncia a cambiar el mundo. Es aún temprano para saber si vencerá la barbarie o si resurgirá una nueva modernidad, que se llamará posmodernidad, en tanto este pensamiento logre liberarse de su pesimismo reaccionario para dar rienda a lo que de progresista lleva en su sangre.

Se ha afirmado que la angustia era una característica del individuo moderno, en tanto la posmodernidad presenta la preponderancia de la ansiedad. Estas dos variables, en su carácter no-patológico, definen gran parte de la personalidad del hombre según el pensamiento preponderante en su época. La angustia moderna apremia al individuo y se define como un estado de inquietud, de alerta, de cierta zozobra, obliga a tomar conciencia de la temporalidad y de la fragilidad del ser, exige mantenerse atento y da consistencia al individuo. La angustia se vuelve enfermedad cuando en lugar de jugar a favor de la existencia, paraliza, ensombrece al hombre. La angustia ha sido definida por innumerables pensadores modernos como el motor de la filosofía.

Por su parte, la ansiedad se presenta como un desasosiego íntimo ante la necesidad de desprenderse urgentemente de la situación que se está viviendo sin tener la certeza de que la nueva situación será mejor, y se caracteriza por el apresuramiento y la insatisfacción, por la improvisación que impone el apurarse, por la falta de horizonte. Se ansía viajar, poseer bienes, salud, hijos, etc. La neurosis de ansiedad produce los llamados *panic attack*, patología tan presente en nuestros días, fobias que en nuestra era se intentan combatir con Prozac y sustitutos de nueva generación. Resulta significativo este reemplazo en el tiempo: mientras la angustia se relaciona con el principio de individuación, la ansiedad atañe a la fugacidad del

tiempo, en tanto preocupación para estar preparado más que por lo que se avecina (en su imaginario) que por la realidad presente.

A pesar de la reivindicación posmoderna de la libertad en el arte, su ligazón a la ideología neoliberal lleva a un democratismo “que se contenta con reivindicar las más blandas y vagas categorías del consenso, para el cual toda tentación de ruptura es inmediatamente excluida” (Bodei 2001). Así, en épocas de consumismo, el cliente es el juez supremo de la calidad artística, de su pertinencia: por ello, para tener éxito basta para la literatura ser el único, “limitarse a reproducir la ideología, los valores y la situación social, étnica o cultural de su público”, su clientela. Por lo que “el artista deja de ser el artesano en lo que lo había transformado la era industrial para volverse una especie de pequeño empresario (...), cuentapropistas aislados que suministran su mercancía de acuerdo con las demandas del mercado (...)” (Bodei 2001). El mercantilismo en arte no es nuevo, sólo que antes lo que era considerado envilecedor, “con su religión del público, su rechazo de la oscuridad y de la complejidad formal, el posmodernismo de hecho legitima”.

Respecto de la reivindicación posmoderna de multiculturalidad, citamos al filósofo chileno Martínez Bonati, cuando opina que parecería que tienen la razón quienes sostienen que no puede haber sociedades multiétnicas, porque no puede haber concierto social sin normas fundamentales comunes. Lo que sí existen son sociedades en las que viven, bajo la norma de la mayoría, grupos que aspiran a otro orden fundamental. Pero “¿no ha sido esta condición de conflicto cultural una característica propia de Occidente en toda la era moderna, y quizá desde un comienzo? Lo que la historia de nuestra cultura muestra en todo momento es el conflicto interno, su condición escindida y antagónica, autocrítica y nunca verdadera-

mente monolítica”.¹⁴⁹ Nuestra civilización, celebrada ingenuamente por algunos tradicionalistas como si constituyese una totalidad coherente, “occidental y cristiana”, ha sido desde sus comienzos la mezcla inestable de racionalismo clásico y una fe religiosa que, si queremos verla sólo desde un punto de vista histórico y atendiendo a su precisa configuración mitológica primera sin considerar su inspiración sobrenatural, es el fruto de tradiciones del Oriente cercano. Nuestra cultura de la modernidad representa el inseguro predominio del racionalismo sobre los elementos mítico-arcaicos de la tradición religiosa. El pensamiento posmoderno aboga por la admisión en pie de igualdad de muchas culturas y doctrinas, que es lo que reduciría la tensión ingénita de nuestras sociedades: en un campo de múltiples antagonismos los conflictos perderían fuerza.

Sin embargo, se advierte que las prácticas culturales minoritarias ajenas que ofenden a la sensibilidad moral dominante no son toleradas ni siquiera en las más liberales y tolerantes sociedades contemporáneas. Martínez Bonati destaca que en los Estados Unidos se ha prohibido la práctica de ritos sangrientos con animales en ciertas ceremonias religiosas del vudú haitiano, aunque en publicaciones académicas se trata a esta religión con todo el respeto y aun simpatía que merece a estos autores la fe de otras comunidades, en especial si son subdesarrolladas. Del mismo modo las leyes norteamericanas prohíben, como se ha hecho recientemente en varios países africanos (con diferentes suertes), el popular y sacramentado uso de la mutilación genital de las niñas. Si bien son prácticas religiosas que pueden comprenderse dentro del contexto sociocultural en que han surgido, en el Occidente desarrollado son consideradas prácticas aberrantes.

¹⁴⁹ Félix Martínez Bonati, artículo “La retirada de la razón”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Chile*, N.º 13, Santiago de Chile, 2000.

Es evidente que no se pueden dejar de condenar los sacrificios rituales, por el mero hecho de su antigüedad cultural, los mismos que siguen vigentes todavía en algunas comunidades remotas. Por ello la tolerancia termina allí donde lo esencial de una cultura empieza a ser afectado: la distinción entre el bien y el mal, entre lo sagrado y lo profano, los valores e ideales que constituyen la cultura dominante. “Vemos con aprobación que se abrazan el Papa y el Gran Rabino, que el patriarca ortodoxo y el arzobispo protestante reciben afectuosamente al bonzo budista e intercambian saludos con el Imán, y que dialogan constructivamente teólogos musulmanes, judíos y cristianos. Pero no podemos olvidar que, para cada uno de ellos, de acuerdo a las teologías que definen sus diferencias, los otros están en el error de la incredulidad, la herejía, o la superstición” (Bonati 2000). El resentimiento de la distancia social, o de la inferioridad económica-política, lleva a las comunidades minoritarias, a los pueblos menos poderosos, a acentuar su identidad étnica, a esforzarse en regenerar estrechos vínculos con su liderato religioso y, en una manifestación extrema, a una militancia dispuesta al enfrentamiento bélico que puede comenzar manifestándose como terrorismo.

Queda claro, pues, que en nuestra contemporaneidad nos sentimos dispuestos a aceptar prácticas contrarias a nuestros valores más sagrados, aunque ellas provengan de los valores sagrados de otros y que la tolerancia mutua no puede obtenerse mediante la acentuación de las diferencias culturales, sino a través de su superación. La tolerancia es un fruto superior de nuestra cultura occidental, pero este principio difícilmente puede ser llevado al máximo de una neutralidad universal, ya que no todo puede (o debería) ser tolerado. Así, resultan intolerables las conductas antisociales y destructivas, las violaciones a los derechos humanos, etc. Hay valores de nuestra civilización que

no podemos relativizar, y entre ellos está la tolerancia (relativa) misma, “que todavía necesita mucho cultivo, corrección y ampliación, pero que ya ha llegado a ser digna de defensa, y que, si acepta indiferente su negación, se expone a sucumbir. Para salvarla, no podemos ceder a la tendencia niveladora de nuestra época, sino defenderla activamente”.¹⁵⁰ Esto supone combatir en el terreno intelectual y moral, aunque debemos respetarlos en el legal, los llamados a la intolerancia del fanático y condenar dogmatismos agresivos. Es imperativo, pues, si queremos promover la liberalidad, rechazar aspectos esenciales de otras culturas así como los atavismos totalitarios de la nuestra.

De este modo, “la bandera multiculturalista es enarbolada, o arrebatada, por una corriente doctrinaria que tiene los rasgos familiares de la edificación demagógica” (Bonati 2000). Estas convicciones o pseudoconvicciones “correctas” no son las certezas que podrían llevarnos a una sociabilidad mejor. Más bien, son certezas emocionales y económico-sociales de individuos y grupos, y que se tiende a confundir con genuinas pasiones altruistas. “El sueño de la razón produce monstruos” inscribe Goya en uno de sus grabados: “¿Significa este dictum cuando la razón no vela, desatinos de oscuro origen toman la plaza, o bien que la razón misma, al entregarse a sueños utópicos, engendra proyectos en último término desastrosos? Ambas interpretaciones admiten aplicación a los procesos intelectuales que comento”. Es notable que muchos seres humanos con buen nivel de educación, sin importar raza ni creencia, comparten un modo de vida y una visión de las cosas determinados por la ética del pensamiento crítico. Sin embargo, esa ética se ha vuelto inestable a partir de la difusión de la multiculturalidad posmoderna, proclive a la disolución de toda certeza. Martínez Bonati concluye que “este futuro sin la diversidad de las culturas y religiones

¹⁵⁰ F. Martínez Bonati, artículo citado.

tradicionales es, pues, improbable. Es más bien de esperar que el incesante proceso histórico de la reinterpretación de los textos sagrados, a que están sometidas, como empresas humanas, todas las teologías, lleve a una feliz convergencia que haga de la multiplicidad cultural un conjunto de diferencias irrelevantes en lo ético” (Bonati 2000).

Con relación a la extensión de la experimental Teoría del caos a prácticamente todos los dominios del conocimiento humano, convendría hacer algunas precisiones. En efecto, en el ámbito de las reflexiones sociológica y política ha comenzado a aparecer el discurso del caos como nuevo horizonte interpretativo, que intentaría explicar procesos de alta complejidad como las transiciones y las crisis políticas y económicas. ¿Será factible, o válido, utilizar la Teoría del caos, aún incipiente disciplina, para explicar estos procesos? Si Dios no juega a los dados, como dijo Einstein, debería ser posible encontrar las regularidades de lo irregular, lo congruente de la incongruencia, el orden del desorden, que no es otra cosa que encontrar el sentido en el sin sentido.

Resulta imprescindible ubicar a la Teoría del caos en el lugar que le corresponde respecto de su influencia sobre el pensamiento social y político. No siempre se puede extrapolar un concepto de la física-matemática a otros campos, así como también es un error confundir el significado científico de la palabra caos (o lineal) con su sentido coloquial. El sistema en el cual existe una alta sensibilidad a las condiciones iniciales se denomina “caótico”. Pero no quiere decir que estos fenómenos sean irracionales o que no estén regidos por determinadas leyes. Si a causa de su sensibilidad a las condiciones iniciales sus resultados se vuelven imprevisibles o muy poco previsibles, podría ser a causa de la imprecisión en el conocimiento de los datos iniciales. Además, como dice Sokal, el objetivo de la ciencia no es sólo predecir sino también comprender: “no es lo mismo determinismo que predictibilidad;

el determinismo puede existir sin predictibilidad, ya que el determinismo depende de la naturaleza y la predecibilidad de nosotros”.¹⁵¹

La impredecibilidad determinista, si se nos permite el giro contradictorio, sostiene la idea de indistinción entre realidad y ficción. Esta vigencia de la moda intelectual posmoderna en la universalidad ha sido claramente atacada por Hobsbawm: “... hacen que todos los hechos que aspiran a una existencia objetiva sean, simplemente, construcciones intelectuales, por lo que no existe ninguna diferencia clara entre los hechos y la ficción. Pero en realidad la hay y, para los historiadores, incluidos los antipositivistas más acérrimos de entre todos nosotros, es absolutamente esencial poder distinguirlos”. Debemos, sin embargo, coincidir con el pensador español Antonio Escohotado que posiblemente el azar irrumpe creativamente en una realidad en desequilibrio, y fomenta la innovación: “de ahí que ahora interpretemos el desequilibrio como un estado de apertura y la disipación como una fuente estructurante”.¹⁵² Esto, indiscutible en el campo del arte, ¿lo será también en el de las ciencias sociales?

Si para los griegos lo inmanente era la forma (esteticismo), para la modernidad lo eterno es la ley. La proporción áurea descubierta por los griegos explicaba las olas del mar, las formas de los moluscos y el Partenón. Para Newton, gravedad (que es algo dado) y fuerza gravitatoria (que es algo supuesto), es lo mismo, ya que la realidad es la ley. En los orígenes de la modernidad la consigna no era entender sino dominar, para lo cual había que simplificar, idealizar y profetizar. Si los cálculos no cierran no se puede retocar la realidad. Por ello lo complejo era despreciado por caótico. Como un resabio de aquellos orígenes, cuando en 1927

¹⁵¹ A. Sokal. Citado en artículo “Actitudes críticas hacia la posmodernidad”, en el sitio web www.multitextos.com/articulos/caos.

¹⁵² A. Escohotado, *Caos y orden*, Espasa, Madrid, 1999.

se presenta la Teoría cuántica hasta Einstein habla de “encantamiento”, de teoría intuitiva. Pero es que había discordancia entre el marco teórico y la observación de fenómenos y, aún hoy, la mecánica cuántica no puede hacer conducir el comportamiento microscópico con el macroscópico, siendo que ambos pertenecen al mismo universo. Esto no implica la imposibilidad de conocer, de entender, lo que no es controlar ni dominar.

Se concluye que lo que se debe dejar de lado es el infalibilismo dogmático y el deseo de imponerse a la naturaleza de las cosas: el terror al vacío hizo descartar de la matemática euclidiana al cero. Puede que al ser humano le falte la imaginación, pero no a la naturaleza, por lo que es necesario abandonar la idealización moderna de la ciencia (lo cual es un aporte del posmodernismo), lo que no implica caer en la irracionalidad: ¡ni la más potente de las computadoras puede definir la mejor jugada en ajedrez, no obstante que hay un número limitado de posiciones para las meras treinta y dos piezas en el exiguo tablero de sesenta y cuatro casilleros! *Matrix* está muy lejos todavía (por el momento es imposible).

La modernidad: ¿Proyecto inacabado?

*No se podría haber arribado a lo posible
si no se hubiera apuntado a lo imposible*

Max Weber

El término modernidad se refiere al orden social que surgió tras la Ilustración y caracteriza una época signada por un dinamismo sin precedentes, el rechazo de las tradiciones por el imperio del “progreso” sobre la base de la “razón” como promotor de la libertad. De su misma esencia surge el malestar posterior fomentado por el optimismo frustrado y las dudas sobre su eficacia social. La racionalización de la vida moderna finalmente recortó las alas de la libertad, pese a sus logros científicos y tecnológicos y del emergente social de la democracia liberal. En definitiva, el término modernidad aplicado a lo social, económico y político tal como lo entendemos hoy, como acumulación de todos estos procesos, proviene de la posguerra. Esta modernidad está indisolublemente ligada al modelo norteamericano, que según expertos occidentales no marxistas (incluso europeos) era exportable como modelo de desarrollo para los países no desarrollados. El modelo fue descrito a mediados del siglo XX por Rostow (*Las etapas del Crecimiento Económico*): un país habría acumulado suficiente impulso económico para el despegue modernizador cuando haya satisfecho ciertas condiciones y cumplido una serie de etapas; para ello debe existir un

mercado de trabajo, medios mecánicos de producción, energía disponible y organización empresarial.

Tanto Max Weber como Emile Durkheim ponen de manifiesto otro aspecto ligado a la modernidad y al capitalismo, cuestiones relacionadas con la tradición, religión y la cultura emergente. La modernidad sustituye las rígidas normas de la cultura tradicional y la autoridad por otras relacionadas con la eficiencia en la producción de lo que sea (bienes comerciables, servicios como la educación y el turismo, industria del entretenimiento, etc.). En lo que hace al sujeto, la modernidad cuestionó las formas convencionales estableciendo sus propias autoridades basadas en la ciencia, el desarrollo, las leyes o la democracia, e incluso, también se altera el “yo”: en la sociedad premoderna la identidad se recibe de la tradición (se hereda); en la modernidad, la identidad se construye.

No cabe duda de que la innovación técnica ha sido el gran motor del capitalismo. Karl Marx y Friedrich Engels en el *Manifiesto Comunista* expresan que “la burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores”.¹⁵³

A continuación de las revoluciones industriales del siglo XIX, F. W. Taylor (ingeniero e inventor norteamericano, 1856-1915) quien dio su nombre al sistema de producción organizado minuciosamente, es perfeccionado por la cadena de montaje en serie de Henry Ford (empresario y constructor de automóviles norteamericano, 1863-1947).

¹⁵³ K. Marx & F. Engels, *The communist manifesto*, Verso, London, 1998 (traducción del autor).

El modelo T de Ford lleva implícito el estigma de la nueva modernidad que inauguraba el siglo XX: si el taylorismo era sólo un método estandarizado de producción tendiente a lograr una mayor eficiencia industrial, el fordismo no sólo es todo eso sino que también se constituye en el impulsor de un modelo económico y de un nuevo modo de vida, que culminará en el consumismo de fines del siglo XX. Si Marx puede ser considerado uno de los principales analistas sociales de los tiempos de la modernidad (siglo XIX) entendida como sociedad capitalista, Durkheim, Parsons, Weber, Simmel y Bell son otros tantos pensadores sociales que hicieron aportaciones distintivas de las épocas que les tocó vivir.

Emile Durkheim (sociólogo francés, 1858-1917) opuso a la solidaridad “mecánica” (apoyada en la coerción y en el peso de la tradición) el nuevo principio de integración social denominado “orgánico” que surgió de las necesidades impuestas por la creciente interdependencia que originó la división del trabajo. El trabajo no sólo se separa en las fábricas y en el campo, también en la administración y el hogar. Las tareas que en el pasado habían desempeñado la familia o la Iglesia pasaron a depender de la escuela, de los hospitales, de los organismos del estado de bienestar (fomentado por el fordismo), etc.

Talcott Parsons (sociólogo norteamericano, 1902-1979) analizó los problemas emergentes de la modernidad que avanzaba; su preocupación principal era la coordinación de la sociedad compleja de su época. Propuso una mayor participación social dentro de un mercado libre de técnicas y habilidades: la meritocracia. Max Weber (sociólogo alemán, 1864-1918) puso el acento en la racionalización de métodos que rigieron su época: los métodos de laboratorio científico, las normas y escalafones del sistema burocrático, la contabilidad del empresario capitalista, en todos estos métodos de control se halla el “cálculo”. La

organización productiva y eficiente por excelencia era la burocracia. Mejorar las cosechas, automatizar el hogar, acrecentar la eficiencia militar, coordinar los vuelos comerciales: en todos los órdenes de la vida moderna del siglo XX la racionalización se convirtió en eje central. Cálculo que Weber analizó también como fuente de control e instrumento de dominación.

La cúspide social de la organización racional es la ciudad; la experiencia moderna es abrumadoramente urbana en contraste con el pasado. Georg Simmel (sociólogo alemán, 1858-1918) consideraba que la ciudad era el crisol en que se formaría y reformaría la modernidad, que la metrópoli, además de ser el centro de la economía, llevaba una impronta diferencial: la complejidad y la extensión de la existencia metropolitana imponen puntualidad, “calculabilidad”, exactitud. En contraste con el pasado, cuando la identidad se hallaba en la comunidad local, florece en la ciudad una comunidad de extraños cuya convivencia necesita nuevas reglas: en la vida moderna se requieren relaciones más formales y contractuales. Simmel inspira a una serie de sociólogos urbanos que surgen entre guerras con el objeto de analizar el urbanismo como un nuevo y distintivo modo de vida. Del mismo modo, los arquitectos y urbanistas rediseñan las ciudades; así lo urbano se mira cada vez más desde la perspectiva del conductor de automóviles. Según Le Corbusier (arquitecto suizo, 1887-1965), la calle pasa a ser “una máquina para producir tráfico”. Asimismo, tal acumulación de gente genera en los burócratas un deseo de control social: “excluir y eliminar racionalmente a los delincuentes y desviados es consecuencia lógica del impulso controlador y clasificador que se percibía en todos los ámbitos”,¹⁵⁴ que tan claramente había sido anticipado por Weber.

¹⁵⁴ D. Lyon 1994.

Como ya fue dicho, la consecuencia de la lógica del impulso de racionalización se traduce en uno de los objetivos prioritarios de la modernidad, entendida como nuestro modo de vida reciente. La primera organización que pone gran énfasis en el control es el ejército. Así, las pautas militares trascienden lo castrense para imponerse en la organización empresarial-administrativa, industrial, de la escuela, hospitales y de la burocracia del Estado en general.

Aunque la concepción de una prisión “panóptica” (los reclusos pueden ser observados casi todo el tiempo, y ellos no pueden saber cuándo están siendo efectivamente vigilados ya que no ven al controlador) ya fue expuesta en el siglo XVIII por el filósofo inglés utilitarista Jeremy Bentham, quien analizará en profundidad el cambio de estrategia de vigilancia es Michel Foucault (filósofo francés, 1926-1984),¹⁵⁵ desde las antiguas formas de castigo corporal y público de los infractores a la “moderna” autodisciplina. Las fábricas de Henry Ford producían trabajadores eficientes que eran controlados por un “departamento de sociología” que no sólo vigilaba al obrero en la línea de montaje sino también su tiempo libre, particularmente en lo que hacía al consumo de alcohol. Para Foucault la prisión panóptica (parodia de un Dios omnisciente) es el símbolo del control moderno, que provoca (debido a la incertidumbre de no saber cuándo se es vigilado) la autodisciplina, la misma que es necesaria en la organización militar.

Los dos significados de moderno (la divisoria temporal que distingue antiguos de modernos y la derrota de los primeros por parte de los últimos) provoca una cierta confusión. La persistencia de lo premoderno y el escepticismo sobre la validez de las victorias modernas coexisten. Según Bruno Latour, ese escepticismo produce la parálisis posmoderna: la debilidad hiperreal se suma al efecto de las tecnociencias invasoras, al tiempo que se cortan los lazos

¹⁵⁵ M. Foucault 1993.

con el pasado y se rompe con el futuro. Luego, el error de los pensadores posmodernos sería dar por supuesto que la modernidad constituye un sólido esquema, sin fisuras.¹⁵⁶

Alain Touraine (sociólogo y politólogo francés, 1925-), por su parte habla de una “modernidad limitada durante un período en el cual los seres humanos se creyeron dioses pero que terminó con el auto-encarcelamiento dentro del despotismo de la modernidad totalitaria”.¹⁵⁷ Para Touraine, los tiempos críticos actuales representan una transición hacia una modernidad más compleja y completa, que afirmarán tanto al individuo como al recurso de la razón: el “sujeto”, que se obsesiona con su propia identidad cuando la razón pierde presencia, y la “razón” que sin sujeto se convierte en mero instrumento racionalizador, se encontrarían sinérgicamente para reafirmar la esperanza para la humanidad que portan los movimientos sociales. Sin embargo, conviene destacar que algunos años después Touraine se desencanta de los destinos de la humanidad, comienza a dudar y escribe “Pourrons-nous vivre ensemble”, donde a la pregunta “¿cómo podremos combinar la libertad del sujeto personal, el reconocimiento de las diferencias culturales y las garantías institucionales que protejan esa libertad y esas diferencias?”,¹⁵⁸ no parece tener una respuesta plenamente satisfactoria.

Por su parte, para Jürgen Habermas (filósofo alemán, 1929-) la modernidad es un proyecto inacabado, que todavía tiene que desarrollar a pleno su potencial, lo que sería posible de realizar por la “acción comunicativa” (lo que ocupa el lugar de los “movimientos sociales” de Touraine). En efecto, Habermas, pese a sus temores respecto del dominio potencial de la razón instrumental sobre cada vez más esferas de vida y el auge de tribalismos agresivos y, por

¹⁵⁶ B. Latour, *Nunca hemos sido modernos*, Debate, Madrid, 1993.

¹⁵⁷ A. Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1994.

¹⁵⁸ A. Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble?*, Fayard, Paris, 1997.

otra parte, la profundización del hedonismo individualista, apuesta todavía a la modernidad. Para ello es necesario que un instrumento suficientemente poderoso medie entre las diferentes posiciones: contra el universalismo que niega la particularidad rechaza la réplica posmoderna de una particularidad que niega la universalidad, y propone la búsqueda de instrumentos de comprensión mutua y la atención respetuosa al otro. Por la importancia que ha cobrado el pensamiento de Habermas, éste será analizado en el último apartado de este texto, en sus conclusiones.

Otro alemán, Ulrich Beck¹⁵⁹ (sociólogo, 1944-) opina que el verdadero problema es el riesgo, ya que enfoca su pensamiento en los conflictos y temores de la vida diaria: mientras que en el pasado se buscó con impunidad la producción de riqueza como único objetivo, se nos presenta en la actualidad la producción de riesgos conjuntamente con la incertidumbre sobre cómo evitar o minimizar el daño causado por el inexorable proceso de producción. Para Beck, el proyecto moderno es crónicamente inconcluso, de allí que uno de los aspectos básicos sea la gestión del riesgo. Ello lleva implícito una postura ética, por lo que se impone una economía moral de la producción de conocimiento.

Anthony Giddens (sociólogo y politólogo inglés, 1938-) expone, en un texto compartido entre otros con Ulrich Beck (*Reflexive Modernisation*), el concepto de modernidad reflexiva: la modernidad, en cuanto a la aplicación de la tecnociencia a la producción industrial de la actualidad, ha encontrado rápidamente sus límites en las catástrofes ecológicas, provocadas por los vertidos de petróleo, la desertificación de los suelos antes fértiles y los accidentes nucleares. Para Giddens si existe una conciencia generalizada de los peligros que provocan estos accidentes del “progreso” no hace falta rechazar la modernidad sino actualizarla. Es por ello que este sociólogo inglés utiliza

¹⁵⁹ U. Beck 1992.

tantos adjetivos que califican a la modernidad: alta, tardía, reflexiva, e incluso radicalizada.

David Lyon (sociólogo canadiense, 1948-) opina que en la mayoría de los análisis posmodernos, que cobran relevancia como concepto socioanalítico durante las dos últimas dos décadas del siglo pasado y que dan por supuesto el cambio tecnológico, dedican poco espacio a la relación de esos cambios con las transformaciones sociales. Posiblemente esto se deba a que estos pensadores han abandonado el concepto de progreso como paradigma. Sin embargo considera que, aunque sea cierto que todos los metarrelatos han perdido legitimidad, no se debería abandonar el esfuerzo por comprender y aun orientar el desarrollo tecnológico. Esta opinión es coincidente con la de Beck y Giddens respecto de los riesgos de los avances tecnológicos. Difícilmente se puede dejar de coincidir con la ética de estos pensadores.

Conviene aquí citar dos aspectos relevantes de la crítica del posindustrialismo (correspondiente a la modernidad tardía, diría Giddens). El primero y más evidente es el de las desigualdades socioeconómicas asociadas al desarrollo de la tecnología electrónica; el otro, aspecto bastante descuidado (salvo por Foucault y Adorno), es el gran potencial para la vigilancia social inherente a las tecnologías de la información. Respecto del primer aspecto baste citar que en los países pobres la sociedad global de la información aparece como nueva modernidad que distrae recursos básicos para los hambreados. En lo que hace al control social, la crítica moderna o del posindustrialismo, focaliza también en el temor del poder centralizado sumado al poder de acumular y analizar datos que provee la tecnología de la información. Sin embargo, y por el momento, este supuesto poder omnisciente es utilizado para clasificar y guiar a los consumidores y no para la represión política. En este sentido, la profecía de Orwell sobre el poder de vigilancia del

Big Brother no se ha cumplido. Sin embargo, no podemos descuidar la posibilidad de que surjan nuevas formas de dominación en la sociedad de la información global.

Otro aspecto de la crítica moderna sobre la realidad social y política actual responde al cuestionamiento que hace el posmodernismo sobre la naturaleza de realidad y el significado. En este caso Jean Baudrillard (sociólogo francés, 1929-) es quien representa la versión más extrema de la pérdida de significado que provoca el bombardeo de imágenes, signos sin referentes, que lo lleva a declarar “la guerra del Golfo no ha existido”. Consideramos que este recurso que aplica Baudrillard, basado en lo que puede considerarse la primera guerra posmoderna, constituye una eficiente táctica de provocación en la búsqueda de recuperar los últimos valores de la humanidad de la banalidad de los medios de comunicación.

También relacionada con el tema de las nuevas tecnologías se halla la cuestión de si estas tecnologías contribuyen a forjar el mundo único de la “*global village*” (Marshall McLuhan,¹⁶⁰ 1911-1980), donde convergen vida económica y política que tienden a la homogeneidad global. Este proceso, considerado por la modernidad europea y norteamericana como lineal y dirigido a la unificación, ha sido reemplazado en la actualidad por un estado de cosas que presenta agudas diferencias (desigualdades) entre naciones y grupos sociales en las naciones.

Respecto a la crítica de disolución “verdadero/falso” en la ciencia planteada en el subcapítulo “Confusión de valores”, consideramos útil agregar en estas conclusiones los siguientes conceptos: si en el siglo XVIII el universo aparece representado por un mecanismo de relojería de gran

¹⁶⁰ M. McLuhan ha sido terminante al expresar que “los medios se han erigido a sí mismos en sustitutos del mundo previo. Incluso si queremos recuperar el pasado, sólo podemos hacerlo mediante un estudio intensivo de las formas en que los medios lo han tragado”.

precisión y en el XIX se lo analiza como una entidad orgánica, la vanguardia del siglo XX lo empieza a ver como un inmenso flujo turbulento. El “caos”, como se vio en el capítulo tercero, ha dejado de ser una deficiencia atribuible a los límites del conocimiento (o, previamente, a la desviación o perversión de la naturaleza, y también a la “excepción que hace a la regla”) para ser considerado el gran elemento autoorganizador del funcionamiento mismo de la naturaleza. Los pensadores posmodernos, sobre la base de esta aserción, manifiestan que nuestro conocimiento de la naturaleza no es más que una interpretación (hermenéutica) que, en tanto cultural, guardará siempre distancias con el objeto observado en sí. Si aceptamos que la historia de la materia cambia (y la Teoría del caos es un instrumento de conocimiento de nuestra época) se deberá prestar más atención a los detalles, a las bifurcaciones, a lo irregular, en tanto nuestro propio lenguaje deberá asumir sus perturbaciones.

En lo que respecta a lo manifestado sobre el par “normal/anormal”, convendría destacar que: la relación entre lo normal y lo patológico, como otras muchas oposiciones modernas del pensamiento, no se resuelve por el establecimiento definitivo de la norma, sino desde el momento en que lo patológico se convierte en principio normativo. Debe recordarse que en la modernidad no ha existido una ciencia de lo singular o de lo supuestamente irreplicable y que en la posmodernidad aparece una nueva teoría (del caos) que se fija en los detalles y las bifurcaciones, en la diversidad de la producción (o reproducción) y en las irreductibilidades a la disposición armónica de las partes.

En cuanto a la crítica que expusimos sobre la falta de rigor creativo en el arte posmoderno, debería tenerse en cuenta que el ocaso del arte, en la forma tal cual lo conocimos los modernos, implica una banalización de la obra de arte, en tanto se masifica la experiencia por la possibili-

dad reproductiva de la obra y la difusión de un consenso estético (¿belleza, verdad?) a través de los medios masivos de comunicación. Pero tal pérdida no se vive de un modo dramático por los posmodernos: ya Nietzsche había comparado dos actitudes respecto a estos cambios de fundamentos que preanunciaban el fin de la modernidad, al referirse a aquel hombre todavía resentido por la pérdida de las dimensiones metafísicas de la vida en comparación a quien aceptaba esta nueva realidad, “el hombre de buen carácter” que está “libre de énfasis”.

Resta decir que es en la obra de arte donde más que en cualquier otro producto humano se refleja el espíritu de una época. La “verdad de la época”, diría Vattimo: “esta función se mantiene y se cumple aún más plenamente en la situación (actual) en que desaparecen las obras individuales con su aureola en favor de un ámbito de productos relativamente sustituibles, pero de valencia análoga”.¹⁶¹ Vattimo se esfuerza por rescatar lo de la “ontología de la decadencia”, en donde se libera al arte de su tarea de estética filosófica, un pensamiento abierto que permita “admitir el sentido no puramente negativo y deyectivo que la experiencia de lo estético ha asumido en la época de la reproductividad de la obra y de la cultura masificada” y de este modo, a través del deleite distraído, aceptar que este cambio se produce en un marco mayor en el que se están imponiendo visiones posmodernas en todas las disciplinas humanas, visiones que no son mejores ni peores a las anteriores (modernas), sino distintas (quizá, para nuestra época, las únicas posibles).

Por otra parte, ha campeado casi a todo lo largo de este texto una opinión crítica hacia los pensadores posmodernos respecto al criterio que utilizan en la aplicación de las ciencias sociales al analizar la sociedad global, por lo que deseamos agregar, a modo de conclusión, algunas

¹⁶¹ G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, *op. cit.*

ideas de cierre. Antonio Campillo,¹⁶² sociólogo español, plantea que las ciencias sociales nacieron en el siglo XIX con el objeto de proponer instrumentos de administración, de comprensión y legitimación de las nuevas instituciones (democracia parlamentaria, capitalismo industrial, grandes concentraciones urbanas, por citar los elementos más salientes de la época). La modernización de la política, la economía y la tecnología (o ciencia del “progreso”) fueron entendidas como procesos lineales, regidos por leyes de evolución social. Lewis Morgan, Herbert Spencer y Émile Durkheim son los más connotados pensadores de la época, que aceptaron el paradigma moderno de que se iba de lo simple a lo complejo o de la barbarie a la civilización, a través de la irradiación de la cultura y el avance avasallador de la razón y la ley.

En el siglo XX, a partir de las dos guerras mundiales, del totalitarismo nazi y el estalinismo, la proliferación de armas de destrucción masivas, la descolonización y el hambre creciente, las recurrentes crisis económico-financieras y el consumismo, la presión ecológica frente a la industrialización explosiva, la globalización de la economía, la política y la cultura ligadas a la tercera ola tecnológica (la revolución científica de Einstein, luego la de la física cuántica y recientemente la de la Teoría del caos, la de las comunicaciones y la genética), se han transformado nuestras vidas y nuestra concepción del mundo.

En la posmodernidad, emergente de estos cambios, estaría surgiendo una nueva teoría social que, en primer término, cuestiona los “avances” de la modernidad: critica la concepción lineal de la historia; cuestiona la supuesta radialidad de la globalización; describe a la modernidad como un fenómeno ambivalente en lo social que ha creado fabulosas técnicas de dominación y ha sumido a millones

¹⁶² A. Campillo, artículo “El gran experimento: ciencia y política en la sociedad global”, sitio web www.arrakis.es.

de personas en la pobreza y la humillación; también el pretendido saber tecnocientífico es severamente castigado por su ambivalencia ya que sus innovaciones estuvieron plagadas de “efectos secundarios no deseados” creándose incertidumbres y riesgos artificiales (como si naturalmente no hubiera pocas); y finalmente ha cuestionado la concepción funcionalista de la sociedad (ya organicista como sistémica) por sus supuestos de coordinación funcional entre el Estado, los mercados, las familias y la cultura, que han fracasado en casi toda la línea. En segundo término, se replantean las relaciones interdisciplinarias: se está reescribiendo la historia de Occidente a partir del surgimiento de una historia social y de una sociología histórica; se eliminó la artificial separación entre sociología y antropología debido a la cantidad de procesos de hibridación cultural que se multiplican en la era globalizada, e igualmente ocurre entre política y economía y entre cultura y ciencia, debido a la aparición de la sociedad global, en donde todas las relaciones sociales interfieren entre sí en entramados complejos, abiertos e inestables; asimismo, los riesgos ecológicos globales cuestionan seriamente la separación entre naturaleza y sociedad, entre ciencia y política.

Anthony Giddens resume la influencia de los nuevos tiempos sobre las ciencias sociales como sigue: “uno de los aspectos esenciales de la nueva política es que en ella ya no son separables la verdad de la justicia, los juicios de hecho y los juicios de valor, los problemas técnicos y los problemas morales, ni se da por supuesto que la mera innovación tecnocientífica sea en sí misma valiosa y conlleve necesariamente a una mejora material y moral de la vida humana”.¹⁶³

Volviendo sobre la aplicación de la Teoría del Caos a otras ciencias del conocimiento, concluimos que los

¹⁶³ A. Giddens, *The consequences of modernity*, Polity Press, Cambridge, 1990.

supuestos básicos de la visión mecánica del mundo para el cosmos, la sociedad, la política y la economía se mantienen hasta hoy en día: el universo posee un orden matemático preciso que puede deducirse por el examen de los movimientos de los cuerpos celestes, en tanto aquí en la Tierra las cosas se hallan sumidas en el desorden por lo que es necesario reorganizarlas; el modo de hacer compatible la sociedad con el orden celeste es utilizar los principios científicos de la mecánica de modo tal que favorezca más a los intereses materiales de los seres humanos; el progreso constituye amasar abundancia material, con lo que se obtendrá un mundo más organizado, siendo la ciencia y la tecnología las herramientas en tanto la naturaleza nos brinda los recursos necesarios; aprendiendo a controlar sus ciclos naturales de materia y energía aprendemos a dominar a la naturaleza; lo natural se identifica con lo ordenado, lo determinado y lo predecible.

Si bien la teoría biológica de la evolución (Darwin) introduce la novedad del cambio, del crecimiento y del desarrollo (las estructuras complejas se desarrollan a través de estructuras más simples), no logró transformar el pensamiento mecánico (el darwinismo trasladado a lo social se convirtió en el sistema de selección natural en el que sobrevive el más apto). La física en su avance, a partir del estudio de la termodinámica, concluye que la evolución natural es hacia un desorden creciente: la primera ley de la termodinámica establece que la energía no puede ser creada ni destruida, pero sí transformarse de una forma en otra; su segunda ley nos dice que cada vez que la energía pasa de un estado a otro se paga un cierto precio, la energía se dispersa en calor y no se la puede recuperar totalmente. Por lo que cualquier sistema físico tiende espontáneamente hacia un estado de mayor entropía,¹⁶⁴ o

¹⁶⁴ Entropía: en *mecánica* es una medida de desorden de un sistema; en *termodinámica* es una medida de la parte no utilizable (o pérdida) de

más desorden. Luego, según la física clásica, el universo se dirige hacia un estado de entropía máxima (muerte entrópica) cuando el equilibrio térmico haga imposible cualquier tipo de movimiento.

Se produce una contradicción entre la evolución biológica y la cósmica: ¿la evolución significa orden o caos? La respuesta no la da la física clásica, en tanto estudia sistemas lineales, siendo que los procesos biológicos se dan en estructuras complejas en sistemas abiertos (que intercambian materia y energía con el exterior), de modo que la disminución de entropía se hace a costa de un aumento del desorden del entorno, cumpliéndose inexorablemente la segunda ley de la termodinámica.

Recientemente se ha denominado “sistemas complejos adaptativos” a esos sistemas biológicos, sociales o tecnocientíficos que son capaces de ganar complejidad estructural a lo largo de su evolución recogiendo información de su entorno. Por lo que al momento de establecer modelos interpretativos se deberá partir de una visión sistémica (holística, para algunos) y tener en cuenta que la realidad es un conjunto de sistemas que evolucionan; fruto de interacciones se producen cambios y transformaciones (técnicas, económicas, productivas, demográficas, de valores éticos y de formas de vida, etc., si enfocamos lo social). Los sistemas (sean sociales o naturales) lejos de ser independientes entre sí, evolucionan influyéndose mutuamente.

Nos parece que el “consumismo” de nuestra época posmoderna merece un gran párrafo aparte. Baudrillard manifiesta que en la actualidad existe alrededor de nosotros “una especie de evidencia fantástica del consumo y de la abundancia, constituida por la multiplicación de objetos, servicios, bienes materiales, y que constituye una suerte de

la energía contenida en un sistema; en *informática* es medida de incertidumbre existente ante un conjunto de mensajes, de los cuales va a recibirse uno solo.

mutación fundamental en la ecología de la especie humana”. En efecto, en los países desarrollados y en las grandes ciudades del resto del mundo se evidencia una profusión de oferta de artículos en las grandes tiendas y particularmente en los *shopping centers*, que constituyen algo más que la manifestación de excedentes: “la negación lógica y definitiva de lo escaso, de lo raro, la presunción maternal y lujosa de nuestros valles prodigiosamente fecundos en leche y miel, grandes oleadas de neón sobre el ketchup y el plástico, la esperanza violenta que no sólo hay mucho sino demasiado, y demasiado para todo el mundo”.¹⁶⁵ Esta ilusión crea un nuevo “arte de vivir” cuyo manual de instrucciones, su Biblia, es la publicidad omnipresente. Afirmar que la cultura se ha preconstituido sería demasiado simple. En realidad, coincidimos con el pensador francés en que en esta práctica donde se amalgaman los símbolos lo que se ha producido es una nueva cultura que se quiere universal: mentalidad consumista privada y colectiva, en que la práctica cotidiana del consumo no se vive como el resultado de un proceso de producción, del trabajo, sino como algo milagroso.

La apropiación de objetos y servicios constituye “el poder captado”, al decir de Baudrillard, y como consecuencia de ello nuestro pensamiento mágico, nuestra mitología, es el de la imagen que transforma historia, eventos, el mundo real en simples sucesos (*fait divers*) sin categorías distintivas ni jerarquías, en este vértigo de realidades listas para consumir (*prêt à porter*). La praxis del consumo hace del comprador, o del consumidor de imágenes y símbolos, un individuo que se siente a salvo en tanto que el consumismo hace de la exclusión del mundo real (social, histórico) su máximo grado de seguridad.

Esta cultura hedonista y sugerente, diseñada sobre los planos de la estrategia del deseo, desculpabiliza la pasivi-

¹⁶⁵ J. Baudrillard, *La société de consommation*, Folio-Gallimard, Paris, 1997.

dad. Por su parte, los medios de comunicación masiva proveen ese “curarse en salud” trayendo hasta su casa, como si fuera una película de acción, la violencia inhumana del mundo exterior, con su doble propósito: otorgan el certificado de persona informada y preocupada por el mundo y multiplica el placer en contraste con su realidad hedonista. Alineación consumista, inversión de sujeto y objeto, esta nueva era que parece el fin histórico del proceso de productividad acelerado e hipereficiente bajo el signo del capital presenta una lógica integral que alcanza todos los dominios del deseo del hombre, su cultura, las relaciones humanas y hasta los fantasmas y las pulsiones individuales: todas las necesidades son objetivadas y manipuladas en términos de beneficios, evocando, provocando, orquestado en imágenes, en signos, en modelos consumibles. El consumismo, como dijo Marcuse, seguramente significa el fin de la trascendencia ya que se esfuman las contradicciones del ser, se olvida la problemática de la existencia real y su apariencia. El ser y el tener se identifican uno con otro, abandonando todo sentido de reflexión, de perspectivas sobre sí mismo: desaparece toda imagen especular en la cual el hombre puede confrontarse a sí mismo y sólo queda la vitrina del deseo.

El espejismo de la abundancia y el consumismo constituyen así la moral de la modernidad perdida o posmodernidad. Este narcisismo colectivo puede resumirse en una sola frase de alta eficacia publicitaria que libera, además, de toda culpa: “el cuerpo que usted sueña es el suyo”. Y es que la realidad resulta de la interpretación que nosotros mismos nos imponemos, la imagen que nos damos de nosotros mismos, como nuestra propia autoprofecía, lo que nos ahorra todo esfuerzo de imaginar la sustancia de los ideales presentes y futuros y/o de los héroes de las trascendencia: el reflejo de nosotros mismos constituye nuestra inmanencia, ¿de qué preocuparse? Publicidad, estudios de

mercado y sondeos de opinión apuntan a un mismo objetivo: predecir el evento comercial, social o político que va a sustituir el evento real que habría de producirse sin la mediación de estos mecanismos. Es así que terminará por reflejar la predicción, que se autorrealiza. “El pueblo se mira en el espejo”, dice Baudrillard, y es cierto que copiamos tautologías, que somos candidatos a ser lo que somos, buscando modelos en nuestro propio reflejo. Queremos parecernos a nuestros ídolos de papel, celebridades, actrices y actores, cantantes de moda, presentadores de televisión, todos ellos seres modelados sobre lo que ya nosotros somos. Y es que el *marketing* no ha hecho más que buscar la media popular para de este modo satisfacer sin mayores esfuerzos los pedestres modelos soñados por los consumidores.

Parecería que ya no hay escape posible, pues hasta la publicidad se ha adueñado del contradiscurso consumista, de la crítica de intelectuales y pensadores sociales para mejor vender. El argumento que acaba de leer el atento lector en el párrafo inmediatamente superior bien podría servir como guion publicitario, irónico y eficaz, para vender cualquier producto o servicio. Así, para la juventud, el Che Guevara es una imagen solarizada en dos tonos, de excelente caudal estético, que representa una idea vagamente romántica en sus t-shirt. “Sociedad sin vértigo y sin historia, sin otro mito que ella misma”, concluye Baudrillard.

David Lyon se pregunta si en el auge del consumismo y en la aparición de la figura contemporánea del nuevo consumidor, que reemplaza la de ciudadano, no radica una clave crucial para entender la posmodernidad: ¿se han combinando las técnicas de la comunicación y de la cultura del consumo para crear la condición posmoderna?; ¿cuáles son las consecuencias para las formas de vida o para los valores, como la autoridad, la solidaridad, la identidad o la esperanza? Sin duda subyace en la preocupación de Lyon el hecho de que la condición posmoderna,

en tanto flujo permanente de relatividad, deje al individuo al arbitrio de las maquinaciones del mercado. Consideramos, por nuestra parte, dos posibilidades: que el posmodernismo sea un reflejo cultural del capitalismo tardío, o un anuncio de un nuevo orden social superador de la economía de mercado capitalista. Lo que resulta evidente es que por mucho que nos pese, el modelo consumista no parece agotado. Y esto será así mientras la fabulosa maquinaria de comunicación masiva lo permita. La maquinaria está tan bien armada que todo está mercantilizado, que en las sociedades opulentas de occidente la gran mayoría cuenta con los ingresos necesarios y el ocio suficiente para sostener este modo de vida y que ello se refuerza con técnicas cada vez más sofisticadas de publicidad y *marketing*. La televisión y la cultura del consumo se refuerzan mutuamente: la televisión es fundamental para la producción de necesidades y la movilización del deseo, las apetencias y la fantasía, la distracción indolente y la desculpabilización masivas.

Para Baudrillard, la posmodernidad se separa de la modernidad cuando la producción de consumidores deviene esencial. Lyon destaca que como consecuencia de ello se van diluyendo las distinciones largamente mantenidas entre lo intelectual y lo popular, la cultura de élites y la de masas; cuando la historia se convierte en herencia y el museo en una experiencia multimedia interactiva; cuando en el ámbito de la literatura es difícil distinguir entre las novelas actuales y las de ciencia ficción en las cuales los autores nos transmiten su propia confusión sobre su identidad y cómo responder a mundos escindidos de significantes; cuando en el arte plástico los estilos se suceden unos a otros con rapidez e, incluso, realizando reiteradas incursiones nostálgicas en el pasado; cuando el entretenimiento, el consumo y la mirada de turista es lo que ofrece el mejor perfil de la ciudad posmoderna; cuan-

do, en definitiva, “el proyecto del yo se traduce en la posesión de los bienes deseados y en estilos de vida configurados artificialmente”.¹⁶⁶

Como la cultura del consumo no discrimina ni conoce límites, todo se convierte en artículo de consumo, incluso el significado, la verdad y el conocimiento. A partir de la publicidad, las telenovelas, los *reality-shows*, programas de entretenimiento, documentales sensacionalistas, noticiarios que transmiten el drama humano en directo, los programas de música popular cada vez menos sutiles y más vulgares, los dibujos animados en horario infantil que mezclan temáticas adultas, incluidos el sexo, la violencia y las drogas como cualquier otra forma de consumismo, los “telepastores” que alivian el dolor mágicamente con sus poderes electrónicos, todo eso va construyendo una experiencia de sustitución en la que se apoya la construcción contemporánea (posmoderna) de la personalidad. Los valores y creencias pierden coherencia y continuidad en un mundo que presenta muchas más opciones de consumo: la angustia moderna por ser (libre, emancipada) se troca en la ansiedad posmoderna de la elección consumista.

Coincidimos con Beatriz Sarlo respecto a que “cuando ni la religión, ni las ideologías, ni la política, ni los viejos lazos de comunidad, ni las relaciones modernas de sociedad pueden ofrecer una base de identificación ni un fundamento suficiente a los valores, allí está el mercado, un espacio universal y libre, que nos da algo para reemplazar a los dioses desaparecidos”.¹⁶⁷ Baudrillard, por su parte va más allá al describir la alienación consumista como el cuerpo de Cristo en la cruz que se transforma en mujer para obsesionar al monje que se creía capaz de dar su vida para cumplir con su compromiso de castidad.

¹⁶⁶ Anthony Giddens, *Modernity and self-Identity*, Polity Press Cambridge, 1991.

¹⁶⁷ B. Sarlo 1994.

Como se habrá podido comprobar, en este primer apartado del presente capítulo, todos los pensadores citados fueron intérpretes de su tiempo. Pues, del mismo modo, de lo único que no se puede acusar a los teóricos posmodernos es de describir su época, y diagnosticarla. La celebración de estos “tiempos blandos” que representan la era posmoderna es otra cosa, muy discutible, como veremos más adelante en los siguientes apartados de este capítulo.

Navegando entre dos aguas

El horizonte de la Modernidad se desplaza

Jürgen Habermas

El filósofo alemán Jürgen Habermas (Düsseldorf, 1929) es miembro de la Escuela de Fráncfort, donde fue ayudante de Theodor Adorno y luego profesor titular de Filosofía y Sociología. En la actualidad es considerado el principal exponente de la Teoría crítica (que caracteriza a la Escuela de Fráncfort), cuyo argumento principal es que el conocimiento válido no puede emerger más que de una situación de diálogo abierto, libre e ininterrumpido. Considerado como un notable teórico marxista, seguidor del pensamiento social del idealismo alemán (Marx, Weber), los ha reformulado en términos filosóficos y de ciencia social contemporánea. Es un interlocutor permanente de grandes pensadores de nuestro tiempo como Luhmann, Rawls, Giddens, entre otros.

La obra de Habermas, tomada en conjunto, no es de fácil acceso debido a su pluralidad de intereses y al recurso constante a investigaciones en las áreas más diversas, siendo su temática tanto filosófica, política, sociológica como científica. Las influencias más claras provienen de Kant, Hegel, Marx, Heidegger, Adorno y Benjamin, pero también de Durkheim, Weber y Parsons.

Este pensador polémico desarrolla en 1976 la Teoría de la Acción Comunicativa (que publica en 1981)¹⁶⁸ con la intención de lograr una reconstrucción del materialismo histórico a través de una crítica a su énfasis económico y su descuido de lo superestructural. Había intentado, en sus primeros escritos, rescatar el marxismo de fuerte influencia hegeliana y de Weber de la década de 1920, al tiempo que abordó la filosofía del lenguaje y la teoría analítica de la ciencia. Es de notar que, en esos años, descubre que el pragmatismo norteamericano es una interesante propuesta para compensar las debilidades de la teoría social marxista, lo que finalmente lo llevará a la idea de una pragmática universal que desarrolla ampliamente en su teoría de la acción comunicativa. Se trata de una teoría global de la sociedad, donde aborda el origen, la evolución y las patologías sociales.

Consciente de su época, se ubica en el plano de la intersubjetividad comunicativa, dando preponderante lugar al entendimiento lingüístico. Considera que el modelo de acuerdo con el cual hay que pensar la acción social no es ya el de una acción subjetiva orientada por fines egoístas de sujetos individuales, sino el de una acción dirigida al entendimiento en el cual los sujetos coordinan sus planes sobre la base de acuerdos motivados racionalmente. Analiza la sociedad desde la perspectiva del “mundo de la vida” (lo cotidiano), el que requiere de una aproximación sistémica. Durante la modernidad, la creciente racionalización del mundo de la vida corre paralela a la creciente complejidad del sistema social, que desborda su esfera propia y “coloniza” el mundo de la vida, lo que provoca la pérdida de sentido y de libertad. Habermas critica las contradicciones de la crisis del capitalismo tardío, de donde considera que deriva la falta de consenso con respecto al principio de organización de la sociedad actual. Su censura moral se basa

¹⁶⁸ J. Habermas, *Acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985

en que se hace un énfasis desmedido en lo particular en detrimento de lo generalizable socialmente.

Los procesos de transformación estructurales que se desarrollan con plenitud a lo largo del siglo pasado (XX) y desembocan en la sinrazón del capitalismo tardío, quedan definidos en cinco fenómenos identificados por el alemán:

- a) la irrupción de las masas en el terreno de la política, lo cual hace que se reemplace el diálogo racional entre pares (tendiente a asegurar en la esfera política una competencia eficiente y justa); las masas compensan sus desventajas sociales a través de la presión al Estado ejercida por un público aclamatorio y plebiscitario;
- b) la concentración del capital, proceso que expropió la capacidad de autorrepresentación de ese público de privados que, basado en la igualdad bajo el principio de libre propiedad, de cierta forma gozó de una distribución relativamente igualitaria del derecho a hacerse oír (derecho interlocutorio);
- c) el creciente intervencionismo del Estado con una doble consecuencia: una vez que el capital dejó atrás la esfera de una sociedad civil de libres propietarios, el Estado comenzó a actuar como favorecedor del capital, subordinando los intereses de la sociedad civil de individuos racionales, otrora relativamente igualitaria; por otra parte, llevado por los efectos de una legitimidad cuantitativa, el Estado se tornó social y comenzó a desarrollar un papel de generador político del ámbito público, aboliendo la diferencia entre los órdenes de la dominación política y de lo social, que diera lugar a la esfera pública burguesa. “Esta dialéctica de una socialización del Estado que se impone, simultáneamente con la estatización progresiva de la sociedad, es la que poco a poco destruye la base de la esfera pública burguesa: la separación entre Estado y sociedad”;

- d) la institucionalización corporativa de intereses, que co-existe con la cada vez más disminuida influencia de un público compuesto por vínculos semiorgánicos entre privados que impulsó, como contratendencia, una dinámica de reagrupación corporativa de intereses, una especie de refeudalización de la vida pública que, de nuevo, sustituyó al público racional por un público colectivo, aclamatorio y de derechos delegados;
- e) la alienación de la opinión pública, relacionada con la incontenible expansión de los medios masivos de comunicación, bajo una lógica capitalista, lo que resquebrajó los presupuestos comunicativos del modelo de la esfera pública burguesa, sustituyendo de manera monopólica los procesos horizontales de construcción de una auténtica opinión pública por la manipulación de procesos preformativos de una opinión no-pública.

Habermas, en la década del 80 se mete de lleno en el debate modernidad/posmodernidad con dos publicaciones clave:¹⁶⁹ califica a la corriente filosófica posmoderna de neoconservadora, al tiempo que aboga por una apropiación crítica del proyecto moderno teniendo en cuenta los problemas que la modernidad original no resolvió. Lo que se agotó, considera, no es la racionalidad moderna sino el paradigma del sujeto o de la conciencia, y que el “espíritu moderno” sigue aún vigente en el vivir la historia como proceso marcado por la crisis actual que alumbra como un *flash* las difíciles encrucijadas y, en el futuro, como apremio de lo no resuelto.

A partir de estos planteamientos, el pensador alemán dirige su interés a la filosofía práctica, esto es: la moral, la ética, el derecho y la justicia. Su objetivo es enfrentar eficiente-mente el escepticismo de nuestro tiempo a través de

¹⁶⁹ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1989; y *El pensamiento posmetafísico*, Península, Barcelona, 1991.

una revisión ética del universalismo normativo. La noción clave es la idea regulativa de “comunidad ideal de comunicación”, libre de las coerciones que le impondrían los intereses particulares. En este concepto queda supuesto que la moral individual es una abstracción, pues siempre está involucrada en la eticidad concreta (histórica) de un mundo de la vida, que es común a todos. La ética es un instrumento reconstructivo que no deja de lado los elementos histórico-culturales, por lo que critica la universalidad abstracta que, como en el caso de la demanda de libertad de la Ilustración (Revolución Francesa) termina en el terror. Existe otro tipo de universalidad en la cual los participantes sociales comparten un sentido determinado de la vida, sobre lo cual se funda la moral y la política, y pueden desarrollar su acción para el bien común; las democracias deben reconocer a las comunidades sin permitir la caída en nacionalismos homogeneizantes o totalitarios.

Se puede decir que a lo largo de toda su obra, Habermas no construye un modelo teórico sistémico, sino más bien un programa de investigación muy ambicioso y obstinado, en el cual es posible distinguir cuatro líneas de trabajo:¹⁷⁰

- a) la legitimidad en las relaciones sociedad y poder: a diferencia de las concepciones tradicionales de la legitimidad como componente indispensable de la dominación política, se trata de la posibilidad de una nueva forma de entenderla en tanto que proceso por excelencia de racionalización y transformación del poder de las sociedades modernas. Habermas desea destronar la “creencia” como fundamento de la legitimidad, consagrada por Weber, y construir un vínculo inmanente entre ésta y la verdad, dejando atrás los reduccionismos

¹⁷⁰ Adrián Gurza Lavalle, en el artículo “El programa de investigación de Habermas; una lectura reconstructiva”, en revista virtual *Metapolítica* N.º 9, en sitio www.metapolitica.com.mx.

psicológicos o sociológicos que solían restringir su problemática al conjunto de razones por las que la sociedad cree en los argumentos del poder. Si se da ese vínculo con la verdad y, al mismo tiempo, la sociedad es la única fuente auténtica de su producción, entonces Habermas lograría restaurar tanto el papel racionalizador de la esfera pública sobre el poder y el potencial emancipatorio de la propia legitimidad, como las posibilidades para universalizar su concepción deliberativa de la política y de la democracia, presupuestas en su modelo de esfera pública;

- b) la idea de una sociedad desdoblada en dos niveles, mundo social (“mundo de la vida”) y el Estado. Los sistemas reguladores de la reproducción social habían terminado por independizarse del mundo de la vida, resquebrajando definitivamente la unidad del orden social. Habermas realiza un minucioso trabajo de reconstrucción teórica de las mediaciones, culmina con la crítica a la colonización del mundo de la vida y apuesta por las capacidades descolonizadoras de ese último. Logra, así, preservar las tensiones características de la esfera pública burguesa en su relación con el Estado y radicaliza las consecuencias universalizables dentro del modelo de sociedad en dos niveles;
- c) una teoría de la acción social como comunicación. La Teoría de la Acción Comunicativa contiene tanto una teoría general de la acción social en tanto que acción comunicativa, como una teoría general de la sociedad; la acción comunicativa aparece entonces como un concepto de acción universal-lingüística plena de potencialidades racionalizadoras. En términos de su estructura lógica, la acción comunicativa es universal pero no se agota en este nivel de abstracción estrictamente lingüístico: “para un modelo de la acción comunicativa el lenguaje es relevante apenas desde un punto de vista prag-

mático de los sujetos del habla que, empleando frases orientadas para llegar a acuerdos, establecen relaciones con el mundo, no sólo directamente (...) sino de una forma reflexiva”. Así, la teoría de la acción social como acción comunicativa se preocupa por la mediación lógica de la estructura lingüística para llegar al entendimiento;

d) la reedificación comunicativa de la razón. La voluntad habermasiana de afirmación del nexo sociedad-razón transluce el compromiso con el rescate crítico de la razón como medio de transformación del mundo; pero tal empeño rehabilitador requiere un concepto de razón adecuado a la acción comunicativa y al mundo de la vida (es decir, se requiere una razón comunicativa). A contracorriente de las teorías filosóficas que abordan la razón como centrada subjetivamente, la razón comunicativa fundamenta el carácter intersubjetivo de la propia razón, desde el nivel individual psicológico (donde el pensamiento interno ocurre a través de una especie de diálogo) hasta el nivel de la macroagregación social (donde un proceso de formación de consensos sin limitaciones externas ocurre dentro de una comunidad de comunicación mantenida dentro de las restricciones cooperativas). Habermas logra conciliar la razón con el hombre común, situando en el centro a los agentes del mundo de la vida y haciéndolos coincidir con la acción comunicativa y con la razón comunicativa. Además, es posible mantener la relación entre verdad y razón, indispensable para la auténtica legitimidad y, por lo tanto, para los potenciales racionalizadores del mundo de la vida, gracias a que la razón comunicativa hace factible abandonar el concepto de verdad como correspondencia al objeto y sustituirlo por un criterio de verdad como justificación de las preferencias de validez. La razón comunicativa permite a Habermas afirmar que las cuestiones morales (la política, por ejemplo) admiten

verdad y que solamente pueden ser procesadas de forma satisfactoria a través de la acción comunicativa, cuya teoría gana mediante la reedificación comunicativa de la razón una renovada fuerza universalizadora.

Nos parece necesario agregar que existe una constante mayor que envuelve a las cuatro líneas de trabajo (la cuestión de la legitimidad; la sociedad desdoblada en dos niveles; la teoría de la acción social como comunicación; la reedificación comunicativa de la razón) y es el progresivo abandono del terreno del conocimiento factual sociológico para situarse en el dominio especulativo y normativo de la filosofía. Esta constante resume la tendencia hacia la universalización del esfuerzo intelectual de Habermas pero también simboliza claramente la imposibilidad de resolver en el reino de la historia un modelo de esfera pública anclado a presupuestos constitutivos hoy inexistentes. Este ímpetu universalista y la impotencia histórica son un telón de fondo que marca una tensión entre conservación de la razón, moderna e iluminista (en tanto proyecto filosófico de la modernidad) y el progresivo vaciamiento de la propia razón en una ontología de carácter comunicativo.

Habermas confía en la estrategia de la “ética del discurso”, lo que indica que toda forma de comunicación debe necesariamente buscar el entendimiento entre los hombres, en tanto sujetos capaces de lenguaje y de acción. Se trata de garantizar una formación de la voluntad común que dé satisfacción a los intereses de cada individuo sin que se rompa el lazo social sustancial de cada uno con todos. Su compromiso, sin duda, es el de asegurar la validez, y no sólo la vigencia, de las normas éticas, del derecho y la constitución fáctica de los estados democráticos. Moralizar la política sin confundir las distintas esferas de la existencia: la pretensión de legitimación del derecho positivo no puede agotarse en la validez moral; una norma jurídica es

tal en la medida en que se agrega un componente empírico, como es el de la imposición a todas las personas por igual. No se ilusiona demasiado respecto a que el poder político quedará liberado de conflictos: estos son consustanciales al hombre debido a que siempre existirá un contraste entre la idealidad deseada y la pragmática factible.

Queda claro, pues, que Habermas está exigiendo la rehabilitación de la “razón práctica” kantiana, ya que las cuestiones de orden práctico (y la política lo es) son susceptibles de “verdad”. Existe una compulsión a deformar la comunicación (o intersubjetividad) que desemboca en una política de violencia estructural: el lenguaje puede ser instrumento de dominación y de traición. Sólo queda la discusión racional (conciliación de intereses que pueden ser conflictivos al principio, que debería llevar a una universalización de objetivos) como posibilidad de imponer la razón práctica emancipatoria: la ley del mejor argumento se constituye en regla de juego en la ética comunicacional. La lógica de la argumentación convierte a las opiniones en conocimientos, porque ella les obliga a confrontarse consigo mismas.

Una de las novedades que introduce Habermas en el paradigma moderno es su rechazo a sacrificar la inteligencia práctica de las relaciones y de las personas por la inteligencia técnica de las cosas, para lo cual apela explícitamente a la “experiencia de la reflexión”. Asimismo, nos muestra la posibilidad de recuperar la utopía en una perspectiva emancipatoria que se preocupa, y ocupa, de la realidad: no se trata de aceptar cualquier promesa, ya que la razón crítica se somete a una estricta disciplina de responsabilidad. Habermas desea reconstruir el ideal de comunicación funcionando racionalmente, fundar la pretensión de verdad que se encuentra implícita en el discurso de todos los días. Para ello es necesario aceptar que el menos importante de los juicios que planteamos cotidianamente

es imposible sin la referencia implícita a una norma universal de “verdad”.¹⁷¹

El filósofo alemán destaca que existen dos categorías de actividades racionales: la actividad instrumental (o estratégica) orientada a tener logros (éxitos) y la actividad comunicacional, que constituye la categoría de acciones dirigidas a la intercomprensión. Nuestra época, neoliberal y pretendida posmoderna, privilegia cínicamente a las primeras acciones. Y ninguna comprensión válida de lo social se puede construir fuera de la relación intersubjetiva (comunicacional) sino, según Habermas, se corre el riesgo de “alienación suprema” (liquidación de la ciudadanía y la destrucción de la identidad personal). Para evitarlo se requiere volver a los valores de las democracias occidentales que ponen en un sitio privilegiado al sujeto, la legitimidad y la razón. La cuestión es cómo la idea de una moral universal política puede llevarse a la práctica en esta época de nihilismo intelectual. El pensador alemán encuentra algunas respuestas en los nuevos movimientos sociales (ecologistas, feministas, antiglobalización, pacifistas) que tienden a “redescubrir al otro”, al poner el acento en los aspectos cualitativos de la existencia.

El pensamiento crítico de Habermas, quien se ha ocupado de lo ético como una práctica de orden universal (en lo que se manifiesta su modernidad), del derecho y de la democracia, ha contribuido a comprender las contradicciones de los presupuestos de la modernidad y, más importante para nuestros propósitos, presenta una crítica sólida (no ideológica) del pensamiento posmoderno. Esta última, que se caracteriza por el hecho de que la razón lucha contra sí misma, no estaría sino afirmando la vigencia de la modernidad en nuestro tiempo, ya que la crítica de la razón es también obra de la razón. El atractivo

¹⁷¹ J-L. Dumas, *Histoire de la pensée (III Temps Modernes)*, Tallandier, Paris, 1990.

posmoderno por la negación de la razón se explica porque la razón práctica kantiana se volvió insostenible en tanto se acepta como válido el valor contingente de la historia (historicismo), por lo que los viejos fundamentos universalistas han caído (como perdieron validez todos los metarrelatos, dirían los posmodernos). La razón práctica kantiana al perder su universalidad a manos del historicismo, deja de explicar al hombre y su mundo por lo que Habermas la reemplaza por la razón comunicativa. Esta razón comunicativa está enmarcada por el lenguaje que obliga al sujeto a tomar una actitud activa y a comprometerse con determinadas “suposiciones” compartidas por los miembros de la comunidad (ya no “verdades universales”) en búsqueda de consensos, lo que lleva a lo social, que es su objetivo último. Se trata de un valeroso intento de rescatarnos de la incertidumbre posmetafísica, que es angustiante, y del individualismo hedonista, que es paralizante, y nos invita a actuar, por la vía de los consensos en interacción social, en un proceso que pone en marcha la socialización y la solidaridad del hombre. Lo que, en verdad, no puede rechazarse de la tendencia posmoderna es su rescate de la imaginación y la creatividad, que el desencantamiento de nuestra época había relegado a la infancia, y que lleva implícito el rechazo del arte.

Finalmente, deberíamos responder si el tremendo *collage* que es la sociedad comunicativa a escala global tiene un potencial liberador o simplemente profundiza aquellos condenables efectos modernos impulsores de la desintegración, la fractura social y la destrucción de las relaciones humanas. En este sentido el pensador moderno tardío (o posmoderno a su manera, según se lo quiera ver) que ofrece una respuesta que consideramos aceptable es Jürgen Habermas. Según el alemán, la sociabilidad y solidaridad humanas estarían aseguradas por la racionalidad

comunicativa; el ser humano es naturalmente subjetivo y comunicativo, y su naturaleza es racional. De este modo, Habermas responde al nihilismo de Nietzsche y Heidegger subyacente en el paradigma posmoderno, y se rebela contra la apatía del posmodernismo francés y su emergente, el conservadurismo.

¿Rechazo de ideas, del diagnóstico o de la realidad?

*Mi universo de pensamiento ha sido abolido,
no puedo pensar más ... recen por mí*

Louis Althusser

(en carta al filósofo católico Louis Gitton)

Hemos visto que las grandes ideas humanistas heredadas del siglo pasado y asociadas a la modernidad (el Progreso, la Razón, la Revolución, la Emancipación) ya no son sino vocablos grandilocuentes que no logran inspirar la acción de los seres humanos. ¿Acaso los no tan nuevos paradigmas (como la democracia o los derechos humanos) van a sustituir a los dioses caídos? Si los filósofos posmodernos tienen razón, el problema no reside en el hecho de que el progreso o sus sustitutos contemporáneos no sean buenos o dignos de luchar por ellos: simplemente ya no hay cabida para ningún tipo de causa; el mundo material que hemos construido no les da lugar. En la condición posmoderna, las ciencias sociales no pueden pretender ser objetivas o entregarnos una descripción científica del mundo; no sólo falta confianza en el poder político, sino que sobra desdén y cinismo ante la cosa pública.

El individuo racional y consciente que era sostenido por la teoría liberal se ha disuelto en una multiplicidad de personas que poseen intereses e identidades diferentes y, a veces, contradictorias: en las sociedades plurales contemporáneas, la “verdad” y la “razón” no parecen sino quimeras. Aquella idea heredada del Siglo de las Luces, se-

gún la cual la humanidad, en tanto sujeto universal y colectivo, era capaz de emanciparse y de inventar estructuras generales para gobernar racionalmente la interacción humana, parece haberse ensombrecido. Charles Taylor manifiesta que si dejamos de lado la melancolía que impregna la visión posmoderna del mundo, podemos constatar que existen alternativas,¹⁷² y hemos visto que Habermas también es optimista.

El posmodernismo se rebela contra el orden diseñado por el iluminismo. Considera que el mundo es contingente, indeterminado, inestable, constituido por una mezcla de culturas discontinuas con sus propias interpretaciones (todas válidas), lo que resulta en un escepticismo sobre la objetividad de la “realidad”, descreyéndose de la existencia de verdades irrefutables. El cambio histórico producido en Occidente implica una nueva modalidad capitalista fundada sobre la base de un relativamente descentralizado sistema tecnológico, el consumismo y la preeminencia de los servicios sobre todo tipo de producción de bienes. El posmodernismo sería, según sus gurúes, un estilo de cultura que refleja ese cambio de época donde se diluyen las fronteras entre cultura formal y cultura popular, al surgir un arte autorreflexivo y ecléctico, pluralista pero sin profundidad. Por ello, insistimos, en tanto intérpretes de su época los pensadores posmodernos realizan un acertado diagnóstico de nuestros tiempos blandos.

Los posmodernos debieron abandonar la política liberal, como muchos abandonaron el marxismo, para evitar caer en la contradicción de aferrarse a una filosofía universalista de corte moderno. En verdad se trata de una opción forzada que los lleva a una nueva contradicción, al caer en un neoconservadurismo, efecto de declarar su impotencia para cambiar el mundo: su rechazo a los paradigmas

¹⁷² Ch. Taylor, *The malaise of modernity*, Anansi Press, Toronto, 1991.

políticos modernos los deja sólo con la opción de apegarse a un mero criticismo social dependiente del contexto (historicismo).

Por otra parte, es inherente a la teoría posmoderna el alejarse de las pretensiones sobre totalidad y absoluto, para comprometerse con la multiplicidad, la dispersión y la imprecisión. El posmodernismo celebra la caída de todos los metarrelatos. Pero su idea de la pluralidad, la concepción estética de la realidad, el giro lingüístico, ¿no deberían considerarse nuevos metarrelatos, en tanto intentan ordenar, organizar, aprehender la totalidad (la verdad o el conocimiento)? Welsch manifiesta que, en todo caso, el “metarrelato posmoderno”, si éste existe, no se trata de un paradigma supremo como los otros metarrelatos, ya que “la pluralización conduce al debilitamiento del carácter dominante de la teoría” (de allí lo del “pensamiento débil” de Vattimo). Es propio del diseño posmoderno una nueva teoría del conocimiento, donde la aceptación de las múltiples particularidades de toda conjetura, de alternativas diversas, de imprecisiones y zonas grises, lleva a que no existan razones universales para ser de un modo y no de otro. Este nuevo metarrelato, si es que se puede considerar así, no haría más que dar cuenta de la existencia y validez de los diferentes relatos individuales.¹⁷³

Sin embargo, cuesta aceptar que todas las diversas formas de vida son igualmente legítimas y defendibles. Sin duda, el reconocimiento de la variedad tiene sus límites definidos por nuestra concepción vigente de las garantías fundamentales y los derechos humanos ¡Pero sigue siendo la base consensual de Occidente! Concluimos, entonces, que si los posmodernos entregan una certera interpretación de nuestra época, no es tan fácil acompañarlos en su alegría por la caída de los patrones modernos.

¹⁷³ Welsch, *op. cit.*

Resulta paradójico constatar que la duda, característica fundamental de la razón crítica moderna, que impregna tanto la vida cotidiana como la conciencia filosófica, sobre todo después de Bacon, se convierte en escepticismo entre los filósofos y sociólogos posmodernos. Resulta claro que el conocimiento está estrechamente ligado a la reproducción del poder, pero también es claro que puede convertirse en una mercancía poseedora de un “valor agregado”: la originalidad, la eficacia, la novedad. Así pues, el escepticismo posmoderno parece una nueva marca de comercio de la duda cartesiana. Pero si la duda cartesiana se cobija de los empujones existenciales anclándose definitivamente en el puerto de la lógica formal, el escepticismo posmoderno parece derivar hacia el individualismo metodológico como única vía de escape de la mercantilización; pero es ese mismo individualismo el que alimenta el consumismo, tan caro a los objetivos de supervivencia neoliberales de nuestro capitalismo tardío.

En *Conocimiento e Interés* (1985) Habermas afirma que la aplicación del modelo positivista a los asuntos sociales tiene como consecuencia indeseable el despojo de la capacidad de decisión a la comunidad democrática y depositar dicha capacidad en un pequeño y selecto grupo de expertos en diversos dominios. En los asuntos públicos se denomina tecnócrata al especialista selecto que toma decisiones en nombre de la eficacia, el orden o la salud política y económica del país; pero una actitud muy semejante adoptan los trabajadores sociales, los promotores agropecuarios, los expertos del sector educativo, de la salud y otros. Es muy posible que una de las razones por las cuales el positivismo y el funcionalismo han dominado durante tanto tiempo las ciencias sociales es porque se presentan como métodos apolíticos que sólo se dedican a buscar causas y consecuencias, pero que en realidad mantienen una liga

muy estrecha con el poder dominante. En este tipo de críticas puntuales es donde más eficiente es este pensador alemán, al separarse del diletantismo posmoderno.

Al señalar que existe una estrecha relación entre el conocimiento y el poder, la epistemología relativista (que forma parte del movimiento posmoderno) se ha convertido en el blanco de una serie de críticas. Si es cierto que ya no hay lugar para ningún tipo de verdad fundamental ni para ningún criterio universal o absoluto que nos ayude a determinar lo que es bueno, verdadero o bello, el grupo más fuerte simplemente impondrá sus gustos y los convertirá en únicos y verdaderos. Al respecto, los pensadores posmodernos se defienden arguyendo que es determinante la manera en que se visualiza el poder. Si aceptamos o mantenemos una visión totalitaria, global y homogénea del poder, es indudable que la crítica resulta justa y demoledora. Sin embargo, argumentan, no es así si se tienen evidencias de que el poder en la sociedad nunca es un régimen fijo y cerrado. Nancy Fraser,¹⁷⁴ psicóloga feminista posmoderna, insiste en el hecho de que el poder, sobre todo desde una perspectiva feminista, se presenta como una multitud de niveles y supone que existen “multiple axes of power”.

Existen, asimismo, evidencias de que el poder también está limitado por sus propias premisas; por ejemplo, las sociedades capitalistas occidentales utilizaron los valores y las prácticas democráticas para derrotar a los regímenes monárquicos a través de mecanismos como el sufragio universal. Muchos de los logros sociales contemporáneos han sido arrancados de la misma manera y, si bien es cierto que los grupos en el poder pueden cooptar, ignorar, corromper o reprimir a los diversos grupos sociales que contestan su hegemonía, también es cierto que el ejercicio del poder no es homogéneo ni totalizador, y que sus premisas fun-

¹⁷⁴ N. Fraser, *Unruly practices: power discourse and gender in contemporary social theory*, Minnesota Press, Minneapolis, 1989.

cionan como límites. En este sentido, argumentar que el relativismo en las ciencias sociales favorece el control del grupo más fuerte pone en evidencia la voluntad de pretender ignorar que históricamente han existido estrechas relaciones entre el conocimiento y el poder y, sobre todo, de que el poder y el dominio nunca son totales.

Se acusa al posmodernismo, asimismo, de minar las epistemologías y las luchas emancipatorias: el cortocircuito de las premisas fundamentales del Siglo de las Luces (la justicia y la igualdad) ha provocado el cuestionamiento de muchos intelectuales sobre el carácter conservador del posmodernismo. J.M. Nielsen,¹⁷⁵ quien argumenta que los métodos feministas impulsan un cambio fundamental respecto de las metodologías tradicionales de las ciencias sociales, es de la opinión de que el relativismo traba las demostraciones que ponen en evidencia los determinismos empíricos que posibilitan la opresión a determinados grupos sociales (mujeres, gente de color, minorías étnicas, grupos marginales y otros), que no tienen acceso al poder o son explotados. Sin embargo, es muy difícil probar que el relativismo amenaza las posiciones feministas o las luchas emancipatorias de otros grupos. Podríamos decir que el relativismo de la posmodernidad entra irremediablemente en circulación social y sufre modificaciones profundas en su significado y aplicación, y lo que la manipulación que la sociedad y algunos grupos sociales puedan hacer de ese tipo de conocimientos no es controlable, como lo afirma Anthony Giddens.¹⁷⁶

Así pues, el discurso posmoderno puede ser usado nominalmente como estrategia discursiva para relativizar, mas no por ello abandona su proyecto de construir una epistemología que no esté cimentada en fundamentalismos

¹⁷⁵ J.M. Nielsen, *Feminist research methods*, West View Press, Cambridge, 1990.

¹⁷⁶ A. Giddens 1990.

ni en absolutismos, sobre todo en lo que se refiere a su concepción del poder, el cual es, al interior del posmodernismo, multifacético y multicentrado. Pluralismo y relativismo se fusionan para engendrar una epistemología y una ontología en donde el empiricismo es dominante, la verdad una construcción social y contextual, los criterios causales son múltiples y el conocimiento es una promulgación tanto política como ética.

Es muy posible, como el desarrollo del relativismo lo demuestra, que la noción de razón, con toda su ambivalencia, sea una de las fuentes de confusión y que funcione como un verdadero caballo de Troya para minar las corrientes científicas que trabajan en el desarrollo de epistemologías alternativas. Foucault¹⁷⁷ dice que lo que llamamos razón, históricamente surge de la pasión de los académicos, de su odio recíproco, de sus interminables y alienantes discusiones, de su espíritu competitivo, en fin, de los conflictos personales que tranquilamente se convirtieron en las armas de la razón (Deleuze¹⁷⁸ afirma que la razón siempre se bifurca, y posee tantas bifurcaciones como fundamentalismos existen).

Vattimo afirma que lo posmoderno se caracteriza “no sólo como novedad respecto de lo moderno, sino también como disolución de la categoría de lo nuevo, como experiencia del fin de la historia, en lugar de presentarse como un estadio diferente (más avanzado o más retrasado, no importa) de la historia misma”. Si la historia de nuestra época es aquella en la cual, mediante el uso de los medios de comunicación masivos, lo contemporáneo tiene a comprimirse para entrar en el campo de la simultaneidad, se produce una deshistorización de la experiencia, “lo que legitima y hace dignas de discusión las teorías sobre lo

¹⁷⁷ Michel Foucault, *Dits et écrits* (II), Gallimard, Paris, 1994.

¹⁷⁸ Gilles Deleuze, *Michel Foucault Philosophe*, Editions du Minuit, Paris, 1986.

posmoderno es el hecho de que su pretensión de un ‘cambio’ radical respecto de la modernidad no parece infundada, si son válidas las comprobaciones sobre el carácter posthistórico de la existencia actual”.¹⁷⁹

Fredric Jameson entiende que el posmodernismo se inscribe en la lógica cultural del capitalismo tardío. Al describir los rasgos constitutivos del posmodernismo, a los que ya hemos hecho referencia, incluye: una nueva superficialidad, que se manifiesta claramente en la cultura de la imagen o del simulacro; el debilitamiento de la historicidad; un subsuelo emocional totalmente nuevo; profundas relaciones constitutivas de todo lo anterior con una nueva tecnología; modificaciones de la experiencia vivida del espacio urbano y del espacio mundial.¹⁸⁰ El rasgo formal más evidente es ese nuevo tipo de superficialidad (“la profundidad ha sido reemplazada por la superficie o por múltiples superficies”): esta falta de profundidad (que se manifiesta como “insipidez”) surge como consecuencia de deshacerse del bagaje metafísico y desacreditar la distinción entre interior y exterior que es la base de muchos análisis estéticos. En cuanto al debilitamiento de la historia, Jameson considera que no parece que se trate de que una clase dominante imponga su ideología, sino de que en los países capitalistas, desarrollados, hay una heterogeneidad discursiva carente de normas: “unos amos sin rostro siguen produciendo las estrategias económicas que constriñen nuestras vidas, pero ya no necesitan imponer su lenguaje”. Esta nueva historicidad débil permite la “rapiña aleatoria de todos los estilos del pasado, (lo que es) compatible con unos consumidores que padecen una avidez históricamente original de un mundo convertido en mera imagen de sí mismo, así como de pseudo-acontecimientos y espectáculos”, o sea, ‘simulacros’”.

¹⁷⁹ Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, *op. cit.*

¹⁸⁰ F. Jameson, *op. cit.*

Jameson se refiere a la ruptura de la cadena significativa de un modo paradójico, al afirmar que “la diferencia relaciona”: la acentuación de la heterogeneidad y las discontinuidades sugieren la posibilidad de que la relación a través de la diferencia llegue a ser un modo nuevo y original de pensar y de percibir (ejemplifica con la presencia ante múltiples pantallas de televisión proyectando simultánea y asincrónicamente imágenes, frente a lo cual se puede prestar atención a la historia que se proyecta en una pantalla o fijarse en el parpadear continuo de todas las pantallas sin seguir una en concreto; esta última posibilidad la identifica con la del posmodernismo). Frente a estas descripciones Jameson manifiesta que “no se trata ni de celebrar mimética y complacientemente hasta el delirio este nuevo mundo estético ni de condenar moralmente todo lo posmodernista y su trivialidad esencial” aunque sí de reconocer que “aquellos grupos políticos interesados en intervenir activamente en la historia y en modificar su posición hasta ahora pasiva... no pueden sino deplorar y rechazar esta forma cultural de icono-adicción que, al transformar los reflejos del pasado, los estereotipos y los textos, elimina de hecho toda significación práctica del porvenir y de los proyectos colectivos”, por lo que “se sustituye la idea de un cambio futuro por los fantasmas de la catástrofe brutal y el cataclismo inevitable”.¹⁸¹ Concluye Jameson, que lo posmoderno no es una mera ilusión o ideología cultural, sino que es una sólida realidad histórica y socioeconómica apoyada en la tercera gran expansión planetaria del capitalismo, ante lo cual hay que recuperar la capacidad de orientarse activamente (necesidad de mapas) y no meramente dejarse llevar.

En efecto, como ya fuera anticipado, el pensamiento posmoderno presenta facetas contradictorias: si por un lado se erige como crítico radical político del “pensamiento

¹⁸¹ F. Jameson, *op. cit.*

único” neoliberal, por otro lado, no puede ocultar que su paradigma alienta el modelo económico vigente. Como dice el profesor de Oxford, Terry Eagleton, el posmodernismo es políticamente opositor pero económicamente cómplice.¹⁸² En efecto, el pensamiento posmoderno se muestra radical al desafiar al sistema político a través de su ataque a los valores absolutos, favoreciendo la pluralidad, la transgresión y el relativismo cultural; y presenta su perfil reaccionario al apoyar implícitamente la libertad indiscriminada de mercados y el consumismo (paradigma neoliberal) al impulsar el deseo y el individualismo hedonista.

Se podría coincidir con aquella idea que expresa que el posmodernismo es funcional al neoliberalismo, gracias a su relativismo cultural y su convencionalismo moral (pero también por su escepticismo y su rechazo a toda organización disciplinada) aunque presente un frente agresivo respecto del marco político de nuestra época. Va a la par, entonces, del capitalismo tardío (o avanzado) que, como Jano, tiene dos perfiles: un aspecto libertario (a través de su individualismo y repliegue del Estado) y otro autoritario (mediante la imposición de un modelo único, del fin de la historia, etc.). Conservadurismo político y radicalización de costumbres van de la mano, como el hedonismo y la represión, lo múltiple y lo monolítico; orienta al placer y la pluralidad pero también excluye; impulsa lo efímero y la discontinuidad pero para sostener el modelo necesita de un firme marco político que se base en fundamentos sólidos. En este marco, lo posmoderno desafía a la autoridad constituida (arremete contra sus valores fundamentales) al tiempo que alienta el individualismo desolidarizado (al coincidir con su lógica material).

La discusión que abriría esta percepción de las cosas se centra en saber si aceptamos la palabra de los posmo-

¹⁸² T. Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, Paidós, Buenos Aires, 1997.

dermos que dicen que su filosofía no hace más que reflejar la realidad, o si damos fe a las opiniones de Eagleton y Jameson, entre otros, que afirman que las ideologías (en este caso, el pensamiento posmoderno es considerado ideología) trabajan para legitimar políticas y no para reflejarlas. Aunque es cierto, también, que muy poco preocupa al sistema si se cree en él o no, ni tampoco tiene necesidad de asegurarse la complicidad de los intelectuales; su hegemonía resiste en tanto se continúe haciendo lo que el sistema requiere (automatismo de sus propios mecanismos que queda asegurado por la influencia de los medios de comunicación y el impacto del *marketing* y la publicidad).

Respecto del desprestigio de la política es evidente que, frente a la fractura social que se ha instalado, las instituciones políticas no se pueden adaptar a las exigencias de inmediatez de respuestas que impulsan en sus públicos las industrias de la comunicación masiva. La tensión entre los límites materiales (lo que una economía puede ofrecer como respuesta de corto plazo) y los deseos urgentes (y las necesidades), no pueden dejar de entrar en conflicto, ya que coexisten sin solución de continuidad. Es evidente que no se puede aceptar mecánicamente las promesas del neoliberalismo, ¡pero así lo hemos hecho! Y es por ello, concluye Sarlo, que “no es sorprendente que, al lado de los imaginarios utópicos de la virtualidad, aparezcan las realidades fracturadas y desechas de la sociedad donde vivimos: y pasamos de uno a otro escenario, de internet a las ciudades destrozadas por la inseguridad y las comunidades hundidas como remanentes de una prehistoria industrial” .¹⁸³

Porque la política y las instituciones democráticas no tienen la inmediatez de reacción que sí poseen las instancias audiovisuales, las primeras pierden prestigio al ser falsamente consideradas ineficientes frente a las segundas.

¹⁸³ B. Sarlo 2002.

Si a esto le sumamos la “tiranía” de la opinión pública que se manifiesta por las encuestas casi diarias y sobre cualquier tema (que da resultados según el estado de ánimo de la sociedad consultada, según sea un día de sol o lluvioso, o se haya suspendido un importante partido de fútbol o quizá la selección nacional perdió infamemente, o logró un triunfo espectacular —¡recordar la Argentina del Mundial 78!—, etc.), la lentitud de la capacidad de respuesta de los gobiernos aparece poco adaptada a los estímulos que la gente recibe de los medios. Y esto es muy grave, ya que Sarlo observa que “los actores de la industria comunicativa (en tanto reorganizadores del mundo de las ideas) tienen planteada una fuerte competencia con la política, en tanto esfera donde también se construyen opiniones, figuraciones y proyectos”. En efecto, las industrias informativas se hallan en competencia con los intelectuales al querer convertirse en usinas de ideas, lo que es erróneamente concebido como “democratización cultural”, del mismo modo que la publicidad ha entrado en competencia con los artistas: en pos de efectivizar la igualdad, en todos los campos, se descuidan las jerarquías y los méritos.

No cabe duda que la capacidad investigativa de la prensa es un bien a preservar; allí hay mérito y beneficio para las democracias. Nada de esto tiene que ver con los “movileros” que solicitan opinión sobre temas altamente complejos al primer transeúnte que pasa; del mismo modo que casi todos los programas de radio pierden valiosos minutos de comunicación con llamados de oyentes que también tienen opinión sobre cualquier tema de la actualidad (aborto, clonación, papel de la ONU, lucha contra el terrorismo internacional, culpabilidad de tal o cual individuo sujeto a investigación judicial). El problema es que las opiniones se vuelven juicios, y ¿cuántas opiniones transmitidas por un medio masivo de comunicación son hoy necesarias para cambiar una política; cuántas voluntades

es capaz de poner en el aire un programa de dos horas; cuánta es la sensibilidad de los débiles mandatarios a esas opiniones (muchas de ellas amañadas por la forma de preguntar del supuesto entrevistador objetivo) vertidas al azar? Si es cierto que los políticos, intelectuales y comunicadores desean hablar como gente común, no cuidan su lenguaje en lo más mínimo sino que sabiendo expresarse bien lo hacen de forma acotada, sin sinónimos, conjugando mal el subjuntivo y los verbos potenciales, plagando su discurso de palabras soeces (del modo que ni siquiera hablan en una charla de amigos), si todo esto es evidente, cuán importante será la influencia que sobre ellos puede tener la más escueta encuesta callejera!

Apoyamos el esfuerzo habermasiano enfocado a enfrentar al pensamiento de la subjetividad y del nihilismo, pero queda por verse si será suficiente para lograr un nuevo impulso a la filosofía (tanto hegeliana como kantiana, con las críticas que lanza hacia ambas, por lo que las renueva en la formulación de la racionalidad de la acción comunicativa) o si finalmente triunfará la tendencia de transición que lideran los pensadores posmodernos. El desencanto (actitud pesimista pangermánica) es llevado por los posmodernos franceses al rango de nueva realidad de nuestro tiempo, cuando su origen es el de las sucesivas derrotas militares alemanas, su colapso económico, que llevó al advenimiento de Hitler, pero al que no se le puede negar su legitimidad (en otra época y limitada al espacio germánico, como pensamiento alemán pesimista emergente de una realidad propia que le era adversa), en una verdad válida en todos los tiempos y en cualquier lugar. Así, los posmodernos transgreden el principio historicista para elevar a universal un estado de ánimo de claros límites culturales.

Si todo puede convertirse en interpretación, no existiría la posibilidad de actuar eficientemente y con legitimidad para cambiar el mundo. En verdad, qué mejor que

este cierre de caminos para justificar el apego al statu quo posmoderno. Al aceptar que las “abstractas” cuestiones de Estado, de modos de producción, de justicia económica son demasiado difíciles de cambiar, el posmodernismo distrae la atención en cuestiones menos urgentes y bastante más inocentes, dirigidas a lo íntimo y lo sensible, es decir, bien alejadas de lo político. Siempre se puede convertir al lenguaje en un fetiche que atraiga toda nuestra atención.

Con la negación entre significante, discurso y realidad bien se puede ser indiferente frente al genocidio, por ejemplo. Siempre se puede envolver el futuro en el presente y así lograr detener la historia (o provocar un reflejo engañoso al respecto). Esto bien puede identificarse como la derrota política del hombre: si el posmodernismo logró poner en la agenda, y de manera que parece definitiva, las cuestiones de lo étnico (la diversidad cultural), del género y de la sexualidad (temas importantes, sin duda) al costo de abandonar las formas clásicas del radicalismo (como la ideología, el Estado, las clases y los modos de producción), consideramos que poco se ha ganado si lo que queremos es transformar el mundo, su orden económico y el de la política internacional actual que amenaza la paz y la seguridad internacionales. Por ello, la presencia de socialistas y liberales en las políticas nacionales aparece “castrada”, con una actitud de acompañamiento pasivo de las grandes transformaciones que ha impuesto la globalización y que contradicen, por un lado o por otro, ambas ideologías humanistas. La que aparece como más evidente, desde luego, es la evasión de la izquierda, que ahora se ha vuelto cultural para evitar confrontar con el capital, tan omnipresente que ya es tomado como un dato de la realidad al que ni intenta controlar, ni menos ya combatir.

Como nos aclara el profesor inglés Eagleton, si en los '70s los teóricos culturales se ocupaban del socialismo, los signos y la sexualidad, en los '80s argumentaban alrede-

dor de la los signos y la sexualidad, a fines de los años '80s sólo se hablaba de sexualidad. El etnicismo y el feminismo, luchas populares posradicales y que siguen siendo anticapitalistas, parecen llevarse todas las energías de la izquierda radicalizada de los años 90.

En el marco internacional, los atentados terroristas de Nueva York y Washington de septiembre de 2001 están provocando una reconfiguración mundial, a partir primero del ataque de los EE.UU. a Afganistán contra los talibanes (en busca de Bin Laden) y, más contemporáneamente, luego de la invasión británico-norteamericana al Iraq del dictador Saddam Hussein, su victoria bélica y su derrota de posguerra o política. En efecto, la fuerza descomunal del herido país del norte, su ambición de dominio, y su deseo de que nadie pueda poner en duda su majestad, pudo más que el Consejo de Seguridad de la ONU, diseñado por los vencedores de la segunda Guerra Mundial en 1945. Si la principal potencia mundial no permite ser restringida por las instancias internacionales (multilaterales) que ella misma ayudó a crear, el orden mundial de la posguerra está siendo severamente cuestionado. No se llegó al extremo de que los EE.UU. hicieran caso omiso del veto de otras potencias de silla permanente en el Consejo de Seguridad de la ONU, simplemente porque se decidió retirar el proyecto de resolución del Reino Unido, con apoyo oportunista de España (miembro no permanente, pero que ayudó a romper el consenso europeo antibélico liderado por Francia y Alemania, y apoyado por Rusia) frente a la amenaza cierta de veto de Francia, y quizá de China. Los expertos de la ONU encargados de la detección de armas que la organización había prohibido tener o fabricar a Iraq luego de la guerra de 1991, además de armas químicas o biológicas habían pedido más tiempo (hasta ese momento no pudieron detectar violaciones a las normas internacionales, que tras la victoria aliada luego

confirmaron) y aseguraban que el régimen de Hussein se mostraba colaborador. Pero para las fuerzas del gendarme mundial el tiempo se agotaba debido a que se estaban presentando las condiciones climáticas óptimas para comenzar el ataque.

Son innumerables los expertos que afirman que los Estados Unidos actuaron ilegítimamente según el derecho internacional vigente, apoyándose en viejas resoluciones de la primera guerra del Golfo. Las potencias victoriosas de la segunda Guerra Mundial se habían puesto de acuerdo para que cualquiera de las cinco pudiera aplicar su poder de veto a resoluciones que los afectaban, pero al mismo tiempo se comprometieron a respetar el veto de las otras potencias, única forma de hacer valer sus propios privilegios. En esos días de abril de 2003, la determinación con que EE.UU. arremete contra Iraq, así como las declaraciones previas de Bush (“preferiríamos ir con las Naciones Unidas, pero si es necesario iremos solos”) dejan entender que no hubiera tenido demasiado cargo de conciencia en ignorar el veto que el Presidente francés Jacques Chirac aseguró impondría. Esta crisis se extiende a la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN-NATO) y a la propia Unión Europea (se oponen Gran Bretaña y España a Francia y Alemania; Polonia y República Checa a Francia; a lo que se suma la advertencia de Francia a los nuevos miembros de la UE, y aspirantes a incorporarse a la Unión, de no tomar partido a favor de la administración Bush). Además, el debate ha ganado las calles de las principales capitales de Europa, de América Latina e incluso de los Estados Unidos, en donde se multiplican masivas marchas de protesta contra la guerra (la prensa internacional informó que el 15 de febrero de 2003 las manifestaciones alrededor del globo superaron los 10 millones de personas, la mayor marcha de protesta de la historia). EE.UU., no habiendo podido probar

el armamentismo de Iraq, cambió su discurso mostrando un nuevo objetivo: liberar al pueblo iraquí del yugo de Saddam Hussein. Una victoria rápida en Iraq, además de dejar a la alianza británico-estadounidense como gendarme del mundo por encima de la desprestigiada ONU, permitiría garantizar el control de la mayor parte del principal recurso energético del planeta, reorganizar el Medio Oriente de acuerdo a los intereses económicos de esta alianza militar, presionar para liberalizar el régimen de Arabia Saudita y moderar el de Irán, así como controlar a los palestinos de Yasser Arafat en beneficio de Israel.

Pero la guerra contra Iraq, que fue ganada por la coalición Bush-Blair (y Aznar en menor medida), presenta una paz con más altos costos (en vidas humanas de los invasores). La victoria militar no asegura nunca una victoria política, y esto no sólo en Iraq, sino en todo el escenario internacional: podría esperarse más terrorismo (excitado éste por la agresión y la ilegalidad internacional con que se maneja la mayor potencia del mundo), menos respeto internacional (que implica menor cantidad de aliados confiables), el hecho de que se les hará más difícil a sus amigos árabes del oriente medio seguir apoyándolos (frente a la presión del islamismo), un mayor, aún, desprestigio de la ONU, el debilitamiento político de sus socios en Europa, el posible resurgimiento de Rusia (apoyado por Francia y Alemania) y una presencia decisiva en Asia de China en detrimento del confiable aliado japonés. Creemos que todas estas posibilidades llevarían a un efectivo debilitamiento de los EE.UU. en el marco internacional que, incluso, podría redundar en una tendencia al aislamiento. Este aislacionismo volvería a los Estados Unidos a través de una fuerte presión de su opinión pública nacional que no estaría dispuesta a seguir pagando los costos de un nuevo 11 de septiembre (limitar la libertad para conseguir un relativo grado de seguridad), ni recibiendo

cadáveres de sus soldados desde los más remotos rincones del planeta (resurgimiento del síndrome Vietnam).

Si el relato particular del liberalismo democrático y económico ha fracasado para los posmodernistas (el humanismo liberal que logró decisivos logros en su tiempo, que fue capaz de transformar al mundo —imperio de ley, igualdad, libertad, derechos humanos, etc.—, aunque lo logró pagando el alto precio de violencia), es porque el neoliberalismo (variante perversa de los altos ideales del liberalismo de Stuart Mill, por ejemplo) ha usurpado su lugar. La teoría neoliberal, al igual que la traicionada teoría liberal, propone una universalidad (que en lo concreto encarna la globalización) que la práctica neoliberal destruye, porque la libertad de algunos en las condiciones salvajes que propone es inseparable de la falta de libertad de muchos otros. Quizá esto tenga que ver con la contradicción que lleva implícita el posmodernismo: nos muestra un individuo libre, pero al mismo tiempo, determinado. El culturalismo de la tendencia posmoderna puede imponer un claro determinismo, ya que estaríamos ineluctablemente definidos por el poder, el deseo, las costumbres, convenciones, creencias y comunidades interpretativas a las que pertenecemos culturalmente.

El capitalismo es el sistema más plural que existe, y esto coincide con la legitimación de lo diverso que enarbolan los estandartes posmodernos. Si la democracia requiere de un sujeto autónomo, de ciudadanos, el consumismo neoliberal no necesita de esa característica autónoma: la pluralidad, el deseo, el placer, la fragmentación son requeridas para el *shopping center* y para asegurar el idilio con la televisión, es decir, en la construcción del futuro híbrido posmoderno que para muchos ya está instalado.

El posmodernismo reproduce, en parte, la lógica material del capitalismo tardío, pero dirige sus agresiones hacia sus fundamentos espirituales (la impronta moderna del

liberalismo filosófico). Si el posmodernismo se ha ocupado de publicar opiniones muy claras respecto del racismo, sobre la paranoia del pensamiento único, sobre los peligros del fundamentalismo, sobre la inmoralidad del rechazo al otro, también puede ser cierto que gracias a su pragmatismo cultural, su convencionalismo moral, su escepticismo, su descreimiento sobre la eficiencia de la solidaridad y de la organización política, su falta de una teoría política sólida, sus ataques al liberalismo democrático e incluso a lo que queda sano de la izquierda ideológica, podría estar, sin quererlo, abriendo el camino al fascismo.

En definitiva, toda crítica a las ideas posmodernas debería ser pasada por un cierto tamiz. Consideramos que el diagnóstico que hacen los posmodernos de la época actual, sea cual sea la denominación que se le dé (posmoderna, modernidad tardía, etc.), es acertado y profundo. Por lo tanto coincidimos con la realidad que describen. En la diversidad de críticas encontramos algunas superficiales, que parecerían más expresar un descontento con la realidad, como si los filósofos y artistas posmodernos tuvieran la culpa de los tiempos blandos en los que vivimos. Desechamos, pues, las críticas basadas en el descontento con la realidad. También existen otros análisis que muestran su desacuerdo con el diagnóstico posmoderno, con los cuales tampoco estamos de acuerdo.

Finalmente, los críticos más profundos, como el alemán Jürgen Habermas, el francés Alain Touraine, el inglés Anthony Giddens, el norteamericano Fredric Jameson, el argentino Mario Bunge, el mexicano Carlos Fuentes, etc., presentan un examen contestatario de lo que llamamos la “celebración posmoderna”. Es decir, se acepta la realidad contemporánea y el diagnóstico posmoderno, no así el hecho de que lo que le ocurre al individuo, a la sociedad y la situación del marco mundial, es lo mejor que puede pasarnos. El concepto de equivocidad, el *pensiero debole*, la

caída de referentes éticos y sociales, la capacidad de los medios de comunicación masiva para crear realidades, no nos pueden dejar tranquilos sino que somos de la idea de que se ha hecho imprescindible encontrar guías que refuercen la espiritualidad (si no la fe), que reaviven la solidaridad social frente al hedonismo narcisista, la democracia para contrarrestar el descreimiento en la política y revalorizar el multilateralismo para evitar el imperialismo guerrero del hegemon norteamericano.

Se acepta que la modernidad ha tenido fallas (cómo negarlas luego de dos guerras mundiales, de un siglo XX que fue el más sangriento de la historia de la humanidad) y que no se puede dejar de considerar la diversidad y la pluralidad, las características históricas y culturales de los valores, incluso cierta fragmentación en el conocimiento científico. Nos rebelamos contra el *anything goes* (vale todo) y contra el nihilismo de la época que nos desarma, nos deja impotentes frente a la necesidad de actuar en forma positiva y de manera sistémica (con un enfoque que integre lo local con lo global, las preocupaciones personales con las sociales, la política con la ética, las ciencias puras con las ciencias sociales, el arte con la intelectualidad, etc.) en el rescate del individuo, de la sociedad y de un orden mundial seguro.

Si siguiéramos muy de cerca el pensamiento posmoderno, lo que nos quedaría como reflexión última es que parecería que en el siglo XXI lo real es irracional y lo racional es irreal o, simplemente, quizá la realidad sea un desatino. En todo caso quedan grandes interrogantes por contestar:

- ¿podremos finalmente crear una “familia planetaria de movimientos antisistémicos” donde los intelectuales, llamados a la acción, se abstraigan de las pasiones del momento...?;

- ¿será excesivo pensar que un mundo más femenino, menos dominado por la racionalidad del poder, menos “falocéntrico”, sería un mundo más humano? Allí donde la mujer da la vida, alimenta, ayuda a la socialización, el hombre la quita con su prepotente nacionalismo, su armamentismo, sus guerras, su corrupción, su desprecio por la naturaleza y sus semejantes (¿quién sino la mujer puede dar sentido a este mundo posmoderno, con su intuición sobre la vida, la preservación y la provisión de futuro?), mujer que preserve su feminidad universal para un mundo globalizado, sí, pero por ello mismo más humano; mujer celosa de su diferencia, que puede hacer la diferencia para todos, mujer que debe disputar el poder con su “fuerza tranquila” para enseñarnos el camino hacia un mundo mejor...;
- ¿será éste un estado de transición, donde todavía, y a pesar de todo, los grupos de gran concentración económica se sientan amenazados por los movimientos anti-globalización (que buscan, en verdad, una globalización alternativa), aparentemente ‘ahogados’ luego del 11/9/2001? La necesidad de vincular estrechamente lo intelectual con lo moral y lo político, como recomienda Wallerstein, en una “acción racional por la cual se intenta ofrecer una explicación óptima de lo que ocurre, se introducen preferencias morales y se decide, en función de esas consideraciones, cuales son los esfuerzos políticos más eficaces para construir un mundo mejor”¹⁸⁴ podría darnos una pista.

Estamos enfrentando una vez más el problema de la iniciativa individual. Ésta constituyó uno de los grandes estímulos del capitalismo liberal, tanto para el sistema

¹⁸⁴ Immanuel Wallerstein, *Un mundo incierto*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2002.

económico como para el desarrollo personal. Pero con dos limitaciones: solamente desarrolló en los hombres dos cualidades especiales, la voluntad y la racionalidad, dejándolo, por otra parte, subordinado a los fines económicos; principio que funcionaba muy bien durante una fase del capitalismo... Tan sólo si el hombre logra dominar la sociedad y subordinar el mecanismo económico a los propósitos de la felicidad humana, si llega a participar activamente en el proceso social, podrá superar aquello que hoy lo arrastra hacia la desesperación: su soledad y su sentimiento de impotencia... Triunfará sobre las fuerzas del nihilismo tan sólo si se logra infundir en los hombres aquella fe que es la más fuerte de las que sea capaz el espíritu humano, la fe en la vida y en la verdad, la fe en la libertad, como realización activa y espontánea del yo individual.¹⁸⁵ Son palabras de Erich Fromm, publicadas en 1941.

¹⁸⁵ E. Fromm, *op. cit.*