

LA ABDICACIÓN DEL PENSAMIENTO ANTE EL HORIZONTE DEL PRESENTE

La inalterable necesidad de un espíritu crítico en filosofía y política

Por H. C. F. MANSILLA

SUMARIO

I. LAS AMBIGÜEDADES DE LA MODERNIDAD Y LAS TENDENCIAS APOLOGÉTICAS DEL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO.—II. POSIBLES DERROTEROS DE UN PENSAMIENTO CRÍTICO.—III. ANTECEDENTES DEL POSTMODERNISMO Y TEORÍAS PARALELAS.—IV. CRÍTICA DE ALGUNOS PUNTOS CENTRALES DEL POSTMODERNISMO.—V. EL ESTILO LITERARIO Y LAS PRÁCTICAS PROFANAS DE LOS POSTMODERNISTAS.—VI. EPILOGO.

I. LAS AMBIGÜEDADES DE LA MODERNIDAD Y LAS TENDENCIAS APOLOGÉTICAS DEL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Hoy en día se conoce más o menos bien los nexos entre los notables logros y las evidentes desventajas de la época llamada moderna. No sólo los pensadores contestatarios de la segunda mitad del siglo xx, sino casi todos los clásicos de la sociología y filosofía han percibido los efectos negativos de la modernidad, entre los cuales se hallan, por ejemplo, dilatadas manifestaciones de anomia individual y colectiva, la pérdida del sentido de la existencia, la declinación de los llamados lazos primarios, la destrucción masiva de los grandes ecosistemas del planeta y la consolidación tecnológica de regímenes totalitarios. Sería desatinado y hasta imposible, por otra parte, pasar por alto los aspectos positivos suscitados en la era moderna y, sobre todo, los asociados a la razón en sus manifestaciones filosóficas, científicas, técnicas y hasta sociales, aspectos celebrados durante mucho tiempo por los más preclaros pensadores de Occidente. La característica más relevante de la Ilustración y el racionalismo es ciertamente su impulso *crítico*, también con respecto de la propia reflexión, el cual se extiende a la esfera pública como una «tendencia antiautoritaria» que deniega al poder político los «servicios eficaces que las viejas ideologías siem-

pre le rindieron» (1). Según Jürgen Habermas la modernidad habría engendrado elementos razonables, positivos y dignos de ser preservados, entre los cuales se encontrarían los fundamentos universalistas del derecho y la moral, y enlazados a estos últimos, las instituciones del Estado constitucional, la construcción democrática de voluntades políticas, la formación individualista de la identidad personal, la reflexión de las ciencias en torno a sí mismas —lo que trasciende su función instrumental-técnica— y la fuerza explosiva de la experiencia estética, que libera a la subjetividad de las convenciones de la utilidad social (2).

La época moderna no está, empero, exenta de considerables paradojas. Una de ellas es el contraste entre la victoria de la democracia pluralista representativa sobre todos los modelos contrapuestos (como el fascismo y el comunismo) y, simultáneamente, el debilitamiento de sus vínculos internos, incluida la dilución de sus principios fundamentales (3). Esta disolución de valores básicos es celebrada y practicada por intelectuales postmodernistas, deconstruccionistas, perspectivistas, relativistas y afines, que configuran un producto típico de la modernidad tardía, aunque ellos crean ser la oposición y superación de la misma. En gran medida ellos son los responsables contemporáneos de la abdicación del pensamiento ante un horizonte cultural y político percibido, así sea indirectamente, como la barrera infranqueable del quehacer humano. A pesar de las considerables diferencias existentes entre estas corrientes, aquí serán tratadas como doctrinas que poseen en común el abandono del espíritu crítico y, al mismo tiempo, la pretensión de un carácter innovador e interdisciplinario, lúdico y emancipador, tolerante y transgresor. En ello reside su popularidad y reputación, pero asimismo la dificultad de mostrar por qué ellas constituyen, por lo menos parcialmente, un obstáculo para la comprensión del mundo actual.

Por otra parte se puede advertir en la historia moderna, al lado de innegables conquistas positivas y progresistas, que civilización y barbarie conforman aspectos que muchas veces van estrechamente de la mano: la racionalidad instrumental —el gran factor distintivo de la era moderna— puede ser usada para implementar y legitimizar cualquier atrocidad social. Es probable, como afirmó Zygmunt Bauman, que la modernidad no pueda vivir sin violencia, así como un pez no puede existir sin agua (4). Fenómenos irracionales, como el autoritarismo y el totalitarismo, ocurren

(1) MAX HORKHEIMER y THEODOR W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos)*, Querido, Amsterdam, 1947, pág. 113.

(2) JÜRGEN HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne (El discurso filosófico de la modernidad)*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, pág. 138. Habermas llamó la atención sobre el hecho de que la *Dialéctica de la Ilustración*, la gran obra de Horkheimer y Adorno, no hacía justicia al «contenido razonable de la modernidad cultural» al quitar importancia a estos momentos constitutivos de la era moderna (*ibid.*, pág. 137).

(3) Sobre esta temática cf. el interesante libro de THOMAS PANGLE: *The Ennobling of Democracy: The Challenge of the Postmodern Age*, Johns Hopkins U.P., Baltimore, etc., 1992.

(4) ZYGMUNT BAUMAN: «Gewalt — modern und postmodern» («Violencia — moderna y postmoderna»), en MAX MILLER y HANS-GEORG SOEFFNER (comps.): *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts (Modernidad y barbarie. Diagnóstico sociológico de la era*

en la modernidad porque ésta no puede dar una respuesta satisfactoria a la cuestión del sentido de la vida y la historia y a la pregunta por la identidad sociocultural de cada persona. Pseudosoluciones insensatas de tinte radical, como las provenientes de todo fundamentalismo, tratan de llenar este vacío, a veces con extraordinario éxito, porque simulan el calor humano, la familiaridad tribal y la simplicidad estructural de períodos premodernos. Hace falta hoy en día, como en cualquier época pasada, algún vínculo emotivo, obviamente relacionado con la ética, que impida la descomposición social y moral, un peligro inherente a toda sociedad humana (5). La sociedad contemporánea corre a largo plazo el riesgo de una paulatina pero segura disgregación anómica porque no puede dar contestaciones convincentes a las interrogaciones que se hacen grupos cada vez mayores de ciudadanos, como las que formuló Martin Hopenhayn: «¿Existe proyecto personal de sujeto sin un horizonte estable de sentido? ¿Hasta dónde extremar la voluntad emancipatoria contenida en el proyecto moderno de secularización de valores, si a partir de cierto punto sus efectos de desintegración constituyen una amenaza a nuestra integridad individual y colectiva?» (6).

«La gente», observó Octavio Paz sobre el carácter del mundo presente, «vive más años pero sus vidas son más vacías, sus pasiones más débiles y sus vicios más fuertes. La marca del conformismo es la sonrisa impersonal que sella todos los rostros» (7). «La democracia está fundada en la pluralidad de opiniones; a su vez, esa pluralidad depende de la pluralidad de valores. Las publicidades destruye la pluralidad no sólo porque hace intercambiables los valores sino porque les aplica a todos el común denominador del precio. En esta desvalorización universal consiste, esencialmente, el complaciente nihilismo de las sociedades cotemporáneas. [...] Nada menos democrático y nada más infiel al proyecto original del liberalismo que la ovejuna igualdad de gustos, aficiones, antipatías, ideas y prejuicios de las masas contemporáneas» (8). Unos pocos ejemplos bastan para recordar los elementos negativos y hasta destructivos del orden moderno. La actual democracia de masas —celebrada como uno de los grandes logros democráticos y progresistas del siglo xx— incluye la manipulación de la consciencia, las normas y las aficiones de dilatados segmentos poblacionales mediante los medios modernos de comunicación. En amplias zonas del planeta el mercado neoliberal desregulado destruye ahora economías de subsistencia y otras formas de vida premodernas que hasta hace poco funcionaron más o

al final del siglo XX). Suhrkamp, Frankfurt, 1996, pág. 36 y ss. Cf. también JON ELSTER: «The Possibility of Rational Politics», en DAVID HELD (comp.): *Political Theory Today*, Oxford, 1991.

(5) Lord RALF DAHRENDORF: *Widersprüche der Modernität (Contradicciones de la modernidad)*, en MILLER y SOEFFNER (comps.): *op. cit.* (nota 4), pág. 196.

(6) MARTIN HOPENHAYN: *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*, Andrés Bello, Barcelona, etc., 1997, pág. 18. Lamentablemente este promisorio impulso crítico no es mantenido a lo largo de este farragoso libro.

(7) OCTAVIO PAZ: «La democracia: lo absoluto y lo relativo», en *Vuelta*, México, núm. 184, marzo de 1992, pág. 13.

(8) *Ibid.*

menos bien. La existencia de una sociedad civil aparentemente bien educada e informada no excluye el despliegue de fuertes sentimientos nacionalistas, xenófobos e irracionales. Con o sin regímenes neoliberales a nivel mundial se expanden inmensas organizaciones supranacionales, y, paralelamente a ellas, redes mafiosas y fenómenos de corrupción de una magnitud insospechada hace pocas décadas. Precisamente ante este tipo de desarrollo socio-cultural las escuelas postmodernistas y neoliberales no exhiben la necesaria consciencia crítica; muchos de sus más conspicuos representantes se dedican a alabar las manifestaciones más burdas de la cultura popular o a celebrar las necedades de los grandes entes administrativo-burocráticos en cuanto construcciones ineludibles del momento histórico-político, exculpando esta evolución mediante la presunta imposibilidad de fijar normas éticas. Muchos intelectuales de filiación postmodernista eran hasta hace poco marxistas apasionados, así como en Europa Oriental la mayoría de los actuales neoliberales eran socialistas convencidos, altos burócratas y administradores de empresas estatales, que al presente se han convertido en los felices propietarios capitalistas de las mismas. En ambos casos este proceso tuvo lugar sin ninguna transición educativo-cultural, lo que ha contribuido poderosamente a cimentar la tradición autoritaria preexistente y a debilitar toda actitud crítica frente al horizonte normativo del presente.

Esta abdicación del pensamiento se percibe también en las sociedades más prósperas y educadas de Europa Occidental, donde se ha extendido uno de los modelos más sólidos y refinados de un burocratismo asfixiante y exhaustivo, y donde, al mismo tiempo, se advierten una conformidad resignada de parte de la población y una deplorable inclinación apologética de parte de los sectores intelectuales. Erwin Faul afirmó que la edificación institucional de la Unión Europea se asemeja a un frío «neofuncionalismo» (9), a una construcción pragmático-tecnicista consagrada al éxito económico-financiero con total prescindencia de factores culturales e históricos. La adhesión a ella se debería, por lo tanto, exclusivamente al oportunismo económico, que además es casual y contingente. En efecto: en la erección de esa gran comunidad no hay una visión política de largo plazo, no se dan vínculos emotivos dignos de mención, no existen criterios para identificarse plenamente con la enorme fábrica legal-institucional —sólo la fría razón instrumental de los burócratas internacionales—. La ampliación de la Unión Europea sigue criterios de maximización económica y seguridad militar-estratégica, dejando a un lado todo elemento humanista, es decir lo que durante siglos conformó la especificidad de la cultura europea y lo que hizo este pequeño continente grande y encomiable a nivel mundial. La mera dimensión de la actual Unión Europea, su complejidad y opacidad impiden una vida cotidiana auténticamente democrática: lo gigantesco no significa *per se* lo positivo, ejemplar e imitable. Las decisiones importantes de la Unión Europea son tomadas en forma elitaria por equipos de tecnócratas en los órganos decisorios, sin que la po-

(9) ERWIN FAUL: «Eine Aufnahme der Türkei untergräbt die Legitimität und innere Sicherheit der EU» («Una inclusión de Turquía socava la legitimidad y la seguridad interna de la Unión Europea»), en *Internationale Politik und Gesellschaft*, Bonn, vol. 1997, núm. 4, pág. 446.

blación se entere mucho de estos tediosos problemas y engorrosos detalles. En Europa la evolución económica y social va de la mano de un desarrollo uniformador a ultranza: las identidades nacionales y regionales van desapareciendo y pronto dará lo mismo vivir en Helsinki o en Lisboa, porque todo tendrá el mismo carácter homogéneo y aburrido.

Los resultados de la actual cultura de masas pueden ser detectados en los productos para el gran público que elabora la televisión. Tanto en los noticiosos y entrevistas como en los seriales novelados se advierte una represión de temas y conocimientos históricos (como si toda nuestra existencia y cultura comenzaran con nosotros), una trivialización de la vida cotidiana, un rechazo a cualquier esfuerzo conceptual y un fuerte énfasis en imágenes efímeras, que se van desplazando rápidamente unas a otras. En nombre de la pretendida democratización y simplificación de las relaciones humanas se ha logrado establecer una nueva y compleja ritualización de estas interacciones, cuyo carácter opresor está velado por la falsa familiaridad imperante. Pero lo más grave parece ser lo siguiente: aun cuando los hombres logran a menudo desentrañar este velo mágico-ritual de los medios masivos y se percatan de las ilusiones ofrecidas cotidianamente en la pantalla chica, la mayoría de ellos termina actuando según las normas implícitas en los mensajes televisivos (10). Los medios contemporáneos de comunicación se consagran sistemáticamente a tareas como destruir el silencio necesario a la reflexión, dispersar lo importante y diluir el sentido de la praxis humana. Una buena parte de la prensa se dedica a fragmentar la información hasta quitarle sentido y a maquillar los hechos hasta hacerlos espectaculares en la peor forma cinematográfica posible; con respecto a catástrofes y matanzas, la televisión anula la función catártica —la purificación de las pasiones mediante la emoción estética—, endulzando burdamente el sabor de la tragedia. Las noticias, por la tiranía del tiempo televisivo, tienen la fugacidad de un presente perpetuo y no ocasionan ninguna toma de consciencia en los receptores. La fragmentación de la realidad y su transformación en un espectáculo cualquiera llevan a la desestructuración de un posible argumento, a la dispersión de la atención del televidente y a la propagación de la afición por lo fugaz y momentáneo (11).

La libertad de prensa bajo premisas neoliberales e inclinaciones postmodernistas puede resultar un arma de doble filo. Se ha invertido su sentido original de información veraz y análisis adecuado, transformándose en un libertinaje absolutista e inhumano, inescapable y avasallador, que coarta la dignidad e intimidad de las per-

(10) Cf. la opinión clarividente de HERBERT MARCUSE: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft (El hombre unidimensional. Estudios sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada)*, Luchterhand, Neuwied/Berlin, 1967, pág. 122.

(11) Con respecto a la acción perversa de los medios masivos de comunicación (trivialización documentada de la violencia en Colombia), cf. los interesantes ensayos de PATRICIA NIETO: «La banalidad del horror», en *Estudios Políticos*, Medellín, núm. 11, julio/diciembre de 1997, pág. 158 y ss.; JOSÉ MANUEL PÉREZ TORNERO: «Periodismo vacío, democracias banales», en *Letra Internacional*, Madrid, núm. 35, vol. 1994.

sonas. Los medios masivos intentan explotar la ingenuidad de los ciudadanos, dar una satisfacción ilusoria a sus instintos y crear una falsa igualdad democrática —el ideal de la sociedad sin clases—: aquella del infantilismo desinformado, implementando un programa de cinismo metódico mediante el suave terror al cual son sometidos cotidianamente los adictos a la estulticia repetitiva. Categorías como responsabilidad, coraje civil, veracidad y respeto a la cultura y la ciencia están por desaparecer de los medios contemporáneos. La televisión sobre todo se ha transformado en una especie de terapia colectiva que se acerca al lavado del cerebro: la vida social se transforma en una seguidilla de trivialidades, la cultura se agota en divertimento barato, los ciudadanos se convierten en meros consumidores y los intelectuales postmodernistas llegan a ser propagandistas y apologistas del sistema, sobre todo porque insisten en una amalgama entre cultura superior y popular, operación que no tiene un ápice de amor al prójimo o de solidez científica (12).

Ante esta evolución y perspectiva, el pensamiento postmodernista deja de lado todo enfoque crítico y elabora una apología de la cultura de masas y del populismo. Mediante el argumento fácil y ahora tan celebrado de que no hay que disociar el mito de la razón y lo popular de lo culto, esta corriente se dedica, en el fondo, a acercar y rebajar el *logos* al *mythos* y lo culto a lo popular. Los postmodernistas cierran deliberadamente ambos ojos ante la alta probabilidad de que la cultura popular represente un modelo de disciplinamiento colectivo y vaciado de consciencia crítica, es decir ante la posibilidad de que esta cultura esté permeada por la racionalidad instrumental en su forma más burda y se haya transformado en una forma contemporánea de degradación y barbarie. Si bien es verdad que las masas buscan distracciones baratas y la huida de las penurias cotidianas —el espíritu crítico cuesta, como se sabe, esfuerzos de aprendizaje y comprensión que las masas rehúsan—, de ninguna manera es tarea y objetivo de los científicos sociales cohonestar esta situación y justificar los productos de los medios masivos de comunicación como si éstos fuesen las manifestaciones auténticas y únicas de la cultura popular. Se olvida fácilmente la imbricación de ésta en la irracionalidad de los regímenes totalitarios, que fue y sigue siendo un peligro palpable.

En lugar del análisis crítico de la realidad tenemos ahora su celebración entusiasta, como en la obra de Jesús Martín-Barbero, para quien la técnica hace sentir las cosas lejanas y sagradas como cercanas y profanas en el marco de una «exigencia igualitaria» (13), sin percatarse de las funciones de seducción de masas que puede

(12) Cf. el brillante libro de HANS MAGNUS ENZENSBERGER: *Mittelmass und Wahn. Gesammelte Zerstreungen (Mediocridad y delirio. Distracciones reunidas)*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, págs. 68 y ss., 75-77, 80-87, 101 y ss.; y el confuso ensayo de GRACIELA FERRÁS: «Radiografía mediática de fin de siglo», en *Nueva Sociedad*, Caracas, núm. 147, enero/febrero de 1997, págs. 108-119.

(13) JESÚS MARTÍN-BARBERO: *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Gili, Barcelona, 1991, pág. 58. Sobre esta temática cf. SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ: *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill, Barcelona, 1996, págs. 58, 62, 68; MARTIN HOPENHAYN: *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*, FCE, Santiago de Chile, 1994; GÜNTER H.

poseer la tecnología moderna y sin examinar los elementos de barbarie colectiva que pueden difundir los medios de comunicación. La crítica de la Escuela de Frankfurt a la cultura de masas es rebajada a un mero «gesto aristocrático». Según esta doctrina tan difundida en la programación de los medios masivos ya no aparecen ni deberían aparecer representaciones de los anhelos superiores del saber y del esfuerzo humanos, estético o de otro tipo, sino que habría que contentarse con la chatura de la cultura cotidiana popular por ser ésta precisamente la encarnación de la vida profunda del pueblo. En esta cultura moderna de masas ya no hay cosas sagradas, porque ahora todas son vulgares y profanas, usables y desechables comercialmente. La denigración de la llamada cultura superior mediante el recurso a argumentos pseudodemocráticos tiende a aniquilar el elemento crítico-trascendente del arte auténtico y la *promesse de bonheur* contenida en las grandes obras de la literatura.

Algo similar ocurre con la apología del populismo, que para algunos postmodernistas resulta ser «la creación social y cultural más genuina de América latina en el siglo XX», porque el populismo habría permitido que la modernidad sea «impuesta definitivamente en América latina y con un estilo latinoamericano» (14). Fenómenos como la manipulación de consciencias, la consolidación del caudillismo más denigrante, la modernización autoritaria, iliberal y antidemocrática y la creación de un barniz antiimperialista con los colores del folclor momentáneo, que representan el núcleo del populismo, son pasados por alto generosamente.

Siguiendo concepciones postmodernistas se ha consolidado una filosofía relativista del derecho, cuyos orígenes pueden ser rastreados hasta la Antigüedad clásica. Hoy en día propende a ser la teoría jurídica prevaleciente. De acuerdo a ella los grandes principios legales son, a lo sumo, mitos socialmente provechosos, detrás de los cuales no existiría ninguna verdad sustancial. La acentuación de esta doctrina conduce inexorablemente a una dilución de todos los códigos legales y a una relativización de los actos del poder judicial, puesto que toda ley o fallo judicial sería tan racional o irracional como cualquier otra. La conclusión lógica de esto es clara: se da carta blanca a la comisión de delitos, ya que no se puede definir claramente qué es un delito (15); hay que abolir las prisiones, porque no responden al objetivo ético-práctico para el cual han sido creadas, objetivo que resulta ser inexistente. (No es superfluo anotar que los que proponen la supresión de las cárceles son en general catedráticos bien pagados, a quienes probablemente nunca les pasa nada desagradable, ya que viven en un buen barrio, donde la tasa de criminalidad es muy baja; a estos profesores, en el fondo, les es

LENZ y KURT L. SHELL (comps.): *The Crisis of Modernity. Recent Critical Theories of Culture and Society in the United States and West Germany*, Campus/Westview, Frankfurt/Boulder, 1986.

(14) FERNANDO CALDERÓN: «Latin American Identity and Mixed Temporalities, or How to Be Postmodern and Indian at the Same Time», en J. BEVERLY *et al.* (comps.): *The Postmodernism Debate in Latin America*, Duke U.P., Durham/Londres, 1995, pág. 58.

(15) Por ejemplo, JULIO GONZÁLEZ ZAPATA: «La abolición de la cárcel», en *Estudios Políticos*, núm. 11, julio/diciembre de 1997, págs. 164-176.

indiferente la suerte de millones de compatriotas atribulados por la creciente criminalidad cotidiana.)

Finalmente hay que criticar el fundamentalismo neoliberal, al cual parece haberse adscrito un buen número de postmodernistas, porque aquí también se advierte claramente la abdicación del pensamiento frente al horizonte predominante del momento. Aunque la privatización de consorcios industriales estatales, la desregulación de la actividad económica y la liberalización del comercio internacional parecen haber sido fenómenos necesarios y exitosos en muchas partes, la privatización de los servicios públicos en Asia, Europa oriental y América latina ha significado una mejoría de los servicios para los usuarios en muy pocos casos, pero en todos, sin excepción, ha traído una elevación de las tarifas correspondientes. La atención al cliente sigue siendo deficiente, la calidad de los servicios mala, la posibilidad de quejas con éxito mínima y las utilidades de las empresas relativamente altas. Los procesos de privatización son ciertamente necesarios en muchos casos, pero no constituyen *per se* la panacea universalmente aplicable a todo caso y en todo tiempo y lugar, como lo suponen los fundamentalistas neoliberales. Lamentablemente los resultados para el consumidor final resultan ser mediocres, cosa que los apologistas de estas medidas pasan generosamente por alto (16). Por otra parte, un número considerable de privatizaciones en casi todos los países, incluyendo a los que nunca tuvieron un régimen socialista, conforma una variedad muy refinada y actualizada de negocios turbios y hasta ilícitos, en los que los beneficiarios representan grupos semimafiosos estrechamente ligados al vilipendiado aparato estatal.

A riesgo obviamente de cometer un craso error, en este ensayo se afirma que las corrientes deconstruccionistas, perspectivistas y relativistas, reunidas aquí provisionalmente bajo el rótulo de postmodernismo, representan el principal obstáculo para poner en cuestionamiento ese horizonte petrificado de normas e imágenes, entre otras cosas, porque el postmodernismo exhibe la mayor afinidad con respecto a casi cualquier moda del día, la menor resistencia hacia el cinismo como actitud cotidiana (17) y una similitud funcional con el neoliberalismo en cuanto ideología del individualismo exacerbado. Jorge Larraín Ibáñez afirmó sobre esta situación: «En tiempos de profundas y crecientes crisis económicas, en los cuales no es fácil ocultar la irracionalidad del mercado en el mundo capitalista, ninguna otra forma ideológica parece mejor dotada que el postmodernismo para hacer de esa irracionalidad algo

(16) Un ejemplo de este fundamentalismo neoliberal totalmente acritico: ÁLVARO BARDÓN: «¿Cuántos ministerios sobran?», en *Perfiles liberales*, México, núm. 58, marzo/abril de 1998, pág. 77: Todo, desde el erario fiscal y la calidad de los servicios públicos, mejoraría si hubieran menos ministerios: la educación y la cultura serían más ricas, libres y de más calidad si no existiese ningún ministerio de esos rubros, y así por el estilo con respecto a todas las reparticiones del Estado.

(17) La época postmoderna sería la mezcla cinica de resignación y alegría, en la cual la persona «normal» prefiere estar perpleja y de buen humor a saber mucho y ser infeliz. PETER KEMPER: «Flucht nach vorn oder Sieg des Vertrauten?» («¿Huida hacia adelante o triunfo de lo familiar?»), en PETER KEMPER (comp.): «Postmoderne» oder Der Kampf um die Zukunft («Postmodernidad» o la lucha por el porvenir), Fischer, Frankfurt, 1988, pág. 325.

natural e inevitable» (18). La opinión pública acrítica no puede reconocer, por ejemplo, que la fachada brillante del neoliberalismo esconde una notable regresión cultural, encubierta por el dogma postmodernista de que no hay jerarquías sólidas de normas y que todo vale, especialmente lo que es aceptado por la cultura popular y las determinaciones circunstanciales del mercado: «Por eso es posible sostener que el postmodernismo se ha transformado en la lógica filosófica del neoliberalismo [...]» (19).

Se puede llegar, por lo tanto, a la conclusión de que la democracia representativa, la economía de libre mercado, la cultura popular hedonista y el pensamiento postmodernista no bastan para edificar una sociedad más o menos razonable; hace falta una comunidad imbuida de valores éticos y culturales provenientes del humanismo clásico y fuentes afines, por más anticuado que esto suene, y un pensamiento crítico que someta a cuestionamiento el marco de referencia del presente.

II. POSIBLES DERROTEROS DE UN PENSAMIENTO CRÍTICO

La marcha victoriosa de la razón instrumentalizada, que es la característica central de nuestra época, determina un horizonte configurado por variantes del positivismo y empiricismo, por una ciencia política restringida a la llamada ingeniería política, por un conformismo compulsivo, un consumismo exacerbado y una juventud encandilada por los medios masivos de comunicación. Este horizonte está vinculado asimismo al sistema capitalista y a las políticas públicas neoliberales, y por ello tiene la reputación de estar asociado a factores de gran éxito e indudable valía momentánea. Cuestionar algo exitoso en su mejor momento es un esfuerzo muy dificultoso y a menudo condenado al fracaso. Pero es un designio necesario, como lo demuestra la historia de la ciencia. Tenemos que vencer el «respeto mítico» de los pueblos por lo que está dado en el presente, ya que ese respeto —aunque se manifieste bajo la forma de una tolerancia indolente y pragmática hacia el orden dado—, se transforma fácilmente en una mansa confianza frente a cualquier tendencia «objetiva» del instante. Tenemos que trascender el marco teórico que se petrifica en una fortaleza inexpugnable por el mero hecho de ser el marco de referencia de ideas, normas y expectativas que existe en nuestro momento: la fantasía se avergüenza de sí misma como si fuese pura utopía. «Como órgano de esta resignación, como mera construcción de medios, la Razón es tan destructiva como se lo reprochan sus enemigos románticos. Ella se redimirá a sí misma cuando renuncie a toda conformidad con el orden dado y cuando se atreva a superar lo falsamente absoluto, el principio de la ciega dominación» (20). Como lo postularon la Escuela de Frankfurt y otras corrientes

(18) JORGE LARRAIN IBÁÑEZ: *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Bello, Santiago de Chile, 1996, pág. 249.

(19) *Ibid.*, pág. 250.

(20) HORKHEIMER y ADORNO: *op. cit.* (nota 1), pág. 56 y ss.

críticas, debemos hacer frente a la lógica del sistema predominante, que es altamente destructiva a largo plazo, por más popular, exitoso y fuerte que el orden establecido parezca ser.

Los actuales vínculos entre el pensamiento sociológico y el neoliberalismo ameritan una somera comparación con el comienzo de la era burguesa. Los primeros teóricos de aquel tiempo, como Machiavelli, Hobbes y Mandeville, abogaron ciertamente por el egoísmo individual en cuanto motor social de primera magnitud e importancia, pero admitieron que podría ser una fuerza destructiva y no lo exaltaron a la calidad de armonía perenne (21). Ahora en cambio los postmodernistas elaboran una clásica ideología justificatoria al presentar el caos axiológico y la realidad del consumismo alienante como algo inescapable, pero altamente positivo (en cuanto manifestación de la pluralidad de valores, la carencia de un sujeto colectivo central y la vitalidad de la diversidad). Todo esto representa una capitulación del pensamiento frente a lo que existe sólo porque es casualmente la realidad del instante. En este contexto para los postmodernistas la noción de cambio social «aparece explícitamente desdibujada. [...] es comprensible entonces que la sola mención de palabrejas [*sic*] como “revolución”, “cambio”, “transformación”, cause en el receptor una sensación de sopor y aburrimiento que los postmodernos conocen bien». Y el *statu quo*, independientemente de su contenido político, resulta entonces mucho más atractivo que aquello que produce tedio y somnolencia. Para este autor «es demasiado obvio que nociones como *revolución*, *emancipación*, *libertad*, etc., se esfuman con la misma trágica e insoportable inevitabilidad» (22).

En otros pensadores postmodernistas se percibe un rechazo similar a los viejos designios emancipatorios, tanto de origen burgués como socialista. La fórmula propuesta por Zygmunt Bauman para designar la postmodernidad: *libertad*, *diferencia*, *tolerancia*, puede servir de lema a cualquier régimen más o menos esclarecido, no sólo moderno, sino inclusive perteneciente a la Antigüedad clásica. Se trata de una fórmula altisonante, pero ambigua e inofensiva, como declarar en tono positivo que la vida postmoderna es la existencia en la contingencia, sin garantías (23), como si la vida en tiempos modernos (y en cualquier otro) hubiera sido una existencia con garantías (concepto que nunca es explicitado). Esta «sensibilidad» resignativa, celebrada ahora como una conquista del espíritu, echa por la borda una de las potencialidades socio-políticas de la subjetividad moderna: la posibilidad de una praxis colectiva autónoma y consciente, aunada a la autorrealización de cada uno. Desde la perspectiva del sentido común es ciertamente positivo y promisorio el hecho de que la

(21) *Ibid.*, pág. 110.

(22) RIGOBERTO LANZ: *El discurso postmoderno. Crítica de la razón escéptica*, UCV, Caracas, 1996, pág. 130 y ss. (énfasis en el original).

(23) ZYGMUNT BAUMAN: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit (Modernidad y ambivalencia. El fin de la unicidad)* [1991], Fischer, Frankfurt, 1996, pág. 128 (en explícita contraposición al lema de la Revolución Francesa: «Libertad, igualdad, fraternidad»). En torno a las «garantías»: *ibid.*, pág. 288.

sensibilidad postmoderna sea bastante inmune a la atracción de revoluciones y cambios radicales, pero es deplorable que simultáneamente se desahucie toda ética razonable, toda posibilidad de praxis emancipatoria y todo esfuerzo del espíritu crítico. Estas carencias se advierten en la forma como los postmodernistas han tratado el colapso del socialismo. En lugar de realizar una crítica profunda en torno al fracaso de la teoría y la praxis de la revolución socialista a nivel mundial, los postmodernistas —muchos de ellos antiguos marxistas hasta 1989— se contentan con tediosos y abstrusos estudios lingüístico-culturales que diluyen toda responsabilidad y que, encima, tratan de desacreditar para siempre el contenido de conceptos clásicos y fundamentales como emancipación y libertad. Algunos de ellos proclaman como meta una anarquía que puede desembocar en violentos conflictos armados o una regresión narcisista con falsos ideales de un hedonismo total. Como se sabe históricamente, ambas alternativas suelen terminar en modelos conservadores.

Es indispensable, por otra parte, considerar los logros y avances vinculados a un pensamiento tan amplio y fértil como el postmodernismo (24). De entrada es importante señalar que el antidogmatismo está dentro de las mejores tradiciones del racionalismo (y aun de escuelas anteriores) y que muchas atinadas observaciones postmodernistas son similares a las formuladas por incontables pensadores adscritos de algún modo al racionalismo. Pero, de todas maneras, hay que reconocer y subrayar que la crítica postmodernista —como la postulada por Jean-François Lyotard, Richard Rorty y Gianni Vattimo bajo la influencia de Martin Heidegger— es ciertamente válida contra las pretensiones universalizadoras y totalizadoras del racionalismo, contra la pasión englobadora de la ciencia moderna, contra la hermenéutica descifradora de todo sentido, contra la ilusión de la total emancipación de la raza humana, o contra las omnimodas filosofías de la historia que desacreditaron para siempre los designios socialistas y comunistas. Teorías postmodernistas han contribuido a combatir las tendencias omnimodas con inclinación a tragarse todo lo deviante (la tiranía de lo absoluto), tendencias que están en estrecho e indudable nexo con el racionalismo. El postmodernismo es útil y aceptable en cuanto abogado del politeísmo, la precariedad y la pluralidad de saberes.

(24) Cf. una visión de conjunto: JEAN-FRANÇOIS LYOTARD: *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984; HANS-MARTIN SCHÖNHERR: «Irrationalismus oder "Zweite Aufklärung". Grundlinien der postmodernen Philosophie» («Irracionalismo o "segunda Ilustración". Líneas rectoras de la filosofía postmoderna»), en *Universitas*, Stuttgart, vol. 43, núm. 508, octubre de 1988, págs. 1106-1116; HAL FOSTER (comp.): *La postmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1985; NICOLÁS CASULLO (comp.): *El debate modernidad/postmodernidad*, Puntosur, Buenos Aires, 1989; JUAN JOSÉ SEBRELLI: *El asedio a la modernidad*, Sudamericana, Buenos Aires, 1991; FELIPE AROCENA: *La modernidad y su desencanto*, Vintén, Montevideo, 1991; STEPHEN BEST y DOUGLAS KELLNER: *Postmodern Theory*, Guilford, New York, 1990; STEVEN CONNER: *Postmodernist Culture*, Blackwell, Cambridge (M), 1989; THOMAS DOCHERTY (comp.): *Postmodernism: A Reader*, Columbia U.P., New York, 1993; DAVID HARVEY: *The Conditions of Postmodernity*, Blackwell, Cambridge, 1989; SCOTT LASH: *Sociology of Postmodernism*, Routledge, New York, 1990; GIANNI VATTIMO: *The Transparent Society*, Johns Hopkins U.P., Baltimore, etc., 1992.

Es el mérito del debate en torno a la postmodernidad haber relativizado la imponente consistencia del concepto clásico de razón —ésta se realizaría en la absorción de todo lo separado, en la reconstrucción de la totalidad y en la superación de las contradicciones—, mostrando que lo notable y decisivo del racionalismo es justamente el fundamento de la irracionalidad: la tendencia a uniformar el universo cognoscible y la inclinación a dominar el mundo. «Esta alianza constitutiva de la razón clásica entre dominio y unidad se ha vuelto dudosa y hasta se ha estropeado con las experiencias de nuestro siglo» (25). Como afirman los postmodernistas, el pensamiento actual no debería ser tender al predominio, a la homogeneidad y a la totalidad, sino a la mimesis, a la diferencia y a la exploración. Tradicionalmente la plétora y pluralidad de fenómenos eran considerados como algo cercano al caos, que debía ser domeñado, organizado y clasificado por instrumentos racionales. La razón no debe ser más el instrumento para crear un orden y concierto universales, domesticando para ello a la pluralidad y constriñendo los «estados caóticos», sino un modo de proceder que sepa comprender y tratar adecuadamente el desorden y la multiplicidad fenoménicas como elementos constitutivos y, además, altamente valiosos de la racionalidad del universo. Al consagrarse convencionalmente a la tarea de unificar, domar y sojuzgar el mundo plural y múltiple, la razón recae necesariamente en el uso de instrumentos de coerción y violencia, lo que, a su vez, engendra un claro factor de irracionalidad y crea indefectiblemente un nuevo potencial de pluralidades inesperadas (26). Ahora bien: en contra de los excesos postmodernistas puede aducirse que la diferenciación extrema impide una de las facultades esenciales de la razón, que es percibir el mundo por encima de los límites de sus elementos constitutivos, poner a éstos en relación aceptable unos con otros y proponer criterios de ponderación y evaluación. Una división de la razón en múltiples racionalidades específicas según cada fenómeno tratado o vislumbrado termina en la atomización y destrucción de la razón. Este peligro de la total incompreensión mutua es inherente a la teoría de Jean-François Lyotard, según la cual los lenguajes, los discursos y las cosas se asemejan a islas (o mónadas) liminarmente aisladas entre sí, aunque se hallen en el seno de un archipiélago; la introducción de un juez competente para entender todos los discursos que propone Lyotard es una absoluta incongruencia con la propia doctrina, pues así se establece una instancia universal de corte metafísico (por encima de todos los fenómenos y en comunión con ellos), cuya imposibilidad lógica intentó demostrar este autor en todos sus escritos (27).

En otro punto y contra las simplificaciones neoliberales y postmodernistas puede aseverarse lo siguiente. La concepción del individuo como un ser primordialmente

(25) Cf. el exhaustivo y brillante tratado de WOLFGANG WELSCH: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft (La razón. La crítica contemporánea de la razón y el concepto de una razón transversal)*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996, pág. 61.

(26) *Ibid.*, pág. 437; sobre la diferenciación del desempeño y funciones de la razón cf. *ibid.*, págs. 126-130.

(27) JEAN-FRANÇOIS LYOTARD: *Der Widerstreit (El diferendo)*, Hanser, Múnich, 1987, pág. 237.

presocial, insolidario, egoísta, que persigue de manera instrumental-racional sus fines sin escrúpulos es probablemente una mala ficción literaria. La individualidad se forma dentro de un marco social y cultural y es el producto de un largo y complejo proceso de socialización; la libertad no es, entonces, un fenómeno casi anárquico, sino un nexo positivo con el contexto social. Los otros no constituyen, por ende, las limitaciones de la libertad, sino la condición de su posibilidad. El lugar primigenio de la libertad no es el individuo aislado, sino la sociedad como vehículo de una individuación bien lograda a través de una compleja socialización: la libertad como concepción negativa se da mediante prácticas, instituciones y formas de vida que posibilitan su realización. Por ello es que las libertades privadas y públicas están inextricablemente ligadas entre sí; la libertad tiene siempre un aspecto normativo: la capacidad de elegir una meta adecuada y la facultad de tratar razonablemente al prójimo y a uno mismo. Esta racionalidad no es meramente instrumental, sino deliberativa, reflexiva y comunicativa. Se puede, por consiguiente, postular la existencia de una razón comunicativa, que se manifiesta en el discurso público, en los juicios morales de las personas, en las formas de solidaridad social, en la búsqueda de soluciones políticas aceptables y, sobre todo, en las pretensiones de verdad válidas en el tráfico intersubjetivo (28): el *a priori* comunicacional de Habermas. De acuerdo a esta concepción, la verdad puede ser entendida como el consenso alcanzado en un contexto comunicativo: verdad como aceptabilidad racional en el marco de condiciones ideales: una situación comunicacional sin coerciones ni opacidades. Pero los postmodernistas y muchos otros pensadores aseveran que estas condiciones son *ideales* en el sentido de hallarse fuera de las posibilidades *reales* de comunicación interhumana, de la vida humana finita e histórica. Se trata de una fundamentación circular de bases primarias o últimas, autocontradictorias, y si se elige un punto del círculo, se cae en el odiado decisionismo (29). Esta comunicación ideal sería similar al nirvana budista y, por lo tanto, a la muerte de la comunicación (30). Pero aun considerando estos argumentos es interesante observar que la autorreflexión no suprime los intereses particulares y los hábitos particularistas que pueden yacer bajo el *a priori* de la comunicación ideal. Este *a priori* de Habermas

(28) ALBRECHT WELLMER: *Endspiele: die unveröhnliche Moderne (Juegos finales: la modernidad irreconciliable)*. Suhrkamp, Frankfurt, 1993, pág. 17 y ss., idea basada en CHARLES TAYLOR: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard U.P., Cambridge, 1989, *passim*.

(29) WALTHER CH. ZIMMERLI: «Von der Emanzipation durch Reflexion zur Identität zukünftiger Gesellschaften — oder: Jürgen Habermas und sein Weg durch Hegel» («De la emancipación mediante la reflexión a la identidad de sociedades futuras, o: Jürgen Habermas y su camino a través de Hegel»), en: ROLAND SIMON-SCHAEFER y WALTHER CH. ZIMMERLI: *Theorie zwischen Kritik und Praxis. Jürgen Habermas und die Frankfurter Schule (Teoría entre crítica y praxis. Jürgen Habermas y la Escuela de Frankfurt)*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1975, pág. 50.

(30) JACQUES DERRIDA: *Die Schrift und die Differenz (La escritura y la diferencia)*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976, pág. 441. Cf. también dos excelentes exposiciones sobre este tema: WOLFGANG WELSCH: *op. cit.* (nota 25), págs. 116-125; THOMAS MCCARTHY: *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas (Crítica de las bases de la comprensión. Sobre la teoría de Jürgen Habermas)*, Suhrkamp, Frankfurt, 1980, pág. 130.

puede ser salvado como *idea regulativa* que no corresponde a una realidad tangible en el mundo. La concepción de verdad es imprescindible para todo proceso cognoscitivo: pese a toda la artillería de relativistas, escépticos y sofistas, la investigación científica es la búsqueda de la verdad —a través de múltiples errores y recovecos—, obviamente no la posesión de ella; sin la idea regulativa de verdad no tendría sentido ni la investigación científica, ni las construcciones teóricas, ni la convivencia humana y ni siquiera la creación artística.

Uno de los mejores caminos para salir de estos dilemas es constatar y analizar lo negativo de una teoría o un régimen, evitando los extremos irracionales. Theodor W. Adorno, variando una conocida frase de Baruch Spinoza, afirmó que el conocimiento y la precisión de lo falso ya nos podrían brindar un índice de lo relativamente mejor y correcto (31). El pensamiento crítico es aquel que no se resigna ante la realidad, el que no se limita a reproducir lo existente —aunque sea de manera muy refinada—, sino el que trata de trascenderlo, pero sin desembocar en un activismo o voluntarismo ciegos, sin conllevar un retorno a falsas ideologías ultrarradicales. La actitud crítica no se restringe, como es lo habitual en el quehacer científico domesticado, a constatar hechos aislados de una realidad altamente parcelada. Todo pensamiento auténtico proviene de una pretensión universalista y se dirige a una dimensión general y a una intención crítica, que es el alma de una sociedad abierta, pluralista y democrática y de la autonomía individual. Esta teoría se asienta, como se sabe, en la distinción entre razón substantiva, autónoma e histórica, por un lado, y razón procedimental, restringida o instrumental, por otro (32). La razón substantiva es aquella que no se limita a ser un accesorio de la autoconservación humana y que emite juicios valorativos en torno a los modos de vida o a los grandes proyectos políticos o al destino de la investigación científica y tecnológica. Según Wolfgang Iser a esta razón (que él la distingue de la mera racionalidad) se le pueden atribuir cualidades como visión amplia, penetración analítica y discernimiento comprensivo: se dirige a la totalidad, esclarece sus conexiones principales y establece la función de las peculiaridades. Es asimismo la que posibilita juicios y actuaciones adecuadas, la que discrimina entre intereses generales y particulares, la que admite la relevancia de las emociones y los afectos, la que fundamenta lo que llamamos justicia: puede aprehender lo específico de cada constelación, porque posee virtudes

(31) THEODOR W. ADORNO: «Kritik» («Crítica»), en ADORNO: *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft* (Crítica. Escritos breves sobre la sociedad). Suhrkamp, Frankfurt, 1971, págs. 10, 19; ADORNO: «Resignation» («Resignación»), en *ibid.*, pág. 149 y ss. Cf. también: KARL-HEINZ SAHMEL: *Die Kritische Theorie. Bruchstücke* (La teoría crítica. Fragmentos), Königshaus/Neumann, Würzburg, 1988; REINHARD KAGER: *Herrschaft und Versöhnung. Einführung in das Denken Theodor W. Adornos* (Dominación y reconciliación. Introducción al pensamiento de Adorno). Campus, Frankfurt, 1988.

(32) Sobre esto cf. ROLF WIGGERSHAUS: *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung* (La Escuela de Frankfurt. Historia, desarrollo teórico, significación política). Hanser, Múnich, 1987, pág. 385. Lo relevante de la Escuela de Frankfurt fue comprender que lo decisivo en la historia humana no fue la modernidad, sino la dominación o domesticación de la naturaleza, durante la cual el miedo y el placer fueron reducidos a instrumentos para la autopreservación de la especie.

clásicas como sentido de proporciones y cordura. Es aquella función que exhibe transparencia porque expone las causas y demás aspectos concomitantes para sus decisiones. Finalmente es aquella potencialidad que critica y coordina las racionalidades parciales, especialmente la teórico-científica y la práctico-política (33). El hecho de que exista desde los antiguos griegos, pasando por la escolástica y la Ilustración hasta nuestros días, no es motivo para denigrarla.

El pensamiento crítico propugnado aquí debe contener factores como *a)* la autorreflexión sobre las propias premisas —cosa que los postmodernistas evitan metódicamente como el diablo el agua bendita—; *b)* la duda acerca de las bondades intrínsecas del crecimiento económico incesante y del progreso histórico y tecnológico ascendiente; *c)* el respeto por diferencias y matices; *d)* el cuestionamiento del principio de eficacia y rendimiento —aspecto sacrosanto del régimen neoliberal—; *e)* el análisis de las estructuras burocratizadas de la administración pública y de la empresa privada; y *f)* la defensa intransigente de los derechos humanos contra su relativización por las modas culturalistas, porque precisamente la validez irrestricta de ellos garantiza que las diferentes minorías y etnias y las prácticas culturales deviantes no sean víctimas de la violencia y la aniquilación. Es altamente sintomático que todos estos puntos han sido impugnados asimismo por los marxistas ortodoxos moscovitas en cuanto elementos de un «romanticismo» retrógrado (34). Algunos elementos de esta concepción son similares a los de la *razón transversal* que propuso Wolfgang Ivers, sobre todo la idea de evitar una arquitectura globalizante, estable y de un solo molde y, en cambio, de propugnar una razón de transiciones de variado tipo y nexos diagonales entre los diferentes fenómenos que sea conveniente a la heterogeneidad y complejidad generales, las que, a su vez, están llenas de conexiones internas de toda clase (35). Esto significa, por una parte, el rechazo de todo absolutismo y fundamentalismo, pero por otra, la rehabilitación del juicio reflexivo, de la facultad de valoraciones aceptables, de la razón práctica —incluidas las virtudes clásicas de la sapiencia, la sabiduría práctica y discreta, la cordura política— y de la concepción de justicia, «la más alta de las ideas prácticas» (36).

(33) WOLFGANG IVERS: *op. cit.* (nota 25), págs. 615-625.

(34) Los mejores testimonios del rechazo marxista ortodoxo a la Escuela de Frankfurt son: WILHELM RAIMUND BEYER: *Die Sünden der Frankfurter Schule. Ein Beitrag zur Kritik der «Kritischen Theorie»* (Los pecados de la Escuela de Frankfurt. Una contribución a la crítica de la «Teoría crítica»). Marxistische Blätter, Frankfurt, 1971, pág. 48; ROLF BAUERMANN y HANS-JOCHEN RÖTSCHER: *Dialektik der Anpassung. Die Aussöhnung der «Kritischen Theorie» mit den imperialistischen Herrschaftsverhältnissen* (La dialéctica del acomodo. La reconciliación de la «Teoría crítica» con las relaciones imperialistas de poder). Marxistische Blätter, Frankfurt, 1972, pág. 34, 53; N. MOTROSCHILOWA y J. SAMOSCHKIN: *Marcuses Utopie der Antigesellschaft* (La utopía marcúsiana de la antisociedad). Marxistische Blätter, Frankfurt, 1971, pág. 19 y ss., 29 y ss.; JOHANNES HEINRICH VON HEISELER et al.: *Die «Frankfurter Schule» im Lichte des Marxismus* (La «Escuela de Frankfurt» a la luz del marxismo). Marxistische Blätter, Frankfurt, 1970, págs. 12-16.

(35) WOLFGANG IVERS: *op. cit.* (nota 25), págs. 748 y ss., 763 y ss., 909-912.

(36) *Ibid.*, págs. 785-787, 791-799, especialmente pág. 789.

El genuino impulso filosófico es comprender la necesidad de la resistencia a los lugares comunes y a las ideas prevalecientes en un momento dado; es el factor no-resignativo que preserva la imagen de lo bueno y razonable, que desvela la alianza entre el poder y el saber y que pone en cuestionamiento el *statu quo* (que es para casi todos los hombres el horizonte mental que no puede ser trascendido). El pensamiento crítico es la obligación indeclinable de evitar la ingenuidad al percibir el mundo real y sus adelantos técnicos y económicos, y, por lo tanto, el desigño de poner en cuestión lo obvio y sobreentendido (37).

III. ANTECEDENTES DEL POSTMODERNISMO Y TEORÍAS PARALELAS

Lo que hoy culmina con el postmodernismo tiene una larga historia de antecedentes en la esfera teórica y precursores en campos laterales: la sofisticada de la época clásica ateniense, los modos extremos de escepticismo en la Antigüedad y de nominalismo en la Edad Media, los intentos radicales de separar ética y política a partir del Renacimiento, la concepción que impugna el derecho natural desde los tiempos barrocos y una larga crónica de ilustres pensadores hasta el presente, incluyendo Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Ludwig Wittgenstein. El relativismo gnoseológico y axiológico, cuyos representantes más preclaros fueron Sexto Empírico bajo el Imperio Romano y Michel de Montaigne en el Renacimiento, ha conformado uno de los núcleos de esta corriente de pensamiento.

A partir del Renacimiento invadió el ámbito cultural una antropología pesimista que se decía antiidealista, materialista y ateísta, que prefiguró el desilusionismo sistemático de Nietzsche y el realismo despiadado de sus seguidores. La concepción de una anomia fundamental en la vida social es, como se sabe, uno de los puntos constituyentes del protestantismo y particularmente del calvinismo; la modernidad nace, después de todo, junto con el convencimiento de que hay una contradicción insalvable entre el instinto y la norma, un antagonismo irremediable entre la inclinación natural y las reglas morales, entre el egoísmo del individuo y la solidaridad codificada de todo conjunto social. Las escuelas postmodernistas repiten y consolidan este fundamento de la modernidad, otorgándole, empero, un barniz doctrinariamente irracional. Una conclusión resulta entonces obligatoria: todo derecho es primordialmente arbitrario, todo orden social es casual, todo código moral es contingente, toda concepción política es aleatoria, todo acuerdo entre partes es eventual. Las instituciones políticas y culturales deben ser vistas como una mera convención; la única ley que vale es la que existe en un momento dado por obra del azar histórico y polí-

(37) Es lo contrario de la actitud básica de la cultura popular juvenil de nuestra época. La comunidad de los que pretenden ser libres e iguales ejecuta constantemente el gesto de la rebelión espontánea contra todo y todos, pero lo realiza de manera uniforme, prefabricada y comercializable, perpetuando los hábitos del autoritarismo. Cf. THEODOR W. ADORNO: *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft* (*Prismas. Crítica cultural y sociedad*) [1953], Suhrkamp, Frankfurt, 1976, págs. 32, 144-146, 152.

tico. Como se sabe, esta visión pesimista de la naturaleza humana —postulada por preclaros espíritus tan diversos entre sí como Niccolò Machiavelli, Thomas Hobbes, Blaise Pascal y por la tradición positivista— reduce la justicia a la mera obediencia de normas fortuitas válidas en el instante de la actuación y limita la esfera de la política a una técnica para obtener y reforzar el poder y administrar súbditos. La esencia del Estado se restringe al poder, a sus necesidades y estrategias, y ya nada tiene que ver con la consecución de justicia o del bien común (38). *El rechazo del derecho natural va de la mano de la sacralización de lo existente: como todo es obra de un destino aleatorio, lo razonable resulta ser el sometimiento a la autoridad del día y del lugar* (39). La principal actividad del intelecto se convierte en el diseño de instrumentos para maximizar ganancias, en cálculos cuantitativos y en procedimientos para registrar y aprovechar recursos dentro de ese marco general caracterizado por la inseguridad y la contingencia (40). Puesto que el hombre no puede influir sobre ese horizonte tan alejado de sus esfuerzos cotidianos y prácticos, surge la tendencia a percibirlo como inmovible y a legitimizarlo como básicamente correcto. Está claro que esta justificación del *statu quo*, así sea involuntaria, puede conllevar una paralización de la reflexión crítica y, en el fondo, de todo pensamiento genuinamente político.

Después de un largo período dominado por el racionalismo y la Ilustración, por el liberalismo y el optimismo evolutivo, brotaron en el siglo XIX diversas escuelas de pesimismo histórico, realismo antihumanista y relativismo axiológico, cuyos representantes más conspicuos fueron Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche. Los méritos y logros asociados al pensamiento de Nietzsche son sólidos y bien conocidos. Basta mencionar, por ejemplo, su intento de descubrir la voluntad de poder en las más diversas operaciones intelectuales: detrás de los ideales de objetividad de los científicos y detrás de las aspiraciones de rectitud de la moral universalista se ocultan a menudo los imperativos de la autoconservación y los designios del poder desnudo. Después de Nietzsche no podemos retroceder a aquel estadio ingenuo que trata de ignorar los nexos que frecuentemente se dan entre la voluntad de dominar, las construcciones racionalistas y los preceptos éticos.

(38) Sobre esta temática cf. el estudio exhaustivo de FRANZ BORKENAU: *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild (La transición de la cosmovisión feudal a la burguesa)* [1934], WBG, Darmstadt, 1971, págs. 60 y ss., 98, 101, 104-107, 155, 159 y ss., 373 y ss., 454, 480, 485.

(39) En una obra temprana de 1872 Nietzsche ya aseveró categóricamente que todo derecho se asienta exclusivamente sobre la violencia y la victoria de las armas. FRIEDRICH NIETZSCHE: «Der griechische Staat» («El Estado griego»), en NIETZSCHE: *Studienausgabe (Edición de estudio)*, compilación de HANS HEINZ HOLZ, Fischer, Frankfurt, 1968, t. I, pág. 130.

(40) Contra esta opinión puede aducirse que existe una inmensa variedad de tareas sociales que no pueden ser subsumidas bajo cálculos racionales egoístas de corto plazo, entre ellas el tiempo que el hombre ha dedicado a la religión, a la cultura en general, al arte y la literatura, a las obras de caridad y solidaridad, a la investigación científica y a la política en cuanto tarea que intenta asegurar una *buena vida bien lograda*, como se decía en épocas clásicas.

Nietzsche y sus discípulos han ensalzado a la calidad de única verdad admisible este enfoque, que es ciertamente promisorio si se lo somete a un régimen diferenciado y se lo contrasta con visiones divergentes de la misma problemática. La arqueología de la moral y la doctrina de la sospecha sistemática que practicó Nietzsche le condujeron, empero, a percibir sin matices la vigencia omnipotente de los instintos detrás de todo principio ético, a recelar de la consciencia en cuanto disfraz de apetitos, a conjeturar que toda reflexión encubre una concupiscencia irrefrenable y a presumir que lo bello, lo justo y lo bueno, como también el trabajo, las instituciones sociales y políticas y hasta las edificaciones de la historia configurarían un barniz de hipocresía y falsas apariencias del cual se dotan todas las sociedades. El despliegue sistemático de esta teoría de la desilusión y el desencanto —con su aspecto de un estoicismo aristocrático: el verdadero sabio toma a su cargo el lastre y la pesadumbre que significa la veracidad— termina ineludiblemente en la sentencia de que la realidad es sólo el mundo de los apetitos y las pasiones y que el pensamiento es únicamente la relación de los instintos entre sí (41). Pensar, actuar y hasta sentir configuran para Nietzsche manifestaciones de una racionalidad instrumental concebida del modo más unilateral: las que él llama las virtudes socráticas, los fundamentos de la moral, las destrezas humanas más diversas y toda forma de racional de análisis, especulación y síntesis, constituirían exclusivamente formas y manifestaciones del instinto de autopreservación, meros refinamientos del ímpetu animal consagrado a buscar alimento y protección frente al peligro incesante que es la vida (42). El intelecto sería, por consiguiente, una mera reproducción de un impulso vital que estaría allende el bien y el mal; la ética y la política representarían ardidés justificatorios de esa propensión vital y de la voluntad de poder que se deriva de ella. La pura inmediatez adquiere así una dignidad ontológica superior a la consciencia; la polémica de Nietzsche contra la consciencia [en cuanto un estado personal enfermizo e imperfecto (43)] y, en el fondo, contra la individualidad como tal (44) —sólo puede brotar de una consciencia altamente reflexiva que se observa y critica a sí misma con la lucidez del más refinado raciocinio (45).

(41) FRIEDRICH NIETZSCHE: «Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft» («Allende lo bueno y lo malo. Preludio a una filosofía del futuro»), en NIETZSCHE: *Studienausgabe, op. cit.* (nota 39), t. III, pág. 53.

(42) FRIEDRICH NIETZSCHE: «Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister» («Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres»), en NIETZSCHE: *Studienausgabe, op. cit.* (nota 39), t. II, pág. 58.

(43) FRIEDRICH NIETZSCHE: «Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift» («Sobre la genealogía de la moral. Una polémica»), en NIETZSCHE: *Studienausgabe, op. cit.* (nota 39), t. IV, pág. 79 y ss.

(44) En 1872 escribió Nietzsche que la individuación era el mal primigenio y mayor y que el arte representaba la feliz esperanza de poder aniquilar la maldición de la individualidad. FRIEDRICH NIETZSCHE: «Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik» («El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música»), en NIETZSCHE: *Studienausgabe, op. cit.* (nota 39), t. I, pág. 65.

(45) HEINZ RÖTTGES: *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung (Nietzsche y la dialéctica de la Ilustración)*. Berlin/New York, 1972, pág. 234.

Esta ideología de la desconfianza liminar concluye sintomáticamente en una certeza inconvencible: el impulso vital, los instintos animales y la voluntad de poder conformarían la base y el *telos* de toda la actividad sideral, incluyendo la humana, y tendrían una fuerza normativa omnimoda, ante la cual toda resistencia y toda reflexión serían inútiles. Esta deliberada simpleza es la típica de gente ingenua y dedicada a los libros que quiere dar la impresión de ser dura y perspicaz, mundana y cínica, gente que, en el fondo, está poseída por un anhelo avasallador de encontrar una certidumbre a la cual aferrarse y desde la cual explicar la inmensa diversidad del mundo. La «energía destructiva», «la irritante alegría» y «el trabajo en profundidad» (46), con los que Nietzsche intentó la eliminación de la metafísica, lo llevan a una intuición oscura y nada original: a postular la presunta decadencia de todo el pensamiento occidental y a vislumbrar en su lugar, mediante relámpagos ocasionales, una «verdad dionisiaca», un desciframiento del universo, lo que no implica, empero, un conocimiento más o menos objetivo o veraz del mismo, que era, en el fondo, el anhelo nietzscheano. Una incongruencia similar se puede detectar en sus escritos de madurez. En la esfera de la cultura y el pensamiento todo resulta ser relativo y aleatorio, todo se reduce a estrategias instrumentales e ideologías justificatorias, pero, al mismo tiempo, el tenor general de la obra de Nietzsche es autoritario, categórico y altamente repetitivo al enunciar «verdades profundas»: las propias. Es notable que en un universo sin sentido ni razón sustancial y sin sujeto con capacidad de autoconsciencia crítica, Nietzsche apele incansablemente a la luz, la claridad, a la sabiduría, al raciocinio y al esfuerzo esclarecedor. Además: la crítica de la razón por parte de Nietzsche se coloca por encima del horizonte del racionalismo, apelando, en el fondo, a criterios estéticos de proveniencia arcaica que estarían allende el bien y el mal. Pero estos criterios —lo otro de la razón— no disponen de ninguna legitimidad que pueda ser investigada o menos aún cuestionada; no se basan en una concatenación argumentativa o en principios éticos reconocibles, sino en la circularidad autorreferencial (47).

En la esfera sociopolítica Nietzsche fue, sin duda alguna, partidario de concepciones irracionales, elitarias, antidemocráticas e iliberales, las que carecían, empero, de una dirección y una meta claras o, por lo menos, discernibles (48). Para él la democracia liberal-burguesa en cuanto forma de la decadencia estatal no poseería ninguna sustancia (49). Democracia y socialismo conformarían sistemas despóticos,

(46) Cf. WIEBRECHT RIES: *Nietzsche zur Einführung* (Introducción a Nietzsche), Junius/SOAK, Hamburgo, 1990, pág. 101; cf. también *ibid.*, págs. 52 y ss., 101-104, 111.

(47) JÜRGEN HABERMAS: *Der philosophische...*, *op. cit.* (nota 2), pág. 119 y ss., 149.

(48) La crítica marxista más conocida de Nietzsche es la realizada por GEORG LUKÁCS: *Von Nietzsche zu Hitler oder Der Irrationalismus in der deutschen Politik (De Nietzsche a Hitler o el irracionalismo en la política alemana)* [1962], Fischer, Frankfurt, 1966, *passim*. Lukács no llegó a comprender las concepciones de Nietzsche en torno a la razón y la cultura, declarándolo un precursor de la ideología fascista.

(49) NIETZSCHE: *Menschliches...*, *op. cit.* (nota 42), pág. 223.

que transformarían al hombre en un mero animal gregario (50). Nietzsche percibió claramente que la sociedad moderna («la época de la mezquindad») propende a una nivelación de todos sus miembros, incluidas las elites; los grandes dirigentes políticos no dejarían de ser individuos mediocres (51). Pero esta visión crítica del socialismo y de la democracia de masas no le indujeron a imaginarse un sistema de valores o un marco institucional, en cuyo seno se podrían refrenar los excesos de la democracia mediante normativas y mecanismos aristocráticos y meritocráticos, como había sido el caso en las teorías de Aristóteles, Polibio y Cicerón desde la Antigüedad clásica. Las víctimas y no los victimarios serían los responsables por las miserias del mundo.

En la *Genealogía de la moral*, una de su obras más utilizadas por el fundamentalismo postmodernista, se lee esta confesión de fe del nihilismo y cinismo: «Nada es verdad, todo está permitido» (52). Esta sentencia tiene la debilidad de todo pensamiento relativista extremo: si nada es verdad, entonces esta misma frase no puede ser tomada en serio porque es una simple falacia. En cuanto declaración doctrinaria denota, empero, otros dilemas. Según Theodor W. Adorno y Max Horkheimer esta concepción no es de ninguna manera una superación de principios de la Ilustración y del racionalismo —como lo creyera firmemente Nietzsche—, sino su exageración y exaltación. Nietzsche continúa una propensión del racionalismo al promover la voluntad y autonomía individuales a la calidad de principio divino. Otro designio de la Ilustración, la absoluta independencia del hombre con respecto a factores externos, llega a su apoteosis en la obra de Nietzsche, mezclada con la «ley» de los privilegios de los fuertes sobre los débiles. Nietzsche habría tratado que fundamentar una humanidad sin Dios, es decir sin frenos éticos, ni limitaciones de ningún tipo, proyecto que no sería extraño a los sueños más virulentos de un racionalismo desbocado del siglo XVIII (contenido, por ejemplo, en los seductores escritos del Marqués de Sade), cuyas ramificaciones llegan hasta el fascismo totalitario del siglo XX y a los propósitos de auto-destrucción del género humano basados en una tecnología descontrolada (53). Las inclinaciones contemporáneas de percibir en los últimos ecosistemas naturales meros recursos aprovechables instrumentalmente, aunque esto implique su aniquilamiento, se inscriben en esta lógica diabólico-luciferiana, que no reconoce ninguna restricción para su accionar y que no logra reconocer ningún elemento en la totalidad del cosmos, que por ser sagrado, pueda escapar a su voluntad de dominar y explotar.

El relativismo ético de Nietzsche y los postmodernistas se basa en la noción altamente especulativa de que el sentimiento de culpabilidad sea sólo la vulneración

(50) *Ibid.* pág. 223 y ss.: Nietzsche vislumbró claramente el carácter despótico del Estado socialista del futuro, sus instrumentos ideológicos y la forma como éste trataría a sus súbditos.

(51) Sobre esta temática cf. la obra clásica de KARL LÖWITZ: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts (De Hegel a Nietzsche. La ruptura revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX)*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964, págs. 281-283.

(52) FRIEDRICH NIETZSCHE: *Zur Genealogie...*, *op. cit.* (nota 43), pág. 133.

(53) HORKHEIMER y ADORNO: *op. cit.* (nota 1), pág. 114, 119 y ss., 122, 138, 141 y ss.

del narcisismo humano, una hipotética consecuencia de su violenta separación del pasado animal (54). En este caso se trata probablemente de una construcción intelectual, a la que es proclive la gente supercivilizada y muy alejada de la naturaleza y de los animales. El teorema en torno al nacimiento del cristianismo a causa del resentimiento (55) de los débiles frente a los fuertes y talentosos es una concepción estrechamente ligada a la anterior e igualmente unilateral y exagerada, que descuida premeditadamente el hecho de que la moral cristiana representa *también* una voluntad que niega el poder grosero desde una instancia que no es naturaleza originaria (como la razón y conciencia) (56). A menudo estos ejercicios teóricos provienen de personas sensibles a quienes no les ha ido muy bien en la vida y que viven en las esferas de la cultura, el intelecto y el arte, y que no quieren pasar como ingenuos, y, al contrario, quieren ser considerados como realistas implacables. Hay ciertamente un conflicto entre la valentía ejemplar de Nietzsche en el campo del pensamiento puro y una angustia profunda de una naturaleza delicada, casi infantil. Trató, sin duda, de hallar una identidad sólida, pero la búsqueda de este encuentro consigo mismo también le producía miedo. La locura fue como una liberación para él (57). En el marco del culto de Nietzsche —y de las perversas modas del día— se llega ahora a postular que su enfermedad debe ser vista como una posibilidad de liberación: el sufrimiento iluminaría el alcance de la ruptura que se vive cotidiana y permanentemente y daría la medida de la irreversibilidad de la fractura con ese mundo profano y de la vivencia de lo irreparable como resultado inexorable y anhelado: «El cansancio en el cuerpo habla del cansancio en la cultura». Aquí se argumenta como si la salud o la cordura impedirían una mirada y un raciocinio correctos y profundos. A la apología de la enfermedad sigue indefectiblemente la celebración de la locura: «El delirio no es distorsión, mentira ni error. Es el pensar mismo que se expande más allá de las fronteras de la razón» (58). Todo esto tiene el sabor de las ideologías clásicas justifi-

(54) FRIEDRICH NIETZSCHE: *Zur Genealogie...*, *op. cit.* (nota 43), pág. 79 y ss.

(55) NIETZSCHE: *Jenseits...*, *op. cit.* (nota 41), pág. 61; NIETZSCHE: «Der Antichrist» («El Anticristo»), en NIETZSCHE: *Studienausgabe*, *op. cit.* (nota 39), t. III, pág. 224, 234, 239; NIETZSCHE: «Ecce homo. Wie man wird, was man ist» («Ecce homo. Cómo uno llega a ser lo que es»), en *Studienausgabe*, *ibid.*, t. IV, pág. 204 y ss. Gilles Deleuze acentuó de manera antidualéctica la crítica nietzscheana de la metafísica, afirmando que la dialéctica hegeliana sería una ideología del resentimiento. GILLES DELEUZE: *Nietzsche und die Philosophie (Nietzsche y la filosofía)*, Munich, 1976, pág. 132 y ss.; cf. también PHILIPP RIPPEL: «Souveränität und Revolte. Die Wiedererweckung Nietzsches und Heideggers in Frankreich» («Soberanía y revuelta. La resurrección de Nietzsche y Heidegger en Francia»), en PETER KEMPER (comp.): *op. cit.* (nota 17), pág. 116.

(56) Cf. WIEBRECHT RIES: *op. cit.* (nota 46), pág. 79.

(57) WERNER ROSS: *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben (El águila temerosa. La vida de Friedrich Nietzsche)*, München, dtv 1984, pág. 10; KARL LÖWITZ: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen (La filosofía nietzscheana del eterno retorno de lo igual)*, Stuttgart, Kohlhammer, 1956, pág. 14.

(58) MARTIN HOPENHAYN: *Después...*, *op. cit.* (nota 6), pág. 124; *ibid.*, pág. 181 (siguiendo una ocurrencia de Gilles Deleuze). Y más adelante: «Su enfermedad recurrente parece compensarlo con esta adquisición con que beneficia al pensar en medio del padecimiento, y que a la larga amplía su gama cromá-

catorias, que tratan de hacer pasar una desventaja propia como una genuina ventaja a largo plazo o en una esfera presuntamente superior.

Finalmente hay que mencionar de modo somero la metáfora nietzscheana de *la muerte de Dios*, que ha cobrado renovada actualidad. La expresión significaría ahora, por ejemplo, que el racionalismo instrumentalista habría matado el sentimiento religioso en el corazón de los hombres, dejando al universo sin sentido, aunque los hombres se siguen comportando como si el mundo, la historia y la vida social continuaran poseyendo un sentido, aunque Dios nos haya abandonado completamente. O, por otro lado, la muerte de Dios anunciaría que ha desaparecido toda posibilidad de establecer bases para juicios morales, para diferenciar entre lo bueno y lo malo y que, por tanto, la civilización del presente estaría condenada tarde o temprano a la aniquilación. Nietzsche habría hallado intolerable ese mundo sin sentido, y su vida y obra serían un esfuerzo para encontrar sentido en una existencia estrictamente humana: el hombre, según Albert Camus, debería ahora ocupar el puesto dejado por Dios, buscando y encontrando en su propio esfuerzo vital —pese a fracasos también repetidos—, una nueva ética, similar y noble como la de Sísifo (59). Es una concepción que resta relevancia a los objetivos de un proyecto y que más bien atribuye una enorme significación a los estados transitorios de ánimo y a las actuaciones del instante. Cada momento tiene valor por sí mismo y ninguno es más importante que otro... lo que también puede ser interpretado como el autoconsuelo de existencias mediocres y oscuras.

La metáfora de la defunción de Dios quería señalar también «la muerte de la metafísica, entendida como perspectiva que establece la distinción categórica entre conocimiento verdadero y falso, entre lo esencial y lo aparente, entre el sujeto y el mundo, y entre pensamiento y fenómeno; la muerte del principio que garantiza la certeza y la posibilidad de la unidad interna en el sujeto, llámese ese principio Razon o conciencia»; [...] «la muerte de las cosmovisiones estables, de la temporalidad ordenada, de todo centro en torno al cual sea posible articular nuestras ideas; en fin, la muerte de la certeza y autoconfianza del yo» (60). Esta visión tiene una índole ciertamente popular porque contiene una función aparentemente liberadora que, en el fondo, nos exime de pensar mucho y de realizar esfuerzos intelectuales desagradables. «La muerte de Dios libera y dispersa. Coloca al sujeto entre ambivalencias cruzadas. Le provee de autonomía pero le sustrae fundamento y continuidad» (61). Esta convicción es cómoda, porque parece prohibir el hacerse preguntas elementales como la distinción entre lo esencial y lo aparente, entre lo verdadero y lo falso; es

tica. La enfermedad adquiere así un sentido inesperado: es la usina de la metamorfosis, el lugar del parto, la combustión requerida para arrojar-afuera (hacer-aparecer) una nueva perspectiva que torna al pensar más expansivo» (*ibid.*, pág. 188).

(59) ALBERT CAMUS: *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde (El mito de Sísifo. Un ensayo sobre lo absurdo)* [1942], Rowohlt, Reinbek, 1968, *passim*.

(60) HOPENHAYN: *ibid.*, pág. 19 y ss.

(61) *Ibid.*, pág. 20.

ciertamente laudatorio el mostrar las dificultades inherentes a estas cuestiones y evitar las respuestas ingenuas, pero también tiene algo de agradable y distendido el evitar gradaciones y diferenciaciones entre lo importante y lo secundario, entre el yo y el mundo, precisamente cuando las relaciones entre estos elementos se vuelven insoportablemente complejas.

Es indudable que la llamada *Teoría Crítica* de la Escuela de Frankfurt ha realizado un considerable aporte más o menos involuntario a las modas postmodernistas. Como se sabe, uno de los méritos centrales de la Escuela de Frankfurt es haber establecido una importantísima diferencia entre una razón substancial, consagrada al estudio y la crítica de los fines, y una razón instrumental, que se consagra a la adecuación de medios a fines, los que, por su parte, quedan fuera del análisis racional. Ahora bien: en las obras filosóficas más difundidas de esta corriente esta distinción básica tiende a diluirse en una «escepticismo desenfrenado» (62) con respecto a la razón: la teoría deviene, por lo mismo, poco crítica consigo misma. La filosofía de la historia de dos de sus grandes representantes —Max Horkheimer y Theodor W. Adorno— es de un tenor fundamentalmente pesimista: la evolución humana sería el camino a la autoaniquilación. El progreso material y hasta científico configuraría una tendencia a la regresión civilizatoria y, por consiguiente, la probabilidad de la autodestrucción. En la *Dialéctica del iluminismo* de Horkheimer y Adorno el desarrollo económico y el régimen de propiedad privada convierten a la razón en una «fuerza natural destructiva»: «La razón pura se transformó en sinrazón, en un sistema de procedimientos exento de errores, pero también de contenido» (63). La crítica de la razón instrumental y la crítica de la modernidad se confunden en una sola acusación, demasiado general e imposible de refutar en sus detalles: la historia del pensamiento constituiría sólo su crónica como «órgano del poder» (64). «Un pacto diabólico entre el hombre y la razón parece ser la base de toda cultura», opinó Martin Traine irónicamente sobre esta teoría (65). Al postular, en el fondo, que toda filosofía puede ser ideología, Adorno y Horkheimer caen en la misma posición de un relativismo extremo como los postmodernistas: si todo es ideología, falsa consciencia, entonces la propia teoría es ideología y falsa consciencia, y no hay por qué o para qué tomarla en serio. Lo mismo ocurre con la igualación entre el dominio sobre la naturaleza y todo régimen político: se sataniza la política, se la aplanan, como si toda la historia universal de los gobiernos e instituciones fuese exclusivamente una crónica negra y perversa. La historia política aparece como una catástrofe repetitiva, irre-

(62) JÜRGEN HABERMAS: *Der philosophische...*, *op. cit.* (nota 2), pág. 156.

(63) HORKHEIMER y ADORNO: *op. cit.* (nota 1), pág. 111.

(64) *Ibid.*, pág. 141.

(65) MARTIN TRAIKE: «Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen». *Die Frankfurter Schule und Lateinamerika* («La nostalgia por lo totalmente Otro. La Escuela de Frankfurt y América Latina»), Augustinus/Concordia, Aquisgrán, 1994, pág. 53; cf. también HARRY KUNNEMAN y HENT DE VRIES (comps.): *Die Aktualität der «Dialektik der Aufklärung»*. *Zwischen Moderne und Postmoderne* (La actualidad de la «Dialéctica de la Ilustración»). *Entre modernidad y postmodernidad*, Campus, Frankfurt, 1988, *passim*.

mediable e interminable. El fundamento de esta teoría es el postulado de que la razón, en todas sus manifestaciones, se reduce a ser un mero instrumento del instinto de autopreservación: «La autoconservación es el principio constitutivo de la ciencia, el alma de la tabla de las categorías [...]. Hasta el yo [...], la instancia considerada por Kant como la más alta, [...] es en verdad tanto el producto como la condición de la existencia material» (66). Adorno y algunos de sus discípulos, apoyándose demasiado en Nietzsche y anticipándose a Michel Foucault, se inclinan a sobreestimar el papel de los instintos naturales, a menospreciar el rol de la consciencia racional y, finalmente, a identificar política con poder y, sintomáticamente, con maldad. Se trata de una mezcolanza acrítica de razón, política y filosofía de la historia, que no es extraña entre individuos algo ingenuos con respecto a la prosaica esfera del poder político, donde, por las dudas, vislumbran equivocadamente sólo perversidades.

Lo que asemeja la Escuela de Frankfurt a los postmodernistas es la parte deleznable y prescindible de la llamada *teoría crítica*: la que probablemente no pasará la prueba de los tiempos y las generaciones: las exageraciones y exorbitancias (67). En cambio la idea antiabsolutista y antidogmática de la Escuela de Frankfurt fue elaborada con una intención totalmente diferente de la sostenida por los postmodernistas: la actitud crítica, la intención de esclarecimiento y la base racionalista deben ocupar, según esta concepción, los lugares centrales del quehacer filosófico (68), y no el agotar la actividad teórica en el ejercicio vacío de una continuada autoreflexión sobre aspectos secundarios y subalternos de sus elementos constituyentes, como lo hacen postmodernistas y deconstruccionistas (69).

La obra de Ludwig Wittgenstein (70) constituye otro de los antecedentes sustanciales del postmodernismo y de tendencias afines. En los escritos de Wittgenstein y

(66) HORKHEIMER y ADORNO: *ibid.*, pág. 106.

(67) Para Horkheimer, por ejemplo, toda la filosofía «burguesa» desde Descartes sería un único esfuerzo por poner la ciencia al servicio de las relaciones capitalistas y burguesas de producción: cf. MAX HORKHEIMER: *Vernunft und Selbsterhaltung (Razón y autoconservación)* [1942], Fischer, Frankfurt, 1970, pág. 38. Adorno rechazó con vehemencia la comunicabilidad de las ideas y convicciones como «ficción liberal», propugnó la imposibilidad de brindar legitimidad a cualquier pensamiento y afirmó que los únicos enunciados verdaderos son los que no se comprenden a sí mismos. Cf. THEODOR W. ADORNO: *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (Minima moralia. Reflexiones de la vida estropeada)*, en ADORNO: *Gesammelte Schriften (Obras reunidas)*, Suhrkamp, Frankfurt, 1980, t. IV, págs. 88, 90, 216.

(68) JÜRGEN HABERMAS: «Wozu noch Philosophie?» («¿Porqué aun filosofía?»), en HABERMAS: *Philosophisch-politische Profile (Perfiles filosófico-políticos)*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, pág. 30.

(69) La concepción, por ejemplo, de que los fragmentos son más importantes que el sistema, que las rupturas son más relevantes que la continuidad, tenían la función de establecer *la crítica como filosofía* con la intención de un esclarecimiento general, naturalmente también en el plano socio-político. Cf. THEODOR W. ADORNO: «Der wunderliche Realist. Über Siegfried Kracauer» («El realista extravagante. Sobre Siegfried Kracauer»), en ADORNO: *Noten zur Literatur III (Notas sobre literatura III)*, Suhrkamp, Frankfurt, 1965, págs. 84, 89.

(70) La literatura sobre Wittgenstein es enorme y creciente. Cf. la bibliografía contenida en KURT WUCHTERL y ADOLF HÜBNER: *Ludwig Wittgenstein*, Rowohlt, Reinbek, 1996, págs. 145-151.

de sus muchos imitadores se puede percibir una inmensa discrepancia entre el plano de los acontecimientos importantes y hasta trágicos a escala mundial, que les tocó vivir a los autores, por una parte, y el talento cotidiano y coloquial de los temas tratados, que corresponden a trivialidades de una vida cotidiana simplificada en exceso, por otra. A esta insignificancia temático-formal es a la cual la filosofía del lenguaje le atribuye una relevancia insuperable. Wittgenstein mismo se mostró contrario a la construcción de teorías y hasta de hipótesis: en lugar de cualquier explicación exigió sólo la formulación de descripciones (71). En nombre de una estricta fidelidad a los textos y de una total exactitud científica esto puede significar un límite infranqueable para un pensamiento crítico que precisamente pone en duda el horizonte momentáneo que engloba el pequeño mundo cotidiano donde se ha encaillado esta filosofía. De acuerdo con Herbert Marcuse, Wittgenstein representaría a un tipo muy difundido de intelectual contemporáneo, que, siendo brillante y agudo, no sería genuinamente profundo. Su acción se agota en un intento por desmenuzar y cuestionar todo, pero simultáneamente acepta el mundo, la sociedad y sus normas «tal como son». La propia construcción gramatical y el estilo aparentemente llano sugieren una falsa familiaridad con el lector. Lo más instructivo es, según Marcuse, el hecho de que no es precisamente el habla popular lo que analizan los filósofos del lenguaje, sino fragmentos de la misma purificados de todo contenido sociopolítico y de toda significación cultural y hasta existencial; este idioma simplificado y depurado de todo elemento de alguna relevancia no representa el lenguaje cotidiano del hombre común y corriente, sino una construcción artificial que oculta justamente lo más importante: las alienaciones y las vejaciones que conforman igualmente la vida cotidiana de los mortales (72). La popularidad de Wittgenstein dimana precisamente de la inmensa relevancia que se atribuye hoy al análisis lógico-lingüístico (el juicio de la posteridad será muy diferente): los intelectuales viven en un mundo conceptual y verbal, y tratando de comprender el mundo mediante las palabras, adoran todo esfuerzo esclarecedor centrado exclusivamente alrededor de su herramienta favorita, confundiendo un mero instrumento con la realidad exterior y con los objetivos ulteriores de toda labor intelectual. La estructura del universo no es, después de todo, la estructura de nuestro lenguaje.

Inspirado por Heidegger y Wittgenstein Jacques Derrida ha postulado la total disolución de los sistemas y estructuras racionales en medio de una pluralidad de signos y lenguajes; por otra parte, Derrida afirmó que nos encontramos dentro el marco del habla separados irremediamente de las cosas del mundo. El universo lingüístico adquiere significación por sí mismo: los signos se significan a sí mismos. La verdadera vida es la de los textos, universo de formas autosuficientes que se remiten y modifican unas a otras, sin rozar para nada la actuación de hombres de carne

(71) LUDWIG WITTGENSTEIN: «Philosophische Untersuchungen» («Investigaciones filosóficas»), en WITTGENSTEIN: *Schriften (Escritos)*. Suhrkamp, Frankfurt, 1960, págs. 342-345.

(72) HERBERT MARCUSE: *Der eindimensionale Mensch...*, *op. cit.* (nota 10), págs. 187-192, especialmente pág. 190.

y hueso. El criterio clásico de verdad no tiene ninguna razón de ser. Construcciones científicas son aleatorias y, en el fondo, una cuestión de las relaciones de poder. La racionalidad se transforma en un problema del poder político del momento dado (73). La base del deconstruccionismo de Derrida, el instrumento analítico central del postmodernismo, está contenida ya en el nominalismo medieval y en sus muchas variantes posteriores. El meollo del asunto es el postulado de una total separación entre el mundo de los objetos y la esfera del habla: de acuerdo a esta doctrina los conceptos son sólo signos semánticos, marcas de tinta, ilusiones de una mente que sueña. Las relaciones con las cosas —si es que éstas existen, ya que pertenecen a una realidad contingente— pueden ser expresadas únicamente mediante imágenes, metáforas y analogías, sometidas todas ellas, obviamente, al peligro de la equivocación y la ilusión. Puesto que la lengua habla por sí misma de modo autónomo, su nexa con lo que llamamos mundo será siempre fortuito y escurridizo: lo que denominamos *autor* aparece como prescindible y secundario, el yo como un nudo de sensaciones casuales, la significación de conceptos y actos como algo borroso y confuso y la capacidad de conocer como una quimera. Además esta lengua que habla por sí misma sin necesidad de un sujeto articulador ha producido una proliferación verdaderamente inflacionaria de los discursos, unos tan válidos o tan innecesarios como otros, que florecen curiosamente bien en el mercado neoliberal de las ideas, donde exigir una jerarquía de los discursos es inmediatamente calificado como una simpleza infantil o una nostalgia por viejos y horribles demonios del dogmatismo. La producción teórica de los discípulos de Derrida da la impresión de una «involuntaria y feroz autocrítica», puesto que demuestra que la facultad humana —incluida, en primer término, la de los propios autores de esta corriente— de discernir entre verdad y mentira ya no existe y que nos hemos extraviado en el «laberinto mediático» (74). Puede afirmarse que estas doctrinas filosóficas postulan una demolición de lo existente y su sustitución por una virtual irrealidad, que sintomáticamente, resulta ser verbosa, barroca, locuaz e intrascendente.

Paralelamente al postmodernismo filosófico y literario han brotado teorías similares en el campo de la sociología. Niklas Luhmann es uno de sus representantes más importantes. La razón sustantiva, la emancipación de los hombres, los esfuerzos de crítica intelectual y científica, la autonomía del sujeto y la concepción del ciudadano libre y autónomo constituyen para él a lo sumo elementos de pura semántica, a la que se le puede atribuir, en el mejor de los casos, un interés de curiosidad histórica. La concepción de Luhmann, no exenta de brillantes observaciones sobre la vida social del presente, otorga una excesiva relevancia a las formas externas y se despreocupa por cuestiones de fondo y contenido. Por ello su sistema da a veces la

(73) JACQUES DERRIDA: *Grammatologie (De la gramatología)*. Suhrkamp, Frankfurt, 1974, pág. 17, 23 y ss., 29, 259 y ss.; DERRIDA: *Die Schrift und die Differenz (La escritura y la diferencia)*. Suhrkamp, Frankfurt, 1972, *passim*.

(74) MARIO VARGAS LLOSA: «La hora de los charlatanes», en *La Razón* (La Paz), del 24 de agosto de 1997, pág. A 7.

impresión de perogrulladas eruditas sin gran importancia (por ejemplo: no existen identidades sin diferencias, adentros sin afueras). La sociedad según Luhmann es sólo una combinación bien integrada de sistemas autorreferenciales, en la cual el individuo, tal como lo conocemos desde el Renacimiento, resulta superfluo. En su doctrina explícitamente antihumanista, Luhmann aseveró que el hombre ya no es la medida de la sociedad, porque no constituye un factor primero o último de consciencia y actuación, sino un receptáculo casual de sensaciones y razonamientos, un mero «marco conceptual» para contener diversos procesos de autoconstitución biológica y psíquica. La persona configuraría un concepto demasiado compacto, proclive a ser deconstruido fácilmente en muchos otros conceptos; la interacción y la comunicación racional entre los individuos representarían una simple ficción —pasada de moda, por lo demás (75). Esta doctrina, que a nivel tecnocrático reproduce la teoría postmodernista de la muerte del sujeto, convierte al hombre en simple material sin individualidad y sin consciencia ética y crítica y resulta ser por ello la mejor preparación para regímenes totalitarios de corte tecnocrático, que tratan a los individuos realmente como meros materiales. Éste es el peligro real al que pueden contribuir políticamente las teorías postmodernistas y afines.

La genuina filosofía es, en cambio, aquella que presta resistencia al *statu quo* y que no le provee de justificaciones. Contra las simplificaciones de Wittgenstein y sus discípulos —los problemas realmente importantes son aquellos que el vehículo del idioma, la significación de los vocablos y sus trampas ocasionan a la razón y constituyen, por ende, aspectos estrictamente lógico-lingüísticos o psicológicos —hay que insistir en la existencia de problemas genuinamente serios y de contenido: la constitución del mundo y nuestro lugar en él, los asuntos éticos, el sentido de la existencia y de la historia, la configuración política de una convivencia razonable entre los mortales, aparte, obviamente, de los problemas específicos de las ciencias naturales y de sus métodos.

IV. CRÍTICA DE ALGUNOS PUNTOS CENTRALES DEL POSTMODERNISMO

El relativismo cultural como núcleo del postmodernismo y corrientes afines exhibe evidentemente dos caras: por un lado nos abre las puertas de la comprensión de culturas y sociedades extrañas, pero por otro «nos impide juzgar, escoger y valorar. O dicho de otro modo: nos prohíbe la comprensión global, que implica la comparación y la confrontación de cada cultura con las otras y con sus creaciones» (76). El relativismo extremo nos imposibilita preguntas como el sentido de la vida y la histo-

(75) NIKLAS LUHMANN: *Soziale Systeme (Sistemas sociales)*. Suhrkamp, Frankfurt, 1985, págs. 289-297. Sobre esta temática cf. STEFAN BREUER: *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation (La sociedad de la desaparición. Sobre la autodestrucción de la civilización técnica)*. Junius, Hamburgo, 1992, pág. 98.

(76) OCTAVIO PAZ: *La democracia...* *op. cit.* (nota 7), pág. 10.

ria, nos dificulta el darnos cuenta de «nuestra orfandad original», y obstaculiza «nuestra unión con el mundo y con los otros», por más precaria que sea este vínculo (77).

Como afirmó Jorge Larraín Ibáñez, en el postmodernismo abundan exageraciones que no sólo nos llevan al relativismo total y a la pasividad política, «sino también, paradójicamente, a un esencialismo cultural. El énfasis exagerado en la diferencia y en la pluralidad de discursos inconmensurables termina fácilmente esencializando cada cultura en un mundo cerrado que se cree totalmente “puro” y distinto de otros, perdiéndose así toda base común de humanidad» (78). No se puede fundar una identidad nacional sólo en la diferencia, como lo hacen ahora movimientos separatistas a veces violentos. Los partidarios de la diferencia no son, como se cree —o ellos hacen creer— los amigos de la tolerancia, la pluralidad y la alteridad. Estos movimientos y teorías son a menudo xenófobos, partidarios de excluir a su vez a otros y persiguen y reprimen a sus contrarios sin muchas contemplaciones. La insistencia incansable de los postmodernistas en enfatizar la diferencia y el valor del otro conlleva la atribución de una identidad más o menos coherente a los «otros», lo que posee una innegable lógica; pero esto se complementa propugnando, como se sabe, el descentramiento y hasta la dilución del sujeto del «Uno». En este pensamiento se advierte, por lo tanto, una desproporción en la valoración positiva del inconmensurable otro (al que se atribuye una identidad sustancialista) y una desvalorización concomitante del sujeto (el uno), incapaz de comprender la esencia del otro. Esto conlleva el anhelo de excluir y mantener separado lo que se considera ajeno: «Las culturas diferentes son aceptadas en la medida en que permanezcan en su casa y no vengán a importunar a las culturas del centro» (79). Es insostenible la inclinación postmodernista de propagar de la manera más enérgica el culto a la diferencia y, al mismo tiempo, tratar a los fenómenos estudiados del modo más indiferenciado posible: aspectos históricos, políticos y sociales brillan por su ausencia en sus enrevesados textos, y si estas minucias del mundo real hacen su aparición, no pasan de ornamentos curiosos o de lugares comunes conocidos desde hace tiempo por la investigación pertinente. Una genuina obsesión por aforismos y sentencias categóricas (que engloban de un plumazo al universo entero) ha acometido a estos señores, lo cual lleva a toda clase de inexactitudes, repeticiones y hasta de falsedades (cosa que nunca molestó a Michel Foucault) (80).

(77) *Ibid.*, pág. 11.

(78) JORGE LARRAÍN IBÁÑEZ: *op. cit.* (nota 18), pág. 248.

(79) *Ibid.*, pág. 194.

(80) Para una crítica al postmodernismo cf. entre otros: LUC FERRY y ALAIN RENAULT: *Heidegger et les modernes*, Grasset, París, 1988; FERRY y RENAULT: *La Pensée '68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, Gallimard, París, 1988 (sobre Michel Foucault págs. 129-195; sobre Derrida págs. 199-236); DAVID SOBREVILLA: «El problema de la modernidad: el debate entre Lyotard y Habermas», en *Socialismo y Participación* (Lima), núm. 43, septiembre de 1988, págs. 65-82.

Las letanías antihumanistas de la mayoría de los postmodernistas son similares al impulso fundamental Michel Foucault, quien quería destruir todo el andamiaje civilizatorio de Occidente porque representaría una restricción del deseo de poder. La justicia, las leyes, la responsabilidad social constituirían inventos aleatorios y superfluos de una sociedad equivocada, que, encima, limitan una sana violencia instintiva. La forma de vida auténtica sería la transgresión de toda norma, hasta llegar al placer de la tortura. Su concepción se reduce, en parte, a la apología del exceso por el exceso mismo. Las transgresiones serían lo valioso: el adentrarse en los exóticos mundos extraeuropeos, el redescubrimiento de lo arcaico, la revalorización de los sueños y los delirios y, ante todo, la exaltación de lo prohibido. Pero Foucault —como casi todos los postmodernistas— no se preocupa en lo más mínimo por la historia real de esos fenómenos, por sus detalles específicos y por los problemas y sufrimientos concretos de esas sociedades extraeuropeas, salvo en lo que se refiere a la esfera erótico-sexual. El exceso y las prácticas sadomasoquistas serían el conocimiento genuino y la auténtica emancipación (81). Las afinidades con el fascismo resultan, pues, insoslayables. «Los lectores que conocen la obra de Sade podrán percibir la verdadera intención del proyecto de Foucault: seducir y pervertir, siguiendo la doctrina que eleva al poder por encima de la verdad» (82).

La teoría sobre el poder de Foucault no traspasa los límites de una teoría sistémico-positivista de carácter marcadamente unidimensional y criptonormativa —justamente lo criticado por los postmodernistas—, dentro de la cual no habría lugar para una interacción social de individuos, grupos e instituciones basada en el entendimiento y en la solución pacífica de conflictos. La teoría de Foucault y sobre todo su concepción inflacionaria de *poder* (nada escapa de este concepto omnipresente) desahucian los logros del derecho universalista, las concepciones de libertad individual y la posibilidad de democracia pluralista. Al igual que Adorno, Foucault reduce la totalidad de la evolución histórica a un proceso de racionalización instrumentalista: el saber sería siempre un saber para disponer sobre hombres y recursos y, por ende, para ganar más poder (83). El postulado de la muerte del sujeto, la omnipotencia y ubicuidad del poder y el concepto de ciencia de Foucault como mero instrumento disciplinario nos dejan solamente la opción de someternos como objetos libidinosos a manifestaciones de violencia, si éstas son percibidas y aceptadas como placenteras. El intento de Foucault de diluir radicalmente el sujeto termina, según Habermas, en un subjetivismo irrestricto (84). Foucault tiende a percibir la historia

(81) Cf. la obra crítica: GLADYS SWAIN y MARCEL GAUCHET: *Penser la maladie mentale*. Gallimard, París, 1980.

(82) ROGER SHATTUCK: «Reconsideraciones sobre un caballo de madera», en *Vuelta*, vol. XIX, núm. 226, septiembre de 1995, pág. 54.

(83) Cf. el interesante ensayo de AXEL HONNETH: «Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne» («Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica de la modernidad»), en PETER KEMPER (comp.): *op. cit.* (nota 17), págs. 127-144.

(84) JÜRGEN HABERMAS: *Der philosophische...*, *op. cit.* (nota 2), pág. 324; cf. también pág. 280 y ss.

como un *iceberg* petrificado (cuyas formas cristalinas configuran una multiplicidad aleatoria de discursos), es decir un cúmulo absurdo de procesos violentos, en los cuales el poder y sólo el poder se manifiesta detrás de máscaras siempre nuevas. Las ciencias humanas se reducirían entonces a péfidas prácticas de disciplinamiento (85). Es claro que desde una perspectiva racionalista, democrática y pluralista deberíamos, en cambio, defender la idea de la autonomía individual y colectiva como una de las pocas cosas que realmente importan en el presente.

Por otra parte: políticamente lo más relevante es que detrás del extremo radicalismo de estas corrientes se oculta una tácita aceptación del horizonte social, cultural e institucional del presente, al cual el extremismo teórico sólo le hace agradables cosquillas. El pensamiento postmodernista fomenta el quietismo resignativo y lo ensalza sobre todas las cosas: la consciencia de la contingencia se aleja del poder (para que se queden los que ya están arriba), y la ostentativa indiferencia hacia los asuntos políticos deja las cosas como son. Cuando mucho los postmodernistas solicitan la coexistencia con el poder establecido («la tolerancia es el destino») (86), es decir su modesta cuota en las migajas de cualquier poder establecido. Ya que la contingencia constitutiva del mundo se aviene espléndidamente bien con la tolerancia sociopolítica, una sociedad liberal postmoderna más o menos aceptable es aquella donde nadie tiene el deseo o la curiosidad o la necesidad de hacer preguntas políticas (87).

Todo esto puede conllevar la muerte de la idea de la emancipación humana porque se esfuma, entre muchas otras cosas, el impulso crítico: desaparece la concepción de que detrás de cada discurso puede haber un sentido legitimizador que debe ser desenmascarado por el análisis intelectual. Según los postmodernistas ya no hay una «razón capaz de descubrir las causas y los mecanismos últimos de todas las “alienaciones” humanas. [...] el ejercicio de una crítica semejante presupone la figura de un sujeto capaz de ubicarse en la “exterioridad” de todas las alienaciones. Pero [...] tal perspectiva resulta insostenible puesto que no existe ninguna forma de saber que pueda sustraerse a las relaciones estratégicas de poder que conforman el tejido social» (88). El mismo autor sostiene, empero, que nos queda «la *resistencia* frente a todas aquellas formas de organización política, ideológica o social que impiden al ser humano ser sujeto de su propia vida. [...] Se trata, pues, de una crítica que no plantea la resignación frente a lo establecido, sino que enseña nuevas maneras de entender y afrontar la lucha por una vida autónomamente configurada» (89). Para

(85) JÜRGEN HABERMAS: «Mit dem Pfeil ins Herz der Gegenwart. Zu Foucaults Vorlesung über Kants “Was ist Aufklärung”» («Con la flecha en el corazón del presente. El curso de Foucault sobre la obra de Kant: “Qué es la Ilustración”»), en JÜRGEN HABERMAS: *Die Neue Unübersichtlichkeit (La nueva confusión)*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, pág. 129 y ss. Pero Habermas cree que detrás de estos alardes de radicalismo de talante claramente cínico se hallan un impulso genuinamente crítico y una contradicción productiva, factores que vinculan a Foucault con el racionalismo y los principios de la modernidad (*ibid.*, pág. 131).

(86) ZYGMUNT BAUMANN: *Moderne...*, *op. cit.* (nota 24), pág. 289.

(87) *Ibid.*, pág. 288.

(88) SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ: *op. cit.* (nota 13), pág. 41.

(89) *Ibid.* (énfasis en el original).

esta última intención del autor se requiere precisamente de una perspectiva que se sustrae «a las relaciones estratégicas de poder que conforman el tejido social» y desde la cual se pueden reconocer esas irreconocibles «alienaciones» de la vida social. El pensamiento postmodernista está repleto de estas incongruencias; una crítica inmanente basta para detectar sus lados flacos y su inconsistencia lógica. Rigoberto Lanz, otro de los propagandistas de la extinción del sujeto racional y liberador, vislumbra en el pensamiento y las actitudes postmodernistas «nuevos impulsos emancipatorios [...] para apostar de nuevo al sueño milenarista de la libertad» (90). Uno se pregunta para qué sirven los largos y farragosos textos postmodernistas, si acaban postulando y celebrando lo que censuran tan acremente y lo que la vilipendiada razón occidental ha propugnado desde hace siglos. El mismo Lanz, por ejemplo, aboga abiertamente en favor de una «razón polifónica, descentrada, fundante y efímera [...]», «una razón postmoderna forzosamente recortada, modesta, fragmentaria, [...]», pero simultáneamente afirma que la razón postmoderna debe apelar «resueltamente a la dialogicidad del pensamiento, a la racionalidad (nueva) de la reflexión crítica, a la consistencia (otra) de las construcciones teóricas, a la complejidad del pensar mismo y a la fecundidad de una cierta lógica argumentativa (91)». Uno se pregunta sorprendido para qué los postmodernistas gastan tanto papel para llegar a conclusiones modestas y compartidas por las más diversas corrientes filosóficas desde la Antigüedad clásica.

Modestísimos resultados del sentido común teórico, compartidos por las más diversas corrientes desde la Antigüedad clásica, son percibidas ahora por los postmodernistas como grandes logros innovadores y originales creaciones conceptuales (92). Para ello han construido, entre otros fantasmas, un espantajo de Razón, Modernidad e Ilustración, que ahora se dedican a desmontar cómodamente porque deconstruyen lo que ellos mismos les habían atribuido exagerada o falsamente. Han postulado en ese sentido la existencia de un sujeto totalmente racional, centrado en sí mismo, que nunca existió como tal, y que ahora es el blanco fácil y ridículo de sus dardos envenenados. Como los postmodernistas no disponen de muchos conocimientos históricos y sus héroes más antiguos de referencia son Friedrich Nietzsche y Michel Foucault, no se han enterado de que la crítica a ese «sujeto» ya aparece claramente en las tragedias clásicas griegas.

Algunos de los logros del postmodernismo son como el parto de los montes: después de enormes esfuerzos teóricos los pensadores adscritos a esta corriente llegan a lugares comunes ya enunciados por una multitud de otros autores y otras concepciones. Roberto A. Follari, por ejemplo, señaló la necesidad de «volver a una po-

(90) RIGOBERTO LANZ: «Lo que el fin del sujeto quiere decir», en *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados* (Caracas), núm. 2, enero/abril de 1997, pág. 9.

(91) RIGOBERTO LANZ: *El discurso...*, *op. cit.* (nota 22), pág. 24 y ss.

(92) Ejemplos de ello en: MAGALDY TÉLLEZ: «Del sujeto como mismidad originaria a las prácticas de producción de subjetividad», en *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, núm. 2, enero/abril de 1997, pág. 76, 78.

lítica centrada en lo social» y obligar «a la periodicidad en cargos públicos», pues así se ganaría «en participación», aunque se perdiese en experiencia, sobre todo en el nivel barrial y municipal; en una palabra: «abrir lo político a lo social». «Debemos aprender (y los medios electrónicos hoy lo posibilitan) a consultar directamente a la población, a llegar a algún “cara a cara” con ella cuando sea posible [...]» (93). Cosas así se intentaron en la Grecia clásica del siglo IV a.C.

V. EL ESTILO LITERARIO Y LAS PRÁCTICAS PROFANAS DE LOS POSTMODERNISTAS

Los intelectuales y los científicos sociales leen habitualmente textos áridos, enrevesados y poco elegantes y, ocasionalmente, deben transmitir sus conocimientos e investigaciones elaborando igualmente artículos tediosos. Todo esto resulta arduo y trabajoso, sobre todo en esta época de la aceleración permanente y la ligereza obligatoria. La prosa fina y tajante de Nietzsche, su simbología con presunciones de originalidad, el empleo generoso de las paradojas más curiosas y extremas, el uso antojadizo de palabras sencillas —o como se dice según la moda del día: la resignificación de conceptos— y la utilización de expresiones de proveniencia arcaica con resonancias bíblicas, todo esto suena a nuestros postmodernistas como un esfuerzo auténticamente liberador y una fuente inagotable de profundas verdades añoradas por todos, expresadas mediante un lenguaje elocuente con reminiscencias aristocráticas.

A la fama actual de Nietzsche contribuyeron factores como la incompreensión que le depararon sus contemporáneos, su orgullosa independencia, su soledad libremente aceptada, su revuelta pubertaria contra las autoridades del mundo adulto y, ante todo, su crítica exaltada de todo y todos, crítica que, en el fondo, no hace peligrar nada. Fue un precursor del postmodernismo por su estilo aforístico, categórico y equívoco, por su inclinación hacia expresiones desusadas y sorprendentes (que lo hacen aparecer como penetrante, novedoso e irreverente), por combinar una forma radical y hasta revolucionaria de expresión con un contenido convencional y conservador (semejante a ello fue el propósito de Ludwig Wittgenstein y discípulos). Anticipándose a la escuela deconstruccionista francesa, Nietzsche empleó vocablos del habla cotidiana y hasta dialectal, insuflándoles nuevos significados y dando a entender así que poseía un conocimiento nuevo y más sutil de la vida humana en general y del lenguaje en particular. La aspiración de anular las diferencias entre el habla culta y la común pretende asimismo borrar la distancia entre la cultura superior y la

(93) ROBERTO A. FOLLARI: «Muerte del sujeto y ocaso de la representación», en *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, núm. 2, enero/abril de 1997, pág. 49 y ss., 53 y ss.; Follari postula como novedad que hay diferencias entre el legado marxista y la praxis leninista y que «el centralismo [...], el autoritarismo y la jerarquización pétreas» pertenecen a la herencia leninista (*ibid.*, pág. 49 y ss.). Cf. MARTIN HOPENHAYN: «Los avatares de la secularización: el sujeto en su vuelo más alto y en su caída más violenta», en *ibid.*, pág. 130 (sobre el derrumbe del muro de Berlín).

popular, cosa que regularmente emprenden los intelectuales cansados de su poco reconocimiento público y de su escasa popularidad entre las masas.

La intención que posiblemente subyace a estos designios podría ser resumida del siguiente modo. En el fondo hay que conformarse con provocar a la opinión pública (una nueva variante de *épater le bourgeois*, tan cara a las modas parisienses), sin tratar realmente de convencer a nadie mediante argumentos serios y sistemáticos. Hoy en día esta práctica está asentada sobre una consideración difícil de rebatir: la influencia de un libro sobre el público culto —y el inculto— no tiene mucho que ver con el contenido del mismo, sino con su envoltura y el trabajo previo de relaciones públicas. Hasta es mejor si nadie entendió la obra, que así cobra una curiosa existencia autónoma. La prosa nietzscheana y postmodernista se asemeja mucho al estilo operístico: nadie entiende bien el texto en cuestión, pero muchos quedan embelesados y dulcemente adormecidos por las salmodias de la nueva liturgia. Los pocos recitativos más o menos inteligibles están opacados por largas y sublimes cantatas, que nadie se atreve a desaprobare como oscuras y confusas para no quedar como ignorante. Con fervor casi erótico todos parecen gozar los pasajes cantados, aunque no los entienden. Es una corriente intelectual que privilegia las paradojas y los oxímoros por sobre la ahora vilipendiada lógica discursiva; cuanto más embrollados, más valor y significación se les atribuye, independientemente de su contenido específico. Martin Hopenhayn escribió, por ejemplo, que la disolución del sujeto sería la «fiesta orgástica de la modernidad en llamas, en la cual la vida pierde su odiosa gravedad y todo se mezcla con todo. El vértigo de la disolución condensa las antípodas: allí se alternan la angustia de la caída y el placer de la autoexpansión. La muerte de ese yo sustancial y continuo puede ser, a la vez, liberación respecto de la densidad acumulada en él» (94).

Por lo demás, los adictos a la literatura postmodernista no son, como los lectores clásicos de épocas ya pasadas, gente que sopesaba y analizaba lo que leía, sino parecen ser consumidores que se dejan embaucar fácilmente por un texto si éste tiene la característica central de la moda del momento: la repetición incesante de una simple convicción que ellos consideran ahora como la única verdad y que es adorada con la envidiable fe de los conversos, que tienen la conciencia totalmente tranquila porque, por fin, han encontrado algo en lo que creen firmemente. Es interesante observar que muchos postmodernistas se ponen irritables y hasta molestos si uno no comparte sus opiniones, si uno osa distanciarse de los nuevos ídolos y si uno se atreve a dudar de la bondad y originalidad intrínseca de sus teoremas. Son de un narcisismo infantil y exagerado: no se los puede desilusionar, y si uno lo hace, se expone a su inmediata enemistad.

El estilo postmodernista es similar a una fraseología solemne, ampulosa, desordenada, asistemática y aforística, llena de certezas sobre la incertidumbre, que son promulgadas como decretos imperiales. Habitualmente no existe una argumentación

(94) MARTIN HOPENHAYN: *Después...*, *op. cit.* (nota 6), pág. 11.

sólida y ordenada que conduzca de la exposición del material a hipótesis provisionales. Es sintomático que el ataque de los postmodernistas y deconstruccionistas contra el *logocentrismo* ocurre, por ejemplo, mediante nociones logocéntricas, con ayuda de los mismos conceptos e instrumentos, de la misma gramática y retórica que tanto censuran. Los intelectuales adscritos a esta tendencia hacen gala de escasos conocimientos de la historia de la cultura y del pensamiento. Exponen lugares comunes de la misma como si fuesen descubrimientos memorables e inauditos; se esfuerzan vanamente por sugerir una erudición apabullante y, al mismo tiempo, un espíritu original, contestatario e indagador. A largo plazo el único resultado discernible parece ser una ingeniosa tomadura de pelo al público lector. Este nuevo dogmatismo aflora en el estilo autoritario e imperioso y en declaraciones casi gubernamentales: «En tiempos postmodernos, la noción de certidumbre está abolida, como lo está también la necesidad de asentarse en ella» (95). No sólo se determina que ya vivimos en «tiempos postmodernos», y, naturalmente, no en otros, sino que con entera seguridad se decreta categóricamente que ya no hay certidumbres. Esto tiene el carácter autoinvalidante de los juicios relativistas extremos: si ya no hay certidumbres, entonces esta frase pasa a ser relativa y se abre la posibilidad de algunas certezas. Otra afirmación con talante policial señala, por ejemplo, que en la reflexión en torno a valores y normativas sociales «puede olfatearse el llamado desesperado de la ética, aun cuando se convenga de buena gana que tales llamados son sospechosos por definición [...]. Es más que obvio que en tal atmósfera [la postmoderna] cualquier invocación ética es más bien un ruido» (96). La «sensibilidad» postmoderna, tan inclinada aparentemente a la tolerancia, al pluralismo y a la duda, resuelve taxativamente lo que merece ser calificado de mero ruido o de fenómeno sospechoso. A este rubro pertenece también la siguiente orden que prohíbe relacionar entre sí algunos fenómenos contemporáneos: la «asociación trivial» entre neoliberalismo y postmodernismo debe ser «fumigada por obvias razones de salubridad intelectual» (97), decreto que no aclara por qué ese vínculo debe ser *a priori* considerado como trivial y cuál es el contenido de aquellas *obvias razones de salubridad intelectual*. En todo esto hay un residuo marxista de vieja raigambre totalitaria: se puede constatar una sintomática irritación frente a toda opinión contraria o sólo divergente de la propia, que en algunos casos exige la prohibición de todo pensamiento diferente y, por lo tanto, peligroso para la nueva ortodoxia postmodernista.

Es muy razonable reconocer que el mundo y sus alrededores son poco claros y que se resisten a una comprensión fácil por la mente humana, pero de eso a procla-

(95) ROBERTO A. FOLLARI: *Sobre la desfundamentación epistemológica contemporánea*, CIPOST, Caracas, 1998, pág. 9. Sintomáticamente esta sentencia no es la conclusión de todo un proyecto de investigación, sino la frase con la cual se inicia un libro.

(96) RIGOBERTO LANZ: *El discurso...*, *op. cit.* (nota 22), pág. 126.

(97) RIGOBERTO LANZ: «El neoliberalismo como ideología», en *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, núm. 4, enero/abril de 1998, pág. 8. Aquí también esta sentencia tiene la indole de una certeza consolidada *a priori* y no emerge como la conclusión de un estudio detallado.

mar que la ambigüedad argumentativa y textual es la mejor forma de representación del universo, hay un paso muy grande y una premeditada tendencia al oscurantismo, ante el cual el clerical se manifiesta como muy similar. Muchos postmodernistas propugnan «cifrar, no descifrar», «convertir en enigmático lo que es claro, en ininteligible lo que es demasiado inteligible», porque se trata de «la huida permanente hacia el vacío» (98), a la cual la filosofía debería contribuir de modo eficaz. A esto no hay mucho que agregar.

Los postmodernistas son los que menos actúan según la sentencia de Nietzsche: «Se conoce a un filósofo porque evita tres cosas rutilantes y ruidosas: la fama, los príncipes y las mujeres» (99). Los postmodernistas hablan de la muerte del sujeto, del individuo descentrado, del yo como mera ilusión y de la consciencia en cuanto receptáculo casual de sensaciones aleatorias (100), pero ellos mismos, poseedores de un ego inmenso, muy vivaz y ultracentrado, adoran el prestigio, el poder, la publicidad, el bello sexo, el dinero y todo aquéllo que es brillante y bullicioso. Defienden con uñas y garras sus cátedras bien pagadas (con jugosos derechos jubilatorios), se aferran con extraordinaria tenacidad a sus privilegios académicos y practican exitosamente los juegos del poder, precisamente los más mezquinos, en las universidades o la Administración pública. La envidia en sus variadas formas es uno de sus afanes favoritos, y esto sería imposible sin una autoconsciencia estable, egoísta y hasta egolátrica. Se puede afirmar evidentemente que la defunción del sujeto es una metáfora que apunta a fenómenos de una dimensión abstracta y alejada de la vida cotidiana, metáfora que no tiene nada que ver con hombres de carne y hueso. Pero cualquier teoría, por más abstracta que sea, puede y debe ser confrontada con la realidad profana. Por otra parte, no podemos suspender el principio postmodernista del *anything goes* precisamente cuando se trata de examinar la pertinencia práctico-prosaica de uno de los núcleos de esta doctrina. Puesto que todo vale, hay que emplear un *argumentum ad hominem* con respecto a los propios postmodernistas, y entonces vemos que los partidarios de la consciencia diluida, débil y descentrada tienen, sin embargo, una percepción extraordinariamente aguda de la oportunidad política, del sentido de las jerarquías y de la presunta valía propia. Por ello es que su prédica de la muerte del sujeto suena poco verosímil —para decirlo educadamente—. El discurso postmodernista de la modestia epistemológica ha brotado de la inmodestia intelectual: se determina dramática y enfáticamente la desaparición del sujeto, la existencia de múltiples identidades disueltas y de meras «prácticas de pro-

(98) OSCAR PÉREZ: «Crítica negativa y reformulación de la voluntad», en *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, núm. 4, enero/abril de 1998, pág. 144.

(99) FRIEDRICH NIETZSCHE: *Zur Genealogie...*, *op. cit.* (nota 43), pág. 101.

(100) RICHARD RORTY: *Solidariität oder Objektivität? (¿Solidaridad u objetividad)*, Reclam, Stuttgart, 1988, pág. 107: El yo sería «una red sin punto central», determinado por una «pura contingencia», «un tejido de relaciones aleatorias que retrocede hacia el pasado y se extiende hacia el futuro». Según el mismo autor, la idea de la solidaridad conformaría «una creación feliz, pero casual de la modernidad». RORTY: *Kontingenz, Ironie und Solidariität (Contingencia, ironía y solidaridad)*, Frankfurt, 1989, pág. 122; cf. *ibid.*, pág. 51, 80 y ss., 309 y ss.

ducción de subjetividad», pero quienes lo deciden así son personalidades egocéntricas, individuos muy conscientes y orgullosos de su propio valor y, por ende, de su irreductible unicidad e inconfundibilidad. De otra manera no se explican que firmen sus artículos y mamotretos con su nombre, que se preocupen intensamente de su «adecuada» difusión y que sostengan vigorosamente sus puntos de vista en cualquier debate.

Es sintomático que la defunción del sujeto termine en una nueva apoteosis del mismo, con el objetivo explícito de encontrar «nuevas formas de emancipación del sujeto». «[...] el sujeto moderno requiere pasar por este largo trabajo de desmistificación y crítica rigurosa para reinventarse a sí mismo con márgenes inéditos de autonomía», afirmó Martin Hopenhayn, añadiendo que «el deseo de reinención del sujeto» es «el impulso que anima la crítica a los valores absolutos [...]» (101). Es curioso que una larga monografía consagrada a demostrar la dilución del sujeto y los rasgos positivos de esta operación, culmine reconociendo la existencia y hasta la necesidad de un sujeto con «márgenes inéditos de autonomía», y que este último esté destinado a «nuevas formas de emancipación» y la crítica de los valores absolutos, es decir a las metas más convencionales de la modernidad. La «caja de herramientas de Nietzsche» es utilizada por este autor, después de todo, para llegar a objetivos enteramente corrientes y conocidos, como la «liberación de la subjetividad», presuponiendo el autor equivocadamente que antes de Nietzsche no existió nunca una subjetividad libre ni una crítica seria de valores absolutos y juicios incuestionables. En su fundamentación de la muerte del sujeto, los postmodernistas celebran la fragmentación esquizofrénica de la experiencia y la pérdida de la identidad como una genuina liberación del ego con respecto a las cadenas que le forjaron el complejo de Edipo. En cambio Theodor W. Adorno y otros pensadores de la Escuela de Frankfurt, pese a una crítica tan implacable del sujeto moderno como la ejercitada por los postmodernistas, no culminaron su análisis con el postulado de la abolición del sujeto, sino que insistieron en que nuestra única opción es utilizar la fuerza del sujeto para atravesar la decepción de la subjetividad constituida convencionalmente y acercarla al ideal de la emancipación crítica (102).

En el mundo cultural de Occidente y en buena parte de América latina se ha pasado, casi sin transición, de la prevalencia del marxismo en sus diferentes variantes al predominio del postmodernismo en sus diversas acepciones. Se ha canjeado un dogma por otro: ambos intolerantes y excluyentes, ambos considerados en su momento como la última palabra del intelecto, ante la cual cualquier otra opinión aparecía como anacrónica y con escaso bagaje epistemológico y teórico. Es altamente probable que muchos de los postmodernistas de hoy sean los marxistas de ayer: la marcada inclinación dogmática en la teoría se aviene perfectamente con una admira-

(101) MARTIN HOPENHAYN: *Después...*, op. cit. (nota 6), pág. 10.

(102) Cf. PETER DEWS: «Adorno, Poststructuralism, and the Critique of Identity», en ANDREW BENJAMIN (comp.): *The Problems of Modernity. Adorno and Benjamin*, Routledge, Londres, 1989, pág. 4, 11.

ble flexibilidad en la praxis. Estos señores han hecho sus paces con el sistema capitalista y se han integrado muy bien en el orden burgués, así como anteriormente se hallaban a sus anchas en partidos y organizaciones de tendencia marxista. Así como hoy celebran el pluralismo ideológico, los logros del neoliberalismo y las bondades del indeterminismo y el caos, hace poco tiempo cantaban con igual fervor el advenimiento obligatorio del socialismo, las maravillas de la economía planificada y las verdades indubitables contenidas en los clásicos marxistas. Se puede aseverar que el dogmatismo del que hacen gala muchos postmodernistas (la absoluta certidumbre al propagar *la incertidumbre*) tiene más de una conexión con la inmensa influencia que ejercieron hasta hace poco las escuelas marxistas en buena parte del planeta. Porque cayó el muro de Berlín, estos autores suponen que «caen también los últimos muros que circundaban la polis, le daban su forma, su límite y su protección. Difícil seguir inscribiendo las pequeñas obras en los grandes relatos» (103). La caída de esa muralla conllevó efectos mágicos: con ella desaparecieron «el socialismo, las ideologías, [...] las epopeyas de masas, [...] las utopías globales, la objetividad científica y el Estado-Nación» (104). Sólo marxistas desencantados pueden atribuir tal cantidad de milagros al previsible descalabro de regímenes mediocres como fueron los existentes en las atribuladas tierras de Europa Oriental y, simultáneamente, alabar una «cultura cotidiana» que ya no está determinada por los «imperativos hiperbólicos del deber sino por el bienestar y la dinámica de los derechos subjetivos» (105) y los deseos inmediatos.

El *todo vale*, el postulado de que la ética es una convención aleatoria, el teorema de la disolución del sujeto y la devaluación de la historia en general les brindan ahora la mejor ideología justificatoria para esta metamorfosis. La aceptación del horizonte del momento dado como el único posible (o el único aceptable) y la negativa a discriminar racionalmente entre diferentes modelos de praxis sociopolítica contribuyen a legitimizar cualquier forma de oportunismo y a tranquilizar las conciencias que se amoldan fácilmente a las corrientes en boga en un momento dado. Después de todo estos intelectuales han demostrado tener un envidiable olfato para acoplarse sin muchos miramientos y menos escrúpulos aun a la marcha victoriosa de la doctrina en auge. En esto han continuado una tradición secular de los estratos cultos a lo largo de la historia universal: siempre con la moda, nunca con el espíritu crítico. Los hábitos cotidianos son los mismos; mantienen el bolsillo a la derecha, mientras el corazón puede —muy ocasionalmente— tomar posiciones de izquierda. Por ello es que confraternizan tan íntimamente con los gobernantes y los regímenes políticos de turno, independientemente de su carácter ideológico. El carácter premeditadamente caótico de los textos postmodernistas y la verbosa arbitrariedad de sus conclusiones calzan perfectamente en este ambiente de un alegre y desenfadado cinismo.

(103) MARTIN HOPENHAYN: *Después...*, *op. cit.* (nota 6), pág. 12.

(104) *Ibid.*, pág. 13.

(105) GILLES LIPOVETSKY: *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Anagrama, Barcelona, 1994, pág. 12.

Un mundo como lo suponen estas teorías —constituido sólo por intereses materiales o por meros signos semánticos de carácter enteramente fortuito— no provee la base para experimentar o entender siquiera lo que es belleza o bondad o solidaridad, y tampoco posibilita la genuina creación artística e intelectual. Este horizonte de tedio y vacío está ocupado por la inflacionaria producción postmodernista y deconstruccionista de textos que tratan precisamente de demostrar que no existe lo que critican. Es probablemente exagerada la opinión de George Steiner de que estas corrientes sólo han producido una avalancha de lo accesorio, retórico, contradictorio y baladí, cuyo valor intrínseco es cercano a cero, aunque no hay duda de que los escritos más importantes de las mismas están llenos de tecnicismos superfluos, detalles desdeñables y largos capítulos consagrados a cuestiones insustanciales. Según Steiner estas obras han engendrado el «predominio de lo secundario y parasitario», la tiranía del comentario hipertrófico, la prevalencia de la pedantería burocrática y de la mediocridad preciosista, y una marea de informaciones banales pero bien empaquetadas y mejor digeridas por un mercado insaciable de trivialidades, culminando el proceso iniciado por el alejandrino y el bizantinismo (106). El periodismo contemporáneo hace otro tanto: se dedica con voracidad a lo marginal y lo insignificante, no sabe discriminar entre lo relevante y lo superfluo, no puede entender qué son actos dignos, logros cimentados en el esfuerzo creador o jerarquías basadas en la distinción. La posibilidad de la reproducción técnica de millones de tonterías y futilidades suscita el mundo actual del vacío repleto, la retórica de la simulación, el paraíso de los astutos charlatanes (107).

Los artistas que hacen un verdadero culto del mero experimento y esbozo, los escritores que consideran las primeras palabras balbucientes como poesía de primer rango, los pintores que declaran que cualquier trazo propio es un cuadro logrado, los pensadores que celebran toda pequeña ocurrencia —cuanto más hermética, mejor— como filosofía original y progresista, todos ellos han aportado su grano de arena para llegar a la actual estulticia cultural, donde precisamente la calidad es lo que menos cuenta. Todos ellos han querido extirpar el «significado» de sus obras y han proclamado que la superficie lo es todo, y el público y los medios masivos de comunicación les han tomado en serio, tan en serio que hoy en día el medio se ha convertido en el mensaje: el recipiente se ha transformado en el contenido, o mejor dicho, lo ha vaciado de contenido y se ha puesto en su lugar. Y todos tan contentos...

(106) Cf. el hermoso libro de GEORGE STEINER: *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? (De la presencia real. ¿Tiene contenido nuestra lengua?)*, Hanser, Múnich, 1990, págs. 13, 72, 156, 163, 171-174, 261.

(107) *Ibid.*, pág. 43 y ss., 51 y ss., 59.

VI. EPÍLOGO

Una solución para este terrible mundo contemporáneo sería, según Ulrich Beck, la radicalización de la modernidad (108): la revitalización de la autocritica del espíritu ilustrado contra las limitaciones y la estulticia autoproducida de la sociedad altamente industrializada. Esta *modernización reflexiva* es el autocuestionamiento permanente y la predisposición a la modificación del sistema prevaleciente. El «proyecto modernidad» aún sería rescatable si la modernidad se hace consciente de su propio potencial de barbarie y si trata de superarlo mediante esfuerzos metódicos. La modernidad implica una actitud de distanciamiento crítico con respecto a ella misma, preservando sus criterios de civilidad ya logrados en tiempos difíciles. Esta actitud no es, de ninguna manera, un privilegio de la postmodernidad, como lo creen firmemente sus adeptos, sino un elemento constitutivo de la era moderna en general (109). Ésta es la posición general, muy honorable, de liberales y socialdemócratas esclarecidos partidarios de la modernidad, pero es una actitud que no ha asimilado adecuadamente ni las impugnaciones postmodernistas ni tampoco la crítica radical que han irradiado importantes corrientes de la filosofía y las ciencias sociales en la segunda mitad del siglo xx. Es, asimismo, una postura que no quiere ni puede comprender lo razonable de la tradicionalidad, lo recuperable del orden premoderno y lo humano contenido en la religión, la metafísica, las jerarquías, la ética y la estética preburguesas.

La modernidad es, según Albrecht Wellmer, de naturaleza tan sólida que las doctrinas que proclaman su fin inminente resultan meros entretenimientos sin consecuencia alguna. Pero la sustancia moral-política de la misma modernidad es tan frágil y sus tradiciones liberal-democráticas tan precarias que las concepciones que pretenden su fin pueden devenir fácilmente un juego peligroso (110). Trascender la modernidad puede conllevar una regresión a la barbarie. La deconstrucción radical de los «grandes relatos», la decodificación de los últimos fundamentos de la filosofía y la «destrucción» del *telos* de la historia y de la vida humana se comprenden a sí mismos como intentos definitivos de desbaratar toda metafísica, pero constituyen típicos divertimientos intelectuales dentro de la propia metafísica y continuando precisamente sus tradiciones más arraigadas y genuinas.

Como conclusión puede aseverarse que las tareas del espíritu crítico en el presente son a) el evitar posiciones y doctrinas extremistas; b) defender aquellas instituciones que a lo largo de los siglos han demostrado ser útiles a la convivencia razo-

(108) Cf. entre otros: ULRICH BECK: *Die feindlose Demokratie (La democracia sin enemigos)*, Reclam, Stuttgart, 1995, pág. 8, 11, 28 y ss., 145; ANTHONY GIDDENS: *Modernity and Self-Identity in the Late Modern Age*, Cambridge 1991; Wolfgang Zapf (comp.): *Die Modernisierung moderner Gesellschaften (La modernización de las sociedades modernas)*, Frankfurt, 1991.

(109) MAX MILLER y HANS-GEORG SOEFFNER: «Modemität und Barbarei» («Modernidad y barbarie»), en MAX MILLER y HANS-GEORG SOEFFNER (comps.): *op. cit.* (nota 4), pág. 17.

(110) ALBRECHT WELLMER: *op. cit.* (nota 28), pág. 9.

nable de los mortales y a la democracia pluralista; c) preservar los elementos aristocráticos y los modelos organizativos racionalmente rescatables del mundo premoderno; y d) combatir valores y actitudes proclives a la anomia social e individual. Es decir: hay que prevenir y rechazar aquello que es dañino para la auténtica libertad, esa indiferencia que diluye la ética en códigos aleatorios y ese consumismo indiscriminado que desintegra las normativas de una sociedad en el *anything goes*. «La libertad se transforma en una pesadilla existencialista en la que todo es lícito y nada es importante» (111). Pocas palabras bien razonadas, en formación disciplinada, pueden derrotar a una multitud de conceptos vagos pero rutilantes, a una turba anómica de doctrinas a la moda con poco cuidado por su fundamentación lógica e histórica.

(111) Lord RALF DAHRENDORF: «Más allá del mercado», en *Perfiles Liberales*, vol. 7 (1993), núm. 31, pág. 8.