

01083²



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

2 ej.

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

LA FILOSOFIA Y LA RACIONALIDAD
CONTEMPORANEA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE

DOCTOR EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :

RODOLFO) CORTES DEL MORAL



MEXICO, D. F.



1998

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

RESUMEN:

This research is looking for two objectives of different scope: 1. The analysis of the actual situation of the philosophic discourse based on the discernment of the changes that had been experienced throughout the present century beside their problems and thematic fields as well as the nature of their projects and theoretical functions. 2. The identification of the distinctive tendencies of the contemporary rationality (theoric knowledge, culture and social order) from the judgement elements given by the analysis of the situation of the philosophic discourse. The main hypothesis of the research lie on the tendencial breakup wich set apart contemporary rationality from the modern, it is for the sustitution of the principle of **simplicity** by the principle of **increasing complexity**, wich it is verified at the level of the science and philosophy, as well as in the field of the phenomenos and social process of the XX century. Such an hypothesis develops in the thread of the critic appeal of conceptions about the actual culture wich have been formulated by the main representative scholars of the postmodern thinking, specially J.F. Lyotard, J. Habermas, G. Vattimo, J. Lipovetsky y R. Rorty.

The exposition is given in two parts. The first one explain the characteristics of the philosophy and modern cultures (XVII-XIX centuries). The second one ettain the theoric revolutions in the first (middle) of the XX century and the filosofy tendencies from de second world war up to now a days.

Esta investigación persigue dos objetivos de diferente amplitud: 1. El análisis de la situación actual del discurso filosófico con base en el discernimiento de las transformaciones que han experimentado en el curso del presente siglo tanto sus problemas y campos temáticos como la naturaleza de sus proyectos y funciones teóricas; 2. La identificación de las tendencias distintivas de la racionalidad contemporánea (saber teórico, cultura y orden social) a partir de los elementos de juicio aportados por el análisis de la situación del discurso filosófico. La hipótesis principal de la investigación estriba en que la ruptura tendencial que separa a la racionalidad contemporánea de la moderna se debe a la sustitución del principio de **simplicidad** por el principio de **complejidad creciente**, que se verifica al nivel de la ciencia y la filosofía, así como en el plano de los fenómenos y procesos sociales del siglo XX. Dicha hipótesis se desarrolla al hilo de la interpelación crítica de las concepciones que sobre la cultura actual han formulado los principales representantes del pensamiento posmoderno, especialmente J.F. Lyotard, J. Habermas, G. Vattimo, J. Lipovetsky y R. Rorty. La exposición consta de dos partes. La primera se aboca a la caracterización de la filosofía y la cultura modernas (siglos XVII-XIX). La segunda se ocupa sucesivamente de las revoluciones teóricas acaecidas en la 1a. mitad del siglo XX y las tendencias de la filosofía desde la 2a. guerra mundial hasta nuestros días.

LA FILOSOFIA Y LA RACIONALIDAD CONTEMPORANEA

Rodolfo Cortés Del Moral

1998



*A la memoria de Baruch Spinoza,
el pensador más profundo, sereno y
consecuente del siglo XVII*

*Mi más cumplido agradecimiento al doctor **Ricardo Guerra**, por el apoyo y estímulo que generosamente me ha brindado desde el inicio de mi formación académica (1973) hasta la culminación del presente trabajo.*

*Asimismo, doy gracias a **Rita Vergil** por su diligente labor de revisión y corrección mecanográfica, y a quienes han tenido a bien dedicar su tiempo y atención a la lectura de este trabajo: **Oscar Martiarena, Marina Arjona, Mercedes Garzón, Cesáreo Morales, Griselda Gutiérrez y Bolívar Echeverría**. Amén de amables, sus comentarios resultaron para mi orientadores.*

Indice

<i>Introducción</i>	1
<i>Excurso</i>	27
 <i>Primera parte: Reconstrucción histórica</i>	
 <i>1ª Sección: Tendencias diferenciales</i>	
<i>Cap. I. Registros</i>	33
<i>Cap. II. El estatuto de la filosofía antes del siglo XX</i>	42
<i>Cap. III. El mundo contemporáneo. Proceso de reconfiguración</i>	55
<i>Cap. IV. El giro antimetafísico y la función crítica</i>	64
<i>Cap. V. La crítica de la razón científica</i>	76
<i>Cap. VI. Crítica moderna y crítica contemporánea</i>	82
<i>Cap. VII. El inicio de la deslocalización del discurso filosófico</i>	93
<i>Cap. VIII. El problema de la totalidad</i>	105
 <i>2ª Sección: El mundo de la posguerra</i>	
<i>Cap. IX. La experiencia del fracaso</i>	113
<i>Cap. X. La crisis de la función crítica</i>	124
<i>Cap. XI. El diagnóstico de la Escuela de Frankfurt</i>	140
<i>Cap. XII. El giro lingüístico</i>	157
<i>Cap. XIII. El giro lingüístico y el fenómeno de la deslocalización</i>	164
 <i>Segunda parte: El horizonte actual</i>	
 <i>1ª Sección: La condición posmoderna</i>	
<i>Cap. XIV. El ambiente posmoderno</i>	174
<i>Cap. XV. La sociedad posmoderna</i>	201
<i>Cap. XVI. La posmodernidad como problema filosófico</i>	233

<i>2ª Sección: Lyotard y el fin de los grandes relatos</i>	
<i>Cap. XVII. La actitud contrafilosófica</i>	273
<i>Cap. XVIII. El ocaso de la verdad y la proposición del nihilismo activo</i>	292
<i>Cap. XIX. El fin de los grandes relatos</i>	330
<i>Cap. XX. Evaluación</i>	355
<i>Proto-conclusiones: la solución pragmática</i>	387
<i>Bibliografía</i>	419

Introducción

El fenómeno

“El problema de la esencia de la filosofía está erizado de dificultades, no por incapacidad humana, sino a causa del asunto mismo. Estas dificultades no se pueden comparar con las dificultades igualmente considerables que suelen presentarse cuando se trata de circunscribir exactamente los objetos de las diversas ciencias positivas. Es difícil separar con claridad, por ejemplo, la física de la química (sobre todo desde que existe una química física), o decir qué es la psicología. Pero en estos casos por lo menos es objetivamente posible y es necesario recurrir en toda duda a conceptos básicos, filosóficamente aclarados, como materia, cuerpo, energía, o respectivamente, ‘conciencia’, ‘vida’, ‘alma’, es decir, a conceptos cuyo último contenido aclara la filosofía de modo indudable. La filosofía en cambio, que, por así decirlo, tiene que constituirse *a si misma*, a partir de la pregunta acerca de su esencia, no puede proceder en forma semejante...”¹.

El abrupto contraste que media entre esta forma de autopresentarse y la que le es permitida actualmente a la filosofía basta por sí mismo para imponer el convencimiento de que la situación objetiva de ésta ha cambiado de extremo a extremo. En nuestros días (últimos del milenio) ninguna ciencia positiva solicita ni admite los conceptos de la filosofía, ninguna le encomienda la aclaración de sus conceptos básicos. Todo lo contrario: la mayoría se apresura a adoptar medidas preventivas contra semejante servicio². Las palabras de Scheler remiten a una época en que las ciencias y las prácticas discursivas en general se encaminaban (por lo menos en idea) al establecimiento de un gran sistema homogéneo y omniabarcante, en el cual la filosofía se encargaba de dar fundamento a cada una de las partes y de asegurar la unidad racional del conjunto. Eran tiempos en que, merced a la elevada distinción de su tarea, esta disciplina solía ser acusada de soberbia, elitista e inaccesible. Pero hace ya muchas

¹ Max Scheler, *La esencia de la filosofía*, p. 7.

² “La filosofía de la ciencia pasa por momentos difíciles --declara Heinz R. Pagels-- desertada (sic) incluso por los filósofos profesionales, algunos de los cuales creen que ha tocado a su fin. Alguna vez considerada como asistente de la teología, en este siglo la filosofía se convirtió en la ramera de la ciencia y hoy, finalmente, ha caído en el más completo abandono. Los científicos profesionales como yo tienden a ser antifilósofos, rechazando a menudo los esfuerzos de los filósofos profesionales por esclarecer e interpretar nuestros emprendimientos”, *Los sueños de la razón*, p. 15. Si se toma en cuenta que el autor funge o fungió como Director ejecutivo de la Academia de Ciencias de Nueva York, es de suponerse que cuando alude a los “filósofos profesionales” no tiene en mente a pensadores especulativos como Bergson, Heidegger o Sartre, sino a los que se instalan en la órbita del discurso científico y la filosofía analítica, como Wittgenstein y Davidson, a quienes menciona más adelante (p. 24-25).

décadas (más de medio siglo) que la ciencia ha abandonado definitivamente aquella orientación. La indole y los volúmenes de la información disponible, los dispositivos y los lenguajes con que opera, así como la organización y el rendimiento de sus resultados, la apartan cada vez más de toda posible configuración unitaria y simultáneamente le proporcionan formas de objetividad y de eficacia que poco se parecen a las previstas por el susodicho ideal de sistematicidad. La función fundante y unificadora de la filosofía ya no es requerida; más bien, en opinión de muchos, viene a ser un elemento obstaculizante o retardatario, una especie de inercia discursiva proveniente de una vieja mentalidad que a menudo crea confusiones y contratiempos en la ejecución de las operaciones de que consta la producción efectiva del conocimiento. Ahora se le acusa de inútil y oscurantista.

En nuestros días, el problema crucial que enfrenta la filosofía no atañe a su esencia, sino a su propia existencia, es decir, se trata de un problema mucho más apremiante e inmediato. Lo que se halla en discusión no es la incondicionalidad de sus premisas o la desmesurada magnitud de sus referentes, ni siquiera el interminable desacuerdo que ha polarizado sus elaboraciones a lo largo de la historia, sino el hecho de que, al parecer, en el marco del saber actual carece de pertinencia. No sólo ocurre que se antoja innecesaria la función que venía cumpliendo en relación con el desarrollo de las ciencias y saberes particulares, sino que su propio acervo disciplinario se encuentra en vías de disolución o de expropiación: los problemas filosóficos, es decir, aquellas cuestiones que merced a su amplitud y radicalidad se convirtieron en objeto primordial de la reflexión filosófica desde la Antigüedad, en el presente o bien han pasado a manos de la ciencia (como el problema del conocimiento, que a raíz de la denominada epistemología genética y de ensayos similares es reclamado por las neuro-ciencias, la psicología de la mente, la inteligencia artificial, la teoría de la comunicación y otras), o bien han quedado descalificados en tanto que auténticos objetos de estudio (como la ontología, que a consecuencia del desprestigio de los grandes sistemas y de la crítica intensiva de la metafísica suele considerársele como mera ideología o como pseudo-problema, originado por el empleo inadecuado del lenguaje). De acuerdo con esto, se podría estimar que, aunque en forma extemporánea y por razones imprevistas, la visión evolucionista del positivismo decimonónico está a punto de verificarse. Los tópicos e indagaciones que tradicionalmente eran tratados por la filosofía (sinónimo de metafísica en el ánimo

prevaleciente) ahora ingresan en el dominio del conocimiento positivo, cosa que por lo demás es vista como signo de progreso o madurez --lo cual, dicho sea de paso, revela hasta qué punto el espíritu del positivismo campea todavía en las corrientes de opinión actuales, pese a los airados y unánimes pronunciamientos en contrario--.

Cabría pensar de primera intención que si la filosofía ha sido desterrada de la esfera del conocimiento, aún le queda el refugio de la razón práctica, la comprensión de los fines y valores que dan sentido a la existencia y la acción, así como de las condiciones y principios constitutivos de la convivencia y el bien común. Basta con que la noción de concepciones del mundo no sea confinada a su denotación más simplista y peyorativa para que se justifique ampliamente un ejercicio permanente de discernimiento crítico en torno de sus componentes y tendencias más importantes. En el fomento y desarrollo de este ejercicio el discurso filosófico tiene asegurado un papel sustancial que por sí mismo le da derecho a subsistir. De hecho, una tarea de esa índole fue la que le proporcionó su principal razón de ser tanto al interior de la ilustración antigua como de la moderna, así como en los numerosos momentos de la historia de Occidente en que los lenguajes e ideales humanísticos tomaron las riendas de la educación y la determinación cualitativa del intercambio social.

Sin embargo, lo cierto es que también en este respecto la filosofía tropieza hoy en día con una situación por demás adversa. Si en el curso del presente siglo la configuración del conocimiento ha registrado cambios esenciales de estructura y contenido, hay que decir que el horizonte de la cultura y del comportamiento intersubjetivo acusa mutaciones de igual o mayor profundidad, y el efecto sumario de ellas redundará en un saldo deficitario para la filosofía. Ya sea que se conceda atención a los aspectos de signo positivo como la proliferación de medios, mensajes y procesos comunicativos, ya sea que se consideren los relieves negativos, merced a los cuales la palabra crisis se ha erigido en categoría universal y consuetudinaria de dicho horizonte (crisis de la cultura, de los valores, de la educación, del vínculo social), en cualquier caso salta a la vista que el discurso filosófico ha perdido, de hecho y de derecho, injerencia real en todos los niveles de la formación cultural¹. Por un

¹ "Quien no puede liberarse de la filosofía --advierte Adorno--, tendrá que hacerse cargo de esta fatalidad. Tiene que estar al tanto (de) que ya no es cosa útil como técnica de dominio de la vida (...), a lo cual tantas veces se limitó. Tampoco ofrece ya la filosofía un medio de formación cultural, más allá de estas técnicas, como sucedió en cambio en tiempos de Hegel...", *Intervenciones*, p. 9-10.

lado, es evidente que no son las ideas y las preocupaciones filosóficas las que aportan la sustancia de las concepciones del mundo que predominan actualmente; en la era de la informatización, de la sociedad de consumo y de la industrialización de la cultura son discursos de una indole muy diferente los que se encargan de diseñar y promover los nuevos sentidos de realidad y socialidad; discursos audiovisuales, incomparablemente más sencillos y estimulantes, cuyo poder de convencimiento se basa en la seducción de la imagen y la movilidad lúdica del mensaje, no en el seguimiento de conceptos abstractos y argumentaciones teóricas sujetas a permanente controversia. En este sentido, actividades tales como el deporte, la música comercial y los programas de concursos y entrevistas disponen de una competencia discursiva mucho mayor que la filosofía.

Por otro lado, esta última se ha tornado políticamente sospechosa. Su nombre se halla asociado en la mente de muchos a las peores causas y a los movimientos catastróficos de la civilización occidental. Tras largas décadas de crítica revolucionaria (cuando la revolución pasó a ser la categoría suprema para casi todas las vertientes del discurso político y moral), en las que a menudo se le caracterizó como aliada de la cultura, las instituciones y los intereses del orden establecido, ahora, a la vista del desastroso desenlace de las empresas revolucionarias, se le hace responsable del autoritarismo, la intransigencia y los afanes mesiánicos exhibidos por la crítica; de ahí que los insistentes anuncios de la muerte de las ideologías y del agotamiento de la crítica lleven a pensar en su extinción, de la misma manera que los pronunciamientos en torno del fracaso de la razón moderna conducen a dar por consumada su refutación histórica. En general, para la nueva sensibilidad moral e intelectual (desencantada de los grandes ideales y compromisos históricos e interesada en la autorrealización individual, el éxito personal y los asuntos ambientales), la filosofía suscita una impresión aversiva, induce a recordar la severidad y el carácter imperativo de la disciplina académica tradicional, sus contenidos se antojan demasiado sentenciosos, grandilocuentes y apocalípticos, afectados por una oscura densidad que desentona con el estilo ligero y ultradinámico de la comunicación actual.

En cuanto a los estratos menos intelectualizados de la opinión pública y la conciencia cotidiana, la reacción contra la filosofía es considerablemente menos airada; ello, empero, no a instancias de una valoración de diferente signo que por ventura permita hallar en ésta

motivos y desempeños positivos, sino en virtud de que seguramente ha aumentado la distancia factual e intencional dada entre ésta y aquéllos. El individuo medio no se siente inclinado a impugnar a la filosofía, y llegado el caso hasta podría encontrar exageradas las acusaciones que se le hacen, incluso podría llegar a experimentar por ella cierta simpatía o curiosidad abstracta: esto se debe a que en su mundo circundante no ocupa ningún lugar, carece de registro y de connotación; en la determinación de su sentido de lo verdadero, lo bueno y lo bello, el discurso filosófico no tiene participación, o bien, si hay que tomar en cuenta las incidencias más mediatas y marginales, tiene una participación mínima, infinitamente inferior a la del discurso científico, artístico o religioso (por no aludir al político, administrativo o médico). Cabe mencionar el hecho de que la palabra filosofía no ha desaparecido del lenguaje ordinario, conserva en éste varios usos suficientemente definidos, en algunos de los cuales se perciben todavía residuos de la recepción reverente y admirativa (aunque no exenta de ambigüedades) con la que el juicio popular acostumbraba obsequiar a los saberes encumbrados. Sin embargo, el más breve sondeo sociolingüístico de tales usos obliga a reconocer que la permanencia de la palabra se da a costa de una progresiva degradación de su significado. En el flujo de mensajes que recibe a diario el individuo medio, la palabra en cuestión se emplea para referir el lema de una institución bancaria, de un programa estatal o de una empresa comercial de cualquier tipo --la filosofía de la empresa--; asimismo, puede designar al conjunto de propósitos de alguna agrupación civil o simplemente a los gustos y pareceres de una persona. Por lo demás, los medios de la comunicación masiva, cuyo desenvolvimiento natural implica la absorción de todos los géneros discursivos a efecto de satisfacer las demandas de toda clase de público, también conceden eventualmente un pequeño espacio a la filosofía, el cual es destinado a un vasto repertorio de contenidos constructivos que van desde los preceptos religiosos hasta los consejos para el saneamiento de la vida familiar y la superación personal, pasando por una creciente variedad de terapias y fórmulas morales de fácil aplicación para alcanzar el éxito en las distintas esferas de la actividad social, reforzada con grandes dosis de mensajes sentimentales y complementada con secciones de novedades bibliográficas, cursos de meditación, sabiduría esotérica y horóscopos. Aun cuando el optimismo simplista, la mediocridad autocomplaciente y la trivialidad rayana en infantilismo no fuesen las cualidades

dominantes de estos materiales, es evidente que los usos que en ellos puede adquirir la palabra filosofía nada tienen que ver (salvo por negación directa) con el discurso al que hacen referencia las líneas de Scheler citadas al principio¹. Es cierto que desde siempre se ha mantenido al borde del equívoco y la controversia, pero en el presente caso se trata de una situación de *facto* (no de enfoques o de predicciones más o menos plausibles) cuyas causas y manifestaciones son constatables en forma de hechos consumados en casi todos los estratos de la producción teórica, la cultura y el intercambio social, tanto en los países del primer mundo como en los subdesarrollados.

Las significaciones del fenómeno

Los hechos tendenciales recién expuestos forman parte de un desenlace histórico discursivo global, son aspectos correlativos de un *fenómeno de desplazamiento*. En la actualidad, cada uno de ellos se encuentra lo suficientemente documentado, analizado y asimilado como para que su consecuencia ya no despierte extrañeza o desconcierto (acaso ni siquiera pena, preocupación o nostalgia); se hallan tan a la vista, que en varios círculos académicos e intelectuales el hacer tema del desplazamiento de la filosofía bien puede tenerse por anacronismo o trivialidad --aunque por otra parte, dada la extremosa gradación de perspectivas que permiten los acontecimientos contemporáneos, no dejará de haber contextos en los que la filosofía siga siendo objeto de honores y atención respetuosa como si nada hubiera pasado, o corrientes de opinión según las cuales la situación descrita sólo representa una declinación transitoria y superable, un malentendido circunstancial ocasionado por la confusa acumulación de modificaciones que han sufrido el conocimiento y la cultura durante las últimas décadas--.

Naturalmente, en punto a apreciaciones un fenómeno de esta índole puede dar pie a las posturas más antagónicas, desde aquellas que ven en él la apertura de una mentalidad

¹ "El movimiento general que ha sustituido a la Crítica por la promoción comercial no ha dejado de afectar a la filosofía. El simulacro, la simulación de un paquete de tallarines, se ha convertido en el concepto verdadero, y el presentador-expositor del producto, mercancía u obra de arte, se ha convertido en el filósofo, en el personaje conceptual o en el artista. ¿Cómo la filosofía, una persona de edad venerable, iba a alinearse con unos jóvenes ejecutivos para competir en una carrera de universales de la comunicación con el fin de

emancipada hasta las que lo identifican con el holocausto del espíritu y el advenimiento de la conciencia robotizada; asimismo, se presta a diversas evaluaciones: para unas, el desplazamiento acaecido constituye el punto de partida de un proceso que habrá de desembocar, para bien o para mal, en la total extinción del discurso filosófico, mientras que para otras se limita a ser una redistribución de tareas entre los distintos lenguajes teóricos que pone fin a las exorbitantes responsabilidades impuestas en el pasado a la filosofía, de manera que ésta ha cambiado de estatuto (lo cual redundará en un desempeño más modesto, una intervención más participativa y menos protagónica) pero no está inexorablemente condenada a desaparecer en sentido literal del término. Hay que convenir de antemano en que la disparidad de interpretaciones resulta justificada en razón de la multitud de escenarios, tiempos, antecedentes e intereses que se hallan involucrados lo mismo en el desarrollo que en la percepción del fenómeno. En seguida, importa advertir que dicha disparidad atañe más a la estimación de sus alcances y efectos cualitativos que a su verificación efectiva. Con pesadumbre o con beneplácito, para la mayoría de las interpretaciones posibles el fenómeno como tal no admite discusión, tampoco el conjunto de acontecimientos y condiciones objetivas que lo produjeron.

Con todo, a contracorriente de esta aceptación generalizada y muy especialmente a despecho de las opiniones que se inclinan a concebirlo como consecuencia obvia y natural o como cosa juzgada, el desplazamiento de la filosofía constituye un fenómeno notable y extraño en más de un respecto importante; valdría decir incluso que es único en su género en la historia de la cultura occidental, y por ello mismo entraña una significación singular como indicador o elemento mostrativo de la configuración actual de ésta. Ciertamente, se pueden descubrir en dicha historia otros ejemplos de saberes o campos discursivos desplazados y sustituidos por núcleos de conocimientos emergentes, como la alquimia o la cosmología medieval; a mayor abundamiento, se comprende de suyo que toda transformación epocal de la ciencia o de las instituciones culturales acarrea en mayor o menor grado reajustes, supresiones y deslizamientos de fronteras en las disciplinas teóricas establecidas, de suerte que lo ocurrido con la filosofía durante el presente siglo es susceptible de inscribirse en una

determinar una forma comercial del concepto, merz?", G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 16-17.

forma de regularidad epistémica estructural cuyo rastro puede seguirse a través de los tiempos. Sin embargo, la alquimia y la cosmología precopernicana jamás estuvieron cerca de adquirir en sus correspondientes horizontes un papel central y vertebrador semejante al que recayó sobre la filosofía en el desarrollo entero del pensamiento occidental. El caso de ésta no es equiparable al de un *corpus* particular de ideas o teorías que resulta superado por otro de cara al tratamiento de determinados objetos; se trata del discurso reflexivo que desde la antigüedad griega tuvo a su cargo la fundamentación del saber y la cohesión racional de este saber con las diversas esferas de la praxis; su gestión, independientemente del marcado carácter problemático y controversial de las doctrinas que la expresaban, era demandada por la organización y el funcionamiento global de la episteme instaurada en cada época. Así, por más antecedentes o aproximaciones que puedan aducirse, no deja de ser extraordinario en sí mismo el hecho de que un discurso que durante veinticinco siglos mantuvo un desempeño por demás prominente --constancia en la cual descansó en gran medida la propia continuidad de la razón occidental-- se encuentre de pronto en una situación de extrema precariedad, en la que no sólo se le despoja de sus funciones y títulos sino también se pone a discusión su razón de ser y se anuncia su inminente desaparición. Mutaciones de esta índole exceden los marcos de cualquier intento de explicación evolucionista. Por otra parte, el desplazamiento y la liquidación que nos ocupan tienen lugar precisamente en la cultura del siglo XX, una cultura que, a diferencia de todas las precedentes, se revela como esencialmente incluyente y proliferante, es decir, que en lugar de proceder mediante proscripciones o eliminaciones sistemáticas despliega una creciente capacidad de absorción y sobrepotenciación de todo género de discursos y prácticas discursivas, incluidos los tradicionales, los presuntamente superados y los ajenos u opuestos a la civilización occidental.

Además, por si lo anterior fuera poco, sucede que el desplazamiento de la filosofía no obedece solamente ni en primera instancia a la presión ejercida por los discursos mejor adaptados a la cultura industrializada, tampoco a la autosuficiencia y dispersión de la ciencia en su calidad de nuevo factor hegemónico. De acuerdo con los pronunciamientos que se examinarán más adelante, son los propios filósofos del siglo XX quienes insistentemente han dado a conocer la catástrofe de su disciplina, y conforme avanza el tiempo lo hacen con mayor empeño y sobriedad, sin mostrar pesadumbre ni resistencia, antes bien como si

invitaran a celebrarla. Más todavía: algunos de ellos, cuyo número va en aumento, definen formalmente su quehacer profesional en términos de análisis terapéutico dirigido a la erradicación de los problemas y lenguajes filosóficos, a la vez que los estudios deconstructivos sobre fragmentos de la historia de la filosofía se ha convertido en una práctica regular de la profesión. El multicitado desplazamiento va más allá de los pronósticos, pasa a ser objetivo titular de proyectos teóricos que contemplan el advenimiento de una era posfilosófica en la que, según los indicios disponibles, los practicantes de la milenaria institución tendrán una importante misión que cumplir: la de evitar el retorno de las ficciones y abusos conceptuales que propiciaron el auge de los viejos sistemas y concepciones del mundo. Como se puede entender, tal advenimiento posee la misma virtud que las oraciones performativas estudiadas por Austin, se verifican mediante el propio acto de su enunciación: se accede a una disposición posfilosófica desde el momento en que los temas y elaboraciones de la filosofía comienzan a ser tratados como productos de desarreglos lingüísticos o sedimentaciones ideológicas oriundas de mentalidades pretéritas.

Es cierto que hasta la fecha prevalece un grupo tentativamente amplio de filósofos cuyo trabajo no apunta en esa dirección y que toman parte en el movimiento deconstruccionista bajo la convicción de que es indispensable un replanteamiento integral del discurso filosófico que lo ponga a la altura de los retos actuales. Sin embargo, el resultado neto de esta determinación dista mucho de ser inequívoco. A diferencia de la decisión posfilosófica, no se cumple con el mero hecho de formularla. Con mucha frecuencia ese obligado replanteamiento termina confundándose objetivamente con un plan de remplazo o con un procedimiento de reducción en favor de otros discursos. En términos generales (al margen de la actual oleada de pensamiento *post*), la filosofía del siglo XX se ha distinguido por un acentuado impulso disolvente, disipativo y liquidacionista. Al hilo del desmantelamiento de sus problemas, categorías y espacios disciplinarios --operación que obedece en principio a la idea de que la condición de su supervivencia estriba en acabar con todo vestigio de metafísica--, la filosofía ha desembocado en un estado de deslocalización e ingravidez que las nuevas iniciativas buscan subsanar fijando su emplazamiento en los lenguajes y campos temáticos de los demás géneros discursivos. Una y otra vez a lo largo de este siglo se ha intentado salvar a la filosofía (por parte de quienes la practican y representan, o sea con la

mejor de las voluntades posibles) mediante su asimilación explícita o disfrazada a la ciencia o a la política o al arte o la comunicación o a la lingüística o a los elencos del sentido común, y es así como a la postre se torna harto difícil saber si asistimos a una renovación o a una desaparición amablemente concertada. "El diccionario --dice Jacques Bouveresse-- llama *autofagia* a la 'conservación de la vida a expensas de la propia sustancia en un animal sometido a la inanición'. Podríamos preguntarnos si la filosofía, después de haber sido sometida por los filósofos mismos al estado de inanición, podría continuar sobreviviendo por largo tiempo a expensas de su propia sustancia"¹.

No se necesita ir más allá de esta tendencia para caer en la cuenta de que ciertamente es extraño el desenlace reciente de la filosofía. Lo que desde el exterior se percibe como desplazamiento, en el interior viene a revelarse como autoliquidación, como el drama de un lenguaje que tras reiterados fracasos ha tomado la resolución de disolverse a sí mismo, dejar de significar, persuadir al hablante de la conveniencia de emplear otro lenguaje. Es posible hallar en la historia referencias a saberes extinguidos a fuerza de censura y marginación, o por vía de cuestionamiento y superación, o incluso por muerte natural; pero no se tienen noticias de suicidios ni de doctrinas abocadas a demostrar la necesidad de su remplazo. Aunque no fuese más que por el desconcierto y las insoslayables sospechas que provoca tan insólito comportamiento, el expediente actual de la filosofía se hace merecedor de un examen pormenorizado.

Como queda señalado, en consonancia con la variedad de circunstancias, causalidades e intencionalidades que involucra, el fenómeno autoriza en principio diversas clases de lecturas, así como diversos emplazamientos y delimitaciones. Admite enfoques internalistas y externalistas, y puede conducir a conclusiones propositivas, explicativas, remediales o puramente analíticas. Por ejemplo, si se atiende a sus manifestaciones más llamativas, puede dar lugar a un análisis entre psicológico, sociológico y ético de la conciencia de fracaso y frustración o del sentimiento de culpa que presumiblemente debe pesar en el ánimo de los filósofos contemporáneos ante el curso de los acontecimientos, o en su defecto un análisis de los mecanismos de revaloración y recuperación que les han permitido no sucumbir a tales afecciones. Por otra parte, si se opta por perfiles menos vivenciales, es factible rastrear los

¹ Jacques Bouveresse. *El filósofo entre autófalos*, p. 15.

lugares periféricos e intersticiales en que se aloja hoy en día el discurso filosófico (su sobrante) y, correlativamente, identificar con precisión los discursos que cumplen las funciones que tenía a su cargo tanto en el plano de la producción teórica y como en el orden de la cultura, o bien tipificar las funciones alternativas que han entrado en acción. Cabe también emprender un registro de las diferentes estrategias y metas con que se lleva a cabo en el presente el proceso deconstruccionista, así como de los rendimientos y tareas que la filosofía aspira a cumplir en su nueva condición de discurso desplazado. Sólo se necesita no profesar un nihilismo a ultranza para que las conclusiones suministradas por estos u otros acercamientos específicos similares resulten aleccionadores o por lo menos sugestivos en relación con diversos rasgos distintivos del clima intelectual y de la actividad teórica de nuestros días. En el menos provechoso de los casos, servirán para constatar que el desplazamiento de la filosofía en manera alguna ha traído la paz al seno de ese clima y esa actividad, ni siquiera una intersubjetividad menos conflictiva y ambivalente, mejor pertrechada contra las absolutizaciones, los seudoproblemas y la mala conciencia.

Pero también es posible y oportuno recoger elementos de todos estos acercamientos con vistas a una indagación de mayor alcance, que se proponga dar cuenta de la significación objetiva del fenómeno a nivel histórico. Independientemente de lo bueno o malo que sea en sí mismo y del escaso interés que revista la situación particular de la filosofía a los ojos de la opinión pública y de la comunidad científica e intelectual, el que un discurso consuetudinariamente encargado de la legitimación racional del saber y del actuar haya quedado inhabilitado para tal función y se convierta en objeto de descalificaciones y de laboriosos dismantelamientos no puede no implicar una transformación de fondo del saber y del actuar. --Esto a pesar de que casi siempre el ejercicio de esa función haya sido más emblemático y mediato que efectivo; aun como instancia virtual constituía una condición primordial e imprescindible--. Es preciso que la cultura y la racionalidad occidental en su conjunto hayan experimentado mutaciones y reacomodos realmente radicales para que aquello que antes ocupaba su centro ahora deambule de modo errático por la periferia. A estas alturas se da por descontado que ya no hay centro, pero sin duda falta mucho por aprender acerca de la o las periferias, y sobre todo acerca de los relieves y tendencias peculiares que exhibe la configuración de la racionalidad contemporánea cuando se le

contempla desde éstas. Algo que no tiene centro o que tiene varios sólo puede ser comprendido a costa de numerosas aproximaciones; entre ellas, la que se efectúa a partir de lo que ha dejado de ser aporta un ángulo de visión que permite captar aspectos y detalles no perceptibles desde las perspectivas restantes. En todo caso, aun sin garantizar resultados especialmente reveladores o concluyentes, se puede tener la certeza de que es en esta perspectiva donde el fenómeno en cuestión alcanza su máxima relevancia y donde se pone de manifiesto que, habida cuenta de la índole de las causas y consecuencias que entraña, dista mucho de ser un acontecimiento local, secundario o exótico, privativo de un gremio tradicionalmente minoritario.

En cuanto a las reservas que pueden surgir en torno de si el desplazamiento de la filosofía, dado su carácter atípico, ofrece una vía mostrativa de la configuración y las tendencias diferenciales de la racionalidad contemporánea, por el momento es suficiente con reparar en que, no obstante la singularidad de las características que obligan a considerarlo como acontecimiento sin precedentes en la historia de la cultura occidental, colocado en el marco de los procesos actuales dicho desplazamiento no es ni con mucho el único episodio de comportamiento liquidacionista. Desde los años setenta en adelante ha venido cobrando cuerpo un vasto frente de pensamiento escatológico que parece decidido a dar cuenta de todos los componentes, instituciones y dominios de la realidad social. Se anuncia el fin de las ideologías, de la historia, de la política, del arte, y hasta la muerte de la sociedad misma (junto con la del sujeto, la verdad, los valores, la crítica, etc.). Por lo demás, los antecedentes de este movimiento abundan de modo irregular y heterogéneo pero continuo a lo largo de las décadas anteriores hasta enlazarse con el tema de la decadencia de Occidente que preconizaron los autores alemanes en las postrimerías del siglo pasado. Indudablemente, en punto a motivos y elementos argumentales concretos deben existir diferencias tangibles entre el desenlace de la filosofía y este repertorio de decesos y cancelaciones, pero su concomitancia y recurrencia no pueden ser fortuitas; es de suponerse en principio que en determinado nivel, tras las diversas circunstancias y expectativas que han auspiciado cada pronunciamiento, se halla en marcha una causalidad global o tal vez varias capas de causalidades superpuestas, la identificación de cuyos desfases y fusiones está pendiente en gran medida. Ahora bien, llevar a cabo tal identificación equivale a acometer de lleno el

discernimiento de la racionalidad contemporánea. Es así como la situación actual de la filosofía comienza a cobrar valor representativo y su análisis resulta al menos tan pertinente y elegible como el de los géneros discursivos bien establecidos.

Una acotación adicional. Es fácil inferir desde el primer momento que este liquidacionismo endémico, tanto en forma como en contenido, es un fenómeno europeo, tiene que ver directa y señaladamente con el ingreso de Europa, la metrópoli de la civilización occidental, en el horizonte de una realidad mundializada, es decir, una realidad que no gira ya en torno de esa metrópoli sino que opera con una estructura multipolar, dentro de la cual se producen interdependencias y distribuciones de poder históricamente inéditas, como las que hacen posible que un número creciente de acontecimientos del mundo subdesarrollado produzcan efectos catastróficos en los asuntos internos del primer mundo¹, y donde lo occidental, a fuerza de globalizarse y de asimilarse a las nuevas estandarizaciones del consumo, la cultura mediática y el libre mercado, remite menos a valores, instituciones o formas de vida propios de las sociedades europeas que a cierto esquema de circulación cosmopolita y a cierta metodología para el manejo de los negocios internacionales. En síntesis, en el siglo XX la historia ha dejado de ser occidental, y se comprende de entrada que para la conciencia de los intelectuales europeos (incluso para la más crítica e independiente del eurocentrismo tradicional) semejante mutación asuma el sentido de un final generalizado, es decir, no sólo del orden y la unidad del acontecer histórico en cuanto tal sino también de todas las esferas discursivas en las que aquella unidad cobraba forma teórica y práctica (la política, la filosofía, el arte, las ideologías, etc.).

Sin embargo, catalogar a este giro liquidacionista como fenómeno exclusivamente europeo y decidir que sólo es de la incumbencia de los destinatarios de este gentilicio equivale a revalidar a instancias de sus residuos la centralidad desaparecida. --Que la historia haya dejado de ser occidental no significa que prive un acontecer uniforme e indiferenciado en todas las latitudes, tampoco que los países europeos hayan perdido su posición hegemónica;

¹ "El fantasma que obra hoy en la modernidad occidental --afirma Jean-Claude Guillebaud-- se relaciona poco o mucho con el temor a la *invasión*. Invasión física de la inmigración, que vendría a dinamitar nuestras sociedades, romper sus equilibrios y disolver su 'identidad'. Invasión de las mercaderías fabricadas a bajo precio en países a los que no estorba ningún escrúpulo social y ninguna legislación correspondiente...". *La traición a la Ilustración*, p. 193.

significa más bien que los acontecimientos, conflictos de intereses y factores de decisión que tienen verificativo en los mismos no son locales o específicamente europeos, ni en cuanto a orígenes y condiciones de posibilidad ni en cuanto a repercusiones y espacios de realización--. La desoccidentalización es el evento planetario por antonomasia (un género de eventos que se inauguró en este siglo), y las expresiones liquidacionistas que reviste en el pensamiento de aquellos países se propagan y actúan de modo ostensible en la atmósfera cultural de otros varios territorios; entre ellos el nuestro, el de las sociedades del Tercer Mundo más funcionalmente vinculadas con la gestión del mundo desarrollado (en contraste con territorios como el de los pueblos centroafricanos o el de los centroasiáticos). No se advierte en ese caso una verdadera solución de continuidad, sino gradaciones, modulaciones, diferimientos y contra-efectos que muestran relieves complementarios del fenómeno, los cuales eventualmente pueden conducir al hallazgo de aspectos alternativos o variaciones de sentido que permanecen inadvertidos en su contexto de origen. Dicho con otras palabras, nada impide que, percibidos en una perspectiva no europea, el desplazamiento de la filosofía y la cadena de muertes anunciadas de la que parece formar parte suministren indicadores originales y relevantes de las tendencias características de la racionalidad contemporánea.

Objetivo general y emplazamiento particular

Si este conjunto de consideraciones sumarias resulta medianamente plausible, cabe trazar a partir de él una línea de indagación en torno de un horizonte tan vasto y problemático como el que refiere la noción con que concluye el párrafo anterior. El núcleo de la trama, según lo expuesto, estriba en la situación actual del discurso filosófico, sus relieves controversiales, los estados de cosas que se reflejan en ella, las condiciones sociales y movimientos culturales que la determinan directa o indirectamente, los proyectos, demandas y designios discursivos que explican su peculiar desenlace. Por lo que toca al objetivo general, hay que descartar desde luego que pudiera consistir en emprender con base en dicha situación un inventario o una tipificación extensiva, aunque fuese abreviada, de la racionalidad contemporánea. Aun antes de estipular los componentes y dimensiones temporales de este concepto, es evidente que cualquier tentativa encaminada en esa dirección exigiría el manejo de protocolos,

acervos y dispositivos de análisis muy superiores en número y amplitud a los que es factible emplear en una investigación inicial; se trataría de un macro-estudio que seguramente tropezaría desde el principio con graves problemas y perplejidades, desde la selección misma de sus implementos teóricos y documentales. El objetivo de la indagación aquí visualizada deberá ser más intensivo que extensivo, más vinculado con la detección de síntomas, manifestaciones colaterales y consecuencias potenciales que con descripciones panorámicas. Consiste en poner a la vista, hasta donde lo permite el discernimiento de la situación actual del discurso filosófico, las implicaciones inherentes a algunos procesos y estados de cosas cruciales del siglo XX; implicaciones que llevan al reconocimiento de la configuración específica de la racionalidad contemporánea, en el seno de la cual los valores, instituciones y producciones de la modernidad adquieren sentidos y desenlaces emergentes, inasimilables a las premisas y finalidades sustanciales que les dieron unidad y sustento durante los siglos precedentes. De esta suerte, el desplazamiento de la filosofía, un fenómeno meramente super-estructural y aparentemente secundario, demasiado mediato respecto del tipo de cuestiones que se consideran prioritarias en el presente, se convierte en una apertura estratégica para la comprensión de este presente, de los deslizamientos y metamorfosis que lo separan de las verdades y seguridades de un mundo al que todavía hace cien años le era imposible a cabalidad concebir algo más sólido y solvente que él mismo¹.

Desde esta primera enunciación se echa de ver que el objetivo propuesto involucra varias nociones e hipótesis de amplio espectro; entre ellas, señaladamente, la que afirma justo aquello que se busca comprender: una racionalidad emergente, distinta de la desarrollada en Occidente hasta el siglo pasado. Unas y otras serán explicitadas al término de esta sección introductoria. En cuanto a la recién aludida, habrá de elucidarse y ponerse a discusión en diversos ángulos a lo largo del trabajo. Como se aprecia de inmediato, encaja por completo en el debate sobre el fin de la modernidad que en años recientes iniciaron los defensores de ésta y los llamados pensadores posmodernos: un debate que merced a la naturaleza de sus implicaciones pronto cobró notoriedad y especial virulencia, al grado de polarizar en un momento dado al conjunto más visible de las corrientes de opinión intelectuales, pero que

¹ "¡Todo se produjo en menos de un siglo! No, ya no vivimos en el universo de Rousseau, Montesquieu, Voltaire, o Hegel, a los que, sin embargo, apelamos en nuestros debates. El individuo plantado hoy ante el

pronto también se relativizó y atemperó a costa de permanecer ceñida al intercambio de argumentaciones éticas y estéticas interesadas en el establecimiento de nuevos modelos pragmáticos de comunicación, lo cual suscita la impresión de que a fin de cuentas es una cuestión de estilos propositivos. En la medida en que el despliegue y los resultados de esta indagación serán asociados al contexto abierto por tal antecedente, conviene anticipar que, en vez de reforzar las posiciones posmodernas, la hipótesis acerca de una racionalidad emergente redundará desde el principio en un distanciamiento crítico frente a éstas y a la postre dará oportunidad de comprobar que, a pesar del tono radical y lapidario con que se expresan sus formulaciones, las diferencias que mantienen con sus contrincantes no son tan profundas como parecen a primera vista. En todo caso, se pondrá de manifiesto que la problemática teórica y práctica generada por el advenimiento de la racionalidad contemporánea no se identifica necesariamente con los términos en que se ha desarrollado la polémica entre las iniciativas posmodernas y las reivindicaciones de la modernidad, que su eventual solución o esclarecimiento está lejos de poder conseguirse mediante la adopción de alguno de estos partidos o mediante una síntesis salomónica de ambos.

Por otra parte, a reserva de ulteriores acotaciones, es indispensable llamar la atención sobre el carácter no puntual de lo que aquí se pretende examinar. Tanto el objeto de estudio (la situación actual de la filosofía) como aquello que se busca inferir a partir de él (la configuración diferencial de la racionalidad contemporánea) acusan grados considerables de indeterminación cualitativa y cuantitativa, no son entidades empíricas que se ofrezcan a la observación directa y llana; sus elementos constitutivos, sean cuales sean los criterios que se utilicen para ordenarlos y delimitarlos, comportan intenciones opinables, significados potenciales, polisemias, denotaciones variables, o sea, contenidos subjetivos e intersubjetivos cuya supresión equivale a la anulación de los mismos. Abordar la situación de la filosofía quiere decir entrar en contacto con discursos y relaciones de discursos, esto es, con entidades que no sólo tienen que ser interpretadas sino que ellas en sí mismas son interpretaciones. Igualmente, hacer conjeturas o deslindes acerca de las propiedades distintivas de la racionalidad contemporánea significa aludir a tendencias globales, a modificaciones y sustituciones progresivas de dilatadas constelaciones de prácticas

mundo es más diferente de sus abuelos de lo que lo sería un extraterrestre", J-C Guillebaud, *Op. cit.*, p. 145.

discursivas que sólo en muy esporádicas ocasiones ofrecen perfiles inequívocos, por lo cual aun las conjeturas más plausibles y los planteamientos más convincentes siempre se hallan expuestos al mentis de contra-ejemplos que se pueden recolectar casi a voluntad. Semejante falta de claridad y consistencia bastaría para abandonar de antemano toda tentativa de comprensión si no fuera porque en los días que corren, por motivos que irán apareciendo en nuestra exposición, las representaciones claras y consistentes (relativas a fenómenos u objetos menos elusivos y controversiales) despiertan varias clases de suspicacias --hasta el individuo medio bien avenido con la marcha del mundo está persuadido en mayor o menor grado de que los hechos y las cosas circundantes únicamente son claras dentro de ciertos marcos convencionales--, y porque la consignación de tan recalcitrante defecto no exime en absoluto de la constante necesidad de hacer referencias implícitas o explícitas a dichas constelaciones, lo mismo en terreno de la teoría que fuera de él. Por supuesto, la cuestión invita a prolijas discusiones en las que hay lugar para toda suerte de ensayos remediales o más prometedores aún; aquí, en cambio, sólo resta dejar advertido que este proyecto de trabajo versa efectivamente sobre discursos, prácticas discursivas y tendencias generales, y que no contempla ningún procedimiento de simplificación destinado a suministrar un objeto más tangible y manejable.

En lo que respecta al emplazamiento documental que en primera instancia deberá asumir la indagación, aunque ya se ha admitido que cada una de las numerosas opciones disponibles puede aportar evidencias e indicios particulares pertinentes, hay razones para elegir el de los propios discursos filosóficos actuales. Ante todo, es en estos donde el desplazamiento de la filosofía se describe con mayor énfasis y detenimiento, y donde toman la palabra sus versiones más drásticas. En seguida, son también estos los que preponderantemente se han encargado de vaticinar y tematizar el cúmulo de finales que abarca la ola liquidacionista antes mencionada, con el cual se halla vinculado sin duda aquel desplazamiento. Pero además (cualidad esencial de cara al objetivo previsto), el tratamiento que estos discursos hacen de ambos fenómenos les lleva indefectiblemente a la elaboración de diagnósticos acerca de la realidad y la racionalidad contemporáneas, sin importar que no sea ése su propósito formal y que se valgan para el efecto de encuadres y terminologías harto dispares y heterodoxos --a diferencia de los otros géneros discursivos, científicos o humanísticos, que

pueden evitar las comprometedoras implicaciones y los riesgos de dispersión inherentes a tales elaboraciones circunscribiéndose rigurosamente al estudio de sus respectivos objetos particulares. Ello se debe al hecho (aleccionador en sí mismo) de que, a despecho de sus severos votos antiespeculativos y de las repetidas autoprohíbiciones en el sentido de no volver a hablar de totalidades, universales y absolutos, los actuales discursos filosóficos y posfilosóficos no han dejado de discurrir alrededor de totalidades disfrazadas de tópicos contextuales emanados de las experiencias concretas más insospechables. Lo hacen hasta cuando proceden a enlistar los motivos y circunstancias que invalidan el empleo de semejantes vocablos. Habrá que prestar atención a este extraño comportamiento. Entre tanto, lo importante es que se puede contar con la seguridad de que, situado en el marco constituido por tales discursos, el desplazamiento de la filosofía remite de modo expedito al discernimiento de la racionalidad contemporánea. De hecho, es difícil encontrar alguna consideración acerca del estado actual de la filosofía que no contenga acotaciones directas o indirectas sobre la especificidad de tal racionalidad.

Obstáculo principal

Una vez expuestos los elementos básicos de la indagación, es necesario dejar constancia de una condición adversa que pesa gravosamente sobre la realización de ésta y de toda otra que se aventure en el examen de objetos o cuestiones que trascienden, aunque sea en escasa medida, el estricto dominio de los lenguajes técnicos y del conocimiento especializado, o bien el elenco de actualidades que los medios masivos ponen en vigor en cada caso. Es una adversidad que afecta primordialmente al quehacer teórico (y al meta-teórico, expresión a la que más adelante será menester acudir de manera recurrente), pero en proporciones variables se propaga en todas las esferas de la producción cultural, y sus repercusiones se hacen sentir en el espectro entero de la práctica social. Se trata --así se percibe a golpe de vista-- de un fenómeno de saturación progresiva. Saturación de significados en los significantes, de significantes en los lenguajes operantes, y de lenguajes operantes en cada espacio o contexto discursivo (y por añadidura, un incremento y una movilidad crecientes de estos últimos). Para decirlo del modo más austero posible: tanto al nivel de la vida doméstica

y cotidiana como al nivel de las actividades públicas, institucionales y civiles en general, las palabras acusan un exceso de connotaciones y denotaciones, al tiempo que su número aumenta en forma literalmente extraordinaria. Surge en ellas una especie de coeficiente de ambigüedad y dispersión que, entre otras varias virtualidades, quizás imponga la necesidad de establecer escalas de recepción o inteligibilidad negativa.

En esta doble polisemia, que representa apenas una modalidad esquemática del fenómeno en cuestión, se encierra un desafío en verdad radical y acaso inenfrentable para el pujante conjunto de categorías y teorías comunicativas que suscitan la más reciente y entusiasta adhesión de amplios sectores de la intelectualidad actual, pues revela la existencia de algo que pone límites tajantes a aquello en que se cifran sus afanes edificantes y el nuevo optimismo que permea sus iniciativas. Rebasados ciertos umbrales cuantitativos y cualitativos de uso, los signos y lenguajes operantes dejan de comunicar, comienzan a generar ruido, entropía semántica, desdoblamiento y enrarecimiento de significados. En las últimas décadas, la proliferación ascendente de unos y otros (originada por la informatización global de la actividad social y la cobertura planetaria del macro-sistema mediático) ha conducido a estados críticos en los que ya resultan palpables los síntomas de dicho rebasamiento. El exceso de lenguajes incommunica, crea masas amorfas de significantes en cuyo interior toda referencia se torna equívoca, engañosa o superflua. En flagrante contraste con los lúcidos y bien adiestrados hablantes que protagonizan los modelos pragmáticos promovidos por las teorías lingüísticas y comunicativas circulantes, lo que comienza a percibirse en la vía pública son individuos semi-intoxicados por sobredosis de mensajes y muchedumbres que se forman y desvanecen de la noche a la mañana al ritmo de las inercias provocadas por las campañas publicitarias que sostienen los medios. La indiferencia y el individualismo narcisista, que en opinión de numerosos autores de vanguardia constituyen las cualidades sustanciales de un nuevo tipo de personalidad surgido en las sociedades post-industriales, presuntamente liberado de imperativos universalistas y desencantado al mismo tiempo del orden establecido y de los proyectos revolucionarios, sin duda tiene que ver con este fenómeno de saturación antes que con un proceso de distanciamiento crítico y transformación positiva como el que suelen dibujar panorámicamente esos autores, salvo en el caso de sus propias personas y de las

pequeñísimas comunidades a que pertenecen. Se relacionan más con un movimiento de repliegue motivado por la sensación de vértigo que produce el mundo circundante, que con la creación plástica y reflexiva de una autonomía dotada con sensibilidad posmoderna.

En el ámbito de la teoría no priva un estado de cosas menos abstruso. Líneas arriba se aludió a la significación "objetiva" del desplazamiento de la filosofía. Sucede, empero, que en el presente se hallan en vigor demasiadas definiciones y valores de objetividad, desde los más desenfadadamente ingenuos hasta los peyorativos e irónicos. Una tentativa de investigación que pretenda arribar a resultados objetivos no sólo puede ser desmentida desde varios puntos de vista discrepantes entre sí, sino que también puede sufrir descalificaciones e impugnaciones justo en virtud de esa pretensión. Para cualquier tema que sea menester abordar se cuenta previamente con un enorme conglomerado de lenguajes y fragmentos de lenguajes que frustra todo intento de ordenación o incluso de delimitación formal. Las razones que inducen a adoptar alguno de ellos casi de inmediato se ven neutralizadas por las simultáneas desacreditaciones provenientes de los restantes. Pero lo cierto es que esta misma afirmación resulta demasiado esquematizante y restrictiva, ya que no se hallan de por medio solamente oposiciones o negaciones expresas (con base en las cuales podría perfilarse un cuadro de contrastes o de grupos conceptuales alternativos), sino superposiciones de significados, variaciones sincrónicas y acumulativas, a menudo minúsculas o imperceptibles, que dan lugar a recepciones parcial y asimétricamente diferentes. Por supuesto, cada una de estas diferencias sigue siendo analizable en sí, pero su concurrencia irregular en cada contexto discursivo (en cada encuentro de teorías y de aproximaciones teóricas) en poco tiempo se hace prácticamente incontrolable. Vale decir, en suma, que la mayor parte de los conceptos disponibles están recargados de significados, se encuentran ligados a un intrincado historial de controversias, estereotipos y filiaciones ideológicas desacreditadas del que no se pueden desprender por la simple determinación de sus nuevos usuarios. Como es de suponerse, este problema se recrudece en el terreno de los lenguajes filosóficos, los cuales parecen haber entrado en una fase de desagregación y reblandecimiento a raíz de la bancarrota experimentada por el marxismo en sus diferentes vertientes y de la crisis de la función crítica. Hoy en día dichos lenguajes y las corrientes de pensamiento que se sirvieron de ellos despiertan toda suerte de sospechas y suspicacias, se antojan gastados, anacrónicos,

especulativos o políticamente comprometedores. Sin embargo, sería erróneo atribuir tal congestión lingüística a la precaria situación de la filosofía; en grados sólo ligeramente menores se observa en el conjunto de las disciplinas sociales y humanísticas, e incluso en las elaboraciones metateóricas de las llamadas ciencias duras.

Será inevitable traer a cuento este fenómeno de saturación en más de una ocasión durante el desarrollo del trabajo, ya sea porque es un hecho que lo condiciona de entrada --¿qué hacer cuando hay que dar cuenta de un horizonte de prácticas discursivas cuyos lenguajes teóricos tienden a desdiferenciarse por exceso de connotaciones y denotaciones, de qué lenguaje cabe echar mano?--, ya porque a todas luces forma parte de su objeto de estudio, constituye la manifestación más inmediata de la racionalidad emergente que se menciona en su hipótesis principal. En cuanto a lo primero, se mostrará la conveniencia de no confiar en la posibilidad de inventar un metalenguaje independiente capaz de aprehender la maraña de deslizamientos, gradaciones y fusiones conceptuales sin contaminarse de ella, o simplemente capaz de describir la situación del discurso filosófico y las tendencias diferenciales de la racionalidad contemporánea prescindiendo por completo de los lenguajes saturados; en caso de existir, lo más probable es que o se integraría rápidamente al cúmulo dado, o se limitaría a ofrecer una versión irreconociblemente abstracta de los procesos abordados. Por lo tanto, la única opción realista consistirá en ajustar los conceptos disponibles a los requerimientos de la indagación mediante estipulaciones contextuales, no subordinar el desarrollo de ésta a los marcos y alcances de una sola corriente teórica bajo la presunción de su relativa superioridad frente a las restantes y, por último, renunciar de antemano a la expectativa de arribar a conclusiones diáfanas, técnicamente contrastables y merecedoras de aceptación unánime, en suma, no aspirar a dejar atrás el carácter de aproximación.

Respecto del segundo punto, es lícito en principio dudar de que el referido fenómeno de saturación sea privativo de la racionalidad contemporánea. Nada impide la conjetura de que ha tenido verificativo en diversas coyunturas de épocas y culturas anteriores, en las cuales la concurrencia de saberes, formas de vida e intereses sociales heterogéneos llegó a poner en crisis la unidad espiritual establecida; incluso se puede hacer valer la idea de que, dentro de ciertos márgenes moderados, constituye un factor constante o cíclicamente recurrente en el desenvolvimiento de toda formación racional, algo parecido a un potencial de desorden

comunicativo presente en la economía discursiva de cualquier sistema cultural u horizonte de saber, que sólo se hace perceptible y peligroso cuando sobrepasa determinados niveles. Ciertamente, tiene sentido ensayar la idea de una constante estructural, cuya identificación y seguimiento quizás permitirían fijar los márgenes de concurrencia y heterogeneidad que puede soportar una cultura o sistema de saber antes de que sus circuitos y estándares de comunicación sufran trastornos graves. Sin embargo, aun aceptando la intención de esta industriosa hipótesis resulta sostenible la afirmación de que el estado tendencial recién esbozado viene a ser un acontecimiento distintivo del mundo actual, toda vez que sus magnitudes, relieves y consecuencias en manera alguna podrían haber tenido lugar en las formaciones históricas anteriores; es decir, aunque la posibilidad de saturación lingüística estuviese virtualmente implicada en el desenlace de cualquier formación, el fenómeno referido sólo es materialmente factible en las condiciones surgidas en la segunda mitad del siglo XX.

Por lo demás, hay que reiterar que este último no se traduce a secas en un clima de confusión y agnosticismo motivado por el encuentro de saberes y lenguajes dispares --cosa que, en efecto, ha sido frecuente en la historia de las culturas--. No es precisamente confusión o pérdida de sentidos (por más que así lo experimente la conciencia ordinaria), sino proliferación extremosa de significantes y significados. Al igual que los demás eventos prototípicos de la racionalidad contemporánea, según se verá, deriva de incrementos exorbitantes, de concentraciones e intensidades emergentes, no de ausencias o agotamientos. Es preciso considerar a fondo esta diferencia peculiar si se quiere evitar el error y la ingenuidad iluminista de catalogarlo desde el principio como un estado puramente negativo o catastrófico, del que se debe escapar a toda costa so pena de precipitarse en el caos y la locura. Es cierto que representa un factor adverso para cuanto intento de comprensión se ponga en marcha de ahora en adelante, una dificultad inusitada que inclusive cuesta trabajo reconocer en muchos casos. Pero esto por sí mismo no prueba que se trate de un estado intrínsecamente deficitario; antes bien sólo pone de manifiesto hasta qué punto la univocidad ha figurado entre los supuestos primarios del discurso teórico: obviedad que tal vez se encuentre en trance de remoción. Concebir de antemano el estado de saturación como anomalía o negación implica que su contrario constituye, de hecho y de derecho, el lugar

natural del lenguaje, el conocimiento y el comportamiento. Pero justamente lo que obliga a hablar de racionalidad contemporánea (en relación diferencial con la moderna occidental) es que desde hace aproximadamente un siglo se vienen acumulando evidencias teóricas y prácticas que socavan por los cuatro costados esa convicción y las que la acompañan. A los ojos del individuo moderno, filogenéticamente dotado con la certeza (asumida de manera conformista, progresista o revolucionaria) de verdades sustanciales, contrastables y universales, la saturación del discurso teórico no suscita dudas de ninguna clase: es un defecto capital que debe y puede ser superado a fuerza de análisis rigurosos. En cambio, para el del siglo XX, cuyo sentido de realidad atraviesa por la experiencia de que "todo lo sólido se desvanece en el aire"¹, la cuestión está muy lejos de ser tan llana, entraña virtualidades y puntos suspensivos que no se dejan despejar con la ayuda de fundamentos preestablecidos; entre otras cosas, como se insinuó anteriormente, bien puede ser el síntoma de la irrupción de nuevos tipos de verdades que por el momento, a falta de mejores medios, se hacen patentes mediante esta saturación de los lenguajes existentes.

Alcances y particularidades del presente trabajo

Por desgracia, lo que este ensayo puede ofrecer dentro de la línea de indagación que se acaba de esbozar es demasiado poco, valdría decir que no va más allá de un ejercicio preliminar, un primer reconocimiento del terreno que se emprende con el fin de identificar los principales elementos y relieves del mismo, así como poner a prueba algunos de los medios que deberán emplearse en acercamientos subsecuentes. No tiene, pues, en absoluto, la pretensión de alcanzar resultados firmes y sustanciales acerca de las cuestiones planteadas; en el mejor de los casos habrá de suministrar un conocimiento preventivo, es decir, mostrará las resistencias, complicaciones y alteridades que involucra el tratamiento de éstas.

La exposición consta de dos partes. La primera es de carácter histórico-reconstructivo; se propone efectuar un seguimiento de las transformaciones que han registrado el estatuto y el desempeño del discurso filosófico en el saber y la cultura de los últimos tiempos. Localiza de

¹ Frase del *Manifiesto del partido comunista* que en la actualidad se ha tomado emblemática en un sentido que seguramente excede a las previsiones de Marx y Engels.

modo aproximado tres grandes momentos u horizontes históricos: la modernidad, particularmente el siglo XIX (que se denominará aquí modernidad tardía), la primera mitad del siglo XX (la irrupción de la racionalidad contemporánea) y el horizonte actual, cuyas tendencias discursivas peculiares se inician con las secuelas de la posguerra y adquieren formas características en las dos o tres últimas décadas. El hilo conductor de este seguimiento estriba precisamente en la función discursiva prioritaria que cumple la filosofía en cada contexto general, tanto al nivel de la producción de conocimiento como de la vida cultural en las diferentes acepciones del término. Así, se intentará mostrar que la trayectoria histórica de la filosofía se articula en torno de dos pasos o traslados: primero, el paso de la función fundante a la función crítica, y después el de ésta a la función edificante.

La segunda parte, que podría llamarse polémica o deliberativa, se aboca al discernimiento de la situación actual del discurso filosófico y de lo que ésta revela sobre la problemática y la configuración diferencial de la racionalidad contemporánea; ello a través de la discusión de los diagnósticos y proyectos que elaboran a propósito de dicha situación algunas de las concepciones que desde hace varios años han conquistado notoriedad e influencia extraterritoriales (o sea, fuera de los círculos intelectuales y académicos de las metrópolis europeas) bajo el rótulo de pensamiento posmoderno. Desde luego, este procedimiento no apunta a obtener una evaluación completa e imparcial de tales concepciones --meta que hoy en día resultaría al mismo tiempo demasiado ambiciosa, ilusoria e intrascendente--, sino a poner en juego las bases y lineamientos de un diagnóstico alternativo, cuya incipiente y fragmentaria presentación acaso sea dispensable a cambio de que logre subsanar las omisiones e inconsecuencias que a nuestro parecer comportan aquéllos. Es evidente, en razón de tal cometido (aunque no mediasen condicionantes y limitaciones de otra naturaleza), que la trama del trabajo no podrá desembocar en conclusiones propiamente dichas. El sitio que éstas deberían ocupar lo destinaremos al examen de la polémica de Habermas y Lyotard sobre el fin de la modernidad, al hilo del cual tendremos oportunidad de puntualizar nuestros planteamientos.

Hay que advertir, empero, que esta división es bastante relativa. En la medida en que aun la más esquemática reconstrucción del pasado reciente de la filosofía (no se diga la de su presente) exige la adopción de deslindes y discriminaciones que en cualquier caso resultan

discutibles, el desarrollo argumental de la primera parte es casi tan deliberativo y controversial como el de la segunda. Asimismo, dado que aquí se intenta hacer valer la situación de la filosofía como vía mostrativa de configuraciones discursivas globales, desde el principio de esa primera parte sale al paso la necesidad de aludir a los eventos y tendencias diferenciales de la racionalidad contemporánea, en cuya caracterización intervienen directa o indirectamente los elementos del diagnóstico que se intenta delinear en la segunda. Merced a esta ineludible implicación, nos pareció conveniente tomar como punto de partida la enunciación sumaria y escueta de las diversas hipótesis, premisas y determinaciones conceptuales que entrarán en funciones a lo largo del trabajo. La exposición, por tanto, no podrá ajustarse a un orden estrictamente secuencial o progresivo, a menudo (sobre todo en la segunda parte) tendrá que reiniciar el examen de cuestiones previamente planteadas.

En cuanto a las deficiencias y debilidades empíricas de que adolece el presente ensayo --esto es, las no derivadas de la vastedad del tema o de las dificultades inherentes al seguimiento que se intenta llevar a cabo, sino de la impericia y escasez de recursos del autor--, son tan numerosas y manifiestas que apenas merecen mención. Las tres siguientes son las más graves. En primer lugar, frente a la abundancia de matices y sutilezas que revisten los procesos y situaciones abordados, el estilo de nuestra redacción resulta considerablemente burdo y opaco, desprovisto de la soltura, versatilidad y elocuencia que se requieren para dar expresión adecuada a ideas y relaciones multivalentes como las que es menester dilucidar en este caso. Sin duda, varios de los términos que habilitamos para referir aspectos o determinaciones importantes se antojarán inapropiados, al igual que nuestra proclividad a los párrafos largos. --Probablemente lo mismo ocurra con la decisión de utilizar invariablemente la primera persona del plural en lugar del singular; pero en este punto existe al menos un motivo esgrimible. Estimamos que en las postrimerías del siglo XX, tras prolongadas décadas de actividad deconstruccionista, no hace falta suscribir posiciones posestructuralistas radicales para caer en la cuenta de que en un texto de filosofía el "yo" viene a ser una ficción meramente inercial e innecesaria, un gesto de candoroso mal gusto--.

Por otra parte, el acopio de fuentes y sustentos documentales también deja mucho que desear. Aunque, en conformidad con lo indicado, el plan de la exposición excluye de entrada la pretensión de recuentos exhaustivos de las corrientes teóricas interpeladas o de los

fenómenos que se examinan, ciertamente hubiera sido conveniente introducir marcos referenciales más amplios y detallados, sobre todo en la segunda parte, en particular respecto de la gama de proyectos filosóficos y posfilosóficos actuales que no se inscriben en la vertiente del pensamiento posmoderno. La intención que nos asistía a la hora de trazar los esquemas iniciales del trabajo iba en esa dirección. Sin embargo, a medida que avanzamos en el desarrollo argumental tuvimos que restringir cada vez más el margen de referencias en virtud de la desproporcionada extensión que de otra manera alcanzaría el texto (lo cual seguramente tiene que ver con nuestra reducida capacidad de síntesis). Aun en relación con los exponentes del pensamiento posmoderno fue necesario limitar las alusiones a los pronunciamientos que nos parecieron señaladamente ejemplares y atinentes a las cuestiones de fondo. En la segunda parte, para la discusión sobre el sentido y naturaleza de las diferencias cruciales que separan la racionalidad contemporánea de moderna, elegimos como interlocutor principal a los textos de Lyotard, cuyo carácter representativo se halla plenamente garantizado.

Con todo, por deplorables que puedan ser estos defectos, ninguno de los dos es el más preocupante. Durante la redacción del trabajo nos asaltaron presentimientos contradictorios. Constantemente oscilamos entre la impresión de que los puntos medulares de la problemática abordada todavía tienden a pasar desapercibidos para las corrientes de opinión prevalecientes merced a la ascendencia conciente o inconciente que sobre ellas continúa teniendo el sentido de realidad implantado por la razón moderna, y la impresión de que el conjunto de lo expuesto, incluidas nuestras hipótesis e inferencias presuntamente más radicales, ya se encuentra a la sazón debidamente entendido y asimilado por la opinión pública, de suerte que sólo para nosotros resultan reveladoras y decisivas. Nuestro máximo temor estriba en haber desembocado en un cúmulo de obviedades.

Excursio

Definiciones

1. Entendemos por *racionalidad* o *formación racional* un conjunto de principios, valores, criterios, categorías e instancias de legitimación que explícita o implícitamente determinan el desarrollo de los saberes, instituciones, formas de vida, ideologías, producciones culturales y materiales que conforman un horizonte sociocultural de dimensiones históricas. En varios aspectos se corresponde con las nociones de Era, Edad o Civilización. Así, de acuerdo con el modo en que éstas se aplican a la historia de Occidente, cabe hablar de racionalidad antigua, racionalidad medieval y racionalidad moderna.

La adopción de estos términos obedece al propósito de tomar distancia frente a la significación sustancialista y ahistórica con que la tradición filosófica y extrafilosófica facturó el concepto de Razón, la cual continúa operando de modo conciente o inconciente tanto en el lenguaje ordinario como en los especializados. --En consecuencia, cuando por evitar la repetición monótona de los vocablos se utilice aquí "razón moderna", deberá asumirse en el sentido recién indicado--.

"Formaciones racionales" comporta la misma intención de significado que "formaciones económicas" en los textos de Marx, a saber, totalidades históricamente determinadas cuya organización y cuyos componentes se hallan en desarrollo (positivo o negativo) a lo largo de su duración, por lo que en cada caso se presentan como entramados de tendencias más o menos generales. En cualquier momento o fase de su verificación histórica, una racionalidad se mantiene en estado de formación.

2. Por *prácticas discursivas* entendemos las unidades básicas que integran la extensión o contenido dinámico de las formaciones racionales. Ante todo, no se trata de unidades simples y homogéneas gobernadas por alguna legalidad lógica, lingüística o epistemológica universal, sino unidades concretas, objetivas y subjetivas al mismo tiempo (a tenor del principio fenomenológico según el cual no hay subjetividad que no remita a una objetividad y viceversa). En principio, los conjuntos de obras, actividades y comportamientos de que consta en cada caso la realidad social constituyen conjuntos de prácticas discursivas, las

cuales por tanto acusan los mismos grados de heterogeneidad, concurrencia y alteridad que se aprecian de inmediato en aquéllos.

Tal como aquí se emplea, la expresión procede de Foucault¹, quien a través de ella se propuso desmarcar sus análisis respecto de las entidades y relaciones puntuales en que los enfoques historiográficos establecidos cifran habitualmente el despliegue del saber (libros, autores, ideas, temas, escuelas, etc.). La única diferencia que media entre ambos usos consiste en que el presente no sólo concierne a los procesos del conocimiento sino al horizonte entero de las actividades intersubjetivas.

De acuerdo con su carácter no puntual, las prácticas discursivas entrañan una positividad diferente de la atribuida a los actos y cosas que pueden aislarse y describirse por separado; implican sujetos, objetos, cualidades, hechos, causalidades y secuencias de modos tan variados como los contextos en que tienen verificativo, por lo cual no se ciñen al ordenamiento de ninguno de aquéllos ni a su relación numérica, si bien tampoco pueden producirse o describirse al margen de los mismos. Entre prácticas discursivas y sujetos, objetos, hechos, etc., media una relación compleja, irreductible a la lógica del todo y las partes, ya que las primeras carecen de límites precisos y constantes, por lo cual no son susceptibles de individualización y enumeración empírica; solamente son registrables y referibles como conjuntos abiertos de comportamientos inteligibles en cuyo desarrollo tendencial e interactivo se deciden las formas de vida que caracterizan a cada horizonte histórico-social. En principio, no hay que decir que el vínculo entre sujetos, objetos y hechos da lugar a las prácticas discursivas, sino que en el desenlace de las prácticas discursivas los sujetos, objetos y hechos se perfilan como tales. De ahí que, no obstante su consistencia y continuidad sensibles, estos últimos revistan simultánea y sucesivamente una multiplicidad de determinaciones tanto positivas como negativas. --Las alusiones que se hagan aquí a autores, textos, discursos y corrientes de pensamiento obedecerán a esta estipulación--

3. De conformidad con los tipos de necesidades, intencionalidades y expectativas a que responden las prácticas discursivas, es factible distinguir de manera tentativa y aproximada tres *niveles de composición* en las formaciones racionales, es decir, tres planos de

¹ Cfr. M. Foucault, *La arqueología del saber*.

comportamiento inteligible, en cada uno de los cuales las prácticas discursivas compiten e interactúan en función de cierto género de fines, condiciones y criterios de legitimación.

-- *Las elaboraciones teóricas.* Es el plano en que las prácticas discursivas se hallan abocadas a la generación de saberes sistemáticos y a su evaluación crítica o reflexiva. A él pertenecen los discursos científicos y filosóficos, según la más vasta acepción que estos términos llegaron a cobrar en el curso de la modernidad. Los lineamientos lógicos y metodológicos, así como la organización disciplinaria de dichos discursos integran una *episteme*¹, cuyo funcionamiento global no necesariamente es explicitado o tematizado en todos los casos.

-- *Las prácticas especializadas o corrientes de opinión.* En este plano, las prácticas discursivas se traducen en la constelación indeterminada de actividades específicas o especificables de que constan en cada caso la producción y reproducción de la realidad social. Por lo tanto, abarca desde los discursos técnicos, económicos y administrativos hasta los políticos, morales, artísticos y religiosos. La socialización de estos discursos proporciona la base y la materia de la *opinión pública*.

-- *La cotidianidad.* Es el plano donde las prácticas discursivas conforman el comportamiento regular de los individuos y las colectividades, al interior del cual se traducen en grupos variables de hábitos, certezas, convicciones, intereses y tradiciones que corresponden aproximadamente a las distintas formas de vida prevalecientes en cada horizonte histórico-social. Las certezas, convicciones y rutinas más generalizadas constituyen el sedimento del *sentido común*.

Importa dejar suficientemente advertido que el presente deslinde en manera alguna apunta a establecer una clasificación o tipología formalmente competente. Obedece tan sólo a los requerimientos expositivos de este trabajo y a su carácter de primera aproximación. Amén de que se atiende en principio a la consideración de las formaciones racionales de Occidente (de suerte que acaso resulte inaplicable para las de otras latitudes, sobre todo las anteriores a los procesos de la colonización europea), cabe decir que la acotación del nivel de las elaboraciones teóricas se debe al hecho de que nuestro objeto de estudio directo es el

¹ Foucault, *Op. cit.*

discurso filosófico. Probablemente habría que identificar niveles de composición diferentes si se abordaran otros discursos.

4. El término *configuración* referido a las formaciones racionales asume una denotación estructural: atañe a la articulación o correspondencia global (subyacente o manifiesta) que media entre los tres niveles de composición, más concretamente entre los principales lineamientos de la espisteme, la opinión pública y el sentido común. Una racionalidad es distinguible de las que le anteceden o le suceden en virtud de las particularidades que reviste su configuración. Desde luego, al igual que los restantes deslindes y determinaciones, la correspondencia mencionada es de naturaleza tendencial, admite contraejemplos, oposiciones, diferimientos y desfases de varias clases y grados; por lo tanto, difícilmente se prestaría a descripciones funcionalistas o a explicaciones causales de alcances metahistóricos.

La configuración de una formación racional tiene que ver con la índole y la organización disciplinaria de los saberes, así como con el papel hegemónico o paradigmático que desempeñan ciertos discursos teóricos respecto de los demás, y con las formas y márgenes en que las elaboraciones teóricas inciden sobre las prácticas especializadas, y viceversa. Asimismo, atañe al orden y grado de diversificación que presentan los discursos de estas últimas, y a la medida en que intervienen en la preservación o movilización de las certezas, convicciones y rutinas de la vida cotidiana.

Basta retener la definición de las formaciones racionales para dar por descontado que sus correspondientes configuraciones se mantienen en todo momento en estado de formación.

5. Empleamos la noción de *eventos* para aludir a los procesos y acontecimientos más característicos o sobresalientes de un horizonte histórico. Vale decir que la peculiaridad del desenlace general de una época se revela en acontecimientos de este tipo, debido a que en ellos tiene lugar una especie de concentración de las causalidades, condiciones y posibilidades que la distinguen de otros horizontes históricos. Naturalmente, no existen patrones de medida para fijar las repercusiones netas de los eventos, los cuales carecen de contornos espacio-temporales precisos; cada uno de ellos comprende una multiplicidad de hechos y concatenaciones, y sus alcances son susceptibles de estimarse cualitativamente en

función de las transformaciones o desplazamientos que a diferentes plazos suscitan en los estados de cosas y las regularidades tendenciales imperantes. Además, pueden pertenecer a los más diversos géneros; por ejemplo, consideramos eventos del mundo contemporáneo las guerras mundiales, la instauración del orden tecnológico, la globalización de la sociedad de consumo, y la paulatina fusión de la cultura y el espectáculo.

En diversos pasajes de la exposición el término *fenómeno* es habilitado como sinónimo de evento, por lo cual queda desprovisto del significado que confiere la fenomenología y adquiere el de tendencia objetiva de dimensiones históricas.

Hipótesis generales

1. Los eventos y estados de cosas que han tenido verificativo en el curso del siglo XX entrañan el rebasamiento de la racionalidad moderna, es decir, implican y ocasionan el advenimiento de conjuntos de prácticas discursivas cuyo despliegue excede la configuración de dicha racionalidad.
2. La racionalidad moderna se funda explícita o implícitamente en el *principio de simplicidad*¹, según el cual el conjunto de lo existente (cosas, hechos, acciones, verdades, etc.) es reductible en principio a unidades o determinaciones simples, y el mundo a un orden universal y unívoco.
3. En la racionalidad contemporánea opera de manera cada vez más manifiesta, tanto en las elaboraciones teóricas como en los restantes niveles, el principio de *complejidad creciente*², según el cual los entes, procesos y estados de cosas de que consta el mundo implican

¹ Entre otras expresiones canónicas de este principio, se encuentra la de Isaac Newton: "No debemos para las cosas naturales admitir más causas que las verdaderas y suficientes para explicar sus fenómenos (...) Dicen sobre ello los filósofos: la naturaleza no hace nada en vano, y es vano mucho cuando basta con poco. Pues la naturaleza es simple, y no se complace en causas superfluas para las cosas (...) Ciertamente, no debemos abandonar la evidencia de los experimentos por sueños y ficciones vanas, ni tampoco alejarnos de la analogía de la naturaleza, que es acostumbradamente simple y siempre consonante consigo misma". *Reglas para filosofar: Regla primera*, en *Principios matemáticos de la filosofía natural y su sistema del mundo*, p. 657-658.

² Uno de los primeros pensadores que se abocaron al tratamiento explícito de la complejidad es sin duda Edgar Morin en los tres volúmenes de *El método* y en *Ciencia con conciencia*.

eventualidades y causalidades múltiples, irreductibles entre sí; es decir, se componen de capas de complejidad.

4. El evento (o concatenación de eventos) que prioritariamente decide la condición diferencial del horizonte de realidad del siglo XX es el fenómeno de *mundialización*, a cuya instancia la racionalidad contemporánea deja de ser propiamente occidental (o no occidental) y asume una nueva disposición espacio-temporal.

5. En virtud de la complejidad creciente, los procesos y estados de cosas del mundo contemporáneo son preponderantemente incluyentes o implicantes; no redundan en la necesaria cancelación de las prácticas discursivas de la racionalidad moderna sino en su realización intensiva, merced a la cual exceden la configuración de esta última (fenómeno de hiperdesarrollo).

6. El anunciado fin de la filosofía y sus problemas constituye una versión unilateral (sintomática) de un proceso de reconfiguración de las elaboraciones teóricas que entre otras cosas involucra la modificación global de la organización disciplinaria y los géneros discursivos, así como el establecimiento de una episteme multiparadigmática y la superación del sistema unificado del saber.

Primera parte:
Reconstrucción histórica

1ª Sección:
Tendencias diferenciales

I. Registros

"No hay muchos filósofos vivos en Francia hoy en día, aunque haya sin duda más que en otros países. Se podrían contar fácilmente con los dedos de las dos manos. Si consideramos filósofos a aquellos que proponen para nuestro tiempo enunciados singulares, identificables, y si ignoramos por lo tanto a los comentaristas, a los indispensables eruditos y a los vanos ensayistas, nos quedamos con una escasa decena. (...) ¿Diez filósofos? ¿O más bien <filósofos>? Pues lo extraño es que en su mayoría dicen que la filosofía es imposible, está acabada, delegada a sí misma. Lacoue-Labarthe por ejemplo: 'Ya no hay que tener deseo de filosofía'. Y casi al mismo tiempo Lyotard: 'La filosofía como arquitectura está arruinada'. ¿Pero acaso podemos concebir una filosofía que no sea de algún modo arquitectónica? Una 'escritura en ruinas', una 'micrología', una paciencia del 'graffiti' (metáforas para Lyotard del estilo de pensamiento contemporáneo), ¿mantienen con la <filosofía>, sea cual sea el sentido en que la tomemos, una relación distinta de la pura homonimia? Además: ¿nuestro autor más insigne, Lacan, no se consideraba 'antifilósofo'? ¿Y cómo interpretar que Lyotard no pueda evocar el destino de la Presencia más que en el comentario de los pintores, que el último gran libro de Deleuze sea sobre cine, que Lacoue-Labarthe (o en Alemania Gadamer) se consagren a la anticipación poética de Celan, o que Derrida recurra a Genet? Casi todos nuestros <filósofos> andan en busca de una escritura desviada, de soportes indirectos, de referentes oblicuos. Pretenden así ocupar, mediante una transición evasiva, el lugar supuestamente inhabitable de la filosofía. Y en el centro de este desvío (...) nos encontramos con que se aviva la intimación brutal concerniente al compromiso nacional-socialista de Heidegger: ante el juicio al que esta época nos intenta someter, tras la lectura del expediente de este juicio, cuyos argumentos principales son Kolyma y Auschwitz, nuestros filósofos, echándose el siglo sobre las espaldas, y finalmente todos los siglos desde Platón, han decidido *declararse culpables* " ¹.

La razón de comenzar con esta larga transcripción del ensayo de Alain Badiou consiste en que se consigna en ella, mediante la caracterización de una tendencia palpable en la intelectualidad francesa, el estado de cosas que bajo diversas manifestaciones y matices determina la condición

¹ Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, p. 9-10.

del discurso filosófico en la cultura de las últimas décadas (condición cuyos antecedentes y perfiles iniciales fácilmente se pueden rastrear desde las postrimerías del siglo pasado). Ante todo, es indispensable no pasar por alto, como si se tratara de una trivialidad, el hecho de que tal estado de cosas no consta de un solo desenlace ni desemboca en un solo resultado, sino que más bien constituye el sedimento de múltiples tendencias cuya convergencia global en manera alguna suprime o atenúa la disparidad imperante entre las premisas, intereses y expectativas (teóricas y extrateóricas) que las auspician. Por lo demás, cuando el reconocimiento de la situación contemporánea de la filosofía se lleva a cabo en el horizonte de las elaboraciones teóricas (como es el caso de esta primera parte de la indagación), resulta obligatorio hacer referencia a discursos que forman parte de esa situación y que al mismo tiempo la convierten en objeto de diagnósticos, evaluaciones y resoluciones de muy diverso signo. Por ambos lados se impone la certeza inicial de que, con independencia de las características y condiciones generales que finalmente puedan adjudicársele, dicha situación no es homogénea ni unánime, consta de diferentes emplazamientos que remiten a otras tantas series de coordenadas, la mayoría de las cuales sólo entran en contacto mediante relaciones polémicas y de alteridad. En consecuencia, el trabajo de reconstrucción y análisis deberá efectuarse bajo el explícito entendido de que su desarrollo entraña en todo momento un juego de perspectivas y que él en sí mismo es de carácter perspectivista. En esa virtud, cada uno de los referentes elegidos habrá de proporcionarle ciertos aspectos de la situación, ciertas localizaciones más o menos específicas que requieren ser confrontadas con otras próximas o distantes, parcialmente coincidentes o irremediabilmente excluyentes. En el estado de cosas descrito por Badiou encontramos en principio tres aspectos significativos cuyo discernimiento puede servir de punto de partida al análisis de la situación general.

En primer lugar, el hecho que se describe: en el contexto intelectual francés de las últimas décadas (posterior al auge del marxismo, del estructuralismo y del psicoanálisis), los autores reconocidos como filósofos, es decir, aquellos que formal o informalmente se abocan al tratamiento de los temas y problemas discursivos que en general se reúnen bajo la designación disciplinaria de filosofía, declaran de modo resuelto e insistente que la filosofía se ha tomado un lugar *inhabitable*. Sus ensayos filosóficos, armados con la agudeza y la versatilidad estilística peculiares de la tradición literaria de ese país, concluyen en la imposibilidad de la filosofía y en la conveniencia de su desmantelamiento. Ello da lugar no sólo a que abjuren de esa designación

para sí mismos y para sus intervenciones, sino también a que inviertan la suma de sus esfuerzos en el deslinde y promoción de un discurso alternativo, de un tipo de pensamiento que a reserva de ulteriores atribuciones y definiciones positivas se asume por lo pronto como posfilosófico. Desde luego, lo que llama la atención de inmediato es que sean justamente los propios filósofos quienes anuncien y promuevan la cancelación de su disciplina. Los filósofos ya no desean hacer filosofía. Presenciamos un acto de autoanulación. ¿Hay antecedentes de algo semejante? ¿Se tiene noticia de una clase de práctica discursiva o de dominio teórico que por iniciativa propia haya optado por su disolución y que contemple las medidas conducentes a su remplazo? Ciertamente, la historia de las elaboraciones teóricas (por lo menos en Occidente) registra incontables desplazamientos, subordinaciones y asimilaciones disciplinares que redundan en el abandono o exclusión de algunos núcleos temáticos, pero lo que cabe reconocer en todos esos casos es el efecto de la presión y la competencia ejercidas por la expansión e institucionalización de otros núcleos y disciplinas, no un proceso de desmantelamiento inducido desde el interior.

Al margen de lo desconcertante y espectacular que se antoje el hecho así expuesto, lo procedente es considerar la posibilidad de admitirlo como indicador de un proceso objetivo, como indicio y expresión de una tendencia general distintiva del discurso teórico del siglo XX. De ser el caso, habrá que examinar con detenimiento las principales tesis de los autores interpelados con el fin de poner a la vista tanto los móviles y circunstancias a que responden como la índole de las consecuencias y alternativas que en ellas se perfilan, las cuales tendrán que ser significativas más allá de su particular contexto de emergencia.

El segundo aspecto notable es el que atañe al carácter concreto de este adiós a la filosofía. Según se puede inferir de las líneas citadas, este carácter es doble (aunque al nivel de los enunciados no siempre se muestre con entera claridad): por un lado, en cuanto se proclama el acabamiento y la imposibilidad actual de la filosofía, se trata de un diagnóstico, de la constatación de un acontecimiento histórico cultural, y por ende debe ser examinada a la vista de los criterios historiográficos y los elementos documentales que la avalan; por otro lado, empero, lo que parece interesar básicamente a los autores franceses es la construcción de un nuevo género de pensamiento, una "desviación" que conduzca a otra clase de experiencias y de prácticas discursivas. En suma, un proyecto, y como tal tendrá que contemplarse en presencia de sus respectivos propósitos y cualidades discursivas.

Tenemos aquí, pues, un diagnóstico y un proyecto. Será necesario mantener en todo momento su distinción si se quiere evitar caer en juicios sumarios o en adhesiones y descalificaciones tajantes, que bien pueden dar idea del clima ideológico que rodea a la corriente referida, pero que obstruyen el rastreo del fenómeno que nos ocupa. Es muy cierto que hoy en día (tras el abandono de los enfoques auspiciados por el atomismo lógico y la simplificación formal, y a raíz de los atisbos holistas del neopragmatismo, entre otras cosas) se dispone de la evidencia de que no existen, ni en la ciencia ni fuera de ella, diagnósticos y proyectos puros o recíprocamente independientes. En la medida en que no cabe apelar a descripciones intrínsecamente neutras e incondicionadas, el diagnóstico sin duda se pone en marcha y decide sus variables en la expectativa creada por el proyecto, al tiempo que éste encuentra la fuente de su plausibilidad en los resultados eventualmente suministrados por aquél. Así, en el desenvolvimiento de esta corriente, al igual que en cualquier concepción relativa a los horizontes discursivos actuales y recientes, diagnóstico y proyecto son portadores de una implicación orgánica capaz de resistir las maniobras legaliformes practicadas usualmente por la razón analítica. Sin embargo, dicha implicación no dispensa de la necesidad de identificar en cada coyuntura el carácter específico de aquello que pretende hacerse valer (la índole específica de su pretensión), sólo la complica, pues obliga a introducir deslindes intencionales en algunas formulaciones o a realizar lecturas dobles y hasta triples de las mismas.

Por lo demás, antes de toda sutileza crítica, se halla la exigencia elemental de distinguir entre la consignación de un acontecimiento como el final de la filosofía (la desaparición de un género discursivo) y la presentación de una iniciativa de pensamiento no-filosófico. El atender a esta exigencia previene contra posibles asimilaciones y transposiciones inviables. Puede haber proyectos disfrazados de diagnósticos, también descripciones históricas demasiado subordinadas al empeño de proporcionar justificación objetiva a determinada iniciativa. Basta este señalamiento preliminar para dejar advertido que el adiós a la filosofía involucra distintas operaciones, se inscribe en más de un plano de discusión y entraña más de un tipo de consecuencias.

El tercer aspecto significativo (en cierto sentido el más problemático y sujeto a intervenciones de innumerables procedencias) tiene que ver propiamente con la ponderación de las causas y los motivos a que se remite este adiós a la filosofía en sus distintas versiones; concierne al recuento de antecedentes, criterios y juicios de dimensiones históricas que desembocan en el radical

cuestionamiento del discurso filosófico. Y en este marco entra en escena, a manera de episodio emblemático, el archifamoso "caso Heidegger", que a lo largo de los últimos cincuenta años ha conocido renacimientos y revisiones intermitentes que han mantenido ocupado a un nutrido contingente de intelectuales europeos. Es indudable que este caso, restando lo que pueda deber al sensacionalismo y a los excesos de bisantinismo crítico, constituye en efecto un pasaje emblemático de la cultura europea de la posguerra por cuanto ha dado cauce y expresión a toda una familia de actitudes características derivadas de la remoción de valores y certezas básicas ocasionada por la más reciente explosión de barbarie generalizada en el corazón de Occidente, actitudes que hasta la fecha se hacen sentir en los más diversos contextos y temas, desde los políticos hasta los estéticos. Pero por lo que se refiere en particular a la filosofía, el caso Heidegger da la impresión de ser fatalmente decisivo, como si en él se hubiera puesto en juego la totalidad de su más profunda posibilidad histórica y ésta hubiera resultado irremisiblemente cancelada. De acuerdo con la exposición de Badiou, a la vista del compromiso contraído por el autor de *Ser y tiempo* con el régimen nacional-socialista (compromiso que por otra parte, a juzgar por los informes disponibles, no pasó de ser transitorio y fallido), los filósofos franceses han decidido asumir para la filosofía, y a nombre de ella, la culpa o la responsabilidad histórica de la obra destructora e irracional de ese régimen. A través de ellos, la filosofía se declara culpable y actúa en consecuencia: opta por la autoextinción. Para ello no necesita llegar al extremo de presentarse como generadora o impulsora principal de la barbarie nazi, es suficiente con tener evidencia de su complicidad y caer en la cuenta de que esta última en manera alguna representa un hecho circunstancial e inmotivado, sino la consecuencia natural e inevitable de la vocación totalitaria y subordinante de que ha hecho gala en todos los tiempos la metafísica occidental. De esta suerte, acabar con la filosofía viene a ser algo mucho más serio e imperioso que promover la sustitución de un discurso teórico obsoleto; es una obligada respuesta al holocausto y un paso en el camino hacia la liberación de la humanidad oprimida del presente y del futuro.

A partir de dictámenes históricos de este calibre queda por cierto subsanado el desconcierto inicial ocasionado por la noticia de una disciplina discursiva que desaparece por iniciativa propia, pero ello a cambio de dar entrada a supuestos y conexiones que una vez identificados con suficiente puntualidad se antojan todavía más sorprendentes. Aun dejando de lado la resolución, harto difícil de digerir, de someter a proceso y condenar a la filosofía como tal con base en el

expediente de un individuo --supongamos que se trata de un personaje excepcionalmente representativo colocado en una coyuntura crucial--, es evidente que se encuentran amalgamadas aquí varias asociaciones y atribuciones que desafían de frente los lineamientos de la comprensión usual e incluso de la crítica. Entre ellas (para aludir sólo a la que destaca desde todos los puntos de vista), llama primeramente la atención la descomunal responsabilidad social e histórica que de pronto se hace recaer sobre un determinado discurso teórico, máxime cuando se repara en que, desde su ya remoto origen y a todo lo largo de su desarrollo, tal discurso ha sido blanco de insistentes reproches y descalificaciones en virtud del carácter abstracto y especulativo que le distingue frente a las restantes prácticas discursivas, y de su consecuente falta de incidencia efectiva en el terreno de la práctica. Intempestivamente, en drástico contraste con esa inveterada opinión, la filosofía aparece dotada de un poder tan vasto y determinante como la gravedad de los cargos que ahora obran en su contra.

El interrogante (acaso demasiado elemental e ingenuo pero ineludible) que surge de inmediato para la comprensión media atañe a las implicaciones selectivas y al mismo tiempo desmesuradas de esta atribución. ¿Por qué los filósofos deben echarse a cuestras la responsabilidad de los exterminios masivos perpetrados por el nacional-socialismo? ¿En razón de qué precisamente ellos, y sólo ellos, deben asumir tan ominosa titularidad? Como bien advierte Badiou, "Ni los científicos, tan raras veces sentados en el banquillo, ni los militares, ni tan siquiera los políticos han considerado que las masacres de este siglo afectarían seriamente a su gremio. Los sociólogos, los historiadores, los psicólogos, todos medran en la inocencia. Tan sólo los filósofos han interiorizado que el pensamiento, su pensamiento, tropezaba con los crímenes históricos y políticos de este siglo..."¹

Es indudable que semejante autoinculpación y la correspondiente sentencia, que tan extrañas resultan al sentido común, no se sitúan en el orden de las normas jurídicas ni en el plano de la intervención directa y premeditada en el encadenamiento de los hechos, sino que apela a la trama de una causalidad profunda e integral en la que salen a relucir los efectos modeladores de largo alcance que la filosofía ha ejercido sobre la civilización y las mentalidades de Occidente. El tribunal en que se ventila este juicio es el del acaecer histórico, con el denso tejido de opciones

¹Badiou, *op. cit.* p. 10.

riesgosas y consecuencias imprevisibles e irreversibles que entraña, ante las cuales no hay atenuantes ni buenas intenciones que valgan, y los fiscales que en él toman la palabra lo hacen en representación de la humanidad defraudada y sacrificada por la razón occidental, en cuya cúspide la filosofía desempeñó durante mucho tiempo el papel de autoconciencia.

Desde el punto de vista que aquí se buscará poner a prueba, esta cuestión, sean cuales sean los términos, orientaciones y cometidos con que se aborde, reviste numerosos perfiles por demás intrincados y conflictivos, inmersos a la sazón en una atmósfera enrarecida creada por las continuas rupturas y desencuentros de las corrientes imperantes (a lo que se añade un cúmulo de cargas actitudinales manifiestas y soterradas de diversa especie). Merced a ello y a las repercusiones decisivas que comporta tanto para nuestro tema como para otros aledaños, no puede ser afrontada de manera superficial y expeditiva; reclama aclaraciones y contextualizaciones que sólo al hilo de los desarrollos subsecuentes cabrá efectuar. Con todo, aun dejando atrás los raseros del sentido común y haciendo derroche de audacia imaginativa, es difícil acallar los diversos reparos y motivos de sospecha que de entrada provoca la lógica que preside este modo de entablar el proceso contra la filosofía.

Al margen de la discusión en torno de la índole y magnitud del poder que es posible adjudicar a un discurso teórico en el desenlace de la realidad social y del riesgo de centralismo causal que involucra cualquier hipótesis emitida al respecto, se hace necesaria una inusual carencia de suspicacia para no ceder a la conjetura de que la reacción adoptada por los intelectuales franceses incluye entre sus ingredientes una considerable dosis de efectismo y afán protagónico, la cual en última instancia parece abonar subrepticamente el terreno en favor del propósito inverso al anunciado, toda vez que gracias a ella la filosofía adquiere una potestad histórica que incluso en los días de su mayor esplendor se antojaría exagerada. Es muy de temerse que un discurso que ha determinado tan a fondo el pasado entero de Occidente resulte inerradicable en el presente y en el futuro, a despecho de las campañas que puedan emprender en su contra unos cuantos intelectuales lúcidos. Así, la sedicente autoinculpación de la filosofía adquiere el aspecto de estrategia más o menos sofisticada de promoción, un medio de ganar notoriedad dentro de un contexto teórico y cultural cada vez más competitivo y adverso. --Entre tanto, dicho sea de paso, los verdaderos beneficiarios de este proceso son justamente los autores materiales e intelectuales de los crímenes multitudinarios, quienes encuentran aquí una estupenda coartada ideológica. Tan

pronto como la filosofía cargue con la responsabilidad del holocausto, ellos podrán ampararse en la condición de instrumentos irreflexivos de un destino recóndito e inexorable--.

Sin embargo, independientemente de todo lo que haya que achacar al exhibicionismo y a los manejos publicitarios de la intelectualidad francesa, ni los diagnósticos basados en esta causalidad omniabarcante ni los proyectos de un pensamiento posfilosófico son privativos de la misma --sin ir más lejos, el propio Heidegger resulta ser decidido partidario de ambos--.

El expediente del caso Heidegger y el halo polémico que le acompaña hacen ver, por lo pronto, que en la consideración del estado actual del discurso filosófico no sólo intervienen factores y motivos de naturaleza teórica, es decir, no entran en juego únicamente elementos de juicio concernientes a su validez o pertinencia en el interior del horizonte actual de las elaboraciones teóricas, sino que en él también tienen cabida (y sin duda de modo más eminente) estimaciones factuales y valorativas acerca de la incidencia directa e indirecta que el discurso filosófico ha tenido en la determinación de las restantes prácticas discursivas de la cultura y la vida social. Las causas y propósitos que alimentan la expectativa de un pensamiento posfilosófico provienen principalmente del saldo negativo o deficitario arrojado por el balance practicado sobre el rendimiento histórico de la filosofía. De esta suerte, se perfilan dos planos de discusión, a los que en aras de la sencillez podemos distinguir provisionalmente mediante las nociones de internalismo y externalismo según el uso técnico consagrado, siempre que éste no obstruya el reconocimiento de la articulación y la remisión recíproca (aunque asimétrica) que mantienen en todo momento. En caso de que no se considere aceptable esta terminología, basta con entender que la discusión remite simultáneamente a dos contextos, o sea, concierne a la incidencia de la filosofía en dos conjuntos de prácticas discursivas.

Los planteamientos y posiciones críticas ubicables en el primero de estos planos habrán de apuntar a decidir la posibilidad o imposibilidad del discurso filosófico en el horizonte actual de las elaboraciones teóricas; dicho de otro modo, se pronunciarán acerca de si el discurso en cuestión tiene aún cabida y peso específico en el quehacer teórico de nuestros días. Por su parte, como queda indicado, las formulaciones que inciden en el plano externalista deberán ponderar el papel jugado por la filosofía en el desenvolvimiento contemporáneo de los otros dos horizontes de prácticas discursivas previamente caracterizados (la cotidianidad y las prácticas especializadas).

Viene a ser completamente innecesario y artificial el detenerse a averiguar cuál de los dos planos es más importante y en qué sentido. En cambio, es de todo punto oportuno anticipar una diferencia esencial en cuanto a sus consecuencias. En el primer caso, lo que se halla en juego es la supervivencia de cierto discurso disciplinariamente delimitado, cuya desaparición en última instancia sólo redundaría en una serie de cambios categoriales y redistribuciones temáticas al interior del horizonte particular de referencia. Se trataría, por así decirlo, de un fenómeno local. Pero en el segundo caso, como se hará patente desde las referencias iniciales, el cuestionamiento de la filosofía comporta implicaciones que trascienden con mucho el asunto relativo a su propia existencia. Pronto, en efecto, se pone de manifiesto que lo que en realidad se ventila en este contexto es el estado problemático de la racionalidad contemporánea; tanto es así que en repetidas ocasiones la discusión en torno de la cancelación o transformación esencial de la filosofía figura como preámbulo (cuando no como coartada) del anuncio, sea a título de diagnóstico o de proyecto, del final de la modernidad y la emergencia de una civilización posmoderna. En numerosos pasajes se advierte a las claras que la promoción de un pensamiento posfilosófico constituye el corolario de las corrientes de opinión que proclaman el agotamiento de las premisas y divisas vertebrales de la cultura europea. Lo que se somete a juicio es la constelación entera de instituciones, valores, paradigmas y destinos que integran la trama de la razón occidental de los últimos cuatro o cinco siglos.

Contemplada en esta perspectiva, la peculiar autoinmolación a que se entrega la filosofía por conducto de los principales intelectuales franceses resulta ser la forma un tanto sofisticada y espectacular en que estos reaccionan contra sus tradiciones y dan expresión a nuevos modelos o ideales de experiencia social. De cualquier manera, tanto si tales modos de discurrir son en definitiva pertinentes como si no, queda claro que en el debate sobre la situación de la filosofía desarrollado en el plano externalista concurren intereses y preocupaciones que exceden el radio de acción concreto y específico atribuible a un discurso teórico. Tan pronto se accede a este plano, el problema de la filosofía en la actualidad se convierte en el problema de la actualidad misma. La redacción y la lectura de su expediente se llevan a cabo en el marco del acalorado balance y replanteamiento de la racionalidad del siglo XX.

II. El estatuto de la filosofía antes del siglo XX

En lo que sigue se intentará poner en marcha la consideración crítica de los tres aspectos hasta ahora esbozados más allá de los términos con que se presentan en el texto que nos ha servido de primer registro. Los abordaremos en el orden en que fueron introducidos, tomando en principio como hilo conductor las cuestiones que han quedado virtualmente perfiladas en cada uno de ellos a efecto de mantener cierta línea de continuidad en la exposición. Conviene advertir, empero, que en razón de los distintos planos de significación en que se ubican no es posible convertirlos en tópicos sucesivos de un mismo tratamiento. Así, el primero exigirá una acotación retrospectiva del lugar ocupado por la filosofía en las elaboraciones teóricas de las formaciones racionales pretéritas, a efecto de apreciar en contraste su situación en el discurso teórico actual. El tercero, como queda indicado, implica el discernimiento de los eventos y tendencias diferenciales del siglo XX a través de la discusión de las visiones hoy en día prevaletentes en torno de la racionalidad contemporánea en su totalidad. En cambio, el segundo (relativo a la diferencia entre diagnósticos y proyectos posfilosóficos) constituye más bien un elemento de análisis que entrará en escena en diversos momentos del desarrollo.

No es inútil, finalmente, reiterar que la disposición moral o intencional con que se llevan a cabo las presentes aproximaciones se halla a considerable distancia de cualquier tipo de optimismo o de espíritu constructivo. Ni siquiera a manera de efecto residual buscamos reunir argumentos que vengan a redimir a la filosofía en algún sentido. Nos anima más bien la intención de mostrar que en los ajustes de cuentas a que ésta se ve sometida quedan involucrados estados de cosas, parámetros y móviles de cara a los cuales, una vez reconocidos en su dimensión propia, tales ajustes tal vez conduzcan a más complicaciones y escollos (incluso al interior de las posiciones de quienes los llevan a cabo) que los que tienen previsto subsanar. En todo caso, conviene descartar desde ahora la posibilidad de obtener de aquí conclusiones moral o factualmente promisorias.

El primer punto que importa aclarar en relación con el expediente actual de la filosofía atañe al carácter no privativo ni eventual de la recusación antes señalada. Dicho de otro modo, importa desechar la impresión de que la crisis y el anuncio del fin de la filosofía representa una tendencia

particular de la intelectualidad francesa de los últimos años, un gesto exacerbado adjudicable a ciertas presiones ideológicas coyunturales, o bien a peculiaridades de temperamento nacional. Es cierto que en la lectura de cada intervención textual hay que descontar ingredientes de esta índole (principalmente cuando se trata de la intelectualidad francesa). Pero es igualmente cierto que el cuestionamiento del discurso filosófico se ha convertido en un elemento recurrente de la cultura contemporánea y sus expresiones se pueden palpar en las más diversas y contrapuestas corrientes de la opinión pública teórica. Se tienen al respecto tantos documentos a la mano que hasta resulta difícil seleccionar los más significativos.

Para no aludir por lo pronto sino al sector de las elaboraciones teóricas actualmente más influyente y mejor pertrechado, cabe tomar como antecedente global el ya tradicional y archidifundido (y por tanto diluido) elenco de escrúpulos y prevenciones antiespeculativas que desde las décadas finales del siglo pasado en adelante constituye el principal sedimento del sentido común de los divulgadores y practicantes institucionales medios de la ciencia en sus distintas áreas y modalidades. Independientemente del valor y la función que los fundadores del positivismo clásico tuvieron a bien reservar para la filosofía en su momento, es evidente que en el seno de la mentalidad científicista que éste legó a todas las generaciones subsecuentes, especulación es sinónimo de metafísica, y metafísica sinónimo de filosofía; consecuentemente, entre esta misma y el estricto quehacer teórico cognoscitivo priva una relación de proporcionalidad inversa. Ya efectuado ese ajuste semántico, la diferencia suplementaria que puede llegar a polarizar las opiniones concierne al papel necesario o aleatorio, positivo o marginal que la filosofía está en condiciones de cumplir más allá del conocimiento, es decir, en la conformación de los valores, del sentido de la vida o de la concepción del mundo asumidos por los individuos a través de la experiencia pública y privada. Así, de acuerdo con el bando partidario del dictamen más benigno o menos adverso (esto es, aquel que no contempla su total erradicación como norma de salud mental), la filosofía recibe la oportunidad de tener un desempeño decoroso en la conducción espiritual de la colectividad (como lo tiene la religión, el arte y el deporte a últimas fechas), siempre que esta función quede rigurosamente delimitada respecto del quehacer teórico cognoscitivo. Su participación podrá poseer utilidad moral, educativa o propedéutica, mientras no reincida en la pretensión de ocupar un lugar en la esfera de las elaboraciones teóricas propiamente dichas. --Desgraciadamente, una vez situada en los

dominios de la razón normativa y de la simbólica las corrientes discursivas locales la hacen objeto de un tratamiento similar, bajo la estimación de que su lugar natural pertenece a la esfera del conocimiento--.

Es cierto que más allá de este parecer mayoritario, en la vertiente más reflexiva del pensamiento científico, no dejan de tomar la palabra autores (entre ellos, varios de los creadores de los nuevos paradigmas vigentes en las ciencias naturales) para quienes la filosofía continúa siendo una disciplina teórica dotada de justificación propia e indispensable para el desarrollo a profundidad del propio conocimiento científico y para la comprensión de sus alcances extrapragmáticos. Sin embargo, no es preciso realizar estudios estadísticos a efecto de corroborar que representan una corriente recesiva y poco comercial, asistida por convicciones oriundas de la época en que la ciencia aún admitía la necesidad de exhibir fundamentos o al menos toleraba las reflexiones metateóricas empeñadas en proporcionárselos. Por lo demás, habida cuenta del clima imperante en el conjunto del gremio, a menudo cuesta trabajo sustraerse a la cruda impresión de que esos pronunciamientos reivindicatorios obedecen más bien a un impulso de amable condescendencia o de diplomacia discursiva, que en sí mismo no compromete a nada y en cambio consigue atenuar la imagen de arrogante autosuficiencia que desde hace tiempo pesa negativamente sobre el crédito social del científico.

Con todo, la fase resolutive del cuestionamiento de la filosofía no corre a cargo de las corrientes de opinión prevalecientes en el seno del discurso científico. Según se apuntó antes, esta es una labor cuya titularidad ha recaído desde que se inició en la propia filosofía, en la vocación autocrítica de sus más sobresalientes representantes --quienes en materia de originalidad y profundidad reflexiva en buena medida son espontáneamente evaluados de acuerdo con el grado y la forma en que han contribuido al cumplimiento de esta labor--. Con el fin de disponer de un esquema histórico donde situar esta particularidad, podemos distinguir tres aspectos intercalados e interactuantes en el espectro general del fenómeno que al mismo tiempo, considerados como momentos de una sucesión abstracta, dan idea de su evolución en el transcurso de las formaciones racionales: en primer término, el cuestionamiento de la filosofía desde otras prácticas discursivas se remonta por cierto a épocas muy anteriores, quizás a momentos cercanos a su mismo origen (y naturalmente se prolonga con variantes hasta los días que corren); en seguida, su autocuestionamiento se instituyó como función orgánica y regular a lo largo del pensamiento

moderno; por último, la conversión de autocuestionamiento en proceso de deconstrucción y proyecto de discurso posfilosófico tiene verificativo en las elaboraciones teóricas del presente siglo. El seguimiento integral y sistemático del expediente histórico del discurso filosófico tendrá que reunir registros de las diversas causalidades y formas de competencia discursiva que explican esta progresión. El radio de acción de nuestros apuntamientos se circunscribe al desenvolvimiento de los tres aspectos en la racionalidad contemporánea; el referente principal deberá ser el tercero.

Para descartar en definitiva la idea de que el adiós a la filosofía se reduce a algo parecido a un exabrupto eventual de los filósofos franceses de las últimas décadas, se puede acudir a dos tipos de recuentos históricos globales: por un lado, el referente a los juicios y modos de recepción de que ha sido objeto el desempeño del discurso filosófico a lo largo de su desarrollo formativo, desde sus orígenes en la cultura griega antigua hasta las postrimerias de la modernidad; por otro lado, el que atañe a las evaluaciones del mismo discurso efectuadas en el seno del pensamiento contemporáneo. El primero permite apreciar una característica constante o intermitente, mientras que el segundo revela el conjunto de factores y circunstancias que determinan la situación peculiar que ocupa la filosofía en el siglo XX. A continuación se ofrece una serie de anotaciones en pro de ambos recuentos, en la inteligencia de que el objeto de nuestro interés se sitúa en el segundo, por lo que (dentro de lo parco y esquemático de la exposición) a él habremos de abocarnos preferentemente.

Del cotejo sumario de las numerosas reconstrucciones históricas de la filosofía disponibles, no obstante la insuperable disparidad de lineamientos y propósitos hermenéuticos que las separan, es factible obtener una conclusión casi unánime: las impugnaciones radicales y las proscipciones de la filosofía no constituyen en absoluto un acontecimiento excepcional o distintivo del presente. Todo lo contrario. Desde las escuelas helenísticas hasta las postrimerias del siglo pasado se han producido intermitentemente, de suerte que se les puede conferir la categoría de factor inmanente y regular del desenlace histórico de este discurso. Como es de esperar, su principal contexto de emergencia se ubica en los momentos de ruptura epocal y en los periodos de recomposición global de la cultura europea. Así, los más severos místicos de la patrística prohibieron con energía el cultivo de la dialéctica y la enseñanza de las doctrinas griegas en virtud de las repercusiones heréticas e impías que habrían de suscitar en la naciente espiritualidad cristiana. Posteriormente,

quienes durante la escolástica participaron en la controversia sobre la doble verdad como defensores de la verdad revelada subrayaron la conveniencia de excluir a la dialéctica filosófica del auténtico pensamiento cristiano, pues aun bajo la firme vigilancia de la teología resultaba harto riesgosa; su mero ejercicio, a despecho de lo venerable que pudiera ser el objeto y laudable la intención en cada caso, acarrea sin remedio el peligro de inducir a soberbia extrema al entendimiento finito del ente humano --previsión tan justa como inútil a la postre--.

Como es bien sabido, el crédito de la filosofía como corruptora de la moral y de las convicciones religiosas establecidas no surge con el cristianismo medieval, sino que se remonta por lo menos hasta los tiempos de Anaxágoras, en los albores del mundo griego clásico; ya desde entonces comenzaba a tener trazas de especulación subversiva. Pero esto representa apenas un capítulo del expediente, el relativo a la sabiduría y la autoridad tradicionales. La irrupción de la modernidad, con su consigna universal de dismantelar el imperio de la tradición tanto en el cosmos terrestre como en el celeste, modificó diametralmente los territorios y direcciones de lo bueno y lo malo, de lo que tenía sentido y lo que había dejado de tenerlo; sin embargo, la filosofía no recibió los dividendos correspondientes. Sucedió más bien que su enjuiciamiento cambió de normatividad y de fiscales. Si antes fue acusada de subversión y herejía, ante el tribunal del nuevo horizonte histórico era encontrada culpable de oscurantismo y de salvaguardar la mentalidad dogmática del pasado. Bacon y Descartes, fundadores oficiales de la filosofía moderna, fueron los encargados de inaugurar esta modalidad del proceso. El segundo, además, se ocupó de añadir un cargo que en lo sucesivo, cuando ya no quedara a la vista ningún bastión de sabiduría ancestral que destruir, habría de erigirse en una rémora permanente: "Nada opinaré sobre la filosofía --escribe en las primeras páginas del *Discurso del método*--. Únicamente, viendo que había sido cultivada por los ingenios más destacados que han existido desde hace siglos y que, sin embargo, no existe cuestión alguna sobre la que aún no se discuta y, en consecuencia, que no sea dudosa, carecía de la presunción necesaria para abrigar la esperanza de alcanzar un final más feliz que otros" ¹.

A medida que la nueva ciencia avanzaba en la edificación de su compacto sistema racional de verdades universales y necesarias (y mucho antes de que la metafísica como tal fuese definitivamente marcada con el terrible estigma con que ahora la identificamos), esta crónica

¹ Renato Descartes, *El discurso del método*, p. 8.

proclividad a la dispersión y a la ausencia de resultados concluyentes se iba convirtiendo en motivo de desahucio. El despliegue de la modernidad implicaba la implantación de una nueva forma de seriedad y de economía discursiva ante las cuales la especulación filosófica venía a ser en opinión de muchos un despilfarro cada vez más oneroso, un exceso que complicaba innecesariamente el diáfano camino de la ciencia natural.

Desde luego, no podría pasarse por alto el hecho de que en el horizonte naciente se trataba de la descalificación de un género estipulable de filosofía en favor de otro, tanto más cuanto que a este último le fue conferida la misión de abanderar la campaña emancipatoria de la razón y llevar a cabo la justificación de fondo del conocimiento matemático experimental, amén de aportar las premisas y directrices de un nuevo humanismo. En efecto, dejando aparte las tendencias más radicales en las que desde el principio se perfiló la disposición descrita, durante la etapa de expansión y consolidación de la racionalidad moderna (siglos XVII y XVIII), mientras la tarea de afianzamiento ideológico exigió acopio de esfuerzos en todos los frentes, la recusación de las viejas doctrinas ontológicas, gnosceológicas y éticas constituyó la introducción obligada a otro discurso filosófico, tan ligado a las teorías físicas revolucionarias que solamente en forma retrospectiva cabe hacer su deslinde disciplinario. En diversos aspectos sustanciales, filosofía y ciencia integraban un mismo tejido discursivo. Ambas constituían el núcleo activo de la nueva episteme, de manera que los ataques dirigidos a aquella provenían en su mayoría, por así decirlo, de la periferia conservadora y estaban condenados a no prevalecer; los restantes, los que se efectuaban desde el interior, venían a ser acotamientos críticos mediante los cuales la "verdadera filosofía" tomaba distancia frente a sus antecedentes dogmáticos. En el artículo "Filosofía de la escuela" de la *Enciclopedia* se puede leer: "Con estas palabras se designa la especie de filosofía que también y más comúnmente se llama Escolástica, la cual substituyó las cosas por las palabras y los grandes asuntos de la verdadera filosofía por cuestiones frívolas o ridículas... Esa filosofía nació del espíritu y de la ignorancia"¹.

A la vista de tales condiciones y expectativas, se antoja conjeturar que en esta época el discurso filosófico llegó a adquirir un auge y una ascendencia sobre el despliegue de la cultura ilustrada equiparables con los que antes conoció en la Atenas del siglo V a.n.e. El transcurso del siglo XIX

¹ Diderot-D'Alembert, *La enciclopedia*, p. 67-68.

se tradujo en una historia considerablemente distinta. El escenario europeo comenzó a ser presa de graves metamorfosis sociales y mutaciones de ánimo. Por una parte, el saldo de frustraciones suministrado por los movimientos revolucionarios acaecidos entre 1789 y 1848 fue lo suficientemente persuasivo como para fijar la mirada en el lado oscuro del progreso de la razón. Se ponía de manifiesto que el efecto liberador del saber ilustrado operaba con criterios selectivos, de suerte que la aceleración del progreso material e intelectual era perfectamente compatible con el incremento de la opresión. A partir de entonces, el orden de los principios universales y del conocimiento objetivo se tornó ambivalente, al tiempo que los grandes sistemas filosóficos dejaron de provocar admiración y adquirieron fama de instrumentos apoloéticos puestos al servicio del sistema establecido. Conforme creció la agitación y la urgencia de praxis, los asuntos tratados por el discurso filosófico parecieron cada vez más abstractos y retardatarios, se vio en ellos el sedimento de una escolástica racionalista que había que dejar atrás tan resueltamente como a su predecesora medieval. --Es muy probable que de ahí arranque la costumbre de señalar a este discurso como el responsable histórico principal del fracaso de la cultura; costumbre que a fin de cuentas no es sino la contrapartida de la costumbre de tomar al pie de la letra la decisión aristotélica de erigirlo en ciencia primera y disciplina fundante--.

Por otra parte, en el espacio interior de las elaboraciones teóricas la situación también registraba modificaciones sustanciales, aunque en una dirección distinta. A raíz de la consagración paradigmática del sistema newtoniano, la ciencia natural se halló en posesión de la suficiente autocerteza y competencia objetiva como para hacerse cargo de su propia fundamentación, o lo que es lo mismo, para necesitar cada vez menos la intervención de las categorías ontológicas y epistemológicas facturadas durante los dos primeros siglos de filosofía moderna, en las cuales hubo de apoyarse forzosamente mientras no contara con el consenso definitivo del sentido común y la opinión pública. Tras la reconvención crítica de la metafísica practicada por Kant, la preocupación prioritaria en todos los sectores de este dominio consistió en trazar con la máxima claridad posible las fronteras y las jurisdicciones disciplinarias a que debía atenerse el conocimiento científico, evitando así las infiltraciones del pensamiento especulativo. A partir de entonces (más precisamente a partir de Hume) y hasta muy avanzado el siglo actual, el tema canónico de la literatura teórica anglosajona (incluido lo que en ella se llama filosofía) será el de la demarcación entre ciencia y metafísica. El propósito específico declarado de este movimiento

es el de liberar a la primera de los excesos y complicaciones inmanejables de la segunda, pero lo cierto es que en los juegos de lenguaje operantes a esas alturas la palabra metafísica tiende a no designar solamente a un grupo particular de doctrinas o a un modo característico de elucubración abstracta, sino al quehacer de la filosofía sin más. Hacer distinciones entre ambos términos cuando la tarea esencial estriba en fijar las metas de la ciencia y acabar con los acosos a que se ve sometida por parte del pseudoconocimiento, viene a ser un paso insustancial. El verdadero imperativo era eximir a la ciencia de toda clase de tutelaje, y si en las fases iniciales de su formación requirió los auspicios de la filosofía, como cualquier saber incipiente (según la visión epistemológica-evolutiva del positivismo), en su etapa de plena madurez esa protección adquiría el carácter de envoltura estorbosa y comprometedora. La concurrencia discursiva de la primera modernidad llegaba a su fin y cedía el paso a una rigurosa división disciplinaria en conformidad con las cada vez más puntuales demandas pragmáticas de la modernidad tardía.

Las elaboraciones teóricas del siglo XIX, como es sabido, no se caracterizaron únicamente por la especialización creciente del saber científico y por el auge ideológico del cientificismo, sino también por la tendencia contraria, es decir, por la primera reacción sólida y sostenida contra el dominio irrestricto de los métodos, modelos e ideales de la ciencia natural. Frente a la objetividad experimental y la inteligibilidad matemática en que el positivismo francés e inglés hacían consistir el conocimiento del mundo natural y en última instancia el vehículo del progreso de la civilización moderna, el idealismo alemán se propuso la fundación de las ciencias del espíritu, lo que implicaba la facturación de las categorías y los esquemas hermenéuticos iniciales de la razón histórica, y con ello el advenimiento de un paradigma alternativo de discurso filosófico, advenimiento a partir del cual el síndrome de las *dos culturas*¹ adquirió existencia y expresión teóricas, cundiendo rápidamente en los restantes espacios discursivos del pensamiento moderno. De ahí en adelante, el espectro entero del discurso filosófico hubo de quedar polarizado entre un extremo cientificista y uno historicista, convirtiéndose así en un campo de alteridad cuyas tensiones se pueden percibir a través de los incontables intentos de síntesis, redefiniciones y cambios de nomenclatura que se han emprendido en aras de superar la dualidad. Las proporciones de esta confrontación se reflejan en la circunstancia de que todavía en el presente,

¹ Cfr. C.P. Snow, *Las dos culturas y un segundo enfoque*.

cuando por todas partes se realizan grandes inversiones de inventiva en proyectos transdisciplinarios, y cuando la recusación de los "ismos" funge como lugar común y además formalmente obligatorio, subsiste en forma de subsuelo sobre el que se asientan los cimientos de las actuales edificaciones. En suma, al margen de las revisiones de que aún pueda ser objeto, es innegable que tal polaridad constituye uno de los yacimientos de inconmensurabilidad más abundantes de los últimos dos siglos.

En comparación con el paradigma científicista, habida cuenta de sus nuevas prioridades, la razón histórica no sólo representó un refugio providencial para el discurso filosófico, sino, más que eso, la apertura de una dimensión reflexiva dentro de la cual éste se encontró con la posibilidad de replantear sobre premisas inéditas tanto sus referentes temáticos y ejes categoriales como los fines e instancias legitimadoras de su práctica. En cierto sentido cabe afirmar que por primera vez desde el comienzo de la modernidad dispuso de identidad propia y función discursiva independiente respecto del régimen epistémico construido en torno del conocimiento físico-natural, el cual incluso llegó a convertirse en blanco preferente de sus embates críticos. Pues, en efecto, el trazado de una nueva visión de la racionalidad moderna suponía el señalamiento crítico de los límites y particularidades de la visión que hasta entonces había imperado sin oposición. Al hacerse cargo de esta labor, los sistemas del idealismo alemán se hallaron en trance de conquistar para la filosofía una dignidad y un papel hegemónico que, salvo en la retórica académica, sólo en momentos aislados y escasos le fueron nominalmente reconocidos antes. El erigirse en portavoz de lo que hemos llamado razón histórica, le puso en condiciones de someter a juicio a la totalidad del pensamiento moderno y encontrarlo culpable de dogmatismo y estrechez teórica por haberse desarrollado hasta entonces bajo la égida de una metafísica mecanicista fincada en una noción estática y abstracta de sustancia, así como en un sentido puramente formal y externo de objetividad. Se permitió establecer el canon de una científicidad superior a la del orden de la representación cuantificadora, y en el colmo del entusiasmo triunfalista confirió a Hegel el solemne encargo de nombrarla autoconciencia del espíritu.

Sin embargo, este aiarde de supremacía no pasó de ser un episodio breve y coyuntural, su duración neta no excedió las tres o cuatro décadas iniciales del siglo. Tan pronto como la marcha

de la historia se vio precisada a sobrepasar el principio del progreso y a sustituirlo por el de revolución, las armas de la crítica habilitadas por el idealismo alemán se volvieron contra él mismo y contra su proyecto de totalidad. A los ojos de los hegelianos de izquierda y de sus coetáneos críticos más prominentes, la filosofía elevada a tal condición no era en última instancia otra cosa que un reflejo invertido de la miseria material y espiritual en que se hallaba inmersa la sociedad europea tras los oropeles de su fachada racional. Aunque impulsados por móviles diametralmente opuestos a los perseguidos por los defensores del cientificismo, los miembros de este nuevo contingente coincidían con aquéllos en catalogar dicho discurso como epifenómeno especulativo del que es menester descubrir las causas y prescribir remedios antes que procurar su réplica. Esta coincidencia resultará instructiva en varios aspectos de cara al desenvolvimiento ulterior de ambas corrientes (por ejemplo, respecto de las bifurcaciones internas que habrá de sufrir el marxismo); por lo pronto, en la segunda mitad del siglo XIX, representó algo así como la plataforma de un consenso contrafilosófico en el interior del propio discurso filosófico (o de las construcciones discursivas que en función de requerimientos estratégicos cambiantes acuden intermitentemente al rótulo de filosofía).

De acuerdo con las pautas de los presentes fragmentos de reconstrucción histórica, es en ese giro antiespeculativo donde da comienzo el desplazamiento y la progresiva descalificación que definen el estado de cosas de la filosofía en el seno de las elaboraciones teóricas contemporáneas, o en todo caso constituye su antecedente directo e inmediato. Si se reconoce en la obra de autores como Marx, Nietzsche, Kierkegaard y los pragmatistas el precipitado original del pensamiento crítico no cientificista desarrollado en ese periodo, se puede hallar en ella una fiel anticipación del estado de cosas que habría de prevalecer durante el siguiente medio siglo. Destaca en esta situación la presencia de una peculiar ambigüedad argumental o de un doble juego propositivo. En todos los mencionados, sin detrimento de las rivalidades y distancias abismales que les separan, la realización del programa de transformaciones teóricas y prácticas exigidas por el momento histórico implica obligatoriamente el abandono o expreso desmantelamiento de esa absolutización del concepto con la que se identificaba a la filosofía; pero al mismo tiempo, en los pasajes donde el impulso rupturalista tolera ciertas modulaciones y muestra disposición a recuperar el potencial creativo de algunas empresas del pasado, se deja insinuar la tesis de que el advenimiento del porvenir proyectado supone rectificaciones profundas en la conciencia filosófica

o sencillamente la formulación de una filosofía innovadora, capaz de dar cabal cumplimiento a lo que de auténtico y legítimo poseía la precedente sin caer en sus aberraciones. Por un lado, se declara la guerra a la abstracción filosófica para afirmar la praxis, la vida, la existencia o las virtudes naturales del sentido común, pero por otro se da a entender que para satisfacer semejantes designios hace falta una nueva actitud o intencionalidad filosófica, justo la ejercitada en cada una de esas campañas críticas; con lo cual, evidentemente, reaparece la inminente sospecha de que, con conocimiento de causa o sin él, a fin de cuentas las mismas vienen a ser otros tantos ensayos de transfiguración con los que el discurso filosófico busca renovar su gestión, su desempeño como instancia directriz; ensayos en los que procede a desembarazarse del desprestigio teórico y extrateórico que ha acumulado a la sazón, mediante la categórica desautorización de sus juegos de lenguaje históricamente agotados y la denegación de su antiguo nombre.

La existencia de esta ambigüedad multiplica las ya de por sí siempre numerosas posibilidades de interpretación y evaluación del rendimiento tendencial propio del discurso filosófico en cualquiera de sus momentos formativos. No encontramos, en consecuencia, elementos de juicio incontestables que impidan ver en el horizonte de referencia todavía una forma de supervivencia y reajuste de la filosofía en el marco de las ya por entonces cada vez más revolucionadas elaboraciones teóricas (el sólido paradigma newtoniano comenzaba a padecer fracturas y rebasamientos insoslayables, y con él la estructura entera de la episteme clásica de la que había sido el soporte principal). Si se considera el desenlace global de tal horizonte con raseros no demasiado tajantes y fatalistas resulta aún viable localizar en él un sitio y una asignación teórico-discursiva para la filosofía, por más disfraces o malabarismos de presencia y ausencia que se crea forzada a emplear con el fin de mantenerse a la altura de los tiempos. Después de todo, los pensadores que entonces preconizaban su remplazo pertenecen inequívocamente al siglo XIX, es decir, a la constelación (en su fase más tardía) de la racionalidad moderna; las liquidaciones críticas que proponen, no obstante el enorme poder movilizador que habrán de alcanzar en la formación de la racionalidad ulterior, se inscriben en proyectos que positiva o negativamente, en sentido constructivo o deconstructivo, responden a los términos, ideas regulativas y esquemas de sentido de la razón y la civilización modernas.

Desde la racionalidad ulterior (a la que pertenece el emplazamiento de la presente reconstrucción y el de las concepciones posmodernas y posmetafísicas que aquí serán interpeladas), no cuesta mucho trabajo percibir que lo mismo la teoría revolucionaria de Marx y el ideal del superhombre de Nietzsche que la radicalización kierkegaardiana de la subjetividad y la identificación pragmatista de la vida y la verdad factual constituyen reacciones activas contra las degradaciones y contraefectos del orden instaurado, reacciones que hacen valer el sentido de universalidad, progreso, autoconciencia e inteligibilidad inherentes a dicho orden, de suerte que no es inviable percibir en ellas las últimas autoafirmaciones filosóficas del pensamiento moderno.

Tanto lo expuesto hasta aquí como lo que cabe inferir de la literatura histórica circulante puede resumirse en tres acotaciones relativas a otros tantos contextos discursivos en los que se perfila la posición tendencial de la filosofía en las formaciones racionales del pasado (es decir, hasta antes del presente siglo).

a) En el plano de la cultura en general (que comprende la porción mayoritaria de las prácticas especializadas y de la cotidianidad), la filosofía fue objeto casi permanentemente de una doble valoración. Por un lado, figuró como la disciplina suprema de la razón, generadora de saber reflexivo acerca de la totalidad del mundo, de la condición humana y de su sentido, cualitativamente distinto y superior al saber empírico-factual y al sentido común. Por otro lado, empero, representó el ejercicio del razonamiento abstracto, enfrascado en interminables debates sobre problemas abstrusos y distantes de los asuntos y demandas de la vida práctica. De esta suerte, su condición de discurso hegemónico jamás estuvo exento de resistencias.

b) En el nivel de las elaboraciones teóricas, su situación revistió una ambivalencia análoga, aunque referida a otras variantes. Respecto de las doctrinas e instituciones tradicionales (como el pensamiento mítico en la Antigüedad o la teología en la Edad Media) la filosofía adquirió a menudo la forma de elemento subversivo y disolvente, responsable del desarraigo moral y el trastocamiento de los principios y verdades más venerables. En cambio, frente a las elaboraciones emergentes (como la ciencia moderna) tarde o temprano fue asociada con los saberes y autoridades de la tradición, por lo que en el mejor de los casos debía ser asumida con reservas y de modo selectivo. Por ambas partes resultaba sospechosa. --Veremos que en el marco del

pensamiento contemporáneo esta ambivalencia, sin duda modificada y complicada a tono con los tiempos, se prolonga a través de las diversas tentativas de reordenación crítica o edificante del discurso teórico, en cuyo seno la filosofía parece seguir ocupando un conflictivo lugar intermedio--.

c) Por último, en cuanto a su trama interna, vale decir que la filosofía también se ha portado beligerante consigo misma. Una y otra vez, sobre todo, como es natural, en los momentos de transformación paradigmática, la formulación de proyectos alternativos ha implicado tomar distancia crítica no sólo frente a los sistemas y corrientes establecidos sino también y explícitamente frente a la idea de filosofía. Se pueden señalar varios casos (como los de Descartes y Marx, para no mencionar a Nietzsche o a Kierkegaard) en que una concepción históricamente innovadora y determinante para el desarrollo ulterior de esta disciplina hizo acto de presencia en calidad de iniciativa marginal o contrastante con la misma. Por cierto, consideradas a la vista de sus efectos netos, reacciones de esta clase vienen a ser prueba de la naturaleza intrínsecamente crítica del discurso filosófico y manifestación de su peculiar dinámica interna (más virulenta que la de otras elaboraciones teóricas). El poner en cuestión la idea misma de filosofía es un componente estratégico argumental compartido en mayor o menor grado por toda elaboración emergente según sus alcances y repercusiones contextuales. Esta característica no necesariamente es negativa o contraproducente si se la concibe como consecuencia de la pluralidad irreductible de juegos de lenguaje de que consta el discurso filosófico en todos sus momentos formativos, pluralidad que excede a la que pueden soportar otros discursos --lo que para otras elaboraciones teóricas es signo de fracaso o decadencia, para ésta equivale a condición de posibilidad--. Pero seguramente a ello se debe en principio el halo de dispersión y escasa seriedad formal que le acompaña desde siempre, incluso a los ojos de sus propios participantes.

De acuerdo con todo lo anterior, el historial del discurso en cuestión, desde sus orígenes presocráticos hasta el ocaso del pensamiento moderno, registra alteridades, oposiciones y contramovimientos en número suficiente como para que en manera alguna resulte en sí mismo insólito el estado de crisis que actualmente afronta dentro y fuera del horizonte de las elaboraciones teóricas. Sin embargo, al mismo tiempo abundan evidencias de que durante la mayor parte de tan dilatada trayectoria a este discurso le fue reconocido un estatuto disciplinario sólido y superior, merced al cual pudo desempeñar una función fundante en la organización de la

cultura occidental en general, y particularmente en la unidad estructural y en la legitimación del saber. Contempladas en retrospectiva contemporánea, las tendencias rupturalistas que periódicamente se produjeron en su seno aparecen como episodios de recomposición debidos al surgimiento de juegos de lenguaje cuyas gramáticas modificaron sus categorías, referentes y fines programáticos, pero no su condición de discurso teórico fundante. Tal condición, aunque no fuese más que por razones institucionales mediatas e indeterminadas o por un sentido de autoridad intelectual tradicionalmente instituido, no parece haber sido denegada en el plano de las prácticas especializadas ni en el de la cotidianidad.

III. El mundo contemporáneo. Proceso de reconfiguración

Según la hipótesis que preside estos apuntes (con cuyo núcleo coinciden aproximadamente las interpretaciones que asumen virtual o puntualmente la diferencia entre el despliegue de la realidad actual y el desenlace de la modernidad), los inicios del siglo XX marcan el advenimiento de una situación esencialmente distinta. La recusación de la filosofía no se originará ya en los intentos de imponer nuevas orientaciones y metas, o de efectuar redistribuciones disciplinarias en la episteme globalmente instituida y tácitamente asumida por el cientificismo y el historicismo crítico. Lo que a partir de entonces empezará a tener verificativo es un dilatado y multivalente proceso de reconfiguración que a diferentes plazos habrá de extenderse a todos los confines del horizonte de las elaboraciones teóricas. El cuestionamiento de la filosofía se centrará cada vez más en su razón de ser, o mejor dicho, en la posibilidad de un orden discursivo exento de tal razón de ser.

Las estipulaciones terminológicas hechas en el capítulo anterior deben servir para entender que el término *reconfiguración* se emplea aquí con una intención de significado que excede en principio a la de conflicto y sustitución de prácticas discursivas. El único caso en que ambos significados se hacen equiparables es el de una sustitución generalizada de prácticas discursivas que implica el

establecimiento de modos históricamente nuevos de producir, legitimar, organizar, reproducir y regular prácticas discursivas. En el nivel específico de las elaboraciones teóricas, esto equivale a la emergencia de categorías, problemas, distribuciones disciplinarias y funciones discursivas que dan lugar a teorías cuyos contenidos y rendimientos no tan sólo resultarían inviables en el marco de la episteme hasta entonces operante (ante cuyas instancias de validación en rigor no figurarían como tales), sino que remiten a condiciones de posibilidad objetivas y subjetivas que implican el rebasamiento y a la postre el remplazo de dicha episteme.

La verificación más palpable y ejemplar de este proceso general la encontramos en el terreno de las teorías físicas. Lo que tiene lugar entre las décadas finales del siglo pasado y las primeras del actual no es simplemente la aparición de conceptos y modelos teóricos diferentes de los admitidos por la mecánica clásica, sino una serie de *programas de investigación* (en la expresa acepción de Lakatos) que en poco tiempo provocaron la modificación sustancial del cuerpo de conocimientos disponible de las ciencias naturales, así como la transformación de sus dispositivos metodológicos, conceptos básicos y esquemas de representación; lo cual equivale a la implantación de una nueva cientificidad, inasimilable a la precedente por cuanto una parte creciente de los juegos de lenguaje de que constan tales programas resulta ser incommensurable para la mayor parte de los juegos de lenguaje en que ésta se cifró desde sus elaboraciones iniciales hasta su consolidación paradigmática en la primera mitad del siglo XIX. Para la razón científica moderna, las gramáticas de esos juegos emergentes constituyen lo irracional, lo que carece de sentido. Sin embargo, este evento de mutación epistémica, no obstante la vastedad de las repercusiones inherentes a las rupturas y hallazgos revolucionarios que comporta, se habría mantenido en el rango de los fenómenos locales o regionales si finalmente pudiera ser descrito sin residuo como la sustitución global de teorías y problemas teóricos en el seno de las ciencias naturales (fenómeno intrateórico, significativo sólo en el nivel de las elaboraciones teóricas). Si no ocurrió así, es porque la cientificidad emergente implicó el surgimiento de prácticas discursivas extracientíficas (culturales, políticas, militares, industriales, jurídicas, sanitarias, educativas) que a mediano plazo suscitaron cambios cualitativos en la organización y funcionamiento del poder, de la sociedad civil y de la vida cotidiana del siglo XX. De esta suerte, la nueva cientificidad involucra una nueva facticidad, un nuevo tipo de rendimiento teórico-discursivo que determina en buena medida la configuración diferencial de la racionalidad

contemporánea. En el horizonte abierto por este proceso de reconfiguración es menester efectuar el deslinde de la actual situación del discurso filosófico, pues sólo en él se toman visibles las diferencias de fondo por las que esta situación apunta a ser inequívoca con todas las anteriores.

Ni qué decir tiene el que caracterizaciones como la presente no disponen de óptima recepción en los días que corren. De entrada, se antojan exageradas y tremendistas, desprovistas de sensibilidad para la apreciación de herencias y continuidades profundas; pero más que poner en tela de juicio su validez en punto a tales o cuales aspectos particulares, a menudo se opta por desautorizarlas en bloque bajo la sospecha de que se hallan al servicio de construcciones apriorísticas y totalizantes empeñadas en descubrir a toda costa estructuras y causalidades universales, de las cuales se alimenta el ya viejo y archideplorado afán de dominar metafísicamente la realidad histórica. En verdad, esa clase de representaciones y afanes sigue constituyendo el peor de los peligros a que se enfrentan hasta la fecha los ensayos de reconstrucción de la racionalidad actual y de las pretéritas. En nuestro caso, empero, tal como se advirtió previamente, priva la convicción de que no es mediante la proscripción metódica de las totalizaciones como tal peligro puede quedar conjurado efectivamente (prueba de lo cual es el hecho de que no han dejado de sucumbir a él quienes pretenden atenerse con todo escrúpulo a una óptica contextualista y asépticamente factualista, según se buscará mostrar en su oportunidad). A mayor abundamiento, desde la perspectiva aquí asumida, el discernimiento de los fenómenos y estados de cosas puestos a consideración no sólo se expone al espejismo de las representaciones absolutizantes; también es acosado por el riesgo inverso: el de la descripción micrológica, que al hilo de su airado rechazo de toda generalización no tiene empacho en conformarse con la ponderación de las especificidades intrascendentes, mismas que por cierto en manera alguna son un antídoto infalible contra las extrapolaciones embozadas o involuntarias. La consideración de estados y eventos complejos demanda un tratamiento igualmente complejo, consistente a menudo en una red de acercamientos a distintas escalas que se desentiende de la disyuntiva aparentemente imperativa entre enfoques totalizantes y contextualistas (disyuntiva simplista y rudimentaria, a despecho del ingenio verbal con que la nueva crítica trata de infundirle profundidad y significado crucial)

Por lo demás, conviene reiterar que, al igual que todo otro evento o estado de cosas relativo a las formaciones racionales, el proceso de reconfiguración de que hablamos es naturalmente

inaprensible por medio de hechos definitivos o de realizaciones unánimes. Se compone de tendencias, es decir, de series de prácticas discursivas cuyas discrepancias respecto de los conjuntos y regularidades operantes comienzan siendo incidentales y limitadas, y sólo a mediano plazo resultan ser estructurales e irreversibles. Por su parte, entre dichas series sin duda tiene que haber concurrencias e interacciones objetivas, las suficientes para perfilar a la postre un orden alternativo de competencia y eficacia discursivas; pero ello no implica que necesariamente sean convergentes en origen, desenlace o dirección. Nada impide que la mayor parte de sus intercambios se traduzcan en relaciones polémicas y posiciones excluyentes, y que los lineamientos, estrategias y distribuciones disciplinarias de la discursividad teórica emergente deriven, no de la progresiva consolidación de un nuevo paradigma general, sino de la confrontación constante o intermitente (complementada con asimilaciones parciales directas o diferidas) de diversas construcciones paradigmáticas de diferente amplitud. En estricto sentido, no acontece *un* proceso de reconfiguración sino varios, con temporalidades, causalidades y posibilidades intransferibles entre sí. --Es ocioso insistir en estas aclaraciones por cuanto ha quedado establecido que a todo lo largo de su verificación histórica, desde sus primeras irrupciones hasta los últimos episodios de su remoción, las formaciones racionales no constan más que de tendencias interactuantes que redundan en una configuración global dotada de estabilidad relativa y dinámica--. De cualquier manera, de esa naturaleza es la reconfiguración que tiene lugar desde finales del siglo pasado, según la hipótesis aquí adoptada. La situación peculiar del discurso filosófico en la racionalidad contemporánea sólo podrá identificarse cabalmente si no se soslaya o trivializa este trasfondo.

Un modo sumario y abrupto (defectuoso, por tanto) de consignar la peculiaridad de dicha situación, es el siguiente: la configuración tendencial de las elaboraciones teóricas del siglo XX es tal que en ella hay cada vez menos sitio para la función fundante y unificadora tradicionalmente desempeñada por el discurso filosófico, de suerte que éste no sólo pierde la condición hegemónica que formalmente detentaba en la organización y conducción del saber y la cultura precedentes, sino que se convierte en objeto de deconstrucción sistemática, la cual es planeada y ensayada en el interior del propio discurso filosófico.

De cara al discernimiento de la racionalidad contemporánea en su conjunto, lo que importa en primera instancia es reconocer en la desaparición de aquella función fundante un indicio de las transformaciones experimentadas por el horizonte de las elaboraciones teóricas, es decir, una tendencia lo suficientemente palpable y significativa como para permitir la inferencia de algunas de las determinaciones diferenciales de la episteme en formación, así como de las nuevas funciones y formas de incidencia que las elaboraciones teóricas adquieren en relación con los restantes horizontes de prácticas discursivas (las prácticas especializadas y la cotidianidad). Ya en los planteamientos introductorios de este trabajo se puso de relieve que en ello reside el verdadero interés hermenéutico de la aproximación que intentamos emprender.

De esta suerte, el seguimiento de la serie de iniciativas de deconstrucción de la filosofía (en forma de diagnóstico o de proyecto, o de ambos) adquiere un potencial de significado que rebasa el círculo particular de problemas y discusiones atinentes al desenlace histórico de esta disciplina. Al margen de juicios valorativos o ideológicos, es preciso suponer cambios sustanciales en el conjunto del pensamiento teórico y de la cultura actuales para explicar el intento de dismantelar un discurso que durante más de dos milenios desempeñó una función vertebral en la organización de los saberes y la vida espiritual de Occidente.

No se puede pasar por alto lo discutible que resulta de entrada la afirmación general que hacemos acerca del propósito y la orientación que presuntamente distinguen a la filosofía en el presente siglo. Ante todo, se antoja por demás discutible su misma generalidad, por cuanto parece implicar la existencia de una finalidad y un proyecto comunes a los diversos discursos que han recibido esa denominación disciplinaria en el siglo XX, siendo que las evidencias muestran sin reserva alguna justo lo contrario: precisamente en este siglo los discursos filosóficos revisten tan numerosas y profundas discrepancias temáticas, metodológicas y teleológicas, que bastaría con su enumeración para arribar a la conclusión de que en la actualidad la noción de filosofía se halla desprovista de significado definido y estipulable; a fuerza de alteridades y reformulaciones mutuamente excluyentes, se ha precipitado en una especie de borramiento semántico (*usura*, diría Derrida) merced al cual se encuentra reducido casi por completo a un empleo metafórico.

En efecto, si hay un sector de las elaboraciones teóricas contemporáneas en el que se manifiesta a golpe de vista el fenómeno de inconmensurabilidad que las diferencia de las modernas, ése es la

filosofía (aunque no el único ni el decisivo). Es cierto que en ningún momento esta última ha contado con otra forma de realidad que no sea la de elencos sucesivos de corrientes beligerantes empeñadas en su refutación recíproca; en ello estriba el motivo de réplica más antiguo y frecuente que figura en su haber. Pero se comprende de suyo que esa rivalidad irresuelta constituyó en la mayoría de las ocasiones un factor de convergencia subyacente, un intercambio crítico a cuya base debieron actuar ciertos acuerdos tácitos, por genéricos e inadvertidos que fuesen, en ausencia de los cuales desaparece toda posibilidad de discusión. Ahora bien, es esta posibilidad de discusión lo que se hecha de menos entre las concepciones y proyectos filosóficos del siglo XX. ¿Cabe considerar seriamente que hay algo común y comunicable entre lo que entiende Bergson por filosofía y lo que entienden los miembros del Círculo de Viena, o lo propio entre la escuela fenomenológica y el pragmatismo, o bien entre todo ello y los respectivos modos en que Foucault, el segundo Wittgenstein y el último Heidegger proponen hacer filosofía --ejemplos cuasi-azarosos e incrementables a discreción--? Se trata de una divergencia irreductible que opera más allá de cualquier especialización académica o conflicto institucional, y cuyos orígenes sólo superficialmente tienen que ver con filiaciones de grupo o con los acendrados nacionalismos que continúan permeando la mentalidad europea.

La ausencia de discusión efectiva no se cifra en el desconocimiento mutuo ni en la escasez de interpelaciones (de ser así, no habría lugar para las permanentes descalificaciones que pueblan el campo). Sucede más bien que en el curso de esas interpelaciones uno se ve conducido a la impresión de estar presenciando un diálogo de sordos auténtico, no algo similar. Categorías y conceptos como objetividad, subjetividad, sustancia, verdad, historia, valor, razón, etc. (propiamente, todo el *corpus* secular del lenguaje filosófico), entre una concepción y otra no sólo adquieren sentidos y connotaciones distintos, sino también distintas intencionalidades argumentales y expectativas discursivas. De manera que aunque Russell y Merleau-Ponty utilicen casi idénticos términos para dar cuenta de la ciencia actual, reiteradamente sobreviene la certeza de que en realidad no están hablando de lo mismo. Desde luego, casos de esta índole mueven a pensar de inmediato en confusión de juegos de lenguaje y en el recurso a la terapia diferenciadora recomendada por Wittgenstein al efecto; pero la persistencia y diversidad del fenómeno hacen temer que acaso no haya nada que aclarar (ninguna discriminación de usos que efectuar, ninguna esclerosis que erradicar), salvo los mecanismos y la insistente necesidad de claridad analítica que

sustentan a la propia terapia. Pues a la zaga del desenvolvimiento de esta familia de juegos de lenguaje se adivinan los contornos de un tejido problemático todavía más intrincado y embarazoso, ya que afecta de lleno a los instrumentos y métodos de detección de la enfermedad: ¿Qué es "lo mismo" y lo diferente en el intercambio de juegos de lenguaje cuyas jugadas pertinentes se sustraen al control pragmático lingüístico preconizado por Wittgenstein, y cuyas gramáticas pertenecen (a querer o no) al mismo nivel metateórico o metalingüístico del que proceden las decisiones normativas con que opera el análisis? Terapia y enfermedad se disputan los parámetros de la actuación competente y el derecho de administrarlos, debido a lo cual en ciertas coyunturas la primera puede aparecer como síntoma y la segunda como manifestación de una salud alternativa.

--Estas aserciones sin duda suenan exageradas y demasiado sentenciosas, lo que las hace merecedoras de una recepción meramente figurativa; por desgracia, expresiones más ponderadas no son aptas para apuntar tendencias y fenómenos virtuales--.

Las causas y consecuencias de tal estado de dispersión podrán esbozarse más adelante (se verá que las más descolantes no son de carácter intrafilosófico). Por lo pronto, la alusión al mismo sirve para dejar sentado que en manera alguna es en materia de proyectos y definiciones titulares donde cabe buscar una determinación común a las corrientes contemporáneas, y a la vez para tomar nota de la natural extrañeza que suscita dicha determinación en el seno de semejante concurrencia. Ciertamente, basta con que lo antedicho no sea falso por completo para estimar inviable cualquier tipo de consenso o entendimiento entre las partes. Hay algo, empero, a cuya luz todas o casi todas ellas dan constancia de su factura contemporánea, esto es: la certidumbre explícita de que en virtud de las repetidas transformaciones sufridas tanto por el mundo de la vida como por la producción y legitimación del saber, la filosofía se encuentra colocada en una situación límite (algunos preferirían decir punto muerto), a raíz de la cual sólo quedan abiertas para ella dos opciones: o bien se convierte en una práctica discursiva netamente distinta de la que ha sido hasta el siglo pasado, o bien se adentra en el camino de su disolución. En muchas formulaciones de las últimas décadas, ambas opciones vienen a ser una sola. El acuerdo, por tanto, no atañe a contenidos o criterios específicos, ni siquiera a metas generales, sino solamente al reconocimiento de un límite. En realidad, no se trata tanto de un acuerdo en sentido estricto cuanto de una reacción colectiva, de un convenio negativo, en muchos casos más parecido a

efecto de resonancia o inercia subconsciente que a iniciativa teórica. De cualquier manera, al margen de matices y grados, en la mayoría de las más influyentes elaboraciones filosóficas de este siglo se encuentra tematizada o asumida, según nuestra apreciación, la posibilidad del no-lugar de la filosofía.

Por supuesto, al nivel de las declaraciones públicas, en el que tiene cabida toda clase de pareceres y preferencias inducidas por intereses de toda índole (incluidos los resabios de instrucción semi-enciclopédica de los programas académicos y las eclécticas promociones de la industria editorial), abundan los puntos de vista más disímiles. Desde aquellos que persisten en concebir a la filosofía como una facultad sublime e inextirpable del espíritu humano, de suerte que su crisis actual (en caso de advertirla) no va más allá de un percance transitorio --la inconmensurabilidad prevaleciente permite incluso estos resabios de *philosophia perennis*--, hasta aquellos otros para los cuales el problema de la filosofía es cosa juzgada desde las primeras transformaciones que decidieron la trama del presente siglo, por lo que carece de verdadera actualidad --el éxito creciente de la razón performativa permite a sus signatarios esta clase de seguridades--. Para unos y otros, aunque por motivos opuestos, la situación contemporánea de la filosofía no comporta rasgos e implicaciones tan peculiares que obliguen a ponerla aparte de las antecedentes; inclusive, en los usos lingüísticos de ambos el término *contemporáneo* es sinónimo de moderno sin más, o a lo sumo de *modernidad tardía*.

Entre estos extremos se encuentra el subconjunto de los que identifican en principio la condición diferencial descrita, pero que discrepan en cuanto a las coordenadas y contextos históricos de su advenimiento. Sin embargo, por lo que se refiere en particular al giro deconstruccionista, la mayoría de ellas se inclina a situarlo en torno de la segunda posguerra, explicablemente en el marco del quebrantamiento general sufrido por la civilización y la cultura europeas. De acuerdo con ello, a la vista de la radical conmoción del orden social y del violento mentís de que fueron presa todos los valores y los supuestos racionales de la cultura establecida, el discurso filosófico se vio impelido a iniciar ese ajuste de cuentas consigo mismo que pronto derivó en posiciones de repliegue y en proyectos posfilosóficos. Así, el origen de la condición específicamente contemporánea de este discurso queda fechado a mediados del siglo, y su consumación tangible se circunscribe a las tres últimas décadas (señaladamente desde las movilizaciones y conflictos ideológicos de los 60's en adelante). Nosotros, en cambio, optamos por remontar dicho origen

hasta los inicios del siglo aproximadamente, de modo que el fenómeno en cuestión se extiende a las corrientes que ocuparon la primera mitad del mismo y abarca por tanto un espectro más dilatado de manifestaciones y factores condicionantes.

Este desacuerdo puede hacer suponer considerables disparidades en identificación de los rasgos definitorios de esa condición diferencial, lo cual significaría que en última instancia también en este caso se está hablando de cosas distintas. Por supuesto, en la medida en que la inconmensurabilidad antes referida representa una determinación constitutiva y no una posibilidad eventual del discurso filosófico contemporáneo, hay que dar por descontado algún margen de alteridad aun entre las reconstrucciones que coinciden en el reconocimiento del fenómeno en cuestión, toda vez que ellas forman parte (de buena gana o a regañadientes) de su desarrollo. Lo cierto es, empero, que en este respecto las diferencias no son tan drásticas como para volatilizar al referente, y se justifican sobradamente en virtud de la multiplicidad de factores, contornos y manifestaciones significativas (pero no del todo convergentes) que éste reviste. En la demarcación que proponemos no se desestiman las razones y aspectos sustanciales que se ponen a contribución en el otro deslinde; a mayor abundamiento, convenimos en que sólo a través de las elaboraciones aparecidas en las últimas décadas la tendencia autodeconstruccionista se torna programáticamente explícita y dominante, lo que sin duda responde a la orientación global asumida por la realidad social y cultural a partir de la posguerra. Si a pesar de ello atribuimos dimensiones más amplias al fenómeno no es porque lo hagamos depender de otro género de causas e implicaciones, sino porque atendemos al hecho de que los eventos y estados de cosas que abren la era de la posguerra comenzaron a disponer de existencia positiva y actuante desde las primeras décadas del siglo XX, y acaso antes, hecho que en sí mismo resulta poco discutible. Por otro lado, no es preciso recurrir a una lectura demasiado profunda o sofisticada para recabar testimonios suficientes de que las principales corrientes filosóficas de ese período proceden a autodefinirse y a fijar sus miras en función de la situación límite o punto muerto al que, según sus respectivos balances históricos, había arribado ya entonces la filosofía.

¿Qué características exhibe la filosofía de la primera parte del siglo XX? ¿En qué se distingue de los sistemas y movimientos transformadores que encabezaron el pensamiento de la época inmediatamente anterior? ¿En qué se cifra el presunto cambio de *status* teórico-discursivo que tiene lugar en el paso de estos a aquélla? La peculiaridad inherente a las preguntas de esta índole

radica en que sus correspondientes respuestas se antojan más dudosas y vulnerables mientras más puntual y pormenorizado sea su contenido, sobre todo cuando no se plantean en el campo de la investigación historiográfica con fines estrictamente descriptivos, sino en el de las reconstrucciones puestas al servicio de hipótesis polémicas interesadas en el hallazgo de sentidos y concatenaciones que sobrepasan la letra de los discursos particulares. Por lo que hace a la línea de discernimiento aquí ensayada, es lícito limitarse a responder que, en términos generales, las concepciones predominantes en el período aludido comportan modificaciones temáticas y expectativas teóricas que, con o sin pleno conocimiento de causa, se colocan fuera de los esquemas y lineamientos de la racionalidad moderna y de su discurso filosófico. Las que se bosquejan a continuación son las más patentes y difundidas, pero ciertamente no las únicas involucradas en la situación emergente, en cuyo interior se mezclan con motivos y circunstancias tan heterogéneas como la serie de revoluciones teóricas y sociales entonces acaecidas.

IV. El giro antimetafísico y la función crítica

Si momentáneamente se pone entre paréntesis la inconmensurabilidad progresiva antes consignada, el rasgo diferencial que merece mencionarse en primer lugar, merced a la unanimidad y al énfasis con que se asume y proclama, es el que podría denominarse *giro antimetafísico* (cuyo solo discernimiento bastaría para dar cuenta de la trama entera de la filosofía contemporánea).

Difícilmente es posible exagerar la preponderancia, la amplitud y las repercusiones efectivas o nominales del papel desempeñado por este giro. Sometido a una evaluación sumaria, el discurso filosófico del siglo XX bien podría quedar reducido a la empresa crítica (o contracrítica o poscrítica) de poner fin a la metafísica, dentro y fuera del ámbito de las elaboraciones teóricas. Las corrientes de las primeras décadas, cada una desde sus premisas e intereses, anuncian insistentemente este cometido y se aprestan a su cumplimiento de manera sistemática, erigiéndolo desde ese momento en el imperativo capital de todo proyecto teórico solvente. --Justo por ello (cabe comentar al margen), es decir, justo por el hecho de que la liquidación de la metafísica fue decidida casi por consenso desde los inicios del siglo, debiera resultar extraño el que hasta la fecha tal liquidación se encuentre todavía en marcha y que las iniciativas de pensamiento

posfilosófico en rigor no hayan dado un paso más allá de la prolija lectura y relectura deconstructiva de los sistemas metafísicos, antiguos, medievales o modernos--.

Como queda dicho, por encima de sus antagonismos y diferencias insalvables, las elaboraciones filosóficas más sobresalientes e innovadoras de ese periodo parecen suscribir un pacto antimetafísico o al menos compartir una convicción básica. Lo mismo en la fenomenología que en el positivismo lógico, lo mismo en las diversas vertientes del marxismo que en la mayor parte de las concepciones vitalistas y pragmatistas, encontramos la afirmación categórica del fracaso de la metafísica (como saber teórico y como campo temático) y de la consecuente necesidad de abandonarla. Pero no sólo eso. Además de su insolvencia manifiesta, la metafísica aparece en todos esos frentes como un sedimento discursivo que en razón de su persistencia milenaria es capaz de obstruir o desviar el desarrollo del discurso teórico competente por medio de las inercias ideológicas y lingüísticas que ha podido generar dentro y fuera de la filosofía. Es, pues, un obstáculo que sale al paso e impide la apertura de posibilidades; no basta con desautorizarlo, se requiere proceder a su desmantelamiento a efecto de que otro tipo de elaboraciones teóricas ocupen su lugar, o mejor aún para clausurar ese lugar y optar por la instauración de otro régimen discursivo.

Evidentemente, el cumplimiento de este imperativo debe correr a cargo de la filosofía antes que de cualquier otra esfera discursiva, no sólo por la función crítica que le es propia, sino sobre todo porque en su interior es donde la metafísica ha fijado desde siempre su residencia. De hecho, para un vasto sector de la opinión pública teórica la filosofía es responsable directa de la metafísica y se confunde con ella; de ahí la situación límite a que se halla enfrentada. El límite se materializa en una disyuntiva: o se aboca resuelta y metódicamente a la superación de la metafísica, o queda incluida ella misma en el inventario de lo que hay que desmantelar. --A partir de este contexto, aunque seguramente con varios antecedentes, en el tejido interno del discurso filosófico comenzó a tomar forma un sentimiento de culpa, y pronto se hizo moneda corriente (por no decir además retórico obligado) el aludir a la filosofía en general con cierta displicencia intelectual o con cierta reticencia anti-intelectual, un tanto a la manera en que se alude al miembro de una comunidad que ha incurrido en frecuentes excesos y cuya pertenencia a la misma se halla condicionada--.

El paso lógico que se impone en seguida es preguntar por lo que se entiende en esa coyuntura historico-filosófica por metafísica; pero se sabe por anticipado que tan pronto como la respuesta se adentra en el terreno de las formulaciones textuales la convergencia inicial se desvanece con la misma resolución con que surgió. Es sustituida por un espectro de conceptos y deslindes que, amén de no entrar en contacto con el mismo referente (la metafísica), se inscriben en proyectos de pensamiento tan diferentes entre sí que unos a otros pueden tomarse como expresiones de aquello que se debe superar. Dicho de otro modo: sobreviene de golpe la inconmensurabilidad y suscita, entre otros efectos, uno por demás extraño y gravoso: las concepciones de este período coinciden en la necesidad de liquidar a la metafísica, pero difieren en la identificación de sus características, componentes y fronteras, a consecuencia de lo cual proceden a liquidarse mutuamente. El neopositivismo, la fenomenología y el marxismo declaran al unísono la guerra a la metafísica; pero a todo lo largo de la campaña cada uno de estos contingentes descubre demasiada metafísica en los restantes, de manera que contra ellos enfila sus armas. La metafísica parece estar en todos lados, parece alojarse en todos los juegos de lenguaje teóricos, incluso en los que han sido diseñados para llevar a cabo su erradicación. De este fenómeno (una vez descartada la conjetura simplista de un malentendido susceptible de solución mediante reconveniciones terminológicas) cabe extraer diversas conclusiones a distintos niveles. Pero antes que nada obliga a poner en práctica lecturas alternativas orientadas a la elucidación de indicios y significaciones colaterales, lecturas indirectas e inferenciales que puedan transcurrir en un plano intermedio, es decir, por encima de las rupturas declaradas y las inconcordancias manifiestas de las proposiciones, si se desea por lo menos mantener abierta la posibilidad de indicar y tematizar el fenómeno como tal. Para hacer frente a la pregunta por la metafísica en la perspectiva histórica que interesa aquí es preciso tomar cierta distancia respecto de las expresiones literales de los proyectos en conflicto (a sabiendas de los riesgos y dificultades que ello entraña) con el objeto de poner a la vista, en lo posible, referentes y denotaciones intertextuales que abren un margen de concurrencia pese a la disparidad de los lenguajes y a las descalificaciones recíprocas.

Considerada bajo esas condiciones, metafísica se identifica en primera instancia con *saber fundante*, o lo que es lo mismo, con discurso abocado al establecimiento de los fundamentos y principios universales de todo conocimiento teórico o práctico verdadero, así como de todo comportamiento individual o colectivo válido; fundamentos ontológicos, epistemológicos y

axiológicos en combinaciones variables. El resto de sus características y dignidades se desprenden de esta función primordial. La idea de saber fundante, además de suponer para sí atributos tales como incondicionalidad, autorreferencialidad y prioridad teórica discursiva, se halla orgánicamente articulada con la idea de orden universal y homogéneo del saber y el sentido, dotado de necesidad interna y apriorística que asegura la conexión deductiva de todo contenido particular. Evidentemente, ya antes de cualquier asociación o derivación subsecuente, su noción misma introduce y hace valer de inmediato una diferencia jerárquica inapelable e inalterable que auspicia entre otras cosas el régimen categorial dualista observado a todo lo largo de la historia de la filosofía: la diferencia entre discurso teórico originario y legitimante, y discurso teórico o extrateórico derivado y sujeto a legitimación. Se trata de un deslinde que de manera implícita o explícita atraviesa longitudinalmente la tradición entera del pensamiento occidental y aporta la premisa capital de su economía discursiva. La mera postulación de un fundamento (independientemente de la modalidad que adopte y de las exigencias que entraña en cada caso su consecución) implica que todo lo que se encuentre excluido del mismo reciba de inmediato el carácter de fundado y quede sometido a la necesidad de fundamentación. Al igual que todo saber ancestral, la metafísica es subsidiaria y gestora de lo *absoluto*; su especificidad estriba en gestionar lo absoluto en el orden del concepto. Esta gestión de lo absoluto en el orden del concepto permite a la metafísica erigirse en saber de la totalidad de lo real (en sus diversas acepciones) y conquistar la forma de universalidad incondicionada y de unidad apodíctica que redundan en el espíritu de sistema.

De acuerdo con esta caracterización abstracta, el impulso antimetafísico de los nuevos proyectos filosóficos se cifra principalmente en la cancelación y remplazo de la función fundante que pretendieron desempeñar los grandes sistemas especulativos modernos y premodernos. A ello se debe sin duda el que la obra de Hegel, la última construcción sistemática y prototípica del pensamiento moderno, se haya convertido durante la primera mitad de nuestro siglo en el blanco obligatorio de las recapitulaciones críticas que en cada caso preparaban el terreno para la estipulación de los términos y tareas del discurso filosófico emergente.

Desde la óptica global promovida por esas recapitulaciones, la forma de sistema constituye el vehículo de la pretensión de saber autorrecursivo que animó a la metafísica de todos los tiempos. El sistema encarna la ilusión de la razón consignada por Kant en la *Dialéctica trascendental*. En

él se efectúa la identificación del concepto con la totalidad de lo real; identificación especulativa mediante la cual el concepto se sustrae ficticiamente a toda exterioridad y se presenta a sí mismo como portador de lo absoluto, y así su autoexposición sistemática inventa y acapara la función de saber fundante. Hegel objetaba a sus antecesores inmediatos el que hubieran partido de lo absoluto y hubieran confinado a la identidad de éste el desarrollo de la reflexión y del devenir de lo real, cuando la verdadera misión de la filosofía consiste en asistir a la formación del concepto desde la alteridad de la experiencia de lo dado hasta la autoconciencia de su actividad interna, de suerte que lo absoluto (la igualdad de la razón y lo real) aparezca como resultado y no como petición de principio. Las vertientes antimetafísicas habrán de replicar que la diferencia encarecida por Hegel viene a ser insignificante; lo decisivo estriba en que el concepto en ambos casos acomete idéntica maniobra especulativa: se concibe a sí mismo como manifestación discursiva de lo absoluto, tras lo cual nada le impide dar cuenta de lo real a su imagen y semejanza. Tantas veces como la filosofía (el saber reflexivo del concepto) gravite implícita o explícitamente en torno de lo absoluto quedará atrapada en los meandros e intereses fundamentalistas de la metafísica.

En su descripción de la filosofía alemana contemporánea, Habermas señala: "El pensamiento filosófico ha transcurrido por un medio diferente después de Hegel. Una filosofía que incorpora en el conocimiento de sí misma los cuatro cambios estructurales mencionados, no puede concebirse en adelante como filosofía; se caracteriza como crítica. Criticando la filosofía originaria, renuncia a la fundamentación última y a una explicación afirmativa del ente en su totalidad. Criticando la concepción tradicional de la relación entre teoría y praxis, se concibe a sí misma como elemento reflexivo de una actividad social. Criticando la exigencia de totalidad de conocimiento metafísico, y del mismo modo, la interpretación religiosa del mundo es, con su crítica radical de la religión, el fundamento para la admisión de los contenidos utópicos de la tradición religiosa y del interés, que es guía de conocimiento, por la emancipación"¹. Desde luego, es poco atinado declarar que un pensamiento crítico que ha renunciado a la fundamentación última se concibe a su vez como fundamento para la adopción de elementos ideológicos tradicionales. De cualquier manera, empero, estas líneas suministran una idea general

¹ Jürgen Habermas, "¿Para qué aún filosofía?", en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, p. 80-81.

de la reorientación sustancial experimentada por el discurso filosófico en su conjunto en el curso del siglo XX; reorientación cuya tónica dominante lo constituye la crisis perentoria de los intereses y las premisas de la metafísica.

Ahora bien, el origen del colapso que sufren a la sazón tales intereses no radica precisamente en la recusación filosófica de su consuetudinaria desmesura o en el súbito agotamiento de la ilusión que los sustenta (reacciones que con seguridad comenzaron a producirse en alguna medida desde los días de Kant, sin llegar a obstruir el auge del idealismo alemán), sino en el hecho de que el horizonte teórico discursivo emergente, ya en las postrimerías del siglo pasado y los inicios del actual, presenta un entramado en el que aquella función fundante no tan sólo carece de sitio, sino que es expresamente catalogada como factor recesivo, como obstáculo epistemológico cuya eliminación es parte prioritaria de la condición de posibilidad del régimen teórico discursivo en formación. De acuerdo con una de las hipótesis generales aquí asumidas, la transformación de fondo que en esta coyuntura comienza a experimentar el horizonte de las elaboraciones teóricas estriba en el paso de una configuración uniparadigmática (presidida durante los dos siglos anteriores por el sistema de la mecánica newtoniana) a una multiparadigmática, cuyas repercusiones no dejarán de ampliarse y agudizarse en las décadas subsecuentes. Mientras se mantuvo en pie la primera configuración, el rechazo de la metafísica pudo limitarse al cuestionamiento del carácter especulativo de sus doctrinas y categorías, a sabiendas de que en cualquier caso la organización racional del conocimiento y el comportamiento requería un fundamento, o lo que es lo mismo, un metadiscurso encargado de asegurar su unidad universal. En medio del despliegue de la nueva configuración, lo primero que se pone en entredicho es este requerimiento, de suerte que para la mayoría de las corrientes teóricas emergentes (filosóficas y no filosóficas) se hace evidente que la justificación primordial del discurso metafísico ha dejado de existir definitivamente. En efecto, una vez que la mayor parte de las elaboraciones teóricas (de modo prototípico las de las ciencias naturales) ingresa a la órbita de la *revolución permanente* y la noción de ruptura se hace de uso corriente en los más diversos contextos disciplinarios, la función fundante pierde por completo su razón de ser. Por lo tanto, el giro antimetafísico que registra la filosofía desde los inicios del siglo XX se debe en primera instancia a la reorganización del discurso teórico en su conjunto. Este nuevo conjunto incluye la posibilidad de inconmensurabilidad y la especialización creciente de los juegos de lenguaje, junto con el

surgimiento de una facticidad basada en un género de eficacia tecnológica que no tan sólo implica la modificación cualitativa de la relación global de teoría y práctica, sino también la aparición y sobrepotenciación de prácticas discursivas que no corresponden a las nociones de teoría y práctica vigentes todavía en el siglo XIX.

A raíz de la remoción de la función fundante, las corrientes contemporáneas se colocan bajo la égida de la función crítica. La filosofía declina la misión de forjar los sólidos cimientos que Descartes solicitaba para la edificación del edificio del saber y se aplica a una tarea de signo contrario: la de rastrear las fracturas, limitaciones y deterioros de diversa índole que a la sazón presenta el edificio construido (el cual, a punto de ser concluido al cabo de tres siglos de laboriosas jornadas, viene a resultar insuficiente, infuncional y estilísticamente inadecuado para los requerimientos de la nueva era).

La función crítica dispone de historia propia dentro de las elaboraciones teóricas (prescindiendo de que en el sentido lógico o estructural más amplio constituye una operación inherente al discurso teórico como tal). A su vez, esta historia tiene por antecedente histórico objetivo, en el plano de las prácticas especializadas, al ejercicio de la crítica ideológica y literaria que intervino en la primera formación de la opinión pública a mediados del siglo XVIII en las principales urbes europeas por medio de la prensa escrita¹. En ambos planos, la crítica aparece como una práctica discursiva oriunda y característica de la modernidad, por más que se puedan señalar conatos o experiencias precursoras de la misma en contextos anteriores.

Por lo que toca al discurso filosófico en particular, la crítica reviste dos formas de presencia: una que cabría denominar orgánica y que es coextensiva a todos los momentos formativos de este discurso, y otra históricamente localizada, en la cual asume en propiedad el carácter de función teórica. La primera, cuya consignación es obligatoria en todo relato o balance histórico, queda implicada en lo dicho antes acerca del desarrollo intrinsecamente beligerante o autoproblematizador de la filosofía, que la lleva a cuestionar de modo recurrente su propia idea. Aún en las épocas en que acusa mayor cohesión y estabilidad disciplinaria o institucional (como en la escolástica de la baja Edad Media), las corrientes de que consta se articulan a través de un

¹ Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*.

intercambio polémico implícito y explícito, el cual determina tanto su comportamiento diacrónico como sus contenidos y contornos sincrónicos.

En este sentido, pues, la relación crítica es un factor históricamente permanente del discurso filosófico. Sin embargo, en la medida en que a todo lo largo de su formación premoderna (y todavía durante gran parte de la modernidad) este discurso, junto con el resto de las elaboraciones teóricas, se desarrolló bajo el postulado de un saber universal y definitivamente verdadero al cual había que acceder por encima de las desavenencias entre las escuelas y los contenidos aparentes y transitorios del entendimiento humano, dicho factor figuró casi sin excepción como atributo negativo y accidental, como síntoma de desvarío e insolvencia que debería desaparecer o reducirse al mínimo con el advenimiento del auténtico sistema de la verdad.

Sólo a partir de la entronización de la idea iluminista del progreso objetivo y subjetivo de la razón en el mundo, la crítica comienza a adquirir dignidad filosófica. Se reconoce en ella a la operación reflexiva mediante la cual la razón toma conciencia y se desembaraza de los prejuicios, arcaísmos y supuestos dogmáticos derivados de la tradición que obstruyen la gradual conquista del conocimiento propiamente dicho, universal y necesario. Sin duda, es a instancias de la obra kantiana (abocada en primer término a fijar de una vez por todas la condición y los límites de la metafísica) que la crítica llegó a erigirse en categoría filosófica. En el transcurso del siglo XIX gana terreno y titularidad hasta el punto de hacer contrapeso a la función fundante y obligarla a modificar considerablemente sus términos. El binomio negativo que entonces quedó establecido entre ambas encuentra cumplida resolución hasta la filosofía del siglo XX. Pero se trata de una resolución inusitada, extraña y adversa para las expectativas del pensamiento moderno. Ante todo, no ejemplifica ni satisface su principio de progreso racional; la propagación de las luces no redundó en el allanamiento o consolidación del recto camino de la ciencia, y menos aun en la diáfana autorrealización del espíritu. Tanto esas luces como sus referentes y escenarios sufren transformaciones de fondo que en el lapso de pocas décadas los torna inequívocos con sus definiciones y designios originales. Los medios y los fines, otrora transparentes, unívocos e insospechables para el entendimiento discursivo, ingresan a una fase de enrarecimiento intensivo y extensivo al hilo de la cual se complican sus sentidos y sus propias designaciones se hacen metafóricas. Ciertamente, en el despliegue de las elaboraciones teóricas contemporáneas la función crítica consigue imponerse en definitiva sobre la función fundante, convirtiéndose así en

la nueva instancia definitoria de la filosofía; pero entre tanto filosofía y función crítica han asumido otras connotaciones y ocupado otras posiciones dentro de la racionalidad emergente.

No es difícil convenir en que el desenvolvimiento de la función crítica, o mejor dicho, las mutaciones registradas por este desenvolvimiento, proporcionan una expresión en clave de la distancia que media entre la filosofía moderna y la contemporánea, así como de las diferencias y rupturas que han tenido lugar al interior de esta última y que obligan a distinguir en ella por lo menos dos grandes momentos formativos. Apelando de nueva cuenta al recurso de las esquematizaciones de máxima abstracción (siempre tan temerario y rebatible como indispensable) cabe arriesgar un deslinde de tres situaciones o estados de cosas diferenciales en el proceso global.

1). En su acepción moderna inicial, instaurada por la reflexión trascendental kantiana, la función crítica se mueve en el espacio de la razón, y con las armas proporcionadas por ésta se dispone a erradicar las ilusiones y confusiones que entorpecen el avance del conocimiento riguroso, paradigmáticamente representado por la ciencia físico-matemática. Más tarde, a través del pensamiento dialéctico, se concibe como actividad interna del concepto, por medio de la cual éste busca apropiarse del devenir de lo real.

2). La función crítica ejercida por las corrientes que ocupan la primera parte del siglo XX invierte los términos de la precedente y se presenta como dispositivo de rectificación, destinado a rastrear y superar los contenidos metafísicos de la teoría, haciendo valer en su lugar las condiciones e implicaciones no racionales de la práctica. Involucra, en efecto, una inversión por cuanto comienza por poner en entredicho la autarquía y los poderes presuntamente ilimitados de la razón confrontándola con aquello que la excede objetiva o subjetivamente.

3). Finalmente, en el espacio discursivo de las tres últimas décadas, después de haber alcanzado cabal supremacía sobre la función fundante y de tener a su cargo la definición emergente de la filosofía, la función crítica da muestras de hallarse en franco estado de crisis y repliegue. Los proyectos de pensamiento posfilosófico buscan situarse más allá de la crítica, pues ésta en su opinión es subsidiaria de las mismas pretensiones de saber y poder totalizante que animaron antes a la metafísica. Es así como a últimas fechas para las sensibilidades intelectuales más refinadas la

función crítica viene a ser un sinónimo aproximado de metafísica negativa, y entre otras cosas se le puede acusar de impudor teórico¹.

Los motivos y circunstancias que dan pie a semejante desenlace forman parte de nuestro principal objeto de análisis y serán abordados en su oportunidad. Por el momento, de esta demarcación genérica se desprenden dos consecuencias dignas de mención: por un lado, en la trama de las elaboraciones teóricas contemporáneas la función crítica comparte el destino del discurso filosófico (lo cual resulta significativo en relación con los atributos que por oposición el pensamiento posfilosófico habrá de adjudicarse a sí mismo); por otro lado, el sentido propiamente contemporáneo (es decir, no moderno o clásico) de la función crítica es el que ponen en práctica las concepciones de la primera parte del siglo actual. Conviene hacer una alusión más detenida a este sentido y a este contexto discursivo, ya que, además del interés que encierran sus proyectos y las repercusiones de estos (no completamente agotadas a la sazón, a pesar de todo), ellos aportan el obligado punto de referencia para la determinación de la situación más reciente.

No es necesario recalcar el hecho de que aun en el contexto de referencia, en el que consigue el mayor consenso y preponderancia de que ha sido capaz, la función crítica comporta un grado considerable de polisemia filosófica. La exigencia de llevar a cabo la superación de la metafísica da lugar a que las corrientes más destacadas en la primera mitad del siglo abracen diligentemente y de modo programático el quehacer de la crítica y que esta noción llegue a ser omnipresente en el intercambio discursivo. Sin embargo, más allá de las definiciones iniciales, por crítica se entienden cosas distintas y hasta contrapuestas, se le asignan metas, emplazamientos y orientaciones en las que cobran cuerpo las disparidades existentes entre aquellas corrientes². Mientras que para las concepciones marxistas la función crítica debía ejercerse contra las construcciones apriorísticas del idealismo y contra el cientificismo positivista (expresiones ideológicas de la mentalidad burguesa), el neopositivismo se disponía a emprender una crítica sistemática de las pretensiones de conocimiento o incluso de sentido de todos los discursos filosóficos mediante el análisis lógico del lenguaje basado en el modelo de los enunciados científico-factuales; por su parte, la fenomenología se proponía el enjuiciamiento de esos

¹ Cfr. Alessandro Dal Lago y Pier Aldo Rovatti, *Elogio del pudor*, de la misma índole es el conjunto de ensayos que Vattimo reúne bajo el penosamente expresivo rubro de "pensamiento débil".

² Cfr. Krings, Baumgartner y Wild, *Conceptos fundamentales de filosofía*, p. 434-542.

enunciados científicos, lo mismo que de las construcciones especulativas encerradas en el concepto tradicional de teoría, pues encontraba a la base de unos y otras las inercias e ingenuidades responsables de la "crisis de las ciencias" y de la propia humanidad europea.

El peso de la diferencia no radica tanto en las nociones primarias con que se define en cada caso la función crítica como en el terreno donde se asienta y en las tareas que busca realizar ahí. En el primer caso su punto de fuga es la praxis social, las contradicciones estructurales que experimenta dentro del capitalismo desarrollado y el proyecto de su transformación revolucionaria. En el segundo, se sitúa en el seno de los lenguajes científicos lógicamente bien formados, a la vista de los cuales apunta al establecimiento de un criterio de demarcación entre lo que puede ser dicho y lo que carece de sentido. En el tercero, su emplazamiento es el mundo de la vida (el mundo circundante), del que es menester poner al descubierto la trama intencional que opera a espaldas de la conciencia espontánea, para dar cuenta de su constitución ontológica y posteriormente de la de los mundos restantes, incluido el de la ciencia.

De manera directa, estos distintos asentamientos de la función crítica (junto con otros varios mencionables) conforman un espectro discursivo en cuyo interior tiende a establecerse una distribución temática suficientemente clara, un deslinde global de referentes y contextos que determina en gran medida una nueva demarcación y valoración de los campos disciplinarios del discurso filosófico, y que bien podría hacerse pasar por una en sí misma plausible y competente división interna del trabajo teórico, de no ser por las recíprocas descalificaciones de los proyectos correspondientes y por el hecho de que en cada uno de esos asentamientos se lleva a cabo el replanteamiento de la condición y el rendimiento de la filosofía en su conjunto, sin contar para el efecto con otra medida común que no sea la demanda negativa apuntada: la cancelación y sustitución de la sabiduría metafísica. El primer signo o síntoma de contemporaneidad estriba en esta convergencia meramente negativa, en este estado de cosas donde el único elemento de consenso entre las elaboraciones emergentes es justamente aquello que se halla en proceso de demolición. Con el hundimiento de la metafísica, de sus categorías y pretensiones, desaparece también la posibilidad de una noción tendencialmente unánime de filosofía que sirviera de plataforma para el acuerdo o el reconocimiento recíproco entre las diferentes vertientes de la función crítica. Para ello hubiera sido preciso echar mano de postulados y lineamientos imbuidos

de la universalidad homogénea y autorreferencial con que la razón moderna solía patentar sus producciones, sobre todo las teóricas.

De esta suerte, lo que podría ser en principio una redistribución temática y un ajuste más o menos profundo de la estructura disciplinaria del discurso filosófico, similares en naturaleza a otros varios ocurridos en las formaciones precedentes, toma el sesgo de conflicto intradiscursivo, de fenómeno de remoción interna en el cual la proposición de un núcleo temático desautoriza tácita o expresamente las proposiciones restantes. No constituyen en rigor diferentes proyectos filosóficos, sino diferentes proyectos de filosofía; en palabras de Wittgenstein, se presentan como juegos de lenguaje que no sólo remiten a gramáticas distintas sino que además responden a necesidades y se inscriben en formas de vida distintas, cuando no incompatibles. A partir de entonces, el término filosofía comienza a significar muchas cosas (muchas clases de prácticas y espacios discursivos) dentro y fuera de la literatura especializada y las esferas académicas, en las cuales se convierte en objeto simultáneamente de diversas definiciones formales inasimilables entre sí. Pero (tal como queda advertido a propósito de la inconmensurabilidad en general) la dispersión derivada de esta polisemia progresiva del término no redundará en el establecimiento de contextos discursivos autónomos y aislados, enteramente centrados en el desarrollo de sus respectivos tópicos y preocupaciones --de ser así, todo se resolvería mediante un catálogo exhaustivo de juegos de lenguaje susceptibles de elegirse a discreción, sin enfrentamientos de ninguna especie--, sino en una concurrencia polémica multiforme en cuyo interior el deslinde y caracterización sustancial de una iniciativa temática pasa por la refutación de las demás, no a manera de complemento argumental sino de factor prioritario de justificación. Dispersión e implicación negativa representan una de las polaridades en que se cifra la complejidad peculiar del nuevo tejido discursivo.

Entre las consecuencias más notables suscitadas por este doble perfil de aspecto paradójico se encuentra el inicio de lo que valdría denominar desmantelamiento disciplinario de la filosofía. Habida cuenta de que cada orientación crítica emergente procede a redefinir al conjunto de la filosofía en función de una determinada asignación temática que se afirma a través de la recusación de las restantes, a la postre el resultado sumario habría de consistir en la idea, hoy en día resueltamente preconizada, de que en realidad la filosofía carece de objetos, problemas o campos temáticos propios; conclusión de signo extremadamente ambiguo, pues colocada en

ciertos momentos de consolidación epistémica y cultural, como el humanismo clásico griego del siglo V a.n.e. o el iluminismo moderno de los siglos XVIII y XIX, bien podría fomentar la estimación de que la filosofía es poseedora de un estatuto singular, superior e inequívoco con el de los saberes particulares; pero en una situación como la que se abre paso en el curso del presente siglo adquiere el significado contrario: la carencia de todo estatuto, la pérdida de todo lugar en el ámbito de las elaboraciones teóricas (y por extensión, la falta de incidencia en los otros tipos de prácticas discursivas). En suma, a despecho de las intenciones y circunstancias específicas con las que se ponen en marcha las corrientes críticas aludidas, a raíz del intercambio negativo que entablan da comienzo el estado de deslocalización o de no lugar que constituye el rasgo distintivo de la filosofía contemporánea. Resultaría, empero, erróneo de entrada reducir el origen de tal estado a ese desencuentro de proyectos y redefiniciones, antes que nada porque junto con la supresión de los problemas y disciplinas de la filosofía tiene verificativo el surgimiento de discursos teóricos (científicos) y no teóricos dispuestos a hacerse cargo de los objetos abordados por dichos problemas y campos, lo cual pone de manifiesto que se trata de un fenómeno más extenso y versátil; no se circunscribe a la filosofía, incluye modificaciones y complicaciones en el conjunto de las elaboraciones teóricas, y más allá del mismo; consecuentemente, su articulación causal deberá ser también múltiple (endógena y exógena) y abarcar diversos momentos. En todo caso, a la altura de las corrientes que ocupan la primera parte del siglo, esta tendencia al desmantelamiento disciplinario aparece más como un efecto mediato y no previsto que como propuesta programática, es decir, no se erige aún en meta prioritaria de la crítica.

V. La crítica de la razón científica

Un aspecto que merece destacarse especialmente en este orden de ideas es el concerniente a la relación con la ciencia en la nueva determinación de la filosofía como ejercicio de la función crítica. En este aspecto se percibe con mayor claridad el estado de dispersión y concurrencia polémica recién esbozado, y al mismo tiempo se puede apreciar la manera en que la polisemia que

desde entonces afecta a la noción misma de la filosofía encuentra eco en el comportamiento de sus referentes.

En los límites de una formulación escueta y elemental, la posición de la ciencia respecto del discurso crítico filosófico admite en principio dos grupos de señalamientos. El primero atañe efectivamente a la disparidad de proyectos y emplazamientos de este discurso, en tanto que el segundo tiene que ver, de nueva cuenta, con el hecho de que el fenómeno en cuestión se prolonga más allá de los confines de la filosofía.

Si se toma en cuenta el origen kantiano de la crítica filosófica, cabe afirmar que dentro del pensamiento moderno esta última se identifica plenamente con la idea y el desarrollo de la ciencia entonces vigente. En el procedimiento crítico-trascendental de Kant (y virtualmente en el de todos los pensadores modernos que le preceden), la ciencia físico-matemática representa la realización efectiva y prototípica del conocimiento en sentido estricto¹. Tanto la estructura lógica de sus conceptos y enunciados como la conexión de los mismos con la experiencia ilustran cumplidamente las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento. Por lo demás, limitar el rendimiento de esta verificación a la fundamentación epistemológica de ese dominio o a la formulación de una teoría general de la ciencia natural exenta de los dogmas e insuficiencias de las anteriores, significaría reducir al mínimo las metas del proyecto kantiano y las de sus coetáneos. Por encima de su eficacia y consistencia epistémica interna, la moderna ciencia físico-matemática se revela ante esos proyectos como la materialización histórica del ideal de la razón en su sentido más amplio y sustancial. Además del carácter universal y necesario de sus resultados específicos, proporciona la apertura del espacio discursivo universal en el que cada saber, así como cada relación de medios y fines prácticos, encuentra el sitio que le corresponde y los criterios que aseguran su validez. Es cierto que a menudo se presta a discusión uno u otro de sus conceptos y que la aplicación de estos es objeto de rectificaciones constantes. Pero justamente en eso consiste el cabal progreso de la razón, y lo decisivo en última instancia estriba en la instauración de la posibilidad objetiva de tales discusiones y rectificaciones a partir de la unidad trascendental de la experiencia y el entendimiento.

¹ Cfr. Albrecht Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, p. 140 ss.

En su calidad de verificación ejemplar de las posibilidades de la razón, la ciencia natural se erige en canon (o por lo menos en correlato mediato pero inminente e insoslayable) de la crítica filosófica moderna. Lo que hace cuestionable la situación de la filosofía es que, tras su milenaria trayectoria, se muestre todavía incapaz de acceder al recto camino de la ciencia¹. Ello obliga en primer término a examinar a fondo las premisas de la metafísica y decidir en definitiva si puede o no tomar ese camino; pero se asume que subsecuentemente procede aplicar idéntica medida a todo otro sector de las elaboraciones teóricas con pretensiones de conocimiento o validez en general. Los sucesores de Kant rechazaron con mayor o menor énfasis su metódica proclividad al modelo matemático-fisicalista, pero en manera alguna renunciaron a la idea de ciencia como divisa del discurso teórico y como rasero de la crítica que la filosofía ejerce sobre sí misma y sobre sus objetos. Fichte y Hegel invirtieron la suma de sus esfuerzos en convertir a ésta en ciencia de la totalidad, donde la formación histórica del espíritu deviene concepto y muestra la racionalidad que une a sus diversos momentos y contenidos. Marx optó por una ciencia encaminada a dar cuenta de las contradicciones e irracionalidades subyacentes a la realidad devenida del espíritu y a posibilitar su transformación revolucionaria. La idea de la ciencia sufre replanteamientos y reconvenciones tan contrastantes como los proyectos filosóficos concurrentes, pero se mantiene en todos ellos como elemento recursivo o referente de control que por vía de contraste permite identificar las aberraciones del pensamiento especulativo; y en todos ellos, aunque con matices y acepciones controversiales, conserva su sentido básico moderno de saber universal, objetivo, fundado y transparente.

La filosofía del periodo que estamos considerando introduce un cambio notable. En ella la función crítica se lleva a cabo desde dentro y desde fuera de la ciencia, e incluso, en medida creciente, contra la ciencia (vale decir, contra su función paradigmática). Basta con ese motivo (por si no hubiera otros) para que la crítica filosófica se convierta en escenario de inconmensurabilidades y quede obstruida la opción de delinear para ella un programa consistente o siquiera una dirección definida. Mientras ciertas corrientes (el positivismo lógico y escuelas afines interesadas en la teoría de la ciencia) persisten en el postulado de que los lenguajes y procedimientos científicos constituyen el único acceso confiable al conocimiento objetivo y al sentido racional de la acción, otras (la fenomenología, el vitalismo y las concepciones abocadas a

¹Cfr. Emanuel Kant, *Critica de la razón pura*, Introducción.

la comprensión histórico-cultural) descubren en la ciencia el germen de una metafísica más perniciosa que la tradicional, por cuanto redundan en la proliferación de una mentalidad estrechamente objetivista y formal, en sí misma acrítica, incapaz de dar cuenta de las realidades humanas si no es a costa de simplificaciones. Por otra parte, más allá de la consignación de sus restricciones epistemológicas, el saber científico y su rendimiento factual disponen ya desde los albores del siglo de la suficiente incidencia efectiva en la organización e implementación de las prácticas sociales como para que la responsabilidad de las crisis y distorsiones que éstas experimentan comience a recaer en ellos al menos parcialmente. Con el transcurso de los eventos y estados de cosas inéditos de la realidad contemporánea (entre ellos dos guerras mundiales y diversos sistemas totalitarios), la asociación de ciencia y poder se torna tema recurrente tanto para la opinión pública como para las teorías sociales y el pensamiento crítico en general (filosófico, político, estético, etc.), hasta alcanzar en ambos planos el carácter de evidencia apremiante. Es la era del desencanto descrita por Weber o de la decadencia de Occidente, según la línea crítica que va de Nietzsche a Heidegger y la Escuela de Frankfurt; y en el centro de tal desencanto o decadencia figura, a título de acaecimiento histórico consumado, la asimilación del saber y el proceder científicos al dominio expansivo de la razón instrumental; razón promotora de nuevas formas de sujeción y violencia, más penetrantes e implacables que las ensayadas en el pasado.

En lo sucesivo, el expediente de la ciencia se hará cada vez más paradójico y polémico. Si se precisa de señalar un aspecto o evento en el que se haya puesto de manifiesto desde el principio que el desenlace del siglo XX excede los lineamientos y expectativas básicas de la racionalidad moderna, difícilmente podría encontrarse uno más apropiado que el registrado en ese expediente. Mientras el juicio ilustrado y el buen sentido de la modernidad clásica disponían de motivos para confiar sin reservas el progreso material y cualitativo del ser social e individual al desarrollo teórico y práctico de la ciencia --una ciencia que a pesar de sus logros paradigmáticos dependía de dispositivos y recursos logísticos comparativamente precarios, y cuyo radio de acción, estimado en términos netos, era aún modesto--, a los ojos de la crítica y la opinión pública de este siglo el desenvolvimiento de la ciencia, asegurado por una infraestructura operativa e institucional incomparablemente más poderosa, y puesto ya en el camino del hiperdesarrollo integral, se antoja a cada paso más sospechoso e indiscernible; su creciente intervención en las prácticas sociales y

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

el mundo de la vida resulta por demás ambigua de cara a las metas de la civilización moderna, hasta el punto de aparecer en el imaginario colectivo como fuerza destructora e irracional (un tipo de irracionalidad emergente, históricamente desconocido hasta entonces). El que a mayor saber corresponda mayor incertidumbre, es algo impensable en el interior de la racionalidad moderna; y si ello mismo tiene lugar como fenómeno constatable o simplemente como posibilidad objetiva, dicha racionalidad entra en estado de crisis orgánica, quedan fracturados sus postulados capitales. Surge y se generaliza con numerosas variantes el tema del fracaso de la ciencia. Lo más significativo y revelador en la perspectiva de las cuestiones que aquí interesan estriba en que semejante fracaso, al igual que otros muchos eventos constitutivos de la realidad contemporánea, no se debe a un defecto o a una situación deficitaria, sino a lo contrario, a un exceso, a una especie de extralimitación por obra de la cual los ideales y fines previstos ingresan en un régimen de realización intensiva que conduce a su desquiciamiento.

A instancias de visiones genealógicas como la nietzscheana, la tendencia preponderante de la crítica filosófica (incluidos Husserl, Bergson, Heidegger y Adorno) opta por el veredicto histórico más radical y lapidario, a saber: que el actual desenlace irracional del saber científico, esa aberrante simbiosis de conocimiento y opresión, dista mucho de ser producto de un accidente, de una alteración reciente y eventual experimentada por la razón moderna; tal desenlace exhibe a la luz del día la verdadera causalidad subyacente al proyecto de esta razón desde sus inicios, causalidad cuyo origen se remonta hasta la acuñación del *logos* en la antigüedad griega, de manera que viene a ser consustancial del decurso entero de la civilización occidental. Como se buscará mostrar a continuación, en la línea de este enjuiciamiento se perfilan la tónica y la dimensión características de la crítica contemporánea en su conjunto.

Por su parte, el encuadre reconstructivo que se intenta seguir aquí ciertamente no apunta a desmentir de ningún modo la presencia de causalidades globales en los procesos aludidos (no surgirá de nosotros la protesta por la inclusión de afirmaciones relativas a la totalidad histórica en el análisis); sin embargo, en lo tocante al discurso científico en la coyuntura recién descrita nos parece que aquella tendencia peca de continuista, contempla la extensión postrera de un orden discursivo donde debiera descubrir los rastros de una transformación crucial e irreversible. Si la ciencia del siglo XX resulta sospechosa y ambigua en varios sentidos, si a pesar de la incontestable superioridad sus saberes y rangos de eficacia se aparta a ojos vistas de las

expectativas fundamentales de la razón moderna hasta convertirse en su principal amenaza, en una palabra, si en lugar de fungir como instancia prototípica de la razón se revela como fuente de una nueva irracionalidad, es porque se trata en principio de algo distinto e incluso contrario de lo que bajo el rótulo de ciencia figuró en el acerbo de la racionalidad moderna. De acuerdo con lo apuntado anteriormente acerca del fenómeno de reconfiguración, la ciencia contemporánea no representa la prolongación extrema de la moderna, sino su sustitución. Lo que tiene lugar entre las décadas finales del siglo pasado y las primeras del actual es ante todo el hallazgo de energías, comportamientos y causalidades no previstas ni previsibles en los esquemas epistémicos del pensamiento moderno, que implican la irrupción de posibilidades, eventos y estados de cosas a consecuencia de los cuales los principios, verdades e ideales de éste sufren trastocamientos y repliegues que a mediano plazo los conducen a su inhabilitación, o bien entran en un ciclo de realización vertiginosa y desmesurada que los precipita en un estado de anonadamiento. La racionalidad moderna no disponía de lenguajes y paradigmas aptos para dar cuenta de las fuerzas y concentraciones de poder emergentes, independientemente de que sin duda a ella se debiera su desencadenamiento y de que los parámetros de que podía echar mano no le permitieran percatarse de la mutación. Su ciencia (tanto al nivel de idea y postulados generales como de teorías y objetos específicos) no es la ciencia del siglo XX, por más que los practicantes de una y otra crean poseer evidencias de lo contrario. El que la crítica persista en concebir a este desenlace como parte del proyecto de la modernidad significa que ambas adolecen del mismo error de apreciación histórica.

De cualquier manera, lo importante por el momento es tomar nota de la determinación diferencial que adquiere la crítica filosófica en virtud de esta inversión y de las repercusiones que tiene en la redefinición del discurso filosófico como tal. La conversión de la ciencia en objeto de cuestionamiento se relaciona directamente con la iniciativa, que más tarde ganará consenso, de abandonar o desmantelar la teoría del conocimiento en tanto que problema filosófico --lo cual constituye uno de los principales episodios del actual movimiento de supresión generalizada de los campos temáticos de la filosofía--. A medida que avance y prolifere la crítica del saber científico y sus efectos, se caerá en la cuenta de que las limitaciones y los yerros decisivos de la filosofía moderna derivan de haber erigido al conocimiento en motivo preeminente, subordinando el resto de las esferas de la experiencia y del discurso a las exigencias de éste. Se pone de

manifiesto que el núcleo de la metafísica a partir de Bacon y Descartes, así como el repertorio de sus categorías (y en primer término el binomio sujeto-objeto), obedecen al empeño de cifrar en la fundamentación del conocimiento la clave del progreso material y espiritual, lo que venía a representar una versión más de lo absoluto. En explícita contraposición con esa supremacía de la indagación epistemológica, la filosofía contemporánea incrementará sus emplazamientos en los terrenos de la ética y la estética (razón normativa y razón simbólica), aunque estos por su parte no dejarán de experimentar incesantes revisiones orientadas sobre todo a tomar distancia respecto de sus antecedentes metafísicos, lo que les llevará al límite de rechazar el estatus de disciplinas filosóficas y a colocarse en medio de dos iniciativas antagónicas: la de adquirir el rigor y la dignidad de ciencias independientes, y la de romper todo compromiso con el saber formal y dar expresión a las actitudes anti-intelectuales que paulatinamente adquieren presencia en el seno de la cultura de posguerras.

VI. Crítica moderna y crítica contemporánea

El cuestionamiento filosófico de la ciencia es sólo un aspecto o síntoma colateral de la cada vez más polimorfa y ambivalente intervención de esta última en los diversos conjuntos de prácticas discursivas contemporáneas --otros aspectos de la misma, acaso más palpables e influyentes, saldrán al paso posteriormente--. Pero por lo que se refiere a la crítica filosófica, este cuestionamiento encierra un significado central por cuanto a través de él se perfila la tendencia que la aparta radicalmente del sustento y los lineamientos de su desarrollo moderno, aquella en la que procede a poner en tela de juicio las premisas de su propia tradición, y en la que consecuentemente comienza a deshacerse de sus anteriores créditos y garantías, hasta adquirir plena y punzante conciencia de encontrarse en el límite (o peor aún, de constituir ella misma el límite) del discurso teórico.

En el pensamiento moderno, la crítica filosófica se llevó a cabo *ante el tribunal de la razón*; en el siglo XX, su cometido principal es el de someter a juicio justamente a ese tribunal. Se da a la

tarea de desmontar el sistema de autocertezas, valores y verdades que éste consiguió establecer y articular a lo largo de los tres siglos precedentes. Los términos y perspectivas en que se realiza tan insólita empresa son suficientemente conocidos (puesto que subsisten hasta la fecha) como para tener que enumerarlos aquí. Conviene más bien advertir que en tal empresa no sólo participan las corrientes anticientificistas, historicistas o vitalistas, dispuestas a romper de raíz con todo el pasado iluminista de la cultura occidental, con todo residuo de la inveterada fe en el poder del concepto, sino también las que se pronuncian por una justa evaluación de ese pasado a efecto de distinguir entre sus elementos legítimos y los degenerativos, e incluso aquellas otras que proclaman la vigencia de los ideales primordiales de la modernidad frente a sus viejos y nuevos detractores. Desde los más diversos y encontrados puntos de vista, la crítica se endereza contra los atributos y atribuciones metafísicos de la razón moderna; pues ciertamente esta razón aparece ahora como la gestora y beneficiaria de la metafísica desplegada dentro y fuera del discurso teórico a partir del derrumbamiento del mundo medieval. --En abierto contraste con Kant y la crítica iluminista, razón y metafísica tienden a identificarse--. Tanto por vía del cuestionamiento de la mentalidad cientificista que lleva aparejada como a través de la denuncia de sus consecuencias materiales y de su infraestructura represiva (así como, en el extremo opuesto, por parte de las iniciativas interesadas en la edificación de una ciencia libre de lastres especulativos), el tribunal de la razón es recusado; las sentencias que emite han perdido el sello de lo perentorio e inapelable, y se convierten en objeto de diagnóstico clínico.

No se trata, por tanto, de un brote eventual de irracionalismo o de un movimiento específico de disidencia destinado a crear el entorno adecuado para la recepción de un nuevo proyecto teórico igualmente particular. Constituye una reorientación global del discurso crítico que se hace manifiesta en mayor o menor grado en la mayoría de las tendencias filosóficas, independientemente de que en las primeras décadas del siglo no todas ellas posean plena conciencia de sus dimensiones. Sin embargo, al igual que en el caso de la metafísica (y a fin de cuentas propiamente es el mismo caso), la unanimidad con que se emprende este enjuiciamiento dista mucho de aportar la pauta de algún consenso positivo entre las elaboraciones de la filosofía contemporánea. Hay coincidencia en el diagnóstico (o mejor dicho, en la necesidad de realizarlo, ya que no en la elección de criterios e instrumentos), pero priva lo contrario en materia de proyectos y alternativas. Cada una de las corrientes emergentes formula por lo menos una

objección de fondo contra la razón moderna (incluidas las que toman su defensa y buscan llevar a cabal realización sus proyectos), pero ello no da lugar a la conformación de un jurado solidario y debidamente acreditado de acuerdo con una legalidad similar a la del tribunal ahora sometido a proceso. En consecuencia, no se da a conocer un fallo único y concluyente, sino un profuso y prolongado intercambio de acusaciones y sentencias que involucran por turnos a los propios fiscales. Pero, de nueva cuenta, resultaría hartó erróneo y simplista el concebir a esta circunstancia como sinónimo de ausencia o incapacidad (por mucho que sus opositores y aun algunos de sus protagonistas así lo hicieran). No es que la parte acusadora carezca de argumentos y de sustentos legales, sino que los posee en demasia y de varios géneros. En todo caso, al interior del discurso teórico contemporáneo sólo habrá lugar para enjuiciamientos de esta índole.

Dejando de lado las posiciones que se limitan a la denuncia de desarrollos contradictorios o al reclamo de reformas específicas, la crítica de la razón moderna apunta a las categorías y determinaciones sustanciales que ésta había empleado en su autodefinition. En primera instancia, se pone en entredicho la universalidad irrestricta de los postulados y principios constitutivos de su legalidad: lo mismo en el terreno del conocimiento que en el de la realidad social ganan notoriedad recalcitrante fenómenos y producciones que desmienten tal universalidad o que al menos evidencian el cúmulo de condicionamientos objetivos y subjetivos en que descansa. Desde el siglo XVII hasta mediados del XIX, el pensamiento moderno concibió a la razón (sea en sentido ontológico o en sentido epistemológico, sea respecto del comportamiento humano o respecto de sus fines y valores) como un conjunto de leyes y causalidades dadas bajo la forma de la eternidad. Tantas veces como el concepto de progreso pasó de ser expresión de un abstracto ideal emancipatorio y antitradicionalista a desempeñarse como componente programático y normativo de la acción social, su aplicación contó con el respaldo declarado o soterrado de un orden incondicionado e inmutable que gobernaba los fenómenos naturales y los asuntos del espíritu; tan inmutable e incondicionado como el motor inmóvil de Aristóteles o el Dios creador del cristianismo medieval, sólo que, a despecho del carácter humanamente inexpugnable que enmarcaba la magnificencia de estos, sus leyes y fuerzas resultaban asequibles al entendimiento finito por medio de la metódica combinación del concepto y la experiencia. Dicho de otro modo, con la instauración del orden de la razón el pensamiento moderno consiguió remplazar el absoluto trascendente de la tradición por un absoluto inmanente; consiguió sustituir la dictadura

de un origen mítico o teológico que fincaba el sentido de lo real en la fidelidad a los decretos heredados de un pasado inmemorial por un régimen inteligible cuyas regularidades, en sí mismas eternas y universales, dotadas de poder objetivo y constatable, permitían situar el sentido de lo real, del hacer y del comprender en el futuro previsible. Si a la razón moderna le fue posible efectuar semejante mutación de la temporalidad, si logró erradicar el tiempo determinado por el origen para implantar el tiempo determinado por el proyecto y, más señaladamente, si el principio del progreso pudo desterrar el estatismo de tradiciones milenarias y poner en movimiento el conjunto de estructuras y prácticas sociales sin desembocar en el nihilismo y la indeterminación, es porque sus leyes y fundamentos exigían una observancia absoluta y omniabarcante similar a la que la mentalidad recién superada otorgaba a sus respectivos estatutos. Sólo en la expectativa de una legalidad de esta clase el espíritu de la modernidad se halló en condiciones de desechar resueltamente una a una las viejas verdades y entregarse con firmeza y confianza a la formación de otro sistema de verdades y posibilidades. El optimismo congénito de la idea de progreso proviene de la seguridad ontológica, epistemológica y moral que brinda el orden absoluto de la razón.

A lo largo del Siglo XIX, en el marco de la modernidad tardía (según las demarcaciones aquí adoptadas), la crítica filosófica consagra la mayor parte de sus esfuerzos a la revisión de los atributos metafísicos de ese orden. La forma de la eternidad no solamente se convierte en objeto de refutaciones teóricas y prácticas en diferentes planos, sino que a la postre pasa a ocupar el puesto de epifenómeno, es decir, de proyección ideológica subsidiaria de circunstancias, mecanismos e intereses sociales históricamente especificables. El siglo XIX es el siglo de la historia, y al hilo de su transcurso los componentes del orden de la razón fueron abandonando el *topos* de la universalidad intemporal y autorrecursiva para ingresar a la dimensión de la historicidad, donde la necesidad del concepto se encuentra inextricablemente mediada con el desenlace material y negativo de lo real, y por tanto con las alteridades de la posibilidad. El giro historicista de la crítica no se conformará con dejar establecido que los principios de la razón no poseen más validez y vigencia que las proporcionadas por la consumación y promoción de procesos históricos; se empeñará en mostrar que esos mismos principios son producciones históricas. Desde Marx y Nietzsche da comienzo una extensa y esmerada labor de rastreo genealógico de la razón moderna que principalmente buscará poner a la vista las específicas

intencionalidades, necesidades y eventualidades subyacentes a su configuración. Se convierte en objeto de múltiples lecturas críticas que compiten en estilo, estrategia e inventiva, empleando para el efecto desde los lenguajes clínicos más técnicos y descarnados hasta las terminologías hermenéuticas más plásticas.

En la primera mitad del siglo actual el sector no científicista de la crítica filosófica se entrega a la redefinición de la razón en términos de acaecer histórico, y al mismo tiempo a la desustancialización de las categorías que de cara a la historia habían acuñado las concepciones iniciales inscritas en esta dirección (principalmente las del idealismo alemán y el evolucionismo positivista). La ascendencia que en este período conquistan el marxismo y sus interlocutores polémicos en los círculos académicos, la remisión de la idea de progreso en favor de la de revolución y el uso estereotipado que reciben nociones como praxis, dialéctica, proceso, cosificación y crítica en las prácticas discursivas extrateóricas (incluidas algunas de la cotidianidad), vienen a ser muestras del giro historicista que asume la crítica de la razón moderna. Más adelante habrá que aludir a la crisis y deconstrucciones que en la segunda parte del siglo sufre este giro, y por extensión la propia función crítica. Por lo que toca al período de referencia, se advierte con facilidad que el desenvolvimiento paradigmático de la dimensión de la historicidad brinda el necesario sustento al impulso antimetafísico y al paso de la función fundante a la función crítica que peculiarizan al discurso filosófico contemporáneo.

Con todo, no es el cuestionamiento del carácter ahistórico el único frente (ni siquiera el más inminente) en que se lleva a cabo la crítica del tribunal de la razón; más bien, tal cuestionamiento constituye la condición o premisa de fondo a partir de la cual da comienzo el proceso en diversos planos y con múltiples propósitos, cuya relatoría, de por sí fatigosa e inevitablemente intrincada, sólo daría por resultado la ratificación del estado de dispersión antes referido. En la mayor parte de los casos, empero, lo que se consigna es la serie de dispositivos que operan a espaldas de ese tribunal y que aseguran la universalidad y la unidad sistemática de sus verdades fundamentales; dispositivos abocados a la exclusión de prácticas discursivas alternativas, a la organización disciplinaria de los saberes y los comportamientos, y a la reducción de toda forma de acaecer y de toda posibilidad de sentido al régimen analítico del concepto. Se busca mostrar cómo la universalidad y la univocidad en cuestión se alcanzan a costa de una sutil y soterrada cadena de simplificaciones y proscripciones metódicas que a su vez constituye la efectuación de un orden

monológico y logocéntrico, dotado con la aptitud de confirmarse a sí mismo a través de cada uno de sus proyectos, instituciones y juegos de lenguaje gracias al poder de unificación e igualación que se permite ejercer sobre el conjunto de la experiencia y de sus referentes. Se pone de manifiesto que la episteme moderna cifra su eficacia objetiva y su legitimidad en la instauración de un centro, de un emplazamiento privilegiado y autorreferencial ocupado por una entidad monádica, simple y originaria, transparente a sí misma y capaz (de hecho y por derecho) de extender esa transparencia a la totalidad de lo real. Asimismo, se pone de manifiesto con abundancia de pruebas que semejante instauración corre a cargo de numerosas operaciones de supresión, de control represivo y de homogeneización progresiva; que tanto a nivel individual como colectivo la transparencia y la identidad de la conciencia suponen el ocultamiento o diferimiento de impulsos y causalidades opacas, así como una rígida demarcación de espacios y contenidos posibles que circunscriben la actividad neta de aquélla; que la verificación del progreso en el mundo y en el espíritu exige grandes cuotas de miseria y cosificación.

En todo este frente, la crítica filosófica consiste en la exploración del lado oscuro de la razón moderna. Se propone realizar el inventario de las contraverdades y de la infraestructura oculta de las verdades que la razón moderna logró implantar durante los tres siglos anteriores. En el seguimiento de cada una de éstas descubre prolongaciones no previstas ni deseadas en las cuales los luminosos principios del orden establecido revisten trastornos orgánicos y significados inversos a los estipulados en su definición titular. Resueltamente instalada en el plano de la inmanencia histórica, procede a diseñar diversas perspectivas y estrategias discursivas encaminadas a revelar el cúmulo de contradicciones teóricas y prácticas implicadas en la concepción y la consumación de tales verdades; pero sobre todo a evidenciar que las contradicciones escapan al control del concepto, exceden los umbrales de su orden autorrecursivo y de su capacidad organizadora. Se trata justamente de exhibir los bordes de esos umbrales y tematizar lo que se encuentra más allá: *lo otro* de la razón, aquello que no se deja reducir a las coordenadas y los actos unificantes del entendimiento autorreferencial. Ahora bien, a diferencia de lo que pudiera ser la tónica de las reacciones premodernas, que tras los mencionados límites quisieran avizorar el reino de un absoluto negativo, previo, independiente y superior a las gestiones del orden cuestionado, la crítica filosófica se empeña en poner de relieve que *lo otro* es en cualquier caso el producto residual de esas mismas gestiones; dicho de otra

manera, que lo designado por dicha expresión no tiene que ver con formas de realidad originarias e inexpugnables ante las cuales la razón se muestre impotente, sino que engloba a todas aquellas fuerzas, relaciones y necesidades que han quedado excluidas o mal asimiladas por los esquemas y determinaciones disciplinarias características de esta última en su configuración moderna. Las contraverdades consignadas en este contexto (la barbarie como corolario del progreso, el empobrecimiento de las mayorías merced a su participación en la producción de la riqueza o la cosificación del mundo de la vida como correlato de la apropiación técnica de la naturaleza) no remiten a un más allá supra o extrainteligible que a título de adversidad intempestiva sobrevenga al desenlace de la razón moderna; muy por el contrario, constituyen el más acá históricamente distintivo de este desenlace, el conjunto de efectos entrópicos inherentes al desarrollo expansivo de las legalidades instauradas por la civilización racional del occidente moderno. Así, la crítica hace ver que lo otro de la razón se ubica en ella misma, que sus límites son internos, decididos por la índole de sus premisas y mecanismos básicos.

La indagación en torno de las contraverdades implicadas en el desenvolvimiento histórico de la modernidad hace patente que el orden de la razón abarca más procesos y espectros de actividad que los legítimamente sancionados por los principios recogidos en el concepto. El entendimiento (trascendental y normativo), la esfera de la transparencia autorrecursiva donde residen las verdades claras y distintas con los auspicios del principio de identidad, que en la óptica de las concepciones clásicas aparecía como un todo unitario y autónomo llamado a extenderse hasta erradicar la opresión y el oscurantismo del mundo a partir de sus potencialidades esenciales, es en realidad sólo el sustrato visible de una racionalidad múltiple y heterogénea integrada por fuerzas, eventos y causalidades de diversas especies que trascienden en mayor o menor grado la capacidad reguladora de aquella esfera, y que, a mayor abundamiento, no solamente la trascienden sino que la condicionan y fijan sus alcances en cada caso. Lo que en el seno del pensamiento de los siglos anteriores (incluido el crítico y el disidente) figuraba como el núcleo originario y soberano del espíritu, ahora se encuentra bajo la categoría de epifenómeno. El programa de la crítica no se detiene en la mostración de la materialidad negativa e irreductible del espíritu o en el señalamiento de las realizaciones contradictorias del entendimiento discursivo, su objetivo de fondo consiste en dar cuenta puntual de los factores y mecanismos infraestructurales que explican la trama de la razón y su sistema de verdades y contraverdades. La meta es la deconstrucción de

su centro y de sus unidades simples, el diagrama del suelo y del subsuelo en que se asientan unas y otro. Ante la mirada histórico-deconstructiva, ese centro pierde la identidad primaria y la transparencia que tan generosamente le fueron otorgadas por Descartes y ratificadas por Kant; ambos atributos resultan ser *efectos*, correlatos fenoménicos de relaciones de fuerzas y estados de cosas que, amén de ser tributarios de la contingencia y de recónditos atavismos diferidos, forman parte de eventos de dimensiones epocales respecto de los cuales los esquemas y valores de la razón moderna quedan en suspenso o bien experimentan inversiones y desquiciamientos irreversibles.

Así como la física cuántica llevó a cabo el progresivo desmantelamiento del átomo newtoniano, descubriendo a cada paso campos, entidades y comportamientos de mayor complejidad, así la filosofía crítica pone en marcha el laborioso desmontaje del centro orbital de la razón moderna: en todos los niveles y acepciones discursivamente diferenciadas, el sujeto, el ser para sí de la razón, es sometido a análisis deconstructivos que indefectiblemente lo vinculan con determinaciones y desencadenamientos no unívocos ni unificables, con causalidades y eventualidades que hasta entonces representaban lo irracional (lo excluido, lo exterior). Cualquiera que sea la tipificación que se haga de estas causalidades, el mero reconocimiento de su intervención en la génesis y el funcionamiento de la razón redundará en la revocación de la estructura logocéntrica que ésta se otorgó a sí misma por conducto del humanismo, la gnosceología y el derecho modernos. El núcleo de esa estructura se ve obligado a renunciar a la condición de unidad simple y primigenia; tanto su soberana actividad como sus contenidos y contornos sufren un enrarecimiento paulatino, se disgregan y complican al grado de que su presunta unidad, lejos de poder erigirse en punto de partida indispensable o en instancia originaria, sólo consigue mantenerse en pie (y evitar quedar confinada al terreno de la ficción) aceptando el papel de *explicandum*, es decir, apareciendo como consecuencia mediata de estrategias y acoplamientos de factores heterogéneos que poco o nada tienen que ver con la regularidad y la sobria dignidad de concepto. De esta suerte, la conciencia, otrora depositaria de la luz natural y de la apercepción, viene a ser subsidiaria de un sustrato inconsciente poblado por diversas energías, patologías y pulsiones destructivas; el espíritu objetivo, generador de la cultura, el conocimiento científico y el estado democrático moderno, aparece ahora como un gigantesco entramado ideológico destinado a encubrir o idealizar la lucha de clases y la

explotación del trabajo inherentes al desarrollo del capitalismo; el Hombre, el ideal protagónico de la historia de occidente, el ente portador del *logos* y ontológicamente abocado a ser en sí y para sí, se perfila como el saldo de un destino que se inició con el olvido del ser en la temprana madurez del pensamiento griego de la Antigüedad y que desemboca en la cosificación universal y el agotamiento nihilista del sentido en la era de la técnica. En última instancia, lo que resulta manifiesto no es únicamente que la interioridad de la conciencia o del espíritu se halle acosada por entidades adversas y tendencias degenerativas, sino también y sobre todo que la sedicente interioridad consta en realidad de numerosas interioridades, es decir, de numerosos estratos, sedimentos y tipos de fenómenos, cuyas relaciones no pueden ser sino conflictivas. Así, tanto en el terreno de la ciencia como en el de la filosofía, el canon de la simplicidad cede el paso al principio de la complejidad creciente.

Durante el siglo XIX la crítica emprende la cruzada contra la metafísica sirviéndose de las armas de la razón; en la primera parte del XX sus embates se dirigen al entramado metafísico de la razón (parte del cual concierne a la formación disciplinaria de la metafísica como discurso fundante, o sea, como instancia de legitimación). Los pertrechos que emplea para el efecto los obtiene, como queda dicho, de la comprensión del acaecer histórico-social y del proyecto de la revolución (teórica y práctica). Con ellos, se dispone a llevar a cabo la desustancialización y la desublimación del repertorio entero de categorías, esquemas e ideales con los que el pensamiento moderno logró edificar su imagen unitaria del mundo. La noción de ruptura se torna moneda corriente y la civilización moderna como tal comienza a ser concebida en calidad de pasado reciente con el que hay que saldar cuentas a fin de poder hacer frente a las demandas y posibilidades que encierra una realidad emergente. En atención a similitudes genéricas, cabría identificar esta coyuntura con la que tuvo lugar entre las postrimerías del siglo XVI y las primeras décadas del XVII, en la cual tocó a la razón moderna (ya desde su primera consolidación discursiva y tan pronto como le fue factible hablar de y desde sí misma) efectuar la clausura de la racionalidad medieval, el desmantelamiento de sus estructuras, jerarquías y misterios institucionales, así como la sustitución de su alambicada episteme, centrada en la preservación del origen, por la episteme de las luces y el progreso. También en ese caso se trataba de la deconstrucción de un centro, de una indispensable operación de decentramiento encaminada a crear las coordenadas discursivas requeridas por el sistema de verdades y legalidades de la cultura

naciente; a ello se abocaron en igual medida las concepciones racionalistas y las empiristas, ocasionando que por primera vez en su historia la filosofía se despojara de toda connotación de saber ancestral y asumiera la forma de proyecto. Sin embargo, por encima de semejantes paralelismos, recurrentes en mayor o menor escala en todos los episodios de mutación histórica global, existen entre ambas situaciones diferencias radicales --por lo que su comparación no brinda confirmación significativa a ningún modelo de temporalidad cíclica--.

Por lo menos en dos aspectos medulares esta primera ruptura con la modernidad difiere de la ruptura con la racionalidad medieval. Por un lado, el deslinde y distanciamiento crítico respecto del pensamiento medieval adquirió desde las primeras elaboraciones filosóficas modernas un carácter explícito y tajante (acaso más de lo que hubieran deseado algunos de sus impulsores principales), mientras que la ruptura con la razón moderna en la primera parte de nuestro siglo se llevó a efecto de un modo más bien virtual e inadvertido, toda vez que las diversas transformaciones teóricas y prácticas que la hicieron posible, aun siendo tanto o más profundas que las acaecidas en el otro contexto, no en todos los casos fueron suficientemente conscientes de sus alcances y de su significación diferencial (sin duda, la mayoría de ellas suscitaron la plena certeza del derrumbe de los grandes mitos de la razón moderna, pero pocas o ninguna habrían de suscribir el proyecto de una era posmoderna en el sentido que este término posee en la situación actual).

Por otro lado, el rebasamiento de la racionalidad medieval pudo llevarse a cabo contando con la capacidad innovadora del espíritu de empresa inherente al capitalismo ascendente y del potencial ilimitado contenido en la idea de la transformación racional del mundo; la racionalidad emergente disponía de sobrados motivos para engendrar proyectos optimistas, la desestimación del pasado y de sus gastadas herencias se justificaba ampliamente en atención a los copiosos indicios factuales y morales de un futuro promisorio, lo suficientemente vasto y rico en posibilidades objetivas como para poder dejar atrás las verdades, instituciones y formas de vida opresivas de la civilización tradicional. Pero el horizonte de realidad que se abre con el siglo XX es de un signo completamente distinto --tan distinto que, situados en él, la reconstrucción del horizonte anterior, incluso la efectuada por la historiografía más austera y rigurosa, no puede menos que provocarnos en algún grado la sensación de un relato fantástico e ingenuo, semimitológico--. Los eventos del mundo contemporáneo, contemplados en la óptica que aquí interesa, no sólo difieren

esencialmente de los del mundo moderno en cuanto a la densidad y a las proporciones de poder y de violencia que comportan, sino también en virtud de la evidencia de que tales ingredientes son consustanciales al desarrollo racional de la organización social. En suma, mientras que la ruptura con el orden medieval pudo ponerse en marcha bajo la expectativa de una aparentemente ilimitada capacidad constructiva liberadora de la razón moderna, esta otra ruptura tuvo como punto de partida la experiencia del fracaso histórico de dicha razón --del fracaso respecto de sus propios ideales y divisas vertebrales--. De ahí la poca proclividad de la nueva crítica filosófica al tono optimista advertible en casi todo el discurso filosófico precedente. Aun las teorías marxistas a la sazón dominantes, después del breve lapso de entusiasmo práctico propiciado por las revoluciones de oriente, hubieron de evitar los arrebatos de triunfalismo o de confianza excesiva en el futuro de la humanidad. Si aún cabía hablar de futuro, los pronósticos que podían hacerse en torno de él contaban con muy escasos motivos para ser halagüeños.

Es indispensable, desde luego, no olvidar que estamos hablando sólo de una tendencia global, integrada por posturas y formulaciones dispares, y que admite en consecuencia toda suerte de gradaciones y salvedades. De cualquier modo: descontado ya el amplio margen de relatividad con que debe asumirse el apuntamiento, en sí misma resulta ser gravosamente extraña, peligrosa y difícil de discernir la situación que a partir de esta tendencia de la función crítica comienza a implantarse para el conjunto del discurso filosófico durante la primera parte del siglo --peligrosa por cuanto en el desenlace de la misma se pone en juego la condición de posibilidad de tal función y de tal discurso--. Dejando aparte sus efectos axiológicos, espirituales y sociales, la declaración del fracaso de la razón, la revelación de los saldos de irracionalidad histórica y estructuralmente ligados a la verificación de sus proyectos e ideales, el desmantelamiento de su sistema de verdades: estas y otras operaciones concomitantes requieren un emplazamiento discursivo que por definición hay que situar fuera de la razón, más allá de sus fronteras, de sus esquemas y realizaciones institucionales. Frente al despliegue de los poderes totalitarios, al igual que frente a la creciente cosificación de la vida y la precipitación nihilista de la cultura, el discurso filosófico en manera alguna admite quedar reducido a una postura contemplativamente negativa, se siente llamado a proponer proyectos alternativos a la decadencia de occidente, a desempeñar un papel protagónico en la reorientación o transformación revolucionaria de las formas de vida y las prácticas discursivas existentes. Pero, ¿desde dónde puede acometer la crítica filosófica

semejante labor tras el anuncio de la crisis de la razón moderna y de su inminente remplazo? ¿En virtud de qué instancias de sentido, validez y pertinencia puede tomar la palabra esta clase de reflexión, siendo que hasta entonces había actuado a nombre del orden que ahora debe ser deconstruido? Diríase que con la crítica de la razón la filosofía procedía a cavar su propia tumba, de suerte que al término de la misma habría de quedar desprovista de todo sustento. En la medida en que tal callejón sin salida se ponía de manifiesto, la crítica se vio en la necesidad de introducir diferencias entre los contenidos y resultados de la modernidad a fin de encontrar sustento en los rescatables, o bien, por lo que toca a sus líneas más radicales, exhortar a la recuperación de proyectos, fuerzas y sentidos que fueron eclipsados en su momento por la entronización de la civilización moderna, o bien, por último, optar decididamente por el advenimiento de una nueva racionalidad, cuyos relieves y directrices tendrían que ser determinados por el curso de los acontecimientos subsecuentes y que sólo de manera abstracta y conjetural se dejaban visualizar en el plano de la teoría. En todo caso, lo cierto es que a partir de esta encrucijada el discurso filosófico se hizo cada vez más sensible a la idea de que su espacio de competencia se ubica en los límites (o mejor dicho, en los bordes externos) de la razón moderna. Con ello da principio lo que propiamente constituye la determinación distintiva de su situación contemporánea, situación que entraña indefectiblemente la experiencia de su *no lugar*, de su deslocalización. El proceso de liquidación o desmantelamiento de las disciplinas y los problemas filosóficos, programáticamente fomentado por la mayoría de las corrientes que en lo sucesivo tomarán la palabra, es parte orgánica de esta experiencia.

VII. El inicio de la deslocalización del discurso filosófico

Según se apuntó antes, el trabajo interno que ocupa primordialmente al discurso filosófico en la primera parte del siglo XX consiste en la *desustancialización* de las categorías y unidades referenciales establecidas por sus formaciones pasadas. Así como el ejercicio de su función crítica respecto del desenlace global de las prácticas discursivas conducía al cuestionamiento del orden de la razón moderna, respecto de su propio régimen discursivo daba lugar al giro antimetafísico

que más arriba fue descrito como el único elemento de consenso entre las concepciones emergentes. La superación de la metafísica, definida a la manera del segundo Wittgenstein, equivale al desmontaje de las gramáticas pertenecientes a la familia de juegos de lenguaje especulativo que se erigió en la tradición dominante del discurso filosófico a lo largo de su gestión como discurso fundante. Tal gestión, por supuesto, no se circunscribe al desarrollo de la filosofía moderna (ésta la hereda de sus antecesoras); pero son los juegos de lenguaje elaborados por ésta los que deben someterse a tratamiento crítico, pues son sus correspondientes gramáticas las que se encuentran en activo en el discurso filosófico subsistente.

El movimiento de desustancialización se extiende indistintamente a todos los conceptos filosóficos, aunque en grados diversos de acuerdo con el interés de cada corriente crítica. Sin embargo, como también quedó apuntado antes, es el concepto de Sujeto el que se convierte en su referente más visible y constante. No viene al caso repasar la serie de motivos, agravantes y finalidades que intervienen en el tratamiento deconstructivo de este y de los demás conceptos. Desde la perspectiva que nos brinda el tardío momento actual, se comprende fácilmente que, a través de sus múltiples elaboraciones discursivas, el sujeto aparece a los ojos de la filosofía contemporánea como la sustancia por excelencia, como la columna vertebral de la metafísica moderna; consecuentemente, cada vertiente destacada de aquélla se traduce en una estrategia específica de desustancialización de esa entidad central y centralizadora. No cabe entonces encontrar aquí una sola fórmula antimetafísica que confiera connotaciones coincidentes e inequívocas al término genérico que empleamos para designar a este movimiento, es decir, una forma única de desustancialización --como en otros aspectos, el acuerdo posible es de carácter negativo y mediato--. Con todo, si a pesar de la disparidad de direcciones y medios argumentales es factible apuntar cierta coincidencia al nivel de consecuencias y alcances, vale entonces agregar que para las concepciones contemporáneas iniciales la desustancialización del sujeto no significa su eliminación, la refutación de su pertinencia en cuanto noción teórica o el proyecto de un discurso filosófico exento de todo concepto relativo al sujeto. Más bien, utilizando una expresión previamente incorporada, en la mayor parte de los casos se apunta a lograr que la noción filosófica de sujeto se haga *inmanente* respecto de la práctica social (marxismo), de la experiencia del mundo de la vida (fenomenología) o del lenguaje de los hechos y estados de cosas (neopositivismo), abandonando así la identidad originaria, autorreferencial y trascendente con que

le habían dotado las doctrinas metafísicas. Se trata, en resumidas cuentas, de dejar de pensar en una sustancia y su respectiva esencia colmada de atributos infinitos para comenzar a concebir un acontecimiento, un acaecer histórico o pluritemporal, del cual hay que señalar no una esencia o fundamento absoluto sino una serie de condiciones de producción o emergencia. Se trata de que el sujeto de la filosofía se desprenda de su idealidad canónica y funja como instancia de discernimiento de las formas de subjetividad existentes y posibles en relación con las diversas causalidades y virtualidades objetivas (a menudo contradictorias y ambivalentes) a que remiten. El sujeto de la filosofía deja de ser arquetipo central y fundante para convertirse en elemento crítico de diagnóstico o de proyecto, tanto en el campo del conocimiento como en el de la acción.

No ocurrirá lo mismo en el curso de las concepciones posteriores. A raíz de la irrupción del estructuralismo en el pensamiento francés y de la expansión del ahora llamado giro lingüístico más allá de las corrientes de habla inglesa (tradicional y decididamente nominalistas), el expediente de la categoría en cuestión admitirá términos y conclusiones cada vez más disolventes. Con extraordinaria rapidez se tornará dominante la opinión de que el sujeto viene a ser una ficción discursiva o un dispositivo ideológico propiciado por ciertas desviaciones o manipulaciones teóricas y prácticas susceptibles de análisis. Entre los años 70 y 80 llegará a estar de moda una especie de fobia intelectual contra el sujeto y sus antiguas posesiones; se desarrollarán (sobre todo por parte de los escritores franceses interesados en la obra de Nietzsche, Heidegger y el psicoanálisis) estilos y procedimientos de elucidación extremadamente sutiles y creativos destinados a demostrar que dicha entidad constituye el origen o la columna vertebral del sistema entero de dicotomías y cosificaciones simplificantes de que consta la metafísica de todos los tiempos; de manera que el efectivo rebasamiento teórico-discursivo de esta última precisa de elaboraciones teóricas sin sujeto (sin centro ni interior), más allá o más acá del sujeto, elaboraciones en las que éste quede cifrado en funciones gramaticales y juegos de lenguaje específicos y especificables. La desustancialización cede el paso a una cancelación expresa y sistemática. --Importa, empero, advertir que tal cancelación concierne en principio solamente al ámbito de la filosofía, pues en los demás contextos teóricos y no teóricos el discurso parece tener licencia para ocuparse a discreción del sujeto y sus derivados sin que la tendencia intelectual aludida encuentre en ello peligro alguno que conjurar. Como se verá en su momento, esta curiosa distinción se repetirá en otros aspectos, lo que a la postre no deja de provocar

suspicias acerca de los móviles y elementos de juicio que sostienen hoy en día la causa del pensamiento antimetafísico devenido posfilosófico, al menos en quienes no encontramos motivos suficientes para festejar el arribo de éste y creer a pie juntillas en sus bondades--.

En sí mismo, el proceso de desustancialización del lenguaje filosófico bien puede constituir el tema de un estudio amplio y pormenorizado, cuyos resultados permitirían reconocer a cabalidad la condición diferencial de la filosofía contemporánea. Cualesquiera que fuesen los criterios y la trayectoria que adoptara, en él sin duda abundarían pasajes apropiados para poner de manifiesto que dicho proceso supera con mucho la labor de sustitución de terminologías viejas por nuevas (labor constante y común a todas las elaboraciones teóricas) e incluso la de establecimiento y consolidación de juegos de lenguaje no metafísicos. Según lo expresado líneas arriba, la desustancialización de las categorías tradicionales lleva aparejada, a título de consecuencia terminal, la iniciativa de remoción de las disciplinas o campos temáticos de la filosofía, cuyos respectivos objetos, demarcaciones y asignaciones teórico-discursivas habían sido fijadas desde la antigüedad griega por esas categorías y se habían modificado en cada caso con ellas. En este sentido, la desustancialización del sujeto, su decentramiento y reducción crítica a relaciones y comportamientos específicos, redundaría en la remoción de la teoría del conocimiento, misma que en la formación de la filosofía moderna clásica figuró como la disciplina prioritaria y que sólo hasta los sucesores historicistas de Kant le fue disputada tal condición. Desde la *res cogitans* cartesiana hasta el yo de la apercepción postulado por la *Crítica de la razón pura*, el sujeto que protagonizó las construcciones y conquistas del discurso filosófico fue el sujeto del conocimiento. Dentro de los principales sistemas, independientemente de sus particulares cometidos y ubicaciones disciplinarias, este sujeto estuvo a cargo de la función fundante, al menos como requisito primario de inteligibilidad y como basamento metodológico. Aun la teoría de la sustancia y la ontología, dominio estelar de la filosofía antigua y medieval, debieron desarrollarse en su formación moderna a partir de una doctrina general del conocimiento, de la cual adquirirían el principio de legitimación de sus premisas y proposiciones capitales, que de esta manera podían ostentar el carácter crítico reflexivo que les facultaba para denunciar el dogmatismo especulativo de las concepciones anteriores.

La remoción de un campo temático significa algo más que la pérdida de lugar que éste ocupa en el plano de las elaboraciones teóricas o la disminución de su importancia. Implica en mayor o menor grado una reorganización disciplinaria mediante la cual los objetos de estudio del campo de referencia son sometidos a nuevas definiciones y valoraciones que los modifican radicalmente y los hacen asimilables a la jurisdicción de otros campos, evidenciando con ello la caducidad e inutilidad de aquél. En el siglo XX, a medida que proliferan y se acentúan los acosos deconstructivos en torno de la categoría de sujeto, la teoría del conocimiento entra en crisis disciplinaria. No sólo deja de ser prioridad filosófica, sino que su desmantelamiento y remplazo aparecen expresamente contemplados en los proyectos filosóficos emergentes¹. Tanto por el lado de los proyectos de filiación científicista, partícipes de la convicción de que a esas alturas, habida cuenta de su desarrollo intensivo y extensivo, la ciencia no requería de sustento especulativo de ninguna clase, como por el lado de los proyectos anticientíficistas, abocados precisamente a la erradicación del andamiaje teórico que durante la modernidad había posibilitado la entronización y el imperialismo ideológico del saber científico, la teoría del conocimiento no podía representar más que una forma de discurso recesivo cuya persistencia, fuera del valor doxográfico que tuvieran a bien otorgarle los historiadores de las ideas, resultaba inviable de cara a las singulares exigencias teóricas y prácticas del horizonte actual.

Cabría afirmar que a pesar de todo el problema del conocimiento pudo refrendar su vigencia filosófica en algunos contextos sobresalientes, como el pensamiento francés de mediados de siglo, en el que gracias a la influencia conjunta de la obra de Bachelard y el estructuralismo la epistemología adquiere rango de temática esencial e innovadora, lo mismo en relación con los procesos de racionalización efectuados al interior de las ciencias que a propósito de los mecanismos de significación e institucionalización de la política y la ideología. Sin embargo, la aparición de la epistemología francesa justamente representa el comienzo del desmantelamiento metódico del objeto de estudio de la teoría del conocimiento y la formulación de un programa alternativo de elaboraciones teóricas. Una de las tesis titulares consiste en la negación categórica del conocimiento en general. Así como no existe *El* hombre o *El* sujeto, tampoco existe una capacidad o actividad universal, verificable en todo tiempo y lugar, constituida por leyes y factores trascendentales, que pudiera identificarse sin más como *El* conocimiento. En lugar de

¹ Cfr. Rudolf Carnap, "La antigua y la nueva lógica", en A.J. Ayer, *El positivismo lógico*.

ello, se tiene constancia de múltiples conjuntos y procesos discursivos particulares, irreductibles entre sí por cuanto la construcción de conceptos y la articulación de la experiencia presenta en cada caso dificultades, opciones y demandas distintas, derivadas de la determinabilidad concreta de sus respectivos referentes y de sus condiciones de aproximación. Consecuentemente, el discurso teórico-filosófico que aspire a dar cuenta de tales procesos tendrá que circunscribirse en rigor al tratamiento específico de problemas específicos, no transferibles ni extrapolables; debe atenerse a la forma de epistemología regional. Por lo demás, su finalidad de fondo no será la de establecer fundamentos o principios absolutos, sino la de remontar los obstáculos que las inercias del sentido común y los sedimentos de la metafísica anteponen al avance del saber. Con esta propuesta y otras análogas se inicia un movimiento de desmontaje que prosigue a través de la epistemología genética y se extiende hasta los actuales modelos aportados por la teoría de sistemas y los ensayos en torno de la inteligencia artificial. Al cabo del mismo, el conocimiento deja de ser problema filosófico y se convierte en tópico de la investigación científica, susceptible de quedar alojado en una o en varias de sus numerosas especialidades (naturales, conductuales o cibernéticas), garantizando así que en lo sucesivo no dará lugar a más desvaríos especulativos y que resultará manejable mediante eficaces procedimientos clínicos o administrativos. --Ante esta conversión, al igual que ante las restantes tendencias contemporáneas orientadas en direcciones semejantes, en manera alguna optamos por suscribir estimaciones reprobatorias o reactivas; consideramos oportuno, empero, llamar la atención sobre la innegable coincidencia existente entre este desenlace y los preceptos y previsiones del positivismo clásico, a despecho de las diferencias cruciales con que muchos de los representantes de las corrientes aludidas buscan mantenerse alejados de él--.

La evolución o involución experimentada por la teoría del conocimiento no tiene nada de excepcional. Por el contrario, hace las veces de elemento mostrativo del destino al que parece encaminarse de modo incontestable el conjunto de disciplinas y problemas filosóficos en el desenvolvimiento de las elaboraciones teóricas del presente siglo. Representativo no sólo del proceso general de disolución a que se hallan sometidos, sino también, y muy señaladamente del proceso de redefinición y asimilación de sus referentes en términos de campos, problemas y objetivos científicos. Se trata sin duda de la manifestación más obvia y tangible (pero por ello mismo acaso la más engañosa) de la bancarrota y del fenómeno de desplazamiento de la filosofía

como discurso teórico. Se trata asimismo de una tendencia que asume la forma de objetivo programático declarado dentro de la mayor parte de las disciplinas filosóficas, independientemente de la pluralidad y la disparidad prevaleciente entre los paradigmas de cientificidad que se hagan valer en unas y otras. De hecho, salvo el peculiar y contrastante caso de la ontología, prácticamente en todos los campos se advierte la presencia creciente de exhortaciones e iniciativas en favor de la redefinición científica de referentes y finalidades teóricas a partir de la desustancialización de las categorías básicas; incluso en aquellos que desde siempre cifraron su ascendencia y dignidad disciplinaria en la naturaleza espiritual o humanista de sus objetos. Muy a la manera de los inversionistas en épocas de crac bursátil, pareciera que los teóricos de la ética, la axiología, la lógica y la estética se apresuran a trasladar sus respectivas temáticas al terreno firme y seguro de la ciencia conforme aumentan los rumores sobre la crisis de la filosofía. Desde hace décadas, parecen estar esmeradamente ocupados en conseguir esta nueva acreditación y en soslayar hasta donde sea posible la genealogía filosófica de las cuestiones que abordan --signo de los tiempos que, mirado con optimismo, resulta ventajoso en la medida en que contribuye al fortalecimiento de la versatilidad y las capacidades adaptativas de los intelectuales, quienes desde antiguo pero sobre todo a últimas fechas conocen mejor que nadie la importancia estratégica y comercial que revisten las virtudes de esa índole--.

Por lo que toca a la ontología la situación es diferente, aunque corrobora por oposición el sentido de la tendencia general. Dado que su objeto de estudio constituye el motivo por excelencia de la filosofía tradicional, el de mayor longevidad y el más cultivado por la metafísica, tan pronto como la función fundante comenzó a ser sustituida por la función crítica entró de lleno en una fase de severa revisión que a menudo se tradujo en una franca recusación de su posibilidad y validez teóricas. A raíz de las conclusiones arrojadas por la *Crítica de la razón pura*, las corrientes de la modernidad tardía trataron el problema de lo real¹ con progresiva suspicacia y desapego; no sólo las preocupadas preferentemente por los asuntos de la ciencia y sus métodos (positivismo, kantismo, empirismo), sino también las centradas en la discusión sobre los valores, la razón normativa y la historia. En forma declarada o diferida, en la mayoría de los contextos filosóficos se abrió paso el aserto de que tal problema se retrotrae en última instancia al origen y conflicto de

¹ Acudimos a esta expresión desacomodadamente vaga con el objeto de no privilegiar a alguna de las categorías y definiciones disciplinarias acuñadas por el discurso ontológico a lo largo de su dilatada historia.

las concepciones del mundo, noción que a su vez en muchos casos resulta equivalente a ideología, de suerte que su tratamiento viene a ser competencia de la antropología, la sociología, la teoría política o la historia de la cultura.

Desde luego, el siglo XX adopta resoluciones más drásticas. En sentido amplio, se puede decir que, de entre las principales corrientes de su primera parte, sólo la fenomenológica con sus variantes y afines hace residir formalmente el núcleo de sus proyectos, así como el meollo del discurso filosófico, en el ámbito de la ontología. Al interior de las restantes, priva la opinión de que ontología y metafísica son dos denominaciones de lo mismo, del mismo yerro lingüístico o de la misma mistificación de la experiencia. A diferencia de los demás problemas y referentes, no cabe aquí la transferencia a las disciplinas científicas sino la deconstrucción directa y metódica. Más aún, la conversión disciplinaria de los demás referentes tiene lugar en función del distanciamiento respecto de éste. Un problema y su desarrollo teórico serán más pertinentes y viables mientras menos cargas ontológicas comporten¹. Cuando se afirma con énfasis que la filosofía no es o debe dejar de ser un cúmulo de doctrinas o remedos de sabiduría arcaica se alude casi siempre a las concepciones ontológicas.

La escuela fenomenológica ciertamente representó en su momento el contramovimiento de esta descalificación generalizada. La obra de Husserl y la de sus continuadores (la de Heidegger de modo eminente) ponen en marcha la intrincada y resbaladiza tarea de desustanciar el problema de lo real, reformular su sentido y emplazamiento, poner de manifiesto la naturaleza de las incidencias y las divergencias que alcanza en la formación efectiva de los restantes conjuntos y planos de prácticas discursivas. La divisa propiamente filosófica de la fenomenología estriba en emprender la instauración no metafísica del campo de la ontología, optando por la inmanencia del acaecer del *ser en el mundo*. Como posibilidad teórica, tal divisa bien podría ser considerada como la más consecuente y ambiciosa en el marco de la transformación del discurso filosófico, independientemente de los esquemas conceptuales y las preocupaciones peculiares del sistema husserliano, es decir, al margen del reiterado ideal de la *ciencia estricta*, vestigio conspicuo de la razón moderna. Sin embargo, en el desenlace de la situación general esa expectativa estaba condenada a una vigencia escasa y transitoria. Lo cierto a fin de cuentas es que la producción

¹ Escribe Wittgenstein, "Con la mochila filosófica llena sólo puedo ascender lentamente la montaña de las matemáticas", *Observaciones*, p. 14.

neta de la fenomenología no constituyó una verdadera alternativa a la disolución de la ontología, el desistimiento que al respecto se advierte en su evolución más bien la confirma y complementa. Esto se halla inmejorablemente ilustrado en la trayectoria seguida por el pensamiento de Heidegger. Basta comparar someramente las proposiciones temáticas y metodológicas contenidas en *Ser y tiempo* con las expuestas en sus escritos y pronunciamientos tardíos¹ para hacer palpable lo que aquí se busca indicar. Al cabo de ese tránsito, la cuestión del ser deja de fungir como móvil principal del trabajo del pensar para erigirse en núcleo de la experiencia semi-mística propiciada por el habla poética; toda indagación ontológica queda identificada con los designios de la ontoteología y la filosofía como tal es remitida, sin solución de continuidad con la ciencia, al orden lógico simplificante de la representación y el concepto, responsable del advenimiento de la era de la técnica. Conforme se propagó y tornó dominante el giro lingüístico en las demás corrientes y proyectos filosóficos, las iniciativas de la fenomenología pasaron a formularse en clave hermenéutica, en la cual las interrogantes de naturaleza ontológica, si bien no dejan de tener cabida, distan mucho de ser prioritarias u obligatorias; sin gran dificultad pueden posponerse o diluirse en el tráfico de las interpretaciones locales y especializadas.

Por encima de lo que hemos denominado proceso global de desustancialización categorial y remoción disciplinaria, las características extremas que se advierten en el desmantelamiento de la ontología tienen que ver con otra cuestión que en seguida será referida y que a nuestro juicio da lugar a la fractura y a la línea divisoria existentes entre las concepciones de la primera mitad del siglo y los proyectos de las décadas más recientes, bifurcación que entraña la crisis o aparente agotamiento de la función crítica, así como la propuesta de una nueva función para el discurso filosófico. Pero justamente antes de examinar la diferencia es preciso señalar la continuidad, es decir, el movimiento de reconfiguración al que contribuyen sucesivamente ambos conjuntos. De acuerdo con lo expuesto, la formación específicamente contemporánea del discurso filosófico deriva --sin menoscabo de otras determinaciones, reconocibles desde otras perspectivas-- de la radicalización de la función crítica, tanto en dirección al devenir del horizonte histórico social (crítica de la razón y la cultura modernas) como hacia sus propios fines y condiciones. En este segundo frente, la cruzada por la superación de la metafísica aporta el rasero principal en la medida en que el curso de su verificación involucra por igual a todos los proyectos del siglo XX

¹ Cfr. Martín Heidegger, *De camino al habla*.

y les confiere papeles diversos pero concurrentes dentro de una trama única (aunque siempre heterogénea) que se prolonga hasta nuestros días. En tal sentido, cabe estimar en principio que el *no-lugar* que las corrientes y posiciones actuales deparan a la filosofía se articula naturalmente con ese fenómeno de *deslocalización* suscitado por el dismantelamiento de disciplinas y problemas filosóficos, el cual a su vez se halla directamente vinculado con la labor de desustancialización de objetos y categorías a la que unánimemente se abocaron las corrientes de las primeras décadas. Así, se puede afirmar que el desenlace de la situación contemporánea de la filosofía se identifica en su mayor parte con el desenlace de la función crítica. Se puede afirmar también que en la situación actual se alcanzan las últimas consecuencias de lo que se puso en marcha con las corrientes críticas de la primera parte del siglo; ello a pesar de que para éstas el dismantelamiento de disciplinas y problemas no implicara la disolución del discurso filosófico sino su redefinición no metafísica. Es en virtud de este encadenamiento de tendencias que la formación propiamente contemporánea de la filosofía no data de la posguerra sino que comprende a todos los proyectos y diagnósticos del siglo XX.

Sin embargo, de ser medianamente cierto lo anterior, resulta a primera vista inexplicable el que aún hoy en día, tras casi un siglo de iniciativas deconstructivas, continúen subsistiendo problemas y proyectos filosóficos, para cuyo discernimiento se mantienen en vigor las denominaciones disciplinarias impugnadas (ontología, epistemología, etc.). Ciertamente, si cada una de las mencionadas iniciativas hubiera contado desde el principio con el beneplácito de las diversas tendencias emergentes y si todas ellas hubiesen sido integradas en un solo programa de transformación teórica, sin duda aquellas denominaciones y la noción misma de filosofía desde hace tiempo se hubieran visto despojadas de todo uso en el plano de las elaboraciones teóricas, salvo quizás en calidad de material de investigación arqueológica lingüística. El que no haya ocurrido así, el que hasta el presente se sigan planteando temas y propósitos expresamente ontológicos, epistemológicos o éticos, se debe primordialmente a la dispersión y al diálogo de sordos que han presidido el desenvolvimiento de las filosofías contemporáneas. Muy a menudo es fácil comprender las rivalidades y descalificaciones mutuas de sus respectivos proyectos a partir del contraste de sus metas deconstructivas, es decir, a partir de las circunstancias de que no acceden a un acuerdo acerca de lo que hay que suprimir. La consecuencia sumaria de tan unánime y a la vez dispersa disposición es que cada uno de los campos temáticos de la filosofía

ha sido objeto de liquidaciones y transferencias a manos de un sector más o menos amplio de las corrientes contemporáneas, pero al mismo tiempo ha sido reafirmado o incluso asumido como emplazamiento principal por de otras corrientes, y simplemente tolerado o ignorado por las restantes.

Evidentemente, este fenómeno sólo es parte y expresión de la disparidad intrínseca del discurso filosófico contemporáneo, que obliga a hablar de *las filosofías del siglo XX* y torna inviable de entrada todo intento de unificación temática, conceptual o disciplinaria. Con todo, es indispensable hacer un par de precisiones si se desea apreciar los relieves peculiares de la situación. En última instancia, la "disparidad intrínseca" del discurso filosófico, la heterogeneidad de sus lenguajes y proyectos, deriva de la configuración multiparadigmática que registra el conjunto de las elaboraciones teóricas en la racionalidad contemporánea; es igual o similar a la que se observa desde principios del siglo en la física y demás ciencias naturales. En éstas, empero, el conflicto o la inconmensurabilidad de los sistemas teóricos no conduce al desmantelamiento generalizado de los campos temáticos, todo lo contrario: el desarrollo simultáneo de varios paradigmas y sistemas teóricos ha contribuido decididamente a la multiplicación de subcampos y especialidades metateóricas, de suerte que si las demarcaciones disciplinarias clásicas resultan obsoletas en modo alguno se debe a procesos liquidacionistas, a la voluntad de reducir a cero los temas y problemas anteriormente abordados. Así pues, por radical e insalvable que pueda ser, la heterogeneidad de las elaboraciones no explica por sí misma la empeñosa campaña de disolución a que se han visto sometidas las disciplinas filosóficas desde el ocaso de los grandes sistemas del siglo pasado hasta la actualidad. Por otra parte, se halla en pie una cuestión de fondo (seguramente la de mayor fondo a la postre) que dentro del presente trabajo saldrá a relucir en los planteamientos finales de la segunda parte, esto es, la diferencia, grande o pequeña (quizás enorme) que puede haber entre este dilatado esfuerzo liquidacionista y el hecho de que los problemas y tópicos de la filosofía realmente desaparezcan de la faz de las elaboraciones teóricas. Por lo pronto, en cuanto a las tendencias imperantes en la primera mitad del siglo, acotamos la circunstancia de que por falta de acuerdo al respecto ninguno de ellos ha sucumbido por completo a ese destino. Más adelante habrá que reparar en que tanto los discursos deconstruccionistas de esa época como los actuales se permiten con frecuencia suposiciones y formulaciones pertenecientes con rigurosa ortodoxia a los temas y disciplinas proscritas.

Finalmente, al margen de los planes y previsiones de tales discursos, será preciso averiguar si los problemas y contenidos temáticos eliminados de la filosofía no reaparecen en otros confines de las elaboraciones teóricas, por ejemplo, en las teorías y metateorías científicas. Por lo general, merced a la transparencia y a la confianza que inspiran los dispositivos del análisis lingüístico, los discursos en cuestión se ponen en marcha con la certeza implícita o explícita de que con la desarticulación de los juegos de lenguaje se disuelven en la nada los problemas, tematizaciones e interrogaciones que se han enunciado en ellos, ni más ni menos que como ficciones o espejismos que pierden todo su poder de sugestión tan pronto se descubren las causas que los originan. Pero soluciones tan llanas y rotundas resultan ser extremadamente improbables, sobre todo en nuestros días, en que de continuo salen al paso causalidades insospechadas y el vacío se puebla de fuerzas y tensiones cada vez más densas; de modo que ninguna reducción o liquidación es absolutamente inocua. Nada se pierde en la nada. A medida que "todo lo sólido se desvanece en el aire"¹, este último se torna más espeso y enrarecido; para suprimir tal o cual familia de juegos de lenguaje teóricos largamente practicados y asegurarse de que no reaparezca es necesario montar un aparato metateórico quizá tan vasto y problemático como dicha familia.

En las consideraciones críticas con las que concluye este trabajo trataremos de mostrar que la certeza antes referida es tributaria de una ilusión que cabe llamar neoiluminista, y también que la persistencia de las categorías disciplinarias de la filosofía no sólo se debe al desacuerdo existente entre las iniciativas deconstruccionistas, sino igualmente a los términos y disyuntivas en que estas iniciativas cifran el rebasamiento de la racionalidad moderna y su propia propia alteridad frente a la misma. Por ahora es suficiente dejar señalado que, ya sea de manera irregular y limitada en algunos casos, ya como determinación programática en otros, el desmantelamiento disciplinario y la deslocalización de la filosofía se ponen en marcha con las corrientes de la primera parte del siglo. Desde entonces comienza a observarse (y a erigirse en meta positiva) un desarrollo exógeno: la filosofía, por decirlo de algún modo, tiende a desplegarse *hacia fuera*, sus discursos buscan emplazamientos extrafilosóficos. Así, mientras el neopositivismo se propone instalarla de lleno en los terrenos de la ciencia y el marxismo en los de la praxis social, las diversas concepciones anticientificistas la remiten a las esferas del arte, la comunicación y la lingüística. Paralelamente, al nivel de la opinión pública y la vida cotidiana la palabra filosofía se hace cada

¹ Cfr. Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*.

vez más equívoca. Fuera de los programas académicos que en mayor o menor grado retienen el ideal enciclopédico y universalista de la modernidad clásica, el uso de la palabra requiere la estipulación de su significado en cada contexto.

VIII. El problema de la totalidad

El punto que debe cerrar esta reconstrucción sumaria es el concerniente al *problema de la totalidad*. El que figure al final de la exposición en manera alguna quiere decir que le concedamos una importancia secundaria o un puesto periférico en la situación tendencial que se trata de caracterizar, sino lo contrario. Le colocamos en último lugar justamente porque en la perspectiva aquí adoptada este problema dispone de significación crucial, pues en él reside el parteaguas del discurso filosófico contemporáneo, la fractura que separa los proyectos y pronunciamientos que componen la situación actual de los que ocuparon la primera parte del siglo.

Que la totalidad aparezca en el desenlace de la filosofía contemporánea como problema, no sólo alude al hecho de que ha constituido el centro de un largo y abigarrado debate en el que han intervenido de modo resuelto o involuntario las corrientes más influyentes y que se ha escenificado en diversos campos temáticos (lógicos, metodológicos, epistemológicos, ontológicos, axiológicos, etc.); junto con esto, alude al hecho de que por obra del debate sobre la totalidad la condición del discurso filosófico ha llegado a tomarse problemática en si misma y para si misma, de suerte que desde hace tiempo se ve obligada a cifrarse en términos limitrofes y a optar entre resoluciones extremas. Antes de cualquier escrutinio de las tesis y antítesis planteadas o planteables sobre esta cuestión, hay que dar constancia de esta implicación directa. Dicho de otra manera, según nuestra hipótesis, la cuestión de la totalidad es de tal naturaleza que en su determinación se pone en juego la posibilidad entera de la filosofía; tan pronto como la propia referencia a la totalidad convierte en motivo de discusiones y desencuentros (o lo que es lo mismo de descalificaciones recíprocas entre proyectos y juegos de lenguaje teóricos), la filosofía

comienza a registrar síntomas de catástrofe. Lo cierto, empero, es que, en sentido estricto y decisivo, ello solamente ha venido a ocurrir en el curso del pensamiento contemporáneo.

Es por demás ocioso detenerse a probar que a lo largo de sus formaciones históricas el discurso filosófico tuvo a su cargo, a menudo de modo exclusivo y excluyente, el asunto de la totalidad. Incluso autores críticos tan reacios a la ontología y a las elaboraciones sistemáticas como Adorno procedieron a subrayar esta asignación a la hora de caracterizar a dicho discurso. "En primer lugar quisiera añadir para que al menos sepan de qué tratamos, que la filosofía no es algo especializado por cuanto que se ocupa del todo, y por tanto de lo que no está dividido, de lo que no es consecuencia de la división del trabajo, pero que al mismo tiempo tal problema de la división del trabajo y sus consecuencias caen bajo el concepto de la filosofía"¹. La totalidad tiene que ver con la filosofía lo mismo como tema que como emplazamiento. Desde siempre, los discursos filosóficos han versado sobre la totalidad y se han situado en ella para definir sus objetos y finalidades teóricas, por más dificultades, oscuridades y aberraciones especulativas que haya podido ocasionar semejante conjunción. En tal virtud, no es demasiado aventurado considerar que la principal fractura experimentada por la filosofía en su formación contemporánea (la cual obliga a reconocer dos períodos o tendencias globales contrastantes en esta formación, pero que más allá de ella impone la necesidad de distinguir entre la situación actual y el conjunto del desarrollo histórico anterior) es la que se produce en torno de esta consuetudinaria vocación.

En las últimas décadas, a raíz del progresivo desprestigio teórico y político del marxismo y las filosofías de la historia --episodio postrero del presunto "fin de las ideologías"--, así como del concomitante auge alcanzado por el giro lingüístico en diversas esferas de las elaboraciones teóricas, la cuestión de la totalidad se ha convertido en materia vedada; adentrarse en ella o simplemente referirla en algún sentido que exceda la predicación coloquial o meramente analítica, no sólo es signo de anacronismo y obstinación especulativa, sino de algo más universalmente reprobable, a saber, complicidad con designios imperialistas y absolutizantes. Pero si tal estigmatización se hace valer en principio para el conjunto de las elaboraciones teóricas, por lo que toca en particular al discurso filosófico adquiere el carácter de *ultimátum*, en los casos en que este discurso aún es admitido o tolerado. En tales casos, la filosofía conserva un lugar en el plano

¹ Theodor W. Adorno, *Terminología filosófica*, p. 36.

de las elaboraciones teóricas bajo la estricta condición de que renuncie a hablar de la totalidad y a erigirse ella misma en saber totalizante. En los casos restantes, tras el reconocimiento de la implicación (histórica y epistémica) dada entre filosofía y totalidad, se decide cortar por lo sano y emprender el trazado de un pensamiento posfilosófico, uno de cuyos atributos esenciales consistirá precisamente en impedir el retorno de ese engendro metafísico. Cuando empleamos la expresión *situación actual* de la filosofía aludimos principalmente a la serie de supresiones, sustituciones y reasignaciones discursivas a que ésta se ve sometida al hacer frente a tan radical y perentoria disyuntiva.

A pocas dudas, en verdad, puede dar lugar la afirmación de que los proyectos pertenecientes a la primera fase de la filosofía contemporánea se inscriben aún en la *perspectiva* de la totalidad, si bien la dispersión y el diálogo de sordos imperantes entre los mismos confieren a dicha inscripción rasgos equívocos y desarrollos contrapuestos. No cuesta trabajo advertir que la fenomenología, tanto por sus esquemas y estrategias como por los fines que se impone, permanece resueltamente ubicada en esa perspectiva. Sólo desde ella le es dable poner entre paréntesis la ingenuidad pragmática de la conciencia cotidiana y de la objetividad científica; sólo así, sobre todo, se halla en condiciones de tematizar las estructuras constitutivas del mundo. La filosofía se pone en camino de satisfacer su vieja ambición de erigirse en ciencia estricta en la medida en que rompe por igual con los estrechos moldes del cientificismo y con los gastados dogmas metafísicos, determinando las configuraciones y contenidos intencionales de los fenómenos tal como estos acaecen (es decir, sin someterlos a recortes analíticos o valoraciones apriorísticas), para lo cual es necesario prescindir de enfoques atomísticos y demarcaciones formales que introduzcan la idea de unidades simples acumulables; se trata de mostrar su complejidad interna y el entramado irreductible que forman en cada caso. En rigor, no acaecen fenómenos sino tejidos de fenómenos que prolongan o alteran contextualmente el curso regular de cierto horizonte de realidad (mundo circundante, mundo en general, mundo del conocimiento). La legítima científicidad de la filosofía radica en la apertura trascendental de esos horizontes y en la presentación reflexiva de los tipos peculiares de objetividad y subjetividad de que consta cada uno de ellos. En resumen, en cualquier nivel o pasaje de la investigación fenomenológica el manejo del referente implica un sentido de totalidad, que merced a su carácter

ontológico-trascendental pretende implantar un dique frente al absoluto especulativo de la tradición y a las generalizaciones acríticas de la conciencia mundana.

En cuanto al marxismo, el recurso a la perspectiva de la totalidad es igualmente palpable. Lo fue desde las tempranas declaraciones de su fundador respecto de que las limitaciones teóricas de la economía clásica burguesa derivaban de la decisión de circunscribir el análisis a la esfera de la circulación, revelándose así incapaz de advertir las contradicciones estructurales que afectan a la totalidad del modo de producción capitalista. Ello no significa, empero, que la adopción y el desarrollo de la perspectiva en cuestión haya representado un paso teórico inequívoco y libre de controversias para el conjunto del pensamiento marxista. Desde el principio, pero sobre todo durante el presente siglo, la mayor parte de las orientaciones filosóficas y estratégicas que éste asumió (estrechamente vinculadas entre sí mediante un permanente contacto polémico) realizó largos y copiosos ejercicios de puntualización conceptual y metodológica tendientes a establecer una diferencia infranqueable entre la categoría marxista de totalidad y sus antecedentes en los sistemas del idealismo alemán, especialmente el hegeliano.

Habida cuenta de las diferencias de fondo y forma que en todo momento polarizaron el desarrollo de las corrientes marxistas, no cabe esperar que la categoría de totalidad tuviera la misma acogida en todas ellas o siquiera el mismo sentido y rendimiento teórico --Althusser, por ejemplo, creyó necesario oponer los vocablos totalidad y todo, para afirmar la pertinencia del segundo y desdeñar el primero, sin duda porque le era imposible desasociarlo del uso hegeliano ortodoxo, cuya eliminación consideraba indispensable de cara al montaje de la verdadera Teoría--. Sin embargo, se puede señalar al menos una intención básica globalmente presente en las diversas elaboraciones filosóficas del marxismo contemporáneo. En alternativa a la identificación de dicha categoría con la forma del saber sistemático especulativo (identificación que se origina y desemboca en la autorreferencialidad del concepto) propia de las concepciones ontológicas y epistemológicas anteriores, la totalidad es entendida como configuración de la praxis, como estructura formativa de la realidad y la actividad sociales, en la cual intervienen e interactúan en medida variable tanto los factores y fenómenos del mundo natural como los procesos teóricos y prácticos de su apropiación, tanto los condicionamientos objetivos y subjetivos de la acción como la emergencia de crisis estructurales y de fuerzas revolucionarias. Comprendida en su intención filosófica de fondo, la noción marxista de *praxis* busca resolver o rebasar, con el dispositivo

crítico de la dialéctica, algunas de las principales dicotomías y oposiciones categoriales estereotipadas por la metafísica moderna tardía; en primer lugar la que concierne precisamente al orden de las elaboraciones teóricas y la determinabilidad histórica de la práctica social. Lo mismo como perspectiva o plano discursivo que como referente de saber y representación, la totalidad definida por vía de la praxis --asumida entonces como configuración histórica de la praxis y como emplazamiento de su elaboración teórica--, reviste una nueva complejidad epistémica: no sólo obliga al reconocimiento de implicaciones orgánicas que desmienten las demarcaciones y sustancializaciones del discurso filosófico tradicional; obliga asimismo a la tematización de las causalidades extrateóricas del conocimiento y de sus objetos, y de la concurrencia conflictiva de intereses no declarados que auspician el funcionamiento ideológico de los conceptos, reflejando así la serie de contradicciones manifiestas y soterradas operantes en la base de la organización social. En cualquier caso, la concepción marxista de la totalidad apunta a mostrar los límites internos de la racionalidad de la organización capitalista moderna y las condiciones históricas estructurales de su transformación. Con ello, la función crítica del discurso teórico alcanza un emplazamiento más vasto, en el cual la teoría tiene que hacerse cargo de sus relaciones (positivas o negativas, manifiestas u ocultas) con el poder y con sus aparatos ideológicos.

Pareciera que en el respecto aquí considerado la posición del neopositivismo y demás corrientes de factura científicista se encuentra en las antípodas. En explícita contraposición con el tipo de científicidad que la fenomenología busca conferir a la filosofía, el proyecto neopositivista procede a reformular la condición de esta última a partir de un severo recorte de sus objetivos y contenidos. De acuerdo con la opinión prevaleciente, la supervivencia de la filosofía en el terreno de las elaboraciones teóricas exige en primer término la superación de la metafísica; pero esta superación en manera alguna ha de reducirse a la clausura de cierta familia de doctrinas o a la proscripción de determinado género discursivo. Implica ante todo poner de manifiesto la imposibilidad intrínseca de las metas y funciones que la metafísica reclamaba para sí. Tal como lo hiciera Kant en su momento, es menester señalar la ilusión de que es presa el pensamiento especulativo cuando se hace pasar por saber supremo de objetos absolutos. A mayor abundamiento, importa mostrar que dicha ilusión no se origina en una estructura trascendental de la razón sino en el funcionamiento extralógico del lenguaje, ya que así el análisis puede abocarse a la consignación del sinsentido de los seudoconceptos y seudoenunciados que dan cuerpo tanto

a las pretensiones como a los ficticios objetos de la metafísica. De esta forma, la condición inicial del establecimiento de la filosofía científica estriba en la supresión de los problemas y conceptos incapaces de satisfacer los requisitos lógicos de la significación. Entre ellos, desde luego, aparecen en primer lugar la categoría y el problema de la totalidad. Si hay que atender en principio a las estipulaciones efectuadas por el *Tractatus* del primer Wittgenstein, según las cuales los enunciados realmente dicen algo si, y sólo si, figuran estados de cosas, es claro entonces que las cuestiones relativas a la totalidad forman parte de aquello de lo que no se puede hablar con sentido; de manera que el cúmulo de postulados y declaraciones que sobre la misma ofrecen las concepciones ontológicas y epistemológicas del pasado y del presente se inscriben sin residuo en el grupo de las tautologías y las contradicciones.

En suma, la filosofía reformada sobre la base de estos lineamientos deberá renunciar definitivamente al tema de la totalidad en cualquiera de sus variantes --en realidad, la renuncia tendrá que extenderse al conjunto cuasi universal de sus antiguos objetos, ya que en los sucesivos habrá de entregarse al análisis de los lenguajes operantes dentro y fuera de la ciencia, cuidándose de caer en la tentación de inventar indagaciones y teorías propias--. En el contexto formado por las concepciones de principios del siglo, aún estrechamente ligadas a los usos de los grandes sistemas, un veto de tal naturaleza seguramente resultaba crucial y definitivo, ya fuese en sentido positivo o en negativo, pues a partir de él la filosofía habría de alcanzar un rendimiento teórico contrario y excluyente del que había tenido hasta entonces, o en su defecto aceptar el rótulo de ideología recesiva o de patología lingüística. Bastaba este perfil para que la revolución neopositivista se antojara abismal y obligara a optar entre adherirse a ella con rigurosa consecuencia o emprender de inmediato la refutación de sus premisas. Sin embargo, lo que en su contexto de emergencia y a juicio de sus signatarios pudo aparecer como un giro de extrema radicalidad, a los ojos de la posteridad (incluso de la posteridad emanada directamente de esa iniciativa) presenta un aspecto considerablemente distinto, menos tajante y más acorde con los impulsos y supuestos críticos compartidos por todos los proyectos antimetafísicos del momento.

En el espacio discursivo abierto por el análisis lógico del lenguaje no hay lugar para el tema de la totalidad, pero esta supresión en manera alguna afecta a la persistencia de la totalidad como perspectiva o emplazamiento teórico; más bien se podría decir lo contrario: se requiere que el análisis disponga de una potestad y una jurisdicción de esta índole para proponerse la

erradicación de los referentes y cometidos milenarios de la filosofía. Es necesario colocarse en una perspectiva que permita tener a la vista la totalidad de las posibilidades e imposibilidades del discurso teórico (y de las prácticas discursivas en general) para decidir el desmantelamiento de los objetos y problemas tratados por la suma de sistemas y proyectos filosóficos habidos hasta entonces. En el caso particular del neopositivismo, la perspectiva desde la cual se revela y se supera la insolvencia de las teorías ontológicas y epistemológicas es *el punto de vista lógico*. Es el orden o la forma lógica del lenguaje lo que fija de modo incondicional y perentorio la frontera entre lo que puede ser dicho y las expresiones carentes de sentido. Independientemente de las peculiaridades y tecnicismos del canon lingüístico-estructural que se instituyan para el efecto (y de las réplicas y revocaciones a que dé lugar), dicho orden lógico debe contar con los atributos y dignidades de un *plenum* para cumplir con la función que se le asigna. Dicho de otra manera, debe erigirse en una totalidad en sí, capaz de invalidar el cúmulo de totalizaciones producidas por la metafísica pasada y presente. Es verdad que se trata de una totalidad de nuevo cuño, que rompe con las sustancializaciones y relaciones trascendentes postuladas por las doctrinas tradicionales, que opera desde el interior del lenguaje, lo cual la hace transparente e inmediatamente accesible (al grado de que el primer Wittgenstein prohíbe que se hable de ella y exige que simplemente se muestre). Sin embargo, nada de eso impide o altera su gestión de totalidad como perspectiva y emplazamiento. Gestión, hay que reiterar, tanto negativa o crítica como positiva o proyectiva: lo primero respecto del conjunto discursivo de la filosofía precedente, lo segundo de cara al programa de la ciencia unificada, entre cuyos componentes vertebrales figura precisamente una metateoría encargada de garantizar la articulación lógica universal de todos los enunciados disponibles. Como se apuntó antes, la propia filosofía analítica posterior a 1950 (a instancias de la obra de Quine y el segundo Wittgenstein, entre otros) reaccionará frente a la serie de supuestos subyacentes al proyecto neopositivista y buscará orientar el ejercicio del análisis lógico en otras direcciones. En términos generales, optará por sustituir el ideal del sistema teórico integral por un enfoque pragmático y contextualista, apto para entrar en contacto con la diversidad irreductible del lenguaje ordinario

No es difícil hacer extensivo lo recién expuesto a las demás filosofías de la primera parte del siglo XX que declaran la guerra al tema de la totalidad. La operación crítica de deconstrucción del discurso metafísico de la totalidad se lleva a cabo en todas ellas mediante totalizaciones

alternativas implícitas o manifiestas. En todo caso, entre ellas no se halla seriamente puesto en cuestión el hecho de que la filosofía habla *desde* la totalidad, aun en las ocasiones en que se aboca al discernimiento de lo singular, lo circunstancial o de los fenómenos de ruptura. Concepciones como el vitalismo y el existencialismo, que en virtud de los motivos y propósitos que les animan presentan una oposición militante contra el espíritu de sistema y el rigor formal, apuntan en última instancia a mostrar que la totalidad (sea como acaecer de lo real o como experiencia del mismo) no se ciñe a las condiciones y discriminaciones del concepto, o bien que la totalidad instaurada por el concepto y la inteligibilidad teórica obstruye el acceso a totalidades más vastas, no asimilables a los esquemas de la representación. Al igual que en otros respectos, la discusión atañe primordialmente al poder unificante y homogeneizante con que la razón, históricamente instituida pero consagrada bajo la forma de la eternidad, pretende (en la idea y en los hechos) dar cuenta del mundo y de la vida. A fin de cuentas, tanto para dichas corrientes como para el resto de variantes filosóficas de este período, el problema de fondo estriba en la creciente cosificación a que se encuentra sometida la comprensión de lo real por obra de las fuerzas imperialistas que dominan el horizonte social a partir del hiperdesarrollo observado por la razón instrumental. El enemigo a vencer, por tanto, no es la totalidad sino los totalitarismos que con o sin teoría tienden a apropiarse del mundo material y espiritual.

2ª. Sección:
El mundo de la posguerra

IX. La experiencia del fracaso

A partir de la segunda posguerra, a medida que Europa y la opinión pública mundial transitaban de la experiencia del terror consumado en el desenlace del imperialismo fascista a la experiencia del terror virtual protagonizado por las nuevas potencias mundiales, comenzó a cobrar impulso un proceso de mutación axiológica y teleológica que en diversos grados y a través de múltiples expresiones hubo de extenderse rápidamente al espectro entero de la cultura occidental --cultura a la sazón plenamente globalizada por conducto de la creciente interdependencia inherente a la conflagración mundial y a la organización totalitaria del poder. Desde entonces la noción de cultura occidental no ha dejado de perder especificidad, al tiempo que aun en las sociedades más tradicionales y ajenas a la civilización europea se observa una occidentalización avanzada-- En el curso de las siguientes décadas el fenómeno del desencanto, amén de acentuarse y extenderse hasta dominar amplios estratos de la vida cotidiana, el nivel e crítica de la cultura y del debate político y ético llega a experimentar una especie de corto-circuito o de agotamiento por extralimitación. Los acontecimientos de prototípicos del nuevo estado de cosas proporcionaron el convencimiento genérico de que la miseria y la barbarie no tienen un origen único ni se identifican con un determinado sistema político, y que incluso las fuerzas prácticas e ideológicas presuntamente consagradas a la supresión de la tiranía poseen la capacidad de generar, sin cambiar de signo, las formas más variadas y extremas de opresión. En tal respecto, las aberraciones del mal llamado socialismo real y el férreo colonialismo implantado por las metrópolis del capitalismo terminarían por diferir muy poco del militarismo aplastante desplegado por el nacional-socialismo.

En múltiples contextos y a través de diversos lenguajes fue perfilándose la evidencia de que es la lógica de la distribución mundial del poder la que implanta en cualquiera de los casos la posibilidad del holocausto y la violencia sistematizada como posibilidad constitutiva de la sociedad contemporánea. Ciertamente, el funcionamiento de esta lógica depende en cada caso de la copresencia de factores, relaciones, antecedentes y objetivos particulares (emergentes e intransferibles), pero en manera alguna es el efecto sumario y pasivo de estos;

muy al contrario, merced a ella cada uno de esos factores se ven revestidos de potencialidades, eslabonamientos y repercusiones objetivas que rebasan o invierten los propósitos y estimaciones de sus agentes. "Los ciudadanos y los políticos de los principales países que lucharon en la primera guerra mundial, excepto los italianos y los japoneses, creían firmemente que estaban comprometidos en una lucha defensiva (...) No hay duda de que muchas de estas potencias albergaron ambiciosos designios, una vez que la guerra hubo comenzado, pero ninguna de ellas supuso que su propio país había entrado en el conflicto por otras razones que no fueran las de mera autodefensa. Incluso en Alemania, donde antes de la guerra las sociedades patrióticas, los escritores, los industriales y demás se mostraban beligerantes en cuanto portavoces o predicadores de diversos programas para aumentar la grandeza de Alemania, cuando comenzaron las hostilidades éstas fueron consideradas estrictamente como impuestas al país por los acontecimientos externos, y aquellos militares que aceptaban voluntariamente la idea de la guerra en 1914 no cesaron de insistir en la necesidad de una guerra preventiva contra peligrosos enemigos cuyo poder era de temer creciese cada vez más; los subsiguientes intereses militares por las conquistas fueron consecuencia de la guerra, no su causa"¹. Cada uno de los protagonistas del conflicto, incluidos aquellos que serán señalados como sus causantes directos, asumen decisiones y ensayan estrategias bajo la certeza de estar actuando en defensa propia; ninguno se propone de primera intención incrementar sus capacidades militares y económicas con miras a la conquista de una supremacía neta, sin más, sino con el fin de impedir la supremacía de las otras potencias, que en sí misma constituye una amenaza de la seguridad propia: imperativo de supervivencia. La guerra en esta perspectiva se presenta como una exigencia impuesta por la situación exterior, en la cual interviene a manera de mecanismo natural de ajuste o restablecimiento del equilibrio de fuerzas. Es verdad que, en cuanto tal, el incremento del poder propio como medida de disuasión de enemigos potenciales no es más que un principio clásico de política maquiavélica regularmente aplicado por los estados europeos desde su formación. Pero hay algo históricamente emergente, que hace que la observancia de ese viejo principio produzca o desencadene estados de cosas inéditos, a saber, la naturaleza y las magnitudes de los poderes acumulados. A medida que éstos alcanzan dimensiones

¹ R.A.C. Parker, *El siglo XX, Europa 1918-1945*, p. 1.

planetarias en el sentido literal de la palabra, las acciones y gestiones (internas y externas) de los gobiernos ingresan en una causalidad no local que recodifica todos los referentes y torna ambiguo el sentido de los intereses, los planes y las declaraciones de los diferentes centros, tanto de los vecinos como de los distantes. La política, la industria, los recursos naturales, las fuerzas militares, las etnias, los flujos comerciales y demás factores objetivos señalables tienden a adquirir la forma de variables enlazables dentro de una ecuación general del poder, ante cuyo funcionamiento envolvente cada centro (aun los preponderantes y de mayor influencia) se halla constreñido a actuar a la defensiva, lo que en principio involucra la necesidad de implantar y ensanchar al máximo una zona de seguridad estratégica, noción esta última que en cualquier caso es mensurable en términos de capacidad de destrucción y de intervención directa o indirecta en los centros restantes. Conforme dicha zona se ve llevada inexorablemente a cobrar magnitudes continentales e intercontinentales, el poder asume una omnipresencia multimodal y suscita la recalcitrante impresión de poseer vida y fines propios que se verifican en la intersección y el eslabonamiento de los procesos específicos, sobredeterminando los designios y las empresas de los grupos, organizaciones e individuos actuantes. Una vez adquiridas tales dimensiones, al poder le es factible sufrir crisis, postergaciones y condicionamientos de toda clase, cambiar rápidamente de programa y signo políticos, o adaptarse al equilibrio relativo de varios sistemas antagónicos; más todavía, puede invertirse a fondo en la causa de la pacificación y la regulación global del uso de la violencia. Lo que le resulta estructuralmente inasequible es renunciar a las posibilidades objetivas de su expansión cualitativa o cuantitativa bajo cualquier modalidad (capacidad de producción, capacidad de destrucción, capacidad de control y de movilización de fuerzas). Ahora bien, los eventos de la racionalidad contemporánea, tales como el hiperdesarrollo tecnológico, la explotación industrial de nuevas energías, la masificación y sublimación de las necesidades, etc., han aportado constelaciones de posibilidades que hacen prácticamente inevitable el advenimiento de una configuración totalitaria de poder.

Con o sin teoría, esta representación del poder hubo de abrirse paso en el imaginario colectivo y en las corrientes de opinión, tanto en los países dominantes como en los colonizados, en el transcurso de las dos guerras mundiales; de suerte que a la altura del nuevo estado de cosas estelarizado por la guerra fría, la conformación de los bloques del

este y el oeste y la proliferación de las armas termonucleares, esa representación pudo ya figurar entre las verdades genéricas constitutivas de la inteligibilidad social: verdades diversamente asumidas y expresadas que en mayor o menor grado se hallan supuestas en toda estimación plausible sobre el curso de los procesos sociales del presente. A la vista de la situación devenida, el discurso filosófico disponía en abstracto de una dilatada variedad de posiciones adoptables: desde la abominación moral hasta el desistimiento nihilista, desde la revisión de los lenguajes y esquemas analíticos del conocimiento hasta la explícita recusación de estos en favor de elaboraciones éticas o estéticas de la experiencia. Asimismo, podía ocuparse a discreción de distintos grupos de cuestiones extrateóricas que ameritaban plantearse o replantearse. Pero por encima de tal variedad de opciones, una conclusión adquirió consenso expreso o latente en la mayoría de los ambientes intelectuales de vanguardia: en tanto que práctica discursiva, la filosofía había fracasado frente al desenlace de la realidad social contemporánea. Los acontecimientos más sobresalientes de esta última (y no únicamente los militares) habían infligido un contundente mentís a sus aspiraciones y propuestas, incluso a sus previsiones más pesimistas. Por si todavía subsistiera alguna duda, los campos de exterminio y las secuelas de la segunda guerra mundial demostraban con insuperable claridad que la realidad no es racional ni se encamina a serlo, o bien que la racionalidad de lo real es algo sustancialmente diferente de la que habían postulado los sistemas de todos los tiempos, aun los más recientes y revolucionarios. "Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino... El terremoto de Lisboa bastó para curar a Voltaire de la teodicea leibniziana; pero la abarcable catástrofe de la primera naturaleza fue insignificante comparada con la segunda, social, cuyo infierno real a base de maldad humana sobrepasa nuestra imaginación. Si la capacidad de la metafísica ha quedado paralizada, es porque lo ocurrido le deshizo al pensamiento metafísico especulativo la base de su compatibilidad con la existencia"¹.

Estas líneas de Adorno dan noticia del efecto de anonadamiento que sobre el pensamiento ocasionaron los eventos con que se puso en marcha la segunda parte del siglo XX.

¹ Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 361-362.

Consignan la fractura suscitada por estos últimos entre las condiciones y expectativas básicas del trabajo del concepto y un régimen de realidad cuya racionalidad admite la formación de poderes totalitarios de alcances mundiales, así como la posibilidad objetiva de la aniquilación masiva derivada del enfrentamiento o del mero ajuste de las relaciones existentes entre ellos. La crisis en que se precipita la teoría no tiene que ver ya con sus habituales yerros y contradicciones, sino con la aparición de causalidades, intensidades y estados de cosas que la neutralizan y que exceden sus márgenes de competencia. A mayor abundamiento, es una crisis que obliga a ampliar lo afirmado en las líneas citadas: es cierto que la fractura y la parálisis alcanzan de lleno al pensamiento *metafísico especulativo*, pero lo ocurrido en Auschwitz fue antecedido por al menos cincuenta años de filosofía programáticamente crítica y antimetafísica, y tampoco ésta logró contener o siquiera avizorar a cabalidad semejantes acontecimientos, pese a su metódico compromiso con la práctica y con el proyecto de su transformación revolucionaria; de modo que el efecto descrito le atañe en igual o mayor medida. Sean cuales sean los términos y grados en que se desee admitir el fenómeno, lo evidente es que sus repercusiones discursivas no se circunscriben a la función fundante reivindicada por los sistemas del pasado sino que se prolongan hasta la función crítica en la que la filosofía contemporánea venía cifrando su competencia teórica. Con el progresivo reconocimiento de la crisis de la función crítica da comienzo la específica situación actual de la filosofía. Al discernimiento de algunos de sus rasgos distintivos se dedicará el resto del presente ensayo.

En la idea de fracaso que en lo sucesivo habría de constar en el expediente de la filosofía cabe discriminar dos aspectos, uno teórico y otro práctico, que sin menoscabo de su natural correspondencia entrañan consecuencias y significados de distinta gravedad.

El fracaso teórico recae directamente en el conjunto de las principales concepciones de la historia y de la praxis social, e indirectamente en las numerosas familias de elaboraciones éticas y antropológicas interesadas en proponer metas y modelos de racionalidad a la civilización del siglo XX. La segunda guerra mundial y la apertura de la guerra planetaria (con el fantástico y vertiginoso despliegue de organización y dominio tecnológicos que pusieron en marcha) aportaron la refutación material de las diversas filosofías de la historia, lo mismo de las revolucionarias que de las conservadoras o las revisionistas, tanto de

aquellas que postularon leyes y sentidos universales como de aquellas otras que vaticinaron su necesaria e inminente transformación epocal, de las que apelaron a algún tipo de causalidad objetiva tanto como de las que confiaron en la virtud creativa de la acción y la voluntad colectiva. Más allá de su consumación empírica, el holocausto y los casi cincuenta millones de muertes producidas por la guerra son acontecimientos dotados de significación filosófica negativa, son portadores de una entropía teórica anteriormente desconocida (para expresamos con la amplitud insidiosa que amerita el caso): más allá de la insólita desmesura y del horror neto que entrañan en sí mismos, estos acontecimientos anuncian la forma y las escalas específicas de una clase de eventos que a partir de entonces ocupan un lugar preeminente en el régimen de realidad operante y modifican de un modo todavía no esclarecido la inteligibilidad de todas las esferas de la experiencia, incluida la más elemental cotidianidad. Con eventos de esta clase no contaban (ni podrían haberlo hecho) las concepciones de la historia, de suerte que resultan indecibles desde los esquemas y categorías que éstas venían elaborando y ajustando desde mediados del siglo pasado; constituyen una especie de punto muerto en el que determinismo y azar, masa e individuo, progreso y regresión, se complican y compenentran hasta llegar a la equivalencia, dando lugar a que múltiples explicaciones y conclusiones, por discrepantes que sean, se antojen igualmente plausibles e igualmente anodinas. En su vertiente más crítica y desencantada, aquellas concepciones pudieron pronosticar la edificación de una inmensa jaula de hierro, el incremento de la explotación, la cosificación de la conciencia o la homogeneización de la vida, pero no el exterminio efectivo de pueblos y etnias ni la planificación tecnológica de la destrucción al nivel del planeta, ni la informatización integral del mundo de la vida, ni el control subliminal del deseo y la imaginación.

La refutación de las teorías referidas no exige la verificación empírica de tales eventos --la cual, por lo demás, no ha dejado de administrarse en dosis sostenidas y crecientes desde 1945 hasta el día de hoy literalmente--. Es suficiente con que figuren como posibilidades objetivas y documentables del mundo actual para caer en la cuenta de que aquellas teorías hacían referencia a otro mundo u horizonte de realidad, muchos de cuyos componentes (quizá todos) han conseguido subsistir a condición de asumir sentidos ambiguos y prolongaciones desmesuradas, rayantes en la irracionalidad. Apunta Lyotard: "Las filosofías

de la historia' que inspiraron el siglo XIX y el siglo XX pretenden asegurar los pasos por encima del abismo de la heterogeneidad. Pero los nombres propios de 'nuestra historia' oponen contraejemplos a esa pretensión. Todo lo que es real es racional, todo lo que es racional es real, pero 'Auschwitz' refuta la doctrina especulativa. Por lo menos, siendo un crimen que es real (...), no es racional. Todo lo que es proletario es comunista, todo lo que es comunista es proletario, pero Berlín de 1953, Budapest de 1956, Checoslovaquia de 1968, Polonia de 1980 (y no digo más) refutan la doctrina del materialismo histórico..."¹.

Una de las iniciativas más definidas del discurso que se hace llamar posmoderno (y que se pronuncia por el advenimiento de una era posfilosófica) comienza con la declaración de quiebra de la filosofía de la historia y procede a la deconstrucción de sus premisas y propósitos básicos, partiendo de o desembocando en la perentoria constatación del fin de la historia. Por esta vía se accede a un razonamiento de tipo crítico-formal que resuelve en términos llanos e inequívocos la situación deficitaria y por lo demás siempre controversial de ese género de elaboraciones filosóficas. Antes del pasaje citado, el autor se ocupa en reiterar una denuncia que a la sazón resulta familiar y hasta rutinaria en la nueva atmósfera intelectual; señala que el concepto marxista de proletariado proviene de un "paso ilusorio" (equivalente en naturaleza a la que Kant descubre a la base de las ideas de la razón pura), es expresión de un ideal, el cual a su vez viene a ser la versión materialista histórica de la constante principal del discurso especulativo moderno: el ideal del sujeto, de un sí mismo universal llamado al cumplimiento de su emancipación. "Prisionero de la lógica del resultado (Noticia Hegel), que presupone un sí-mismo, Marx entiende el sentimiento de entusiasmo como una demanda procedente de un sí-mismo (ideal, emancipado). El referente de la idea de comunismo se transcribe en sujeto (destinador) que prescribe el comunismo. El ser común se quiere a sí mismo. Y esto sólo se puede formular en el género especulativo"². Los eventos que ocupan la segunda parte del presente siglo tienen la virtud de mostrar la inconmensurabilidad que media entre la universalidad especulativa de semejante sujeto y los géneros de discurso heterogéneos cuyos eslabonamientos diferenciales conforman las historias reales emergentes; su mera irrupción echa por tierra la idea de una historia

¹ J.F. Lyotard, *La diferencia*, p. 205-206.

² *Ibid.* p. 197.

universal y no deja dudas acerca del destino que aguarda al conjunto de teoría que le dieron vida: dada la desaparición de su referente, la filosofía de la historia (y en última instancia cualquier otra intervención filosófica que no se avenga a las demarcaciones de una discursividad estrictamente contextualista y pretenda habilitar viejas o nuevas totalizaciones) queda desprovista de competencia discursiva; sus producciones, iniciales o tardías, fundantes o presuntamente críticas, deberán integrarse al consabido repertorio de la metafísica y recibir el tratamiento correspondiente. Sin embargo, antes de poner a consideración lo que deba o pueda entenderse por el referido fin de la historia y de decidir si el mismo redundará forzosamente en un silencio teórico o en un pudor filosófico, es indispensable refrendar el hecho de que la desmesura y ambigüedad de los eventos contemporáneos en modo alguno derivan del agotamiento interno de la racionalidad moderna o de la expedita obstrucción de sus principios y divisas. Todo lo contrario, surgen como formas intensificadas de esa racionalidad, como realizaciones extremas. Independientemente de sus efectos aniquilantes y de la consternación que estos suscitan, en tales eventos se manifiesta un exceso de razón, no un vacío. Entre otras cosas, y a despecho de su aparente obviedad, esta acotación resulta crucial a la hora de identificar las fronteras y tendencias diferenciales que separan al mundo moderno del contemporáneo; en particular resulta indispensable para contrarrestar la persistencia de las representaciones simplificadoras que describen la transición de uno a otro como si se tratara del paso de un estado positivo a uno negativo, de un orden plenamente consolidado a una dispersión irreductible, es decir, como si a pesar de los enrarecimientos y las densidades crecientes registrados por los estados de cosas actuales nos fuese posible trazar diferencias inequívocas y rupturas puntuales.

El fracaso práctico es con mucho más visible, más comprensible de suyo, pero al mismo tiempo más gravoso y determinante para la causa general de la filosofía. Si en definitiva la condición de posibilidad del discurso filosófico en el siglo XX consistía en abandonar los cielos de la metafísica y comprometerse de palabra y obra con la comprensión crítica y la emancipación objetiva de la realidad social, la evaluación del cumplimiento de esta condición a la altura de los años posteriores a la segunda guerra mundial difícilmente podría ser más decepcionante. Salvo en contextos ideológicos limitados y más bien transitorios, el pensamiento crítico demostró ser incapaz de intervenir en el curso efectivo de las prácticas

sociales; ni siquiera en las capitales de la cultura occidental consiguió impedir el desplome de la civilización y el imperio irrestricto de la barbarie. Es verdad que semejante divisa emancipatoria no se circunscribió al programa de la concepción marxista ni se redujo al terreno de las luchas económico-políticas; con mayor o menor énfasis, mantuvo una presencia activa en todos los frentes del pensamiento crítico, y buscó incidir tanto en el mundo de la vida y la existencia como en la orientación de la cultura e incluso en el ejercicio disciplinario de las ciencias especializadas. Pero ciertamente la mejor ejemplificación del derrotero general seguido por el pensamiento crítico en el horizonte contemporáneo la aporta el desenvolvimiento de la teoría marxista, en virtud de la radicalidad y amplitud de su proyecto revolucionario y de los alcances mundiales de la militancia que logró concitar --asimismo, entre las incontables recusaciones actuales del marxismo, la alusión al juicio de Lyotard se justifica por cuanto ejemplifica cumplidamente la posición del intelectual otrora entregado por completo a la práctica de esa militancia--. En medio de la formación de los poderes totalitarios y de sus periódicos conflictos, la revolución proletaria (la primera revolución verdaderamente mundial, encargada de poner fin al funcionamiento irracional y deshumanizante del capitalismo) hubo de ser postergada una y otra vez hasta que se hizo evidente que su ejecutor, la clase trabajadora (la clase universal), lejos de aproximarse a su designio histórico, o bien permanecía atada a las ideologías tradicionales, o bien agotaba sus energías en demandas laborales inmediatas y en problemas elementales de organización interna, o bien tendía a quedar absorbida y neutralizada por el régimen expansivo de la sociedad de consumo. A la postre, tras cincuenta años de desavenencias teóricas y errores de estrategia, el proyecto marxista de la revolución proletaria se convirtió, a los ojos de sus propios destinatarios e impulsores, en sinónimo de ideología anacrónica e inviable; pieza postrera del ciclo de las grandes utopías elaboradas por la modernidad tardía.

Sin embargo, el fracaso práctico no tiene que ver solamente con la ineficacia y la falta de realización, sino también (y de un modo que parece no dejar defensa o rescate alguno del rendimiento práctico-social del discurso crítico) con las realizaciones, con los procesos en que las fuerzas revolucionarias lograron destruir las viejas estructuras y tomar el poder. Si la teoría marxista de la praxis ilustra el desenlace contemporáneo del discurso crítico, y si la suerte de la filosofía de la praxis se halla cifrada y decidida por el desenvolvimiento concreto

del socialismo real --y no hay duda de que así es para el juicio hoy en día imperante--, se puede afirmar sin reservas que dicho discurso se ha encargado de generar los hechos y condiciones que desmienten directamente sus pronósticos y proyectos. La evidencia con que cuenta la opinión actual --sin menoscabo de lo problemático y volátil que puedan ser las evidencias del presente-- es contundente al respecto: ahí donde el proletariado consiguió liberarse de la explotación ejercida por las clases capitalistas y señoriales pronto se vio sometido a un sistema de opresión tanto o más intenso e implacable que el anterior toda vez que el organismo que lo hace funcionar encarna sus propios fines e intereses. "El partido debe suministrar la prueba de que el proletariado es real y no puede hacerlo (...) Sólo se puede ofrecer él mismo como prueba y hacer una política realista (maquiavélica, la política que permanece atada a los nombres propios y a las narraciones de las comunidades reales) (...) El partido está obligado a confundir el proletariado (referente del género dialéctico en el sentido kantiano, objeto ideal y tal vez sujeto de la idea de humanidad trabajadora emancipada) con las clases obreras reales, referente múltiple de proposiciones cognitivas 'positivas'. Para encubrir la diferencia que hay entre los géneros de discurso que se disputan el sentido del referente (...), el partido se arroga el monopolio de los procedimientos para establecer la realidad histórico-política. Maneja la amenaza del dilema contra todo lo que pueda poner en tela de juicio ese monopolio"¹. La realidad social y política registrada en los países del este hasta años recientes vendría a demostrar que tan pronto como los proyectos del pensamiento crítico ingresan al terreno de la práctica efectiva sufren una inversión radical. La emancipación por la que se ponen en marcha se convierte irremediabilmente en coartada de represión y subordinación irrestrictas, no debido a factores exógenos o a poderes enemigos, sino a las mismas instancias organizativas encargadas de su verificación.

Desde luego, esta segunda cara del fracaso práctico no sólo dispone de mayor peso que la primera al revelar una contradicción interna, sino que radicaliza y agrava la indole del fracaso. Además de dar testimonio de la incapacidad del pensamiento crítico para llevar a cabo la transformación revolucionaria de la sociedad contemporánea, pone de manifiesto que sus construcciones teóricas adolecen del mal ingénito que él mismo había detectado en la entraña de las concepciones especulativas del pasado: la inveterada inclinación a crear

¹ *Op. cit.*, p. 198.

entidades o principios absolutos, que en el menos malo de los casos resultan irrealizables de entrada y en el peor penetran en la realidad para tiranizarla y tornarla más aberrante. A la vista de los aciagos frutos del socialismo real, la filosofía de la praxis (y tras ella el conjunto del discurso crítico que exigía erigir a la praxis en criterio supremo de validez y competencia discursiva) es percibida ahora ya no como alternativa sino como prolongación terminal del pensamiento unificador y totalizante que dio forma y sustento a la racionalidad moderna, pero con el añadido de que esta última construcción revela a las claras el tipo de efectos e implicaciones que suscita dicho pensamiento en la trama de la realidad social; revela que las grandes síntesis teóricas son capaces de encabezar la remoción de un sistema de poder opresivo a condición de auspiciar la instauración de otro, que las totalizaciones teóricas fácilmente se toman subsidiarias o promotoras de totalitarismos prácticos, muy a pesar del radicalismo crítico y de las metas libertarias que exhiban en la esfera del concepto. Llegados a este punto, lo que se pone en cuestión no es ya la capacidad de la teoría para dar cuenta de lo real ni el margen objetivo en que le es dable incidir en el desencadenamiento de los procesos reales, sino la posibilidad de que tal incidencia no se traduzca a la postre en una coartada para los poderes existentes o en una instancia legitimadora de nuevos poderes. De cualquier manera, el caso de la teoría marxista de la revolución social proporcionó a la opinión pública y a las vanguardias intelectuales de los últimos decenios el convencimiento de que aun los ideales más elevados y el discurso crítico más lúcido pueden convertirse en vehículo de tiranías tradicionales o inéditas en la medida en que acceden a la posesión de los medios que les permiten dirigir el curso de lo real en conformidad con la incondicionada universalidad del concepto. "Los pasos prometidos por las grandes síntesis doctrinales terminan en sangrientos cañones sin salida. De ahí la pesadumbre de los espectadores en el final de este siglo XX"¹.

¹ *Op. cit.*, p. 206.

X. La crisis de la función crítica

En la estimación de las nuevas corrientes intelectuales, el desplome teórico y práctico del marxismo, por encima de sus consecuencias políticas inmediatas, constituye un indicador epocal: el fin de la era de los grandes relatos, la muerte de las ideologías, acontecimiento discursivo con el que llega a su término manifiesto la cultura moderna y da comienzo la *condición posmoderna*. ¿Qué hay que entender concretamente por tal condición? ¿En qué medida consigue tipificar en efecto el despliegue del horizonte contemporáneo? ¿Qué clase de supuestos y expectativas comporta el discurso de la posmodernidad y cuál ha de ser la naturaleza de su recepción? Más adelante, estas cuestiones tendrán que ponerse a consideración en presencia de algunas formulaciones representativas ofrecidas por Lyotard, Vattimo, Lipovetsky y otros escritores autorizados. Antes, empero, importa advertir que el reconocimiento de la crisis de la filosofía como discurso crítico no data de fechas tan recientes ni solamente corre a cargo de los disidentes y desencantados del marxismo, resuelta o dubitativamente interesados en la empresa de un discurso posfilosófico. Es una reacción global que se inicia con la posguerra y que se manifiesta de modo eminente incluso en corrientes que, como la Escuela de Frankfurt, aún apuestan por el pensamiento crítico y desde un marxismo heterodoxo, despojado de todo optimismo moral o especulativo, persisten en cifrar la supervivencia de la filosofía bajo la divisa de la teoría crítica. "Desde que la filosofía faltó a su promesa de ser idéntica con la realidad o estar inmediatamente en vísperas de su producción, se encuentra obligada a criticarse sin consideraciones"¹.

Si bien en esta afirmación (con independencia de la finalidad argumental a la que pertenece) no se advierte rastro de sentimiento de culpa en sentido técnico, ciertamente da expresión a la clara conciencia de un estado deficitario que trasciende el mero recuento de los resultados adversos o insatisfactorios arrojados por el desarrollo reciente del discurso filosófico. Desde un punto de vista estrictamente analítico y neutral, no costaría trabajo señalar en todos y cada uno de los campos teóricos existentes objetivos incumplidos y realizaciones contraproducentes, tanto en materia de exigencias internas como de rendimiento práctico

¹ Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 11.

social, sin que por ello sus representantes consideren indispensable someterlos a revisiones extremas. Diríase, empero, que el caso de la filosofía es diferente, habida cuenta de que en su formación contemporánea (antiespeculativa) su compromiso primordial no tenía que ver con algún saber especializado o con determinada práctica disciplinaria, sino con el cambio cualitativo de la realidad social, de manera que la insolencia observada en ella amerita sanciones y medidas más drásticas; a lo cual habría que replicar que tan pronto como el discurso filosófico queda efectivamente desprovisto de alcances y potestades metafísicos la cuestión de su coincidencia o falta de coincidencia con la realidad no es algo de lo que se le pueda responsabilizar en primera instancia, como si todavía tuviera en reserva algún poder de autogestión y una ascendencia objetiva sobre los conjuntos de prácticas discursivas imperantes. De cualquier modo, la no realización de la filosofía, el manifiesto incumplimiento de sus diagnósticos y proyectos le obliga a reexaminarse a fondo; tanto la consumación de los eventos de la guerra y la posguerra como la participación que en ella tuvieron las teorías de la historia y de la praxis, le exigen prescindir de toda forma de ingenuidad respecto de la validez y el funcionamiento de sus recursos. Entre ellos, el de la propia crítica. Aunque parezca juego de palabras poco ingenioso, el estado de cosas emergente --esta realidad, que ha dejado de ser racional para erigirse en síntesis de irracionalidad e hiperracionalidad-- impone al pensamiento, como primera condición de permanencia, la tarea de emprender la crítica de la función crítica. El círculo vicioso que exhibe semejante tarea no es sino una muestra de la situación límite en que habrá de desenvolverse la filosofía en lo sucesivo.

Dialéctica del Iluminismo, una obra dedicada a "comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie", comienza por justificar el carácter fragmentario y no formalmente científico de los textos que contiene aludiendo al hecho de que en la civilización actual se halla en crisis tanto la organización como el sentido mismo de la ciencia, de suerte que en lugar de asumir de entrada sus requisitos y formatos discursivos es menester incluirla en el objeto de la investigación. Con todo, inmediatamente después se aclara que la verdadera dificultad con que tropieza esta última no proviene de ese lado sino del lado contrario, del que cabría esperar una elaboración teórica alternativa. "Si los obstáculos fueran solamente aquellos que

derivan de la instrumentalización inconsciente de la ciencia, el análisis de los problemas sociales podría vincularse con las tendencias que están en oposición a la ciencia oficial. Pero también éstas han sido embestidas por el proceso global de la producción y no ha cambiado menos que la ideología contra la cual se dirigían"¹. Lo característico de la situación actual es que las tendencias del pensamiento crítico han sido absorbidas por el proceso de racionalización integral del que forma parte la ciencia oficial. "Les aconteció lo que siempre le acontece al pensamiento victorioso, el cual, apenas sale voluntariamente de su elemento crítico para convertirse en instrumento al servicio de una realidad, contribuye sin querer a transformar lo positivo en algo negativo y funesto"². Desde luego, esta acusación se dirige a un grupo específico de corrientes y elaboraciones en las cuales, a juicio de los autores, la función crítica del pensamiento ha sido sustraída y remplazada por otra. Según la amplitud de la perspectiva en que se contemple este fenómeno de repliegue, el grupo referido será más o menos numeroso; puede limitarse al marxismo ortodoxo instaurado en el aparato de estado de los países comunistas o englobar a las diversas concepciones que desde dentro o desde fuera de la filosofía de la praxis habían fincado el rendimiento del discurso en la recuperación de la realidad cosificada a través de la acción críticamente orientada.

Pero las frases recién transcritas no se conforman con apuntar un fenómeno tendencial observable en el momento presente (1947), sino que también dan cuenta de lo que cabría llamar su causa estructural, la cual en sí misma parece marcar una frontera insalvable y un defecto absoluto de la función crítica: tan pronto como el pensamiento (la filosofía) se pone *al servicio de una realidad*, su intencionalidad experimenta un trastocamiento objetivo; al entrar en contacto con los hechos dados y el curso de la praxis en términos afirmativos se invierte el sentido de su gestión hasta el punto de ayudar a que lo positivo se torne negativo y funesto. Se echa de menos aquí una indicación medianamente precisa acerca de lo que debe entenderse por negativo y positivo. Lo decisivo, empero, ya queda consignado; es la categórica disyuntiva a que se ve sometido el pensamiento, de acuerdo con esta formulación. Un modo tendencioso pero no injustificado de presentarla consiste en declarar lacónicamente, sin matices ni atenuantes, que si el pensamiento ha de mantenerse fiel a su

¹ T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, p. 8.

² *Ibid.*, p. 8.

función crítica (asumiendo que en ella estriba su auténtica productividad) será a condición de abstenerse de intervenir en el desenlace factual de la realidad, deberá tomar medidas contra la tentación de participar en la dirección de las acciones y los acontecimientos. Entre crítica y realidad se entabla una relación de anulación o de trastorno recíproco --al menos para el pensamiento a la vista de la historia reciente--. Es cierto que la sentencia habla del pensamiento que *sale voluntariamente* de su elemento crítico, lo cual da cabida a la posibilidad de un pensamiento que no efectúe esa salida voluntaria y que desde su elemento crítico incida objetivamente en la realidad sin convertirse en un instrumento de la misma. Sin embargo, el punto más débil y opinable de la sentencia es precisamente la introducción del factor que permite esta variante. Dista mucho de resultar claro lo que pueda ser la voluntad de la teoría, sobre todo en el horizonte contemporáneo; sería extremadamente difícil señalar el papel y el peso específico de la voluntad en el rendimiento discursivo concreto de las elaboraciones teóricas. Sobre todo en el horizonte contemporáneo, cuyos eventos y estados de cosas han puesto de manifiesto la existencia de causalidades múltiples (muchas de ellas soterradas, colaterales o indirectas) que cruzan en direcciones diversas y a menudo inconmensurables las constelaciones de prácticas discursivas (incluidas las elaboraciones teóricas), haciendo que sus significados y realizaciones adquieran efectos ambivalentes. En todo caso, en manera alguna se justifica a estas alturas la suposición de que ese presunto componente volitivo sería suficiente para impedir que el pensamiento, o bien se convierta en instrumento de la realidad imperante, o bien permanezca confinado a un criticismo marginal e impotente. Es cierto también que, independientemente de lo dicho en el texto, nada obliga a dar crédito a esta presentación tajante y radical de la disyuntiva. Justamente, la multicausalidad antes referida exige tomar con suspicacia las intervenciones que pretenden descubrir o implantar determinaciones absolutas de cualquier género. Cabe, pues, comenzar por advertir que se trata de una disyuntiva tendencial que el pensamiento debe y puede resolver en cada contexto práctico discursivo, a partir de lo cual procede pasar a la discusión sobre las formas y márgenes factibles y legítimos de mediación entre crítica y realidad. Pero no por ello el texto citado viene a ser menos revelador. Tanto si se está de acuerdo con su contenido como si no, en sí mismo constituye un indicio suficientemente definido del cambio de posición que a partir de la fecha de su publicación hubo de sufrir la función crítica (y por

extensión el núcleo principal de la filosofía contemporánea, entendida como discurso abocado al cumplimiento de dicha función). Mientras que en tiempos precedentes la crítica figuraba como el único medio capaz de rectificar los excesos especulativos del pensamiento y de asegurar su relación activa y consecuente con la realidad, en la nueva situación es la crítica el elemento que provoca recelos y fuerza a adoptar precauciones, el elemento cuyos derechos y cuya relación con la realidad es preciso someter a una escrupulosa revisión. El motivo de tal contraste, a nuestro juicio, no se encuentra en una simple desviación ideológica o en una crisis coyuntural, y en definitiva no hay que buscarlo en el interior de la función crítica en sí. En el paso de la situación precedente a la actual la realidad ha registrado complicaciones, desencadenamientos y dispersiones en número y profundidad suficientes como para remover todas las fuentes de certeza intelectual, moral o política anteriormente disponibles. Si es verdad que la filosofía había "prometido" hacerse idéntica a la realidad, evidentemente lo hizo en el marco de expectativas propio de la racionalidad moderna, mismo que en su forma tardía (cada vez más apartada del optimismo y de la fe universal en la razón natural e histórica) todavía pudo dar sustento mediato o diferido a los proyectos filosóficos surgidos en las primeras décadas del siglo XX. A través de los procesos y acontecimientos que inmediatamente después se pusieron en marcha comenzó a perfilarse en la realidad una racionalidad para la cual aquella promesa resultaba incierta en sus términos y sospechosa en sus fines.

Frente a la crisis del discurso crítico, los autores de *Dialéctica del iluminismo* se deciden por un pensamiento crítico más radical, prevenido contra las tendencias colaboracionistas que en el pasado remoto y reciente le llevaron a la complicidad involuntaria con el orden imperante (y por tanto con las cuotas de opresión y las eclosiones de barbarie que le son inherentes) y liberado de las ilusiones bondadosas acerca del progreso necesario del mundo por conducto del autodesarrollo de la razón o de las leyes objetivas de la historia. Drástica resolución que supone como primer paso la adopción de una disciplina extraordinariamente severa, pues además de exigir que el pensamiento acepte sin regateos la responsabilidad objetiva de su fallida gestión anterior le obliga a rechazar al mismo tiempo los recursos de la ciencia oficial y los de la oposición. "En la reflexión crítica sobre su propia culpa el pensamiento se ve por tanto privado no sólo del uso afirmativo de la terminología científica

y cotidiana sino también de la de la oposición. No se presenta más una sola expresión que no procure conspirar con tendencias del pensamiento dominante..."¹. En previsión de todo juego simbólico o psicoanalítico que pudiera encontrar en pasajes como éste la ocasión para hablar de atavismos teológicos, hay que dejar asentado que la noción de "culpa" aquí empleada no tiene otro propósito que el de desechar en definitiva la idea de una presunta neutralidad o independencia respecto de los hechos acaecidos y por acaecer --después del holocausto, una ingenuidad de esa índole por parte de la filosofía equivale a complicidad criminal sin atenuantes. Para bien o para mal, sus enunciados y la omisión de sus enunciados son ingredientes del tejido discursivo que recubre los hechos--. Asumida esta condición, se refrenda la demanda (y por tanto se suscribe la posibilidad objetiva) de un pensamiento autocrítico dispuesto a romper tajantemente con el conjunto universal de los saberes y discursos existentes a derecha e izquierda, de suerte que la relación que establezca con la realidad no consista una vez más en ponerse al servicio de lo dado sino en consignar la irracionalidad objetiva y subjetiva, la miseria material y espiritual instalada en la médula de la racionalidad del mundo actual.

Se puede obviar aquí el recuento de los obstáculos y las objeciones de diversa índole que aguardan a esta propuesta desde su formulación inicial; igualmente cabe pasar por alto la serie de calificativos a que se hace acreedora lo mismo por parte de las corrientes interpeladas que de las emergentes. El único rasgo que importa retener en el presente contexto es el que permite apreciar la difícil y extremosa posición de la crítica en la nueva coyuntura histórica discursiva: incluso bajo los términos de un proyecto radical que todavía se pronuncia en favor del pensamiento crítico, este último aparece sujeto a controles, precauciones y requisitos inobservados hasta entonces o sólo ejercidos (por la propia crítica) sobre los discursos positivos y sobre los conjuntos de prácticas discursivas necesitadas de justificación teórica o práctica. Ahora la crítica tiene que volverse sobre sí misma, dar cuenta del lugar (más bien estrecho y problemático) que ocupa y de los fines (no evidentes de suyo) que a esas alturas aún le proporcionan alguna razón de ser. Ya han quedado atrás los tiempos en que podía desenvolverse libremente entre las múltiples constelaciones discursivas haciendo valer su incuestionable e irrestricto derecho a disolver absolutos donde los hubiera

¹ *Op. cit.*, p. 8-9.

y a legitimizar o deslegitimar cualquier discurso existente en la tierra y en el cielo. Su radicalidad actual es ante todo un autocuestionamiento y ha de medirse en razón del margen en que consiga protegerse de las ideologías circulantes y de la vigilancia a que debe someter sus propias operaciones. En resumen, el estatus de la crítica ha sufrido un viraje de ciento ochenta grados. A la luz de su intervención (o de su falta de intervención) en los recientes eventos mundiales resulta sospechosa en varios aspectos, y las concepciones que persisten en reivindicarla como la función prioritaria del pensamiento no pueden menos que empezar por dar fe de los riesgos, limitaciones y condicionamientos que amenazan su posibilidad en el presente. Diríase que ha transitado de una posición central, donde se hallaba investida de facultades plenipotenciarias para dirigir la formación de todos los saberes y comportamientos, a una posición periférica, en la cual dispone de una existencia condicionada, circunscrita a una actitud defensiva, de mera resistencia frente a lo dado, abocada al cumplimiento de un papel negativo.

Ciertamente, Adorno y Horkheimer optan por la ratificación y el reforzamiento de la función crítica. En ella encuentran el elemento 'cabalmente progresivo y emancipador de la racionalidad occidental, así como el único cometido válido y consecuente del pensamiento ante la barbarie desatada en el mundo actual. La solvencia y los alcances objetivos y subjetivos que en calidad de fuerza opositora recibe la crítica por parte de esta iniciativa, son motivo suficiente para que la misma aparezca como expresión tardía de la cultura moderna de cara a las divisas y demarcaciones de las corrientes emergentes, es decir, como uno de los últimos grandes relatos, en el cual, aunque ya en forma negativa o reactiva, aún se mantiene en pie el característico optimismo moderno respecto de las capacidades autogestivas y la vocación revolucionaria de la razón. Pero tal evaluación, a nuestro juicio, es por lo menos parcial e insuficiente en la medida en que parece desatender el pesimismo extremo del diagnóstico sobre el curso de la racionalidad material imperante que sirve de referente inverso a dicha iniciativa; pesimismo que resulta esencialmente ajeno al espíritu del pensamiento moderno y del cual, por otra parte, se halla debidamente inmunizada la mayor parte de los discursos posmodernos y posfilosóficos. Adorno y Horkheimer suscriben sin vacilaciones de ningún tipo el proyecto de un pensamiento crítico radical, más pertrechado y vigilante que el practicado por la modernidad, pero describen con idéntica resolución y

puntualidad el entramado de factores, intereses y circunstancias que en el horizonte de la civilización actual obran explícitamente en contra de semejante proyecto y lo hacen aparecer como una expectativa marginal, cada vez más remota y menos factible. "...la vida pública ha alcanzado un estadio en el que el pensamiento se transforma inevitablemente en mercancía y la lengua en embellecimiento de ésta..."¹. A partir de este señalamiento, *Dialéctica del iluminismo* pone en práctica una línea de análisis de los procesos sociales y culturales que conduce al reconocimiento de una causalidad integral históricamente inédita --inédita, por lo menos, en cuanto a dimensiones, modalidades y recursos-- merced a la cual los poderes existentes, sin abandonar ni postergar el irrenunciable expediente de la violencia física y la represión directa, consiguen dar cumplimiento a sus fines orgánicos e incluso elevar de modo espectacular sus niveles de reproducción y eficacia operativa mediante actividades, instituciones y objetos de naturaleza no represiva, incluidas las prácticas discursivas de que constan la cultura en sentido amplio, los saberes y su socialización.

Paralelamente al despliegue tecnológico, industrial y organizativo invertido en el incremento cuantitativo y cualitativo del poder militar, cuyo primer evento paradigmático lo constituye la guerra mundial con sus sumas astronómicas, el siglo XX registra el desarrollo de una nueva configuración del poder que incide directamente en el tejido interno del comportamiento social y logra modificar sus esquemas de valoración o, más aún, resignificar sus contradicciones objetivas, de suerte que a mediano plazo apunta, entre otras cosas, a neutralizar la lucha de clases y a homogeneizar los intereses y las formas de vida material y culturalmente dispares; todo ello mediante la implantación progresiva de un régimen universal de necesidades y satisfactores en continua expansión. Un régimen dinámico en extremo que implica el acceso irrestricto de la razón técnica a todos los niveles y esferas de la vida social, bajo las reglas y directrices de la producción industrial avanzada. La operación básica de este régimen estriba en satisfacer cualquier necesidad existente por medio de mercancías, y consecuentemente la capacidad estructural que le da soporte consiste en convertir en mercancía todo lo existente y creable, inclusive las obras y prácticas culturales, las expresiones más etéreas y sutiles del espíritu. Gracias a la articulación y realización expansiva de ambas determinaciones le es dable no sólo organizar y maniobrar con las

¹ *Op. cit.*, p. 8.

necesidades objetivas y subjetivas dadas en cada caso, sino también diseñar e inducir otras nuevas, cada vez más sofisticadas y versátiles. Pues la principal virtud del régimen en cuestión, descontando el poder de rebasar todo género de fronteras y penetrar aun en las sociedades más tradicionales y menos occidentalizadas, es su amplia regulabilidad, su históricamente incomparable permeabilidad a la lógica del cálculo y la intervención programática --sin detrimento de las formas de caos y entropía que solamente en su interior se pueden producir--, lo cual le proporciona un índice de eficacia potencial ilimitada. El efecto social neto de semejante configuración se cumple discursivamente a través del advenimiento positivo y constatable de una categoría verdaderamente universal, cuyo carácter incluyente desafía de frente al sistema entero de diferencias y estratificaciones civiles, políticas y económicas de la sociedad moderna clásica, al tiempo que torna ilegibles o no significativos (sin superarlos) los conflictos de clases y demás contradicciones inherentes al sistema económico: la categoría de consumidor. Ella sanciona la formación de un tipo de masa social que se distingue de todos los habidos hasta entonces en la medida en que tanto los elementos objetivos como los contenidos subjetivos de su comportamiento son expresables y manejables en el lenguaje de la racionalidad técnica operativa. El desarrollo intensivo de tal lenguaje constituye la determinación diferencial del poder en el siglo XX.

Los fenómenos que se analizan en *Dialéctica del iluminismo* son por demás conocidos y asumidos en la actualidad (cincuenta años después). Se trata de los fenómenos característicos de la sociedad de consumo auspiciada por el capitalismo industrial a lo largo de la primera mitad del siglo. Por lo demás, tampoco los autores los presentan como tendencias accidentales o derivaciones irruptivas adversas o ajenas a los fines del sistema, sino, por el contrario, como verificaciones terminales de los mismos, acordes en esencia a las fuerzas y relaciones que se posesionaron del orden y las actividades sociales desde los albores de la modernidad e incluso antes (en la medida en que la racionalidad del capitalismo se remonta hasta los orígenes de la civilización occidental). La sociedad de consumo viene a ser el producto natural y esperable desde siempre de un sistema abocado a la conversión de lo existente en mercancía. La diferencia específica que separa al momento actual y le confiere apariencia de crucial estriba en que a la sazón el régimen generador de mercancías ha trascendido la esfera de la estructura económica propiamente dicha y ha extendido su

dominio al conjunto entero de la práctica social, haciendo que la lógica y los lenguajes administrativos de la producción industrial se erijan en la instancia de comunicación y legitimación de todas las prácticas discursivas. La fase del capitalismo tardío es aquella en la que dicha lógica concluye su proceso de expansión y pasa a hacerse cargo de la organización de las formas y contenidos de la subjetividad, tanto en el plano individual como en el colectivo --mostrando por añadidura, pero con abundancia de hechos incontrovertibles, que el sujeto de la modernidad, junto con su identidad autorreferencial y demás atributos, es en sí mismo el saldo de una producción, y por lo tanto resulta susceptible de ser rediseñado o sustituido por un producto más eficiente y de mayor rendimiento--. El evento con que se materializa semejante paso es la industrialización de la cultura, el primero de cuyos rasgos peculiares consiste en el carácter paradójico de sus diversos componentes, procedimientos y efectos, del cual depende el hecho de que en el horizonte contemporáneo los valores, instituciones y finalidades de la cultura moderna sean objeto de una realización irremisiblemente irónica, es decir, de una realización amplificada y masiva que al mismo tiempo implica inversión o anulación del sentido.

La industria de la cultura no tiene que ver en principio con la operación de poner al servicio de la difusión masiva de las obras y experiencias culturales los recursos y criterios de eficacia de la organización empresarial. Sólo por motivos de estrategia hubo de presentarse así en las etapas iniciales de su despliegue. No es un medio o vehículo que reciba determinados contenidos independientemente concebidos con el objeto de procurar su óptima propagación; es un sistema a cada paso más estructurado, revolucionado y envolvente que incorpora a su funcionamiento la concepción misma del contenido, la cual incluye entre otras cosas el cálculo técnicamente confiable de su recepción. Dentro de la sociedad de consumo, la forma de mercancía no es algo que se añada a la creación artística o elaboración discursiva a la hora de entrar en circulación, así como tampoco es algo de que su destinatario, el consumidor, pueda separar y desechar como si fuese una simple envoltura antes de entrar en posesión de un contenido. La industria de la cultura, su mantenimiento y su constante expansión, dependen directamente de la generación y consecuente ampliación permanente de una masa de consumidores; consumidores cada vez más dispuestos y aptos para recibir volúmenes crecientes de signos, mensajes y modelos de acuerdo con los códigos de

circulación y competencia vigentes en el mercado. El cambio de fondo derivado de la conversión de la obra cultural en mercancía va más allá de la pérdida de calidad y la estandarización, atañe en última instancia al modo de su recepción y a las expectativas de comportamiento social implicadas en él. Mientras que en la era del Iluminismo la obra apuntaba (por lo menos en intención) al desarrollo de la conciencia y a la formación de una subjetividad emancipada, o bien, según la exhortación kantiana, a lograr que los hombres se atrevan a pensar por sí mismos, la mercancía cultural estimula de modo sistemático la capacidad de desear y la capacidad de aceptar el diferimiento perpetuo o la consecución expresamente imaginaria del objeto del deseo mediante la circulación masiva de sus signos. Lo que se industrializa a mediano plazo (lo que se hace objeto de planeación estratégica y se mide en términos de costos y ganancias) es el fomento y la conducción de esas capacidades, su explotación integral, con todos los medios suministrados por los avances de la técnica. Para la conquista de semejantes yacimientos, la industria de la cultura se asocia de manera natural con la de las diversiones, la publicidad y la mercadotecnia, conformando así una familia más de ese tipo de complejos empresariales que vertebran el capitalismo en su fase monopólica. La causalidad emergente antes aludida, la que determina la configuración diferencial de la realidad y la racionalidad contemporáneas, ciertamente se origina en el hiperdesarrollo de la producción de objetos para el consumo y en la universalización de la categoría mercancía hasta cubrir virtualmente la extensión entera de las cosas y las relaciones objetivas, pero sus efectos y consecuencias cualitativas no se circunscriben al dominio de los objetos, se prolongan al de la subjetividad y generan en él adaptaciones y mutaciones que lo convierten paulatinamente en un excelente conductor de signos y mensajes comerciales. La subjetividad masificada, tan pronto queda instalada con todos sus aditamentos, garantiza una demanda permanente de mercancías de la más variada índole, se vuelve ilimitadamente elástica y absorbente, y con ello, con cada acto de asimilación, ratifica de hecho y de derecho el funcionamiento del sistema imperante. En presencia de esta nueva dimensión del poder, ¿qué cabe esperar de parte del pensamiento? ¿cuál puede ser el emplazamiento de la función crítica una vez que la subjetividad y la intersubjetividad han pasado a ser materia de programación productiva, de suerte que incluso el fundamental problema de la cosificación de la conciencia tiende a desaparecer, a revelarse como

seudoproblema? ¿cómo salvar la más elemental posibilidad discursiva de la crítica, habida cuenta de que a la industria cultural le es dable integrar al mercado de los signos y mensajes toda práctica discursiva, incluidas las de la disidencia y la revolución?

Evidentemente, nada de lo que Horkheimer y Adorno llegaron a consignar en 1947 sobre este fenómeno puede antojarse inusitado o sorprendente en nuestros días; al contrario, frente a los desarrollos ulteriores la mayoría de sus señalamientos resultan incipientes y demasiado limitados, cuando no anacrónicos. En el contexto que ellos analizan, la radio, la prensa, el cine y los primeros pasos de la televisión son los instrumentos de que dispone la industria cultural para el logro de sus fines. Comparados con los sistemas telemáticos que han entrado en operación a nivel mundial en las últimas décadas del siglo, esos medios vienen a ser meramente auxiliares o suplementarios, o mejor aún, componentes opcionales de mediano alcance dentro de un macrosistema que entre otras virtudes funcionales cuenta con la de ensamblar y sobrepotenciar bajo programas multimodales toda clase de dispositivos aparecidos con anterioridad. Se puede afirmar llanamente que, pese a la gravedad y a los acentos apocalípticos de su exposición, a los autores nombrados les tocó asistir sólo a la etapa embrionaria de un movimiento general de performativización de la actividad social en cuyo curso aun las bases y posibilidades factuales de lo que en sentido estricto llegó a denominarse sociedad industrial se hallan en vías de superación; un movimiento respecto de cuyas determinaciones peculiares los conceptos y tipologías acuñados por el discurso teórico de la modernidad tardía terminan por ser manifiestamente simplificantes e insuficientes. Sin entrar en detalles, es de esperar que en la esfera particular de la dinámica cultural se observen las correspondientes metamorfosis. Si en los días en que Horkheimer y Adorno estudiaban el desenlace histórico del iluminismo la expresión "industria cultural" representaba en sí misma una denuncia que podía suscitar alarma e indignación, en los actuales no es más que la designación de un hecho con el que se cuenta de antemano, y su cuestionamiento, si bien indiferentemente tolerado, suena a diatriba recalcitrante, a discurso discontinuado o de plano a necesidad desprovista de atractivo.

No es extraño que la pregunta acerca del grado en que la problemática trazada por estos autores queda corroborada o rebasada en el presente estado de cosas de lugar a respuestas discrepantes y no concluyentes. Ello se debe tanto al desfase de juegos de lenguaje que

media entre ambos contextos discursivos como a la diferencia de referentes y de prioridades objetivas a que responden unos y otros, pero sobre todo al carácter irreductiblemente ambiguo (obligatoriamente multirreferencial) de los fenómenos actuales que los hace indecibles de cara a cualquier parámetro o deslinde establecido con anterioridad, por mínima que ésta sea. Así, no serán escasos los partidarios de la opinión según la cual el diagnóstico que *Dialéctica de la ilustración* ofrece sobre la realidad contemporánea, a despecho del desapego ideológico que adopta frente a los valores e intereses de la sociedad tradicional, adolece de un agudo pesimismo nostálgico que le lleva a exagerar los perfiles destructivos y le impide avizorar las posibilidades de apertura y de innovación positiva consustanciales al orden emergente, por lo que sus oscuros vaticinios se ven desmentidos por la experiencia de este fin de siglo; al mismo tiempo se puede identificar un amplio frente de puntos de vista que, a contracorriente del optimismo desenfadado promovido por la publicidad comercial (sustento primordial del imaginario colectivo) y oficializado por el grueso de la nueva intelectualidad, coincidirían en la estimación de que a la fecha las tendencias descritas en aquel diagnóstico han excedido con mucho los términos y conclusiones del mismo, de modo que el origen de su desacierto no radica en la exageración sino en la medida de sus evaluaciones.

Sin embargo, salvo a título de ilustración circunstancial del efecto de indeterminación o corrimiento de significado que tiene lugar entre los mismos discursos y los eventos contemporáneos a escala intermedia (unas cuantas décadas), no es precisamente ésa la cuestión más sobresaliente en relación con el problema que venimos apuntando con motivo de la obra multicitada. Según lo antes dicho, los autores de ésta optan por la reafirmación del pensamiento crítico en la coyuntura que se abre en las sociedades occidentales al término de la segunda guerra mundial, pero al mismo tiempo se abocan al examen minucioso de las fuerzas y mecanismos de masificación con los que el régimen económico-productivo se halla en trance de absorber y procesar técnicamente el espacio entero de la conciencia y la subjetividad. Reivindican la causa de la crítica y continúan fincando en ella la auténtica razón de ser del pensamiento (del discurso filosófico), pero simultáneamente pintan un panorama del mundo contemporáneo en el que la instancia protagónica es una gigantesca maquinaria cuyo funcionamiento regular basta para erradicar en poco tiempo la necesidad y aun la

posibilidad empírica de todo pensamiento que pretenda ser algo más que circulación y consumo diferido de mercancías culturales. Por un lado, la tarea que en cualquier caso puede justificar en la realidad del siglo XX la subsistencia del pensamiento crítico (de la filosofía como discurso crítico, valdría decir como elaboración teórica negativa) consiste en generar una resistencia efectiva y constante contra ese funcionamiento --la aspiración a impedirlo representaría el colmo del optimismo ingenuo--, de suerte que al menos se mantenga en pie la alternativa virtual de una comprensión o experiencia no controlada, aunque sea bajo la forma de opción marginal y semiclandestina. Tal resistencia constituye la única contribución cabal y solvente que puede hacer al rescate de las obras y proyectos valederos de la racionalidad occidental: "no se trata de conservar el pasado, sino de realizar sus esperanzas"¹. Por otro lado, empero, cobra cuerpo un sistema de poder a la vez integral y micrológico basado no ya en el ejercicio institucionalizado de la violencia y la privación físicas (ni siquiera en el dominio disciplinario del cuerpo, el yo y los saberes correspondientes, como el descubierto por Foucault en la formación de la modernidad) sino en la estimulación programada del consumo de objetos, servicios y signos; un poder ubicuo y de consistencia blanda que actúa desde dentro del sujeto (no sólo en su conciencia, sino también en el subconciente y en el inconciente) mediante el implante de necesidades y demandas de goce que rápidamente convierten a este ente en un dócil y eficiente aparato de consumo hedonista y narcisista, para el cual los fines y eventuales logros del pensamiento crítico no pasan de ser mercancías rezagadas, muy alejadas de las modas al uso; un poder, finalmente, capaz de galvanizar de extremo a extremo el espacio comunicativo con la creciente variedad de sus medios, de manera que el discurso de la crítica, sin importar las estrategias o modalidades que tenga a bien ensayar, sólo consigue hacerse público ingresando al circuito de la industria cultural y ateniéndose puntualmente a las condiciones del mercado (cuya lógica administrativa se proyecta hasta las universidades y demás entidades educativas cada vez con menos disimulo).

Por poco fatalista que se desee ser, el saldo de la confrontación de ambos lados no parece admitir ningún margen de duda sobre el destino que aguarda al pensamiento crítico. Debido a la composición fragmentaria de *Dialéctica del iluminismo*, dicha confrontación no se lleva

¹ *Op. cit.*, p. 11.

a cabo en sus páginas, pero ello carece por completo de importancia; si a la mano viene, estos puntos suspensivos son el modo más elocuente de indicar el hecho de que, según el diagnóstico emitido, en el marco de la realidad social y cultural contemporánea la opción por el pensamiento crítico se halla condenada a figurar en calidad de apuesta, tan arriesgada e improbable como la que en su momento lanzara Pascal en medio del racionalismo ascendente. Como quedó insinuado antes, nadie está obligado a tomar al pie de la letra la caracterización del poder emergente que ofrece la obra, sobre todo en relación con el determinismo aplastante que esboza a grandes rasgos; más adelante habremos de entrar en contacto con diagnósticos y proyectos discursivos de los que se puede inferir que, en contraste con las sombrías predicciones de la Escuela de Frankfurt, los procesos y acontecimientos registrados en la segunda mitad del siglo demuestran que a fin de cuentas la configuración emergente del poder no es tan funesta e implacable, demuestran incluso que el desarrollo intensivo de la performatividad incrementa la comunicación y crea nuevas formas de experiencia que amplían y redimensionan la subjetividad --sólo que, dicho sea de paso, seguramente esta subjetividad redimensionable no es aquella para la cual y desde la cual Adorno y Horkheimer se planteaban la radicalización del pensamiento crítico--. Sin embargo, sean cuales sean los alcances reales, así como las bondades y contraefectos que haya que atribuir en definitiva a la industria cultural y al macrosistema económico-tecnológico sustentador de los medios de comunicación masiva, es claro que dentro del espacio discursivo instaurado por estos la función crítica (entendida en la acepción asumida por la filosofía a partir de Kant o a partir de Marx) resulta ser, por decir lo menos, no necesaria, prescindible en principio. Sus intervenciones discursivas involucran conceptualizaciones y formas de enjuiciamiento cuya gravedad y abstracción se ajustan mal de entrada al formato ligero, sencillo, gratificante y ultradinámico de los mensajes culturales procesados, amén de que su ingreso a la programación genera muy poca demanda y no resiste la competencia con los innumerables productos disponibles. Por lo demás, el tipo de comprensión y de legitimación que puede proporcionar no es el requerido por la inteligibilidad pragmática, productivista, hedonista y emprendedora en la que se desenvuelven de hecho y de derecho tanto los nuevos objetos y formas de consumo social en general como las obras y estrategias comunicativas de la nueva cultura, a la cual ya es usual

catalogarla como posrevolucionaria y posdisciplinaria. Por más alteraciones y controversias que la introducción de un producto o servicio provoque en la opinión pública, ni la justificación ni la impugnación del mismo resultarían eficaces si corrieran a cargo de la crítica filosófica. Estas razones bastan (aunque no hubiera otras de naturaleza política e ideológica) para decretar su exclusión del sistema, y también para dejar sentado que si los cuerpos directivos de este último proceden así no es debido principalmente al temor que pueda infundir todavía su poder movilizador y revolucionante ni a la natural repulsión existente entre sus finalidades y las metas de la empresa, sino antes bien a que supone una mala inversión, una distracción de capital. Por lo tanto, la medida en que ese espacio discursivo tiende a coincidir con el espacio social propiamente dicho, o sea, con la organización de los conjuntos de prácticas discursivas, es la medida en que la función crítica deja de ser una instancia prioritaria y directriz de la formación cultural para convertirse en opción poco viable, periférica.

Llegados a este punto, la situación de la filosofía toma la forma de disyuntiva tajante e impostergable: o bien persiste en su relación sustancial con la función crítica acogiéndose a la condición de discurso marginal y afrontando el inminente riesgo de desaparecer a la larga o de subsistir a través de una incidencia mínima e incierta (tal es la posición de Adorno y Horkheimer, y también por cierto, aunque por los motivos contrarios, la que quienes aguardan la extinción de la filosofía para saludar el comienzo de una era posfilosófica o incluso antifilosófica), o bien aceptan los hechos consumados y se accede a sustituir aquella función por otra que resulte más acorde con los tiempos, en la expectativa de que aun en el seno de un horizonte discursivo presidido por el principio de la performatividad generalizada puede alcanzar un desempeño significativo, si bien ya no protagónico. A mayor abundamiento, este cambio de función no forzosamente tiene que ser violento y aparatoso; cabe llevarlo a cabo de manera paulatina, habilitando juegos de lenguaje relativamente novedosos encaminados en un primer momento sólo a corregir los excesos de las tendencias anteriores.

El clima intelectual que se respira en la actualidad hace innecesario añadir más en torno del modo en que fue resuelta semejante disyuntiva.

XI. El diagnóstico de la Escuela de Frankfurt

Dado que, a pesar de todo, la noción y la intención de discurso filosófico que suscribimos nosotros son convergentes en buena medida con las defendidas por Adorno y Horkheimer, y dado además que en lo que sigue habremos de ocuparnos de proyectos y posiciones pertenecientes a una diametralmente distinta, habrá de permitírsenos señalar con cierta prolijidad el punto en que nuestras hipótesis discrepan de los análisis que estos autores realizan sobre la racionalidad contemporánea. La acotación de esta discrepancia servirá al mismo tiempo para establecer por adelantado el único elemento de coincidencia esencial que en mayor o menor grado podemos encontrar entre dichas hipótesis y los proyectos y diagnósticos de filiación posmoderna (o poscrítica, en la acepción posibilitada por lo expuesto) que se abordarán después. Con estos fines, pues, dejamos de aludir a la función crítica y a la situación problemática del discurso filosófico.

La primera parte de *Dialéctica del iluminismo*, haciendo eco de la interrogación formulada en el prólogo ("Por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie"), se dedica al discernimiento del concepto de iluminismo sobre la base del despliegue histórico experimentado por la civilización occidental a partir del pensamiento mitológico de la Antigüedad. La intención central de la exposición estriba en mostrar la naturaleza ambigua o contradictoria del concepto en cuestión a la vista de su rendimiento objetivo. De acuerdo con esa naturaleza, el fin intrínseco del iluminismo ha sido desde siempre, desde sus más tempranas manifestaciones, la emancipación material y espiritual de la condición humana a través del progreso de la razón, entendida ésta como el atributo y la actividad distintivos de tal condición, "... ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirles en amos"¹. Pero igualmente desde siempre (desde antes de la aparición disciplinaria del concepto, desde los grandes relatos mitológicos presocráticos que el concepto se encargará de combatir), el iluminismo ha confiado el cumplimiento de su cometido al desarrollo de una racionalidad instrumental y ordenadora cuyas estructuras y

¹ *Dialéctica del iluminismo*, p. 15.

códigos transforman de inmediato en objeto de cálculo y control todo aquello a lo que se aplican, una racionalidad que se traduce indefectiblemente en un conocimiento que sólo puede dar cuenta de su referente dominándolo, inscribiéndolo en esquemas y lenguajes homogeneizantes aptos para prever, clasificar y descomponer, es decir, para llevar a cabo las operaciones que permiten la funcionalización progresiva de cualquier cosa o estado de cosas, real o posible. Si la manifestación que enlaza las diversas etapas y figuras del iluminismo es el progreso del saber, la clave de este progreso reside en la consigna que Bacon instituyó para la ciencia en la aurora de la modernidad y que en el presente viene a ser uno de los supuestos más evidentes e incuestionables de la práctica social: saber es poder. La equiparación de estos términos no obedece en absoluto a una intención metafórica, sino que posee un sentido estrictamente literal, no significa que el saber se relaciona con el poder o que los resultados del primero redundan en el acrecentamiento del segundo; significa que el saber es en sí mismo poder, que el proceso de su elaboración no se diferencia de la gestación directa y efectiva del poder, en virtud de que aun sus lenguajes y principios más abstractos y menos ligados a los intereses factuales apuntan sin excepción a la disposición instrumental de todo lo que ingresa en su campo. Se trata de una contradicción orgánica, no accidental ni transitoria: en atención al fin titular que proclama, el iluminismo se erige en el camino por el cual la humanidad ha de transitar del estado de opresión natural al reino de la libertad; pero merced a los medios y procedimientos que pone a contribución se revela como el sistema de dominio más eficaz y abarcante que registra la historia. "El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en su fácil aquiescencia a los señores del mundo"¹. El desarrollo de la civilización moderna incluye la demostración inequívoca de esa ausencia de límites. Tan pronto como el conjunto de las fuerzas y entidades del mundo natural quedó virtualmente reducido a la condición de objeto del saber y del hacer productivo por conducto de la organización industrial, el propio hombre, que según los enunciados del racionalismo ilustrado debía ser tenido por un fin en sí mismo, se convirtió en materia de control y explotación metódica a través de la propiedad capitalista y la división social del trabajo. Así, en el desenlace del iluminismo el fin es rebasado y absorbido por los medios, o mejor dicho, los medios implantan en la realidad una

¹ *Ibid.*, p. 16.

racionalidad que no precisa de fines, que consigue convertir el cumplimiento de los fines en instancia de verificación y expansión de los medios. La razón técnica desplegada al hilo de las relaciones capitalistas a partir del siglo XVII funda una inmanencia absoluta y neutral, donde la subjetividad de los individuos y la objetividad de las cosas son igual y simultáneamente procesables, y por tanto intercambiables. Las guerras mundiales, la masificación de la vida y la muerte y los estados totalitarios del siglo XX, no obstante lo insólito e inimaginable de sus proporciones, en última instancia no son más que la culminación a nivel planetario de la racionalidad que se puso en marcha desde el inicio de la civilización occidental.

Descontada la particular agudeza de los apuntamientos que ofrece, esta concepción no difiere en sustancia de la asumida por un numeroso y heterogéneo grupo de pensadores alemanes contemporáneos a partir de Nietzsche y Weber, justamente la corriente crítica que proliferó durante la primera mitad del siglo en la perspectiva de la crisis de la razón y la decadencia de Occidente; de esta amplia corriente forman parte desde luego Husserl y Heidegger. Es ilustrativo al respecto el hecho de que, pese a la enfática y dilatada recusación a que someten las posiciones de este último en diversos ensayos, los autores de *Dialéctica del iluminismo* compartan con él la manera de caracterizar e impugnar la conformación de la ciencia positiva. "La técnica es la esencia de tal saber. Dicho saber no tiende --sea en Oriente como en Occidente-- a los conceptos y a las imágenes, a la felicidad del conocimiento, sino al método, a la explotación del trabajo, al capital privado y estatal"¹. --Heidegger declara: "El método no es, sobre todo en la ciencia contemporánea, un simple instrumento al servicio de la ciencia; al contrario, el método mismo ha tomado las ciencias a su servicio (...) La carrera enloquecida que arrastra hoy a las ciencias --ellas mismas no saben hacia dónde-- proviene de un impulso cada vez más fuerte; el impulso del método, cada día más subordinado a la técnica y a sus posibilidades. Todo el poder del conocimiento reside en el método"²--. Nada se halla más lejos de nuestras intenciones que el poner a discusión el enlace intrínseco del saber científico y el orden expansivo de la técnica dentro de la configuración contemporánea del poder; antes bien, opinamos que toda pretensión de

¹ *Op. cit.*, p. 16.

² M. Heidegger, *De camino al habla*, p. 159-160.

desmentir o subestimar esta implicación en aras de una comprensión presuntamente más imparcial y menos paranoica se inscribe de entrada, con o sin conocimiento de causa, en la estrategia discursiva que acompaña a la propia gestión del poder, o en su defecto resulta ser una manifestación de ese esnobismo espontáneo y oportunista inherente al juego de las opiniones sobre el mundo actual que cree ganar profundidad u originalidad relativizando un estado de cosas que a fuerza de reproducirse cotidianamente ha dejado de ser tema de actualidad. Nuestros reparos tienen que ver con la amplitud de las coordenadas históricas y con la continuidad causal de que echa mano la concepción de Adorno y Horkheimer, merced a las cuales los eventos de la realidad contemporánea aparecen como consecuencia natural y necesaria de procesos y condiciones fraguados en tiempos remotos, de suerte que en ciertos momentos pareciera que se trata de una fatalidad inflexible contra la cual todo esfuerzo presente resulta vano (ello en flagrante contraste con el inconformismo radical distintivo de la escuela de Frankfurt). No es cuestión de soslayar la existencia de factores y tendencias que recorren la historia entera de la civilización occidental y que explican en principio sus diferencias frente a otras civilizaciones respecto de la organización del poder, y menos aun de negar que la hegemonía planetaria alcanzada por la razón instrumental en el siglo XX se remonta objetivamente a la fusión de ciencia, técnica e industrialización capitalista que comenzó a perfilarse desde los proyectos y realizaciones iniciales de la modernidad. Sin embargo, tampoco se puede pasar por alto la distancia que separa las dimensiones, los tipos de fuerzas y la disponibilidad de medios que revisten los eventos contemporáneos y los recursos teóricos y prácticos con que contaron las sociedades europeas en los siglos pasados.

Cabe reconocer en el modo de representación y objetivación que culmina en la ciencia moderna una constante de la mentalidad occidental, pero los fenómenos que obligan a distinguir al mundo actual de todas las formaciones anteriores representan más un trastocamiento que una prolongación de dicha mentalidad. Por más que el desarrollo de la técnica haya decidido el curso de la racionalidad moderna y servido de base al dominio colonialista ejercido por Europa hasta las primeras décadas del siglo XX, la específica configuración que a partir de entonces ha adquirido el poder involucra sistemas, escalas, tipos de energía y formas de intervención que sólo en un sentido demasiado genérico y

distante mantienen algún parentesco con la técnica desarrollada entre los siglos XVII y XIX. En rigor, tal como se apuntó en páginas anteriores, la masificación de la cultura, la informatización integral de la actividad social, la robotización de la producción, la estetización de la vida cotidiana, la cobertura mundial e instantánea de los centros financieros y las fabulosas capacidades del armamento actual de ninguna manera podrían haber surgido de la técnica moderna, cuyo campo de acción se identifica con el proceso de industrialización acaecido durante los siglos mencionados; en lugar de ello, remiten al establecimiento (ciertamente gradual y todavía en marcha, pero con una aceleración creciente, antes desconocida) de un orden tecnológico que cubre y sincroniza todos los niveles de la práctica social y todos los escenarios de la vida individual con índices de eficacia, versatilidad y complejidad que no sólo resultan inalcanzables sino incluso inconmensurables para los marcos de aquella técnica. Los fenómenos de masificación comunicativa que Adorno y Horkheimer estudiaron en 1947 bajo el rubro de la industria cultural no son en realidad --ahora lo sabemos-- la fase terminal de la absorción del mundo de la vida y la subjetividad por los métodos de la producción industrial, sino el primer asentamiento de una tecnología cibernética llamada a refuncionalizar los esquemas del intercambio social, a recombinar bajo los lineamientos de un canon inédito de performatividad las instancias del poder económico, político, militar y civil, y finalmente a multiplicar (hasta un punto cercano a la saturación) el flujo de signos, informaciones, lenguajes y enlaces multimedia en contacto con los cuales tanto la conciencia individual como la colectiva entran en un régimen de estandarización y neutralización elástico y transparente, no represivo sino estimulante, de aspecto no autoritario sino más bien lúdico, dentro del cual, al mismo tiempo, se abren para ambas posibilidades de experiencia, aprendizaje y expresión cualitativamente superiores a todas las precedentes. De manera simultánea e implicate, la subjetividad es presa de un movimiento de desustancialización y decentramiento y de un hiperdesarrollo.

Según nuestra hipótesis, los eventos contemporáneos solamente se hacen discernibles sobre la base del surgimiento de nuevos poderes o formas de poder cuyo montaje y funcionamiento entrañan una racionalidad emergente, que por encima de cuantas similitudes y herencias la puedan vincular con el conjunto de la racionalidad occidental del pasado se

diferencia de ésta lo mismo en configuración que en condiciones y componentes constitutivos (entre los cuales se cuentan el azar, la inconmensurabilidad y la entropía). Dicho de otro modo, si los procesos sociales determinados por la ciencia y la técnica modernas desembocaron en aquellos eventos, ello se debió a que, juntas o por separado, la ciencia y la técnica modernas tropezaron literalmente con el hallazgo de causalidades, tipos de energía y concentraciones de recursos no previstos y en gran medida no compatibles con sus premisas y paradigmas fundamentales. La ciencia del siglo XX no es la mecánica de Newton y Laplace ni el evolucionismo darwiniano sino la física cuántica y la ingeniería genética; asimismo, los parámetros de eficacia funcional que hoy en día rigen la actividad productiva y la conducta cotidiana no derivan de las máquinas de vapor o del telégrafo, sino de los ordenadores y la tecnología de los superconductores. Adicionalmente, la relación de ambos factores se ha complicado de tal manera que el intento de fijar en concreto la frontera entre el conocimiento científico y su aplicación, además de difícil, se antoja arbitrario y ocioso, ya sea desde el punto de vista epistemológico o lógico-discursivo, ya sea en cuanto a procedimientos de aprendizaje, evaluación y socialización.

Es indudable que desde una óptica diacrónica de máxima generalidad sigue siendo válido afirmar que el orden tecnológico actual representa la verificación extrema del binomio baconiano de saber y poder; pero en ese caso se hace indispensable admitir que a consecuencia del carácter extremo de semejante verificación los significados y referentes de los dos términos involucrados sufren mutaciones intrínsecas que los tornan irreconocibles para el programa de la razón formulado por Bacon, e incluso para el programa trazado por Marx en la modernidad tardía. Al interior de dicho orden, el poder no tan sólo se ha intelectualizado hasta adquirir la forma y la ductilidad de la informática, sino que está en trance de transformar a todos los niveles los conceptos de trabajo, productividad, ganancia, capital, propiedad, mercado, explotación y dependencia. Como queda señalado, es un poder que no se conduce por la vía de la coerción sino por la de la *seducción*¹ que actúa desde

¹ Acaso convenga indicar expresamente que a esta noción se le otorga aquí un sentido diferente y hasta contrario al que cobra en el archiconocido ensayo de Baudrillard *De la seducción*. En este ensayo (que a nuestro parecer revela la profundidad y la persistencia verdaderamente extraordinarias del efecto suscitado por Nietzsche en la intelectualidad francesa de este siglo), la seducción figura como una potencia que trasciende y nulifica la determinabilidad entera de la realidad y la racionalidad. "La seducción es más fuerte que el poder, porque es un proceso reversible y mortal, mientras que el poder se pretende irreversible como

dentro o desde atrás de la conciencia mediante la estimulación de deseos y expectativas de consumo, lo cual le permite prescindir de un centro fijo e identificable y adquirir una composición reticular y holística con la que consigue hacerse a la vez más penetrante y menos palpable.

En contraste con el poder en el mundo moderno, que a juicio de sus críticos coetáneos consistía en enfrentar a los sujetos con los objetos y amenazaba con perpetrar la completa reducción de aquéllos a la lógica de estos, el que irrumpe en el horizonte contemporáneo acaba con esa rivalidad (y en general con la serie de grandes dicotomías acuñadas por la razón moderna) de una manera salomónica: incorpora sujetos y objetos por igual a un sistema de performatividad envolvente y multimodal que tiende a neutralizar sus diferencias y a establecer entre ellos una relación de simbiosis. Los objetos tecnológicos son cada vez más inteligentes y amables, al tiempo que los sujetos performativizados se hacen cada vez más aptos para ajustar su comportamiento y sus pasiones a los parámetros de la calidad total, así como para traducir a escalas de rendimiento exitoso la solución de los conflictos internos y las pulsiones morbosas. De hecho, al hilo de las modificaciones que experimenta la subjetividad a mediano plazo, la noción de interioridad se encamina a la completa pérdida de pertinencia: desde las últimas décadas del siglo pasado (a partir del psicoanálisis), un conocimiento micrológico y participativo comenzó a hacerse cargo de su referente y lo ha convertido paso a paso en una especie de superficie traslúcida expuesta a la observación y la deliberación públicas por medio de diversos juegos de lenguaje especializados que fácilmente se integran al acervo del lenguaje ordinario; de esta suerte, queda desprovisto del carácter intransferible, privado e inconfesable que en mayor o menor grado siempre acompañó a una buena parte de sus componentes --aunque simultáneamente ese conocimiento ha puesto al descubierto zonas borrosas e intrincados entramados causales ahí donde el saber precedente creyó encontrar unidades simples y disposiciones originarias. Es así como en la subjetividad contemporánea tiene lugar un proceso de decentramiento,

el valor, acumulativo e inmortal como él (...) no es del orden de lo real. Nunca es del orden de la fuerza ni de la relación de fuerzas. Pero justamente por eso, envuelve todo el proceso *real* del poder, así como todo el orden de la producción, con esta reversibilidad y desacumulación incesantes --*sin las cuales no habría ni poder ni producción*" (p. 48). En lugar de poner en la mira a este absoluto alternativo ante el cual todo lo existente palidece y se torna ilusorio, aludiremos a la seducción tangible y técnicamente programable con la que opera el poder en el consumo, la cultura y la cotidianidad a partir de la segunda guerra mundial.

virtualización y enrarecimiento muy semejante en sentido y repercusiones al registrado por el átomo con el desarrollo de la mecánica cuántica--.

La índole ambivalente del nuevo poder alcanza aquí su manifestación más conspicua y decisiva, que por sí misma obliga a no confiar en los conceptos y evaluaciones provenientes de la comprensión moderna del poder: por un lado, a medida que avanza dicho conocimiento micrológico y performativo, la subjetividad individual y la colectiva toman la forma de material procesable, susceptible de una intervención sistemática dirigida a crear en ellas regularidades y tipos de rendimiento que hasta ahora sólo habían sido imaginados por las utopías tremendistas; regularidades y rendimientos cuya implantación no necesariamente debe pasar por el plano de la conciencia, ya que puede efectuarse a niveles subconcientes mediante dispositivos de acción subliminal; amén de que, merced a las modificaciones ocasionadas por el mismo movimiento, el término conciencia ha dejado de ser sinónimo de certeza incondicionada e independencia de juicio. Por otra parte, a través de sus resultados tal conocimiento (a menudo sin proponérselo e incluso sin admitirlo) ha comenzado a dismantelar los condicionamientos no declarados y el sistema de exclusiones con que la civilización moderna consiguió imponer su organización analítico-disciplinaria sobre la subjetividad y la vida social; a fuerza de contraevidencias factuales (al margen o más bien en las antipodas de toda argumentación teórica crítica) ha revelado el lado oscuro de la racionalidad moderna, sus absolutizaciones y peticiones de principio, los límites e insuficiencias de sus verdades, así como los números rojos arrojados por las empresas que puso en marcha a lo largo de los tres siglos que se mantuvo en vigencia. Considerando las cosas desde esta vertiente, la confrontación sumaria de la conciencia contemporánea con la moderna bien puede llevar a la conclusión de que ésta disponía de mayor autonomía y dignidad estatutaria, por lo menos en grado suficiente como para erigirse en la protagonista titular del progreso y para elevar la consecución de su libertad a la categoría de finalidad suprema de la historia universal; pero al mismo tiempo se pondría de manifiesto la superioridad de la conciencia contemporánea en cuanto a extensión, posibilidades de actuación y perspectivas de autoconocimiento, todo lo cual le permite entrar en posesión de un realismo de nuevo cuño, derivado precisamente de la constatación del carácter funcional y omnimodal del poder imperante, realismo con el que no tan sólo le es dable hacerse cargo

de las ambigüedades y causalidades subterráneas inherentes a este poder, sino también caer en la cuenta de que todas las formaciones anteriores del poder comportaban ambivalencias, mecanismos subyacentes e intencionalidades negativas que en su momento pasaron inadvertidos o fueron valorados en contrario. Ante la conciencia contemporánea, las certezas y valores, los proyectos y previsiones, y aun los entusiasmos y temores más radicales de la conciencia moderna inevitablemente aparecen envueltos en un aura de ingenuidad y optimismo incauto que no podría subsistir en el horizonte actual ni siquiera con la mejor de las voluntades. En suma, a la vista de las modalidades y los índices de rendimiento conquistados por el poder emergente la conciencia del siglo XX se halla en condiciones de generar una especie de metailuminismo, una ilustración a la segunda potencia, capaz de declarar la guerra tanto al oscurantismo auspiciado por la ignorancia y los prejuicios arcaicos como al oscurantismo consustancial a la propia razón respecto de su propia infraestructura y a sus contraefectos.

Hacemos votos por que los presentes argumentos acerca de la transformación de la subjetividad y la intensificación de la conciencia no sean interpretados en la línea de los motivos y convicciones que sirven de base al cuestionamiento que Habermas hace de *Dialéctica del iluminismo*¹. Sean cuales sean los defectos o aspectos discutibles que entrañen aquellos argumentos, estamos seguros de que tanto por sus premisas como por sus implicaciones mediatas redundan en una posición que se localiza en el extremo opuesto a la que inspira dicha crítica. Ante todo, nuestras alusiones al surgimiento de nuevas posibilidades de actuación e inteligibilidad intentan llamar la atención sobre la configuración diferencial del poder en el mundo contemporáneo, sobre la ambigüedad irreductible de sus realizaciones, y por tanto sobre la necesidad de dejar de concebirlo como prolongación monocausal de la racionalidad moderna --de cara a la cual dichas realizaciones vienen a ser lo irracional, el rebasamiento de la razón, no por decadencia o fracaso sino por hiperdesarrollo--. En definitiva, se encaminan al reconocimiento de que la ecuación saber-poder que preside los eventos y estados de cosas del siglo XX no es la misma que la descrita por Adorno y Horkheimer como origen de la contradicción orgánica y de las fuerzas autodestructivas de la civilización occidental, por más que derive directamente de ésta y que

¹ Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 135-162.

entre ambas no existan fronteras precisas sino bifurcaciones tendenciales. El discernimiento de esta diferencia nos induce a contemplar (en abstracto) la posibilidad de afrontar el poder desde emplazamientos y mediante estrategias consecuentemente emergentes. Al hilo de esa posibilidad abstracta nos atrevemos a conjeturar que la filosofía como pensamiento crítico todavía puede y debe alcanzar cierto rendimiento discursivo, aun sin abandonar su condición marginal y sin reincidir en el optimismo universal que preconizó a lo largo de la modernidad. Por su parte, las objeciones de Habermas obedecen primordialmente a la intención de reivindicar los contenidos positivos o liberadores de la razón occidental. Califica de unilateral y simplificante el diagnóstico de Adorno y Horkheimer en virtud de que en este último la caracterización del poder y de la expansión de la razón instrumental parece no dejar sitio a los progresos de la moral y el derecho en el desarrollo de la cultura moderna. Concede especial importancia a la diferenciación de esferas de valor que a juicio de Weber tuvo lugar en el despliegue de esta cultura y cifra en ella la garantía de un proceder autónomo dotado con la capacidad de disentir ante las gestiones del poder: "... con esa diferenciación la fuerza de la negación, la capacidad de discriminar entre el 'sí' y el 'no' no queda paralizada sino más bien potenciada. Pues ahora las cuestiones de verdad, las cuestiones de justicia y las cuestiones de gusto pueden elaborarse y desarrollarse conforme a su propia lógica interna"¹.

Para Habermas, los representantes de la teoría crítica, llevados de la mano de los "autores negros de la burguesía" (Nietzsche en particular), incurrían en una reducción excesiva y arbitraria del "potencial" de la razón al funcionamiento del poder, a consecuencia de la cual la crítica, convertida en sospecha total, termina cancelando su propio espacio discursivo y dando paso a un estado de perplejidad. --Nosotros tenemos la impresión, dicho sea de paso, de que Habermas acude con demasiada frecuencia a esta amenaza de callejón sin salida cuando interpela en conjunto o por separado a los autores que se abocan al examen del poder y que no culminan en la propuesta de una alternativa constructiva. A veces, ello le ha permitido despachar con facilidad posturas que se le antojan recalcitrantes, como la de Foucault². Desde luego, es la radicalidad de los términos asumidos por tales autores lo que

¹ *Op. cit.*, p. 142.

² *Op. cit.*, p. 285-317.

provoca este tratamiento; pero tal vez la presencia de antinomias en el pensamiento crítico no sea tan perniciosa y paralizante como parece creer Habermas---. La raíz de este infortunado desenvolvimiento de la Escuela de Frankfurt la encuentra en esa "turbia fusión de poder y razón", que disuade a sus miembros de emprender una revisión de la teoría crítica en función de los paradigmas vigentes en las ciencias sociales y los condena a un escepticismo terminal que no puede sino traducirse en actitudes pesimistas contrarias en esencia a los impulsos libertarios que en un principio animaron la actividad crítica de dicha escuela.

No ofrece ninguna dificultad la identificación de los propósitos que orientan esta intervención de Habermas. Como todos los demás casos en que se ocupa de corrientes o pensadores contemporáneos, la crítica que practica sobre la concepción de Horkheimer y Adorno se instruye directamente en su teoría de la acción comunicativa y apunta a refrendar los argumentos y circunstancias que la hacen aparecer como la única opción solvente para la filosofía en la actualidad. En pasajes posteriores del presente trabajo se habrá de abordar expresamente dicha teoría, aunque no con la amplitud y la estelaridad que su creador le confiere sino sólo en el margen y el contexto requeridos por la cuestión aquí planteada. Por lo que toca a la relación polémica que entabla con los autores de *Dialéctica del iluminismo*, cabe notar finalmente que en ella se hace valer una idea de teoría crítica ajena por principio a la esbozada en esa obra, una idea motivada por un "estado de ánimo" muy diferente del que propició la investigación en torno del ingreso de la humanidad en un "nuevo género de barbarie". Al igual que la mayor parte de los críticos recientes de Adorno y Horkheimer, para Habermas el pesimismo es en sí mismo causa de invalidación, un diagnóstico de la civilización occidental que consigna la proliferación de tendencias autodestructivas resulta ser sinónimo de error teórico. Hasta donde nos son conocidos, en ningún lugar de los abundantes trabajos que ha realizado bajo la divisa de la acción comunicativa enfrenta seriamente esa "turbia fusión de poder y razón" más allá de la discusión de modelos y conceptos teóricos o metateóricos, es decir, en el terreno de los fenómenos micro y macrosociales de la realidad contemporánea, sobre todo de aquellos que mantienen a esta realidad en estado de crisis permanente, por ejemplo, los fundamentalismos, las guerras de exterminio interétnicas, la proliferación del hambre a escala mundial, el renacimiento del

racismo y del fascismo, el incremento de la violencia urbana, el sostenimiento de la producción de armas convencionales y no convencionales, el aumento de la brecha entre países pobres y ricos; fenómenos en los que de diferentes maneras tiene verificativo palpable tal fusión, ello con absoluta independencia de radicalismos y pesimismo teóricos.

En cualquier caso, la primera condición de aceptabilidad que Habermas impone a la teoría crítica es la de servir a un fin constructivo, invertir los esfuerzos de la crítica social y filosófica en la promoción de una legalidad procedimental capaz de asegurar la preservación de los mejores proyectos e instituciones de la racionalidad moderna. Desde el punto de vista moral o normativo, indiscutiblemente se trata una iniciativa laudable, merecedora de la más vigorosa acogida por parte de la opinión pública; sin embargo, en cuanto a la reflexión sobre el poder en la formación histórica de la civilización occidental y sobre la naturaleza del mismo en el mundo contemporáneo, no se ve por qué la teoría crítica deba apresurarse a asumir una disposición propositiva de cara a las presuntas ciencias sociales, como si a pesar del holocausto y de las nuevas formas de violencia y opresión social no hubiera duda alguna acerca del papel que debe jugar de aquí en adelante el discurso teórico; no se ve tampoco por qué el pensamiento crítico tenga que tomar partido resueltamente por el lado positivo de la razón occidental y desentenderse de su legado de irracionalidad y barbarie, como si estos dos componentes fueran puntualmente separables y como si a estas alturas resultara disparatada de por sí la sospecha de que en el desenlace global de los hechos el primero ha sido rebasado y convertido en coartada discursiva del segundo. Tanto por su decidida intención edificante como por la expresa advertencia que dirige a la crítica en el sentido de que en lo sucesivo debe abstenerse de hacerse total, el desempeño propiamente filosófico de Habermas se inscribe en la vertiente del pensamiento posmoderno y elaboraciones afines, a despecho del debate que sostiene con los representantes de éste a propósito del rescate y prosecución del proyecto de la modernidad. La presente referencia a su posición no tiene por objeto considerar una variante actual de la escuela de Frankfurt, sino ofrecer un ejemplo del tipo de recepción que las corrientes actuales dispensan a la perspectiva crítica trazada por esta escuela, recepción respecto de la cual nuestro desacuerdo con dicha perspectiva ha de tomar distancia a su vez. Después de aludir a los "escritores negros de la burguesía", Habermas señala: "De ellos parten Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*,

su libro más negro, para traer a concepto el proceso de autodestrucción de la Ilustración. Según sus propios análisis, nada podían esperar ya de la fuerza liberadora del concepto. Pero llevados de la esperanza de los desesperados, que en Benjamin se torna irónica, no quisieron desistir, empero, del trabajo del concepto, que en sus manos se torna, pues, paradójico. Este estado de ánimo, esta actitud ya no es la nuestra"¹. Tomamos nota fiel de sus palabras.

Desde una óptica diferente (a la medida de quienes, sin tener motivos para precipitarse en la desesperación paralizante, tampoco los tienen para esperar grandes cosas de la fuerza liberadora del concepto), el diagnóstico del mundo contemporáneo que Adorno y Horkheimer presentan en la multicitada obra resulta cuestionable por la continuidad absoluta implicada en la respuesta que dan a su pregunta inicial: si la humanidad desembocó en un "nuevo género de barbarie", ello no se debió al natural e inevitable despliegue de las tendencias autodestructivas de la racionalidad occidental, sino al contacto de tales tendencias con fuerzas, escenarios y magnitudes que escapan al dominio de esa racionalidad. En última instancia, si por fuerzas autodestructivas hay que entender el ejercicio sistemático de la violencia, la eternización de la miseria material y espiritual, la obstrucción de la libertad y el imperio del miedo y la injusticia, ciertamente se podrían hallar contrastes de estilo o de estrategia, pero más allá de eso sería imposible discriminar entre el desenvolvimiento de la racionalidad occidental y el observado en todo momento por las racionalidades no occidentales. Aunque no sea el caso de estos autores, la idea de que la crisis y los eventos catastróficos del siglo XX provienen del lado oscuro o degenerativo de aquella racionalidad alimenta indirectamente la esperanza de que el rescate y el reforzamiento de su lado positivo puedan poner fin a semejantes eventos. Se trata, como bien lo expresan ellos, de un nuevo género de barbarie; en consecuencia, no es la barbarie producida y requerida por la dialéctica de una Ilustración que se extiende a todo lo largo de la historia de Occidente. Por lo demás, descontada la acumulación de tradiciones y herencias que constituye el sedimento de cualquier civilización, historia de Occidente dista mucho de exhibir una unidad material y espiritual tan sólida como para comprender la totalidad de su trayectoria a partir de cierta clave universal. Es preciso identificar en ella diversas racionalidades sucesivas y excluyentes, es decir, diversas constelaciones de prácticas discursivas y formas de vida que se distinguen

¹ *Op. cit.*, p. 135.

entre sí justamente en función de los poderes y saberes específicos que determinan sus respectivas configuraciones.

En el contexto de esta indagación, la hipótesis que complementa a la antes formulada se refiere a la configuración diferencial de la racionalidad contemporánea y pretende explicar por qué los eventos del siglo XX no son atribuibles a un mal ingénito de la Ilustración. Según tal hipótesis, frente a la racionalidad moderna, fincada en el principio de simplicidad, la racionalidad contemporánea adquiere perfiles propios a partir del principio de complejidad creciente. No se dispone hasta la fecha de una comprensión suficientemente amplia y explícita de este principio, pues aunque su presencia activa se hizo palpable en múltiples procesos sociales (y también en los cambios de estructura y contenido del propio conocimiento científico) acaecidos desde el inicio del siglo, sólo durante las décadas más recientes ha llegado a convertirse en objeto de elaboración teórica, y eso todavía de manera fragmentaria e incidental. Sin embargo, dentro y fuera de la teoría se tienen a la vista algunas de sus determinaciones fundamentales. Una de éstas, ya aludida anteriormente, da lugar al espejismo de continuidad que *Dialéctica del Iluminismo* comparte con las principales interpretaciones histórico-filosóficas de su época. En abierto contraste con todas las formaciones culturales (occidentales y no occidentales) precedentes, la racionalidad contemporánea es esencialmente incluyente, implica la interacción de conjuntos heterogéneos de conjuntos o subconjuntos de prácticas discursivas que en cualquier otro horizonte tenderían a excluirse recíprocamente o carecerían de vínculos efectivos. Como queda indicado, contemplada en un plano sincrónico, esta interacción no redundaría en la igualación de las prácticas discursivas ni da muestras de encaminarse a un equilibrio armónico y pacífico entre las mismas (para decepción de los partidarios de la razón procedimental y una nueva ética universal); más bien consta de relaciones de competencia, subordinación y asimilación en múltiples grados, merced a las cuales se produce toda clase de prácticas intermedias y de concurrencias atípicas, así como nuevas zonas de inconmensurabilidad que no necesariamente se adaptan a esquemas bipolares en la medida en que admiten el funcionamiento concomitante de numerosos juegos de lenguaje cuya dispersión o intraducibilidad lo mismo puede ser completa que parcial, lo mismo recíproca que unilateral o asimétrica. Todas estas formas de integración y de proliferación asintótica

aplicadas al desarrollo y reproducción de las formas de vida constituyen la trama concreta del fenómeno de mundialización.

Pero es en el plano diacrónico donde el carácter incluyente de la racionalidad contemporánea provoca el espejismo mencionado. Los eventos, estados de cosas y formas de vida del siglo XX en modo alguno presuponen la desaparición de la racionalidad moderna o la supresión de todos sus referentes, lenguajes y objetivos. La mayor parte de estos, lejos de ser abandonados y sustituidos por otros más competentes, se intensifican y revisten nuevos alcances en el seno de la racionalidad contemporánea, sólo que ello ocurre con la intervención de fuerzas y formas de interacción que les hacen perder su sentido originario para adquirir proporciones y modalidades de realización que a la postre resultan extraños e incompatibles con los lineamientos de la racionalidad moderna. Gracias a la reproducción intensificada de sus componentes, la modernidad guarda todas las apariencias de mantenerse en pie a lo largo del siglo XX, aunque aquejada por los efectos de una crisis que se ha hecho crónica. Si el diagnóstico se atiene rigurosamente a aquellos lineamientos suyos (es decir, si se procede a descomponer el todo en elementos simples y numerables), es factible encontrar convincente la conclusión (en sí misma también simplificante) de que no ha sido cancelado ninguno de sus aspectos y contenidos básicos, de suerte que cada uno de ellos goza de plena vigencia en el presente con la salvedad de que asumen manifestaciones inéditas y encaran nuevas dificultades objetivas debido a los medios y escenarios emergentes. Más todavía, en el horizonte de la realidad contemporánea subsisten todas y cada una de las contradicciones y saldos negativos de la racionalidad moderna: el hambre, la guerra, el colonialismo, la explotación del trabajo, etcétera, lo cual parece ratificar su pretendida condición de proceso inacabado. Todo esto, en síntesis, mueve a pensar que asistimos únicamente a un cambio de forma y a un reacomodo de contenidos, mediante los cuales la modernidad se ajusta a las circunstancias actuales. Tal apreciación, empero, sólo se sostiene bajo el expreso requisito de mantener puesta la atención en el comportamiento inmediato o local de ciertos elementos específicos, practicando una rigurosa abstracción de los cambios de función y las mutaciones de sentido que tienen verificativo al nivel del conjunto.

Ciertamente, los componentes de la modernidad (instituciones, valores, saberes) se conservan e incrementan en el interior de la racionalidad contemporánea; pero limitarse a la

ponderación de este hecho como si fuese único en su género viene a ser una unilateralidad difícil de defender, pues otro tanto sucede, y de manera cada vez más amplia y sistemática, con los vestigios de las restantes formaciones culturales, aun las más lejanas y ajenas a los prototipos occidentales --el creciente interés en las antiguas sabidurías orientales y el renacimiento de cultos de toda clase y procedencia en los países del primer mundo constituyen un indicador suficientemente claro, pero no el único--. La primera consecuencia global de la tecnología telemática vinculada al macrosistema de la comunicación masiva (en el marco de la expansión planetaria de la sociedad de consumo) consiste en el aseguramiento operativo y en la sobrepotenciación de esta capacidad de inclusión, por obra de la cual la racionalidad contemporánea se encamina a la posibilidad de absorber y reciclar virtualmente cualquier objeto, símbolo, costumbre o mensaje oriundo de cualquier época y de cualquier latitud. Las repercusiones de fondo que entraña esta tendencia en gran medida permanecen en el terreno de lo imprevisible, pero al menos una de ellas resulta inminente: los acontecimientos, los estados de cosas y las prácticas discursivas que se producen a partir de esa circulación holística y de esa disponibilidad indiscriminada forzosamente subvierten y exceden tanto las coordenadas como las secuencias vertebrales de la historia de Occidente (lo mismo que de la de Oriente y de toda otra cultura regional). Implican una temporalidad y una localidad de otra índole. Es así como en el siglo XX la historia deja de ser occidental, deja de gravitar en torno de un centro y una línea matriz; adquiere una configuración mundial, cuyas conexiones estructurales figuran un cúmulo de redes superpuestas e irregulares que se extienden simultáneamente en diversas direcciones, formando una composición topográfica en la que no se respetan los axiomas de la geometría lineal y en la que los hechos y acciones poseen más de un sentido. La naturaleza compleja de la racionalidad que gobierna esta configuración se pone de manifiesto precisamente en el hecho de que su advenimiento no demanda la aniquilación del corpus cultural anterior (como era el caso de todas las formaciones racionales del pasado) sino la redimensionalización del mismo a través de interacciones y rendimientos que involucran una intrincada mezcla de continuidad y discontinuidad --con lo cual también este binomio categorial tiende a hacerse borroso e indecible--. Tal es la verdadera ruptura que acompaña a los eventos del siglo XX.

Al igual que Heidegger y Nietzsche, Adorno y Horkheimer sobrevaloran la unidad interna de la historia de Occidente, universalizan las determinaciones prácticas e ideológicas de su tradición racionalista hasta convertirla en vehículo de un destino fraguado desde la antigüedad y consumado en los cataclismos del presente. En los cuatro (y en la mayoría de las críticas de la razón y la cultura modernas desarrolladas durante la primera mitad del siglo) pesa todavía el europeocentrismo que desde siempre informó las teorías de la historia, sólo que en ellos asume un registro negativo. Ninguno de ellos adquirió cabal conciencia de que con la denominada decadencia de Occidente se inauguraba un proceso de mundialización, una causalidad multidimensional a instancias de la cual los componentes de la cultura occidental cambian de signo e ingresan en el entramado de eventos que ya no son occidentales. Está de más subrayar que la ilusión de continuidad presente en los autores mencionados no se debe a cortedad de miras o a un provincianismo teórico inconscientemente heredado, sino a la infranqueable circunstancia de que les tocó asistir a los eventos iniciales del siglo XX: se hallaban demasiado cerca del punto de irrupción de estos como para que pudieran formarse una idea suficientemente clara y diferenciada de la racionalidad emergente y de los tipos de entropía que comporta. Lo que resta por saber es si las elaboraciones posmodernas, poscríticas y posfilosóficas que ocupan el primer plano de la escena intelectual en las últimas décadas del siglo han dejado atrás dicha ilusión, de suerte que no sea menester seguir descontando reductos de europeocentrismo involuntario en sus formulaciones y conceptualizaciones básicas. Esta cuestión saldrá al paso más adelante, a la vista de tales formulaciones; por el momento importa advertir que no se trata de un tópico secundario ni resulta arbitrario el abordarlo con cierta circunspección, sobre todo a propósito de proclamaciones como la del fin de la historia y el elenco de cancelaciones monumentales que le rodean. No cabe descartar de antemano la posibilidad de que en semejante anuncio se hable de la historia sin más cuando en realidad sólo se alude al viejo modo occidental de pensar la historia de occidente, y que tal confusión no sea meramente terminológica.

XII. El giro lingüístico

Tras la evaluación en perspectiva del diagnóstico sobre el mundo actual contenido en la obra crucial de la Escuela de Frankfurt, retornamos a la exposición de las transformaciones discursivas que determinan la situación de la filosofía en los días que corren.

Junto con la crisis de la función crítica, el otro movimiento de amplio espectro que determina el estado del discurso filosófico en la segunda parte del siglo es el ya referido giro lingüístico. Pese a que en principio no tendría que haber entre ambos una correspondencia necesaria y biunívoca (siendo esencialmente negativo el primero, mientras el segundo consta de iniciativas que plantean tareas y finalidades constructivas), lo cierto es que, contemplados a la luz de los principales motivos y desplazamientos ideológicos a que responden uno y otro, bien pueden considerarse como las dos caras de una misma moneda, como dos aspectos concomitantes del proceso de remoción y eventual reasignación de aquel discurso. A medida que el descrédito de la función crítica cundió en el seno de las diversas corrientes y ambientes académicos, la literatura filosófica mayoritaria halló en la tematización del lenguaje el emplazamiento alternativo indispensable para no desembocar en la nada; conforme la denuncia del imperialismo ideológico ejercido por la crítica revolucionaria alcanzó notoriedad pública y ascendencia moral, una mezcla indiscernible de sentimiento de culpa, oportunismo y obligado acatamiento de la fuerza de las cosas pudo infundir entre los nuevos y los supervivientes grupos de intelectuales el cada vez más firme convencimiento de que la exploración disciplinaria y transdisciplinaria del lenguaje, el registro de sus poderes, operaciones y mecanismos ocultos, venía a ser la única forma de conjurar el maleficio de la teoría y la única tarea discursiva capaz de auspiciar elaboraciones teóricas propositivas no violentas, no coercitivas, no totalitarias. Así percibido, el giro lingüístico representa un movimiento global de rectificación a través del cual el discurso filosófico se dedica expresamente a reconsiderar su estatuto y sus pretensiones, a redefinir el carácter de sus referentes y sobre todo a estipular la especificidad de sus intervenciones, evitando todo indicio de centralismo o de universalidad hegemónica frente a los restantes tipos de discurso teórico.

Sin embargo, es preciso matizar en varios aspectos cualquier apuntamiento general que se haga acerca de la confluencia de estos dos movimientos. Primeramente, hay que recalcar que lo recién señalado concierne en efecto al expediente particular de la filosofía. No se puede afirmar, ni siquiera a título de tendencia correlativa o subsidiaria, que en todos los campos de las elaboraciones teóricas el giro lingüístico esté dirigido de manera expedita a la desactivación y remplazo de la crítica. En muchos de ellos (entre otros, los abocados al arte, a la política y a diversos sectores de la práctica social), lo que se observa no es una relación de proporcionalidad inversa sino de reforzamiento recíproco: al adoptar como referente neto las estructuras, modalidades y márgenes de pertinencia propios de los juegos de lenguaje operantes en cada contexto dado, la crítica se libera de los compromisos tácitos o formales que anteriormente la ligaban a los móviles y los insanjables enfrentamientos de los grandes relatos, queda dispensada de la exigencia de ajustar su ejercicio a la procuración de objetivos trascendentes, empresas metateóricas o gregarismos doctrinarios. Tan pronto como desiste de enjuiciar los contenidos y supuestos del conocimiento teórico para entregarse al análisis de la pertinencia de los lenguajes en que éste se materializa de acuerdo con propósitos concretos, la crítica alcanza el rendimiento pragmático y contextualista que le permite acreditarse ante los patrones de competencia discursiva introducidos por el principio de performatividad vigente, especialmente los que regulan el funcionamiento de los medios de comunicación masiva. A su vez, merced a esta reorientación de la crítica, el lenguaje se independiza igualmente de los lastres sustancialistas y metafísicos (filosóficos y extrafilosóficos) que el pensamiento tradicional le hacía cargar, y sobre todo deja de ser concebido y practicado como vehículo del concepto, de los valores y de las afecciones de la subjetividad; la crítica instruida por el giro lingüístico asume de entrada al lenguaje como una realidad en sí y para sí --no por cierto a la idea genérica de lenguaje, sino a las construcciones definidas y dotadas de positividad propia--, y acto seguido, mediante la más reciente edición de la revolución copernicana, pone a girar dichas instancias (concepto, valor, objeto, subjetividad) al rededor de esa realidad. La constelación resultante de este nuevo eje orbital lleva el nombre de comunicación; en su interior, cada campo o núcleo temático de las elaboraciones teóricas deberá ocupar un lugar y disponer de una fuerza gravitacional específica y mensurable. Procurar que ello sea así es labor de la crítica.

Por lo tanto, parece que es sólo en el espacio discursivo de la filosofía donde la relación toma forma de disyuntiva y desplazamiento. Esto se explica (según el enfoque aquí ensayado) en virtud de que, para la filosofía a partir de Kant, la crítica no equivale a un recurso argumental o a una operación metodológica particular destinada a justificar o rectificar las elaboraciones teóricas, sino al fin y al rendimiento teóricos de las elaboraciones; con otras palabras, a raíz de la bancarrota de la función fundante y el auge del giro antimetafísico, la crítica se convirtió en la función del discurso filosófico, a instancias de la cual se justificaba su permanencia en la esfera de las elaboraciones teóricas y su intervención en el enlace de esta esfera con el resto de las prácticas discursivas y el mundo de la vida. Sin embargo, tampoco en este caso se pueden hacer afirmaciones categóricas, ni siquiera aserciones generales que no se presten de inmediato a desacuerdos de forma y contenido. Puesto que al ras de las obras y las formulaciones particulares tanto la función crítica como el giro lingüístico revisten numerosas variantes, es de suponerse que entre una y otro se aloja una dilatada zona de intersección en la que tienen cabida las más diversas fusiones y adaptaciones, en cuya concurrencia resulta difícil descubrir el rastro de una verdadera oposición. Por el contrario, en el marco del pensamiento actual no serán escasos los puntos de vista desde los cuales la idea de una disyunción o de un desplazamiento de la función crítica por medio del giro lingüístico, más que discutible, se antoja incomprensible; siguiendo de lejos o de cerca el paradigma de Wittgenstein, tales puntos de vista coincidirían en la estimación de que solamente a partir y a través de este giro el discurso filosófico accede a la posibilidad de cumplir de manera puntual y consecuente dicha función, toda vez que gracias al emplazamiento lingüístico el discurso filosófico ha conseguido desembarazarse de los seudoproblemas y los afanes quiméricos que siempre lo mantuvieron atado a los designios de la metafísica.

De hecho, la mayor parte de las iniciativas de filiación posmoderna se hallan dispuestas a reivindicar el papel de la crítica en el conjunto del quehacer teórico (cosa que en sí misma no tiene nada de extraño, habida cuenta de que hasta el momento la producción neta de esas iniciativas ha consistido casi exclusivamente en la crítica intensiva de las tradiciones filosóficas), sólo que anteponen ciertas salvedades al respecto. En primer lugar, consideran conveniente no hacer ostentación del término, a efecto de evitar las gravosas denotaciones

que obran en su contra tras dos siglos de figurar en los enunciados titulares de los grandes relatos; con ese propósito se han habilitado varias expresiones, como deconstrucción y terapéutica (en la precisa acepción fijada por el paradigma mencionado). En segundo lugar, como medida de fondo encaminada a romper con ese pasado ignominioso, exigen que el ejercicio de la crítica se circunscriba en cada caso a la especificidad de su objeto. A la par de Habermas, desaprueban terminantemente la posibilidad de que se haga total, en el entendido de que cualquier radicalismo en esta dirección, amén de inactual, redundaría en el empobrecimiento de la productividad discursiva y en el cierre de todo margen de negociación comunicativa. Finalmente, en consonancia con lo anterior, promueven una democratización de la crítica que decide el sitio y la disposición a los que deberá atenerse la filosofía si desea subsistir: de aquí en adelante, la crítica filosófica tendrá que comenzar por convencerse a sí misma de que es una intervención discursiva entre otras, tendrá que recordar a cada paso que la función crítica no es privativa de la filosofía y contentarse con observar un desempeño decoroso en la libre concurrencia de los discursos dentro y fuera de la teoría. "Que el filósofo esté en el gobierno de las frases --anota Lyotard-- sería tan injusto como si lo estuviera el jurista, el sacerdote, el orador, el narrador (el poeta épico) o el técnico. No hay género cuya hegemonía sobre los demás sea justa. El género filosófico, que tiene el aire de un metalenguaje, sólo es tal (un género que busca sus reglas) si sabe que no hay metalenguaje"¹. El giro lingüístico, y sólo él, asegura el cumplimiento de estas y otras condiciones adicionales.

Es claro, pues, que en la perspectiva de los proyectos posmodernos no existen motivos reales (salvo la nostalgia residual de la militancia revolucionaria) para hablar de crisis o declinación de la crítica; se trata sencillamente de un episodio de rectificación, obligado por las circunstancias imperantes pero al mismo tiempo intrínsecamente positivo, en la medida en que contribuye al establecimiento de una nueva economía de los discursos y los saberes, exenta de anacrónicas jerarquías disciplinarias y acorde con la proliferación de conjuntos heterogéneos de prácticas discursivas y formas de vida que marcan la diferencia entre la cultura actual y la moderna. Sin embargo, debe ser igualmente claro que, en el amplio o reducido frente formado por las posiciones que hasta la fecha guardan distancia respecto de

¹ Lyotard, *La diferencia*, p. 182.

las premisas y proyectos de inspiración posmoderna, semejante rectificación no es percibida con relieves tan halagüeños; aun prescindiendo de toda consigna doctrinaria o ideológica, habrá puntos de vista para los cuales el acatamiento de las condiciones antedichas equivale a la neutralización de la crítica filosófica, a un repliegue intensivo y extensivo que la lleva a asumir tareas y proporciones domésticas. Desde luego, para quienes con o sin conocimiento de causa suscriben en algún grado la acepción defendida por los representantes de la Teoría crítica, la propia iniciativa de tal repliegue (sin pasar a considerar los sedicentes beneficios que promete) viene a ser uno de los modos en que la industria cultural procede a desactivar el filo crítico de la filosofía para incorporar sus productos al mercado de los signos y los servicios. Por lo que toca a nuestra particular opinión, a reserva de ulteriores indicaciones, puede limitarse de momento a la advertencia de que, por fortuna o por desgracia, la situación es considerablemente más problemática y onerosa de lo que hace suponer la idea de la rectificación por la vía del giro lingüístico. No es cuestión de discutir en principio si lo que queda del discurso filosófico tras la verificación de este giro merece o no el nombre de crítica; tentativamente cabe admitirlo así, junto con la necesidad de que la crítica filosófica reconozca en lo sucesivo la especificidad de sus juegos de lenguaje. De cualquier manera, más allá de las negociaciones que puedan efectuarse en materia de vocablos y jurisdicciones discursivas, resulta indudable que tan pronto como entran en vigor las condiciones antes referidas la crítica deja de ser la función definitoria de la filosofía (la función teórica que justificaba su calidad de género discursivo y su incidencia mediata en el comportamiento de los demás conjuntos de prácticas discursivas), para convertirse en un dispositivo de control interno.

Por lo demás, de acuerdo con el punto de vista que intentamos establecer, hay que desechar la conclusión de que el giro lingüístico en cuanto tal constituye necesariamente la negación de la función crítica, como si fuesen determinaciones alternativas de la misma especie que tendieran a suprimirse mutuamente. En lugar de ello, de cara al desenlace de la situación actual del discurso filosófico, dicho giro debe ser entendido como el puente o el medio de conversión a través del cual este discurso transita de la función crítica a la función edificante. --En consecuencia, la disyuntiva anteriormente sugerida se entabla entre estas dos funciones; el giro lingüístico proporciona el marco en el que la misma se dirime--. La medida en que se

lleva a cabo este traslado es la medida en que se justifica la aplicación del calificativo de poscrítica a la filosofía actual (por más que, paradójicamente, al nivel de su producción efectiva no haga otra cosa que multiplicar y modalizar la crítica).

Basta lo expuesto para evidenciar que el significado que aquí otorgamos a la noción de giro lingüístico difiere sustancialmente del que hacen valer autores neoanalíticos como Richard Rorty, quien lo identifica de entrada con una orientación específica del pensamiento anglosajón que se remonta al pragmatismo de principios del siglo y que se propone una peculiar revolución-liquidación del discurso filosófico consistente en el desmantelamiento de sus contenidos especulativos por conducto de la clarificación logico-analítica de los enunciados con base en criterios de performatividad comunicativa¹. En la presente formulación, en cambio, constituye un fenómeno global que manifiesta o virtualmente abarca el conjunto de tendencias y concepciones filosóficas aparecidas en la segunda parte del siglo, antecedido por una etapa en la que el tema del lenguaje gana terreno hasta erigirse en tópico prioritario. Más que al proyecto de una corriente definida, aquí se hace referencia al clima intelectual resultante de un consenso tácito (muy semejante y solidario en todo con el que priva en torno a la superación de la metafísica); clima que naturalmente reviste diversos grados de concentración según las particularidades y antecedentes de cada región, hasta llegar a las zonas limítrofes, representadas por los círculos abocados al cultivo del pensamiento tradicional, donde su densidad es mínima. A causa de su amplitud y diversidad, el consenso implícito del que deriva este clima no se presta a enunciaciones puntuales; en primera aproximación cabe entenderlo como el reconocimiento de la inmanencia del concepto respecto del entramado lingüístico, es decir, el reconocimiento, de hecho o de derecho, de que las posibilidades y límites de la filosofía (y de las elaboraciones teóricas en general) se encuentran decididas en cada caso por la determinabilidad del lenguaje, independientemente de los objetos y metas que se proponga, toda vez que la delimitación y el tratamiento de cualquier objeto o meta son operaciones y requerimientos del lenguaje. Si la relación precontemporánea de concepto y lenguaje fuese equiparable con la relación medieval de esencia y existencia, valdría decir que el giro lingüístico invierte la primera

¹ Cfr. Rorty, *El giro lingüístico*.

relación en el mismo sentido en que el existencialismo invierte la segunda a juicio de Sartre¹. Esquematizado en un plano diacrónico se le puede percibir como un proceso compuesto por dos grandes ciclos aproximadamente sucesivos: en el primero la filosofía incorpora el tema del lenguaje a su repertorio y le concede un espacio disciplinario, el cual adquiere primacía sobre las disciplinas tradicionales con notable rapidez; en el segundo, la filosofía acaba concibiéndose a sí misma en clave lingüística. Durante la primera parte del siglo proliferaron las filosofías del lenguaje (al igual que las filosofías de la historia y de la ciencia). A partir de entonces, el interés preponderante del discurso filosófico consiste en acotar el lugar que le corresponde dentro del lenguaje. Es así como en la actualidad sus tres principales vertientes, sin menoscabo de las disparidades de estilo y programa que las separan, pueden ser caracterizadas como otras tantas formas específicas del giro lingüístico: la forma neoanalítica desarrollada por las concepciones anglosajonas, la forma posestructuralista que prevalece en el pensamiento francés, y la forma hermenéutica y comunicativa promovida por el pensamiento alemán.

Pese a las diferencias de extensión (y seguramente también de intención) que presentan estas dos acepciones del giro lingüístico, no es preciso elegir entre ellas para todos los efectos; en todo caso, la acepción rortyana se haya incluida en la nuestra, y dentro de ella dispone de un sitio preeminente por cuanto representa sin duda alguna la línea más prolongada, explícita y radical del conjunto. Es justamente la línea en la que se pone de manifiesto la situación límite a que ha arribado el discurso filosófico al cabo del proceso de redefinición descrito; una situación en la que, según se verá, la única oportunidad de subsistir solventemente con que parece contar dicho discurso estriba en contribuir al advenimiento de un discurso posfilosófico.

¹ Cfr. J.P. Sartre, *Ét existencialismo en es humanismo*.

XIII. El giro lingüístico y el fenómeno de deslocalización

Es necesario volver a las afirmaciones hechas en párrafos anteriores acerca del papel desempeñado por el giro lingüístico en el paso de la función crítica a la edificante, con el objeto de evitar la impresión de que nos representamos el fenómeno en cuestión a la manera de una trayectoria lineal integrada por actos de supresión y sustitución exentos de residuos que condujera a un estado de cosas perfectamente resuelto, en el cual la filosofía se dispusiera a ejecutar las labores prescritas por su nueva función. Importa desmentir semejante impresión en virtud de que, a despecho del modo diáfano y persuasivo con que las elaboraciones emergentes promueven la realización de ese traslado, sospechamos nosotros que la situación actual de la filosofía entraña ambigüedades y contrasentidos cuyo esclarecimiento se halla pendiente. Un ejemplo de ello creemos encontrarlo, sin ir más lejos, en el destino que aguarda a la crítica en la era de la función edificante. Por lo que se ha apuntado tangencialmente, se puede tener por cierto que este último no estriba en una mera cancelación; antes bien, si algún cambio se advierte al respecto, es en el sentido de un reforzamiento y una acentuación de la agudeza analítica. Sucede, en efecto, que las nuevas elaboraciones en ningún momento han suspendido el quehacer de la crítica a profundidad ni dan muestras de contemplar la posibilidad de hacerlo en el futuro. La verdadera y única diferencia entre la situación actual y la precedente radica en que mientras en ésta la crítica filosófica se ejercía sobre los diversos conjuntos de prácticas discursivas existentes (incluidos los producidos por la ciencia), en el presente se lleva a cabo casi exclusivamente sobre el propio discurso filosófico, sobre las premisas, finalidades y elaboraciones sistemáticas que ocuparon su gestión en el pasado reciente o distante, al hilo de lo cual hasta la misma función crítica (tal como fue entendida y practicada durante la primera parte del siglo) llega a convertirse en objeto de crítica: se denuncian sus pretensiones hegemónicas y centralistas sobre el resto de las elaboraciones teóricas, se subrayan los nexos que la unen a la estructura discursiva de los grandes relatos y la obligan a compartir la bancarrota de estos, se da fe su fracaso o impotencia ante el curso catastrófico de la realidad social y se le acusa de complicidad premeditada o inadvertida con los regímenes totalitarios, entre otras cosas.

En atención a lo anterior, resulta indispensable ir más allá del escueto apuntamiento de un replazo o sucesión de funciones. Se puede considerar que el rendimiento actual del discurso filosófico reviste dos perfiles asimétricos y contrastantes: uno exterior o interdisciplinario (que comprende los vínculos e intercambios que este discurso mantiene con las demás elaboraciones teóricas y prácticas discursivas en su conjunto), en el cual tiene verificativo la función edificante; y otro interior o intradisciplinario (destinado a la autorreflexión y al examen que el discurso filosófico hace de sus contenidos, condiciones y límites), en el que la función crítica no sólo conserva plena vigencia sino que a la sazón alcanza extremos autoliquidacionistas. --Por lo tanto, cuando hablamos del tránsito de la función crítica a la edificante aludimos a un cambio acaecido en el perfil externo, que propiamente constituye en sí mismo la situación de la filosofía--. De acuerdo con esta doble determinación, la filosofía deberá procurar una relación constructiva y servicial con los otros discursos, deberá adecuarse de buena gana a las reglas de concurrencia y colaboración que le permitan participar en pie de igualdad con estos en la solución de los problemas y demandas que surgen en cada contexto del conocimiento y la vida social; pero al mismo tiempo deberá someter sus elaboraciones propias a la más severa disciplina analítica con el fin de extirpar de ellas todo reducto visible o simulado de significaciones y afanes metafísicos, tendrá que emprender una y otra vez la deconstrucción de los sistemas y doctrinas del pasado para poner a la vista de propios y extraños la serie de ficciones, equívocos y abusos que entrañan, de suerte que todo mundo quede convencido de que, independientemente de los méritos y loables intenciones de sus autores, en última instancia fueron producto de un prolongado y acendrado error que de ahora en adelante es menester impedir.

Hacer gala de tolerancia y apertura en el exterior y adoptar un escrupuloso plan de austeridad y autocontrol discursivo en el interior: si no fuera porque el temple que caracteriza a las concepciones de filiación posmoderna es esencialmente festivo y despreocupado en cuanto a deudas históricas y responsabilidades apocalípticas, se podría pensar que hoy en día la filosofía experimenta una aguda crisis de conciencia que la lleva a abominar públicamente de su pasado y a iniciar una etapa de expiación, renunciamiento y servicio a la comunidad. Sin lugar a dudas, semejante figuración deriva de una extrapolación

de disposiciones tendenciales que no coincide con los términos e intenciones de ninguna formulación en particular; pero aun en calidad de tal da cuenta de la actitud aparente o del aspecto sumario que ofrece la filosofía cuando las vanguardias actuales toman la palabra en su nombre. Según quedó sugerido al principio de este trabajo, es muy posible que tan inusitado comportamiento obedezca a razones de estrategia, inducidas por la relación de fuerzas y las formas de competencia discursiva que privan en el horizonte emergente. Sin embargo, de ser el caso, tanto si dichas razones se justifican objetivamente como si se reducen a desplantes efectistas encaminados a ganar notoriedad mediante un protagonismo invertido, la estrategia resultante a todas luces deja mucho que desear en cuanto a eficacia, ya que tarde o temprano se hace ineludible la conclusión de que se trata de un discurso imposible (un lugar inhabitable, como refiere Badiou), y en cuanto a la idea misma de filosofía, que de esta manera parece terminar conformándose con el papel de una pecadora arrepentida que decide confesarse en la plaza pública con la intención de brindar un ejemplo preventivo a la comunidad y sobre todo a las futuras generaciones. Para quienes no ven inconveniente alguno en enriquecer el examen de las prácticas discursivas con un toque de cristianismo metateórico, un papel de esta índole podrá no ser inapropiado del todo; pero para quienes no suscriben tal opción se antoja francamente lamentable y ridículo.

Al margen de caracterizaciones actitudinales, estimamos que este repliegue e introyección de la función crítica constituye el rasgo más sobresaliente y sintomático de la situación límite que vive la filosofía en nuestros días. En la primera parte del trabajo se abundó sobre el desempeño orgánico que la autocrítica tuvo en ella a través de su evolución histórica, incluso en las etapas premodernas, en las cuales se definía con base en la función fundante; se hizo hincapié en que a lo largo de esa evolución no fueron infrecuentes los ajustes de cuentas y los anuncios de su fin a consecuencia de las rupturas teóricas y revoluciones metodológicas que periódicamente se registraron en su interior. Lo que nos fuerza a no catalogar el desenlace actual como un episodio más de autocrítica radical es el hecho de que la iniciativa de desmantelamiento rebasa con mucho los términos e intereses de una concepción específica o de un grupo identificable de proyectos animados por la expectativa de suprimir determinadas tradiciones o sedimentos doctrinarios prevalecientes en un contexto teórico o ideológico igualmente determinado (como pudiera ser el caso de la

intelectualidad francesa tras el auge del marxismo, el estructuralismo y el psicoanálisis); encarna una tendencia general que trasciende las demandas y proclividades nacionales y que, independientemente de los acentos positivos o propositivos en que suele expresarse, no apunta a una revolución *en* la filosofía o *de* la filosofía sino a una reforma del discurso teórico a partir de la cual ya no sea necesario plantear cuestiones filosóficas ni haya lugar para enunciados que reclamen esa asignación disciplinaria; y ello, cabe reiterar, con la mejor de las voluntades: no como maniobra preparatoria destinada a la introducción de nuevos juegos de lenguaje metateóricos que con razón o sin ella se consideran diferentes, menos aún como desistimiento provocado por la impotencia o la perplejidad ideológica imperante, sino como auténtico acto de liberación, dictado por una nueva lucidez que permite al pensamiento reconciliarse con el sano sentido común y reconocer sus legítimos derechos. En la medida en que esta descripción de la tendencia general coincide casi literalmente con el cometido que Rorty le confiere al giro lingüístico, se puede apreciar hasta qué punto este último, al menos en sus formulaciones más francas y resolutivas (y por lo mismo más representativas), se traduce en un cambio de dirección y referente de la función crítica con el que se pone en marcha el movimiento autoliquidacionista del discurso filosófico. En espera de argumentaciones más convincentes, a primera vista tal movimiento no puede menos que resultar altamente paradójico y difícil de digerir, sobre todo si se tiene en cuenta que, a juicio de Rorty (para sorpresa de quienes nos mantenemos al margen de sus planes), no desemboca en la desaparición neta de la filosofía --la cual, según aclara, no puede acabar porque "es un término demasiado vago y amorfo para soportar el peso de predicciones como 'comienzo' y 'fin' "1--. Si ante esta inesperada noticia alguien se interesara en saber cuál deberá ser la tarea u ocupación que en lo sucesivo dé sentido a semejante subsistencia, el núcleo de la respuesta habrá que tomarlo del ideal de asistencia médica con el que Wittgenstein tuvo a bien obsequiar al lenguaje ordinario: la filosofía será la responsable de impedir que surjan de nueva cuenta teorías o problemas filosóficos... En todo caso, en punto a originalidad no se puede pedir más.

Aún sin atender especialmente a esa vertiente (que por otra parte viene a ser la manifestación terminal del nominalismo pragmático que recorre la historia entera del

¹ Rorty, *Op. cit.*, p. 166.

pensamiento de habla inglesa), y prescindiendo también de los pormenores del replazo e introyección de la función crítica, el giro lingüístico representa para la filosofía contemporánea en general un impulso autoliquidacionista a través del cual el giro antimetafísico que ésta experimenta desde sus inicios se prolonga más allá de la batalla contra los sistemas sustancialistas hasta alcanzar a las elaboraciones que encabezaron esta campaña en las primeras décadas (las teorías de la historia, de la ciencia, de la praxis y del mundo de la vida). Si cada una de ellas pugnaba desde sus respectivas premisas por la definitiva eliminación del discurso especulativo de cualquier signo, con la rápida expansión del giro lingüístico en poco tiempo ellas mismas quedaron incluidas en el conjunto de lo que debía ser eliminado. Como se intentó mostrar en apartados anteriores, al hilo de dicha expansión la labor de deconstrucción pasó de las categorías y esquemas conceptuales a los objetos temáticos o campos disciplinarios (lo cual tomó la forma de disolución sucesiva o indiscriminada de los problemas filosóficos), para rematar finalmente en el cuestionamiento de la viabilidad o pertinencia del discurso filosófico en cuanto tal. Primero se procedió a retrotraer sus conceptos, referentes y elaboraciones a su efectiva condición de juegos y estrategias de lenguaje; después se cayó en la cuenta de que, para los estándares de la actual concurrencia de juegos de lenguaje, los propiamente filosóficos resultan ser poco competentes y recesivos, por no decir de plano inútiles y obstaculizantes. La consecuencia sumaria de todo esto estriba en lo que antes denominamos en sentido no figurado el *no lugar* que decide la peculiar situación de la filosofía a finales del siglo XX.

Sin embargo, contra lo que pudiera esperarse en abstracto (es decir, al margen del carácter complejo y de los relieves irónicos inherentes a la racionalidad contemporánea), este proceso de deslocalización y desmantelamiento no ha conducido de hecho a una extinción automática ni hay indicios concluyentes de que ello habrá de ocurrir próximamente, ya sea porque la economía discursiva global de la cultura contemporánea es por naturaleza incluyente, ya porque las resoluciones de las nuevas vanguardias no reciben una acogida unánime en todos los confines del planeta. Más todavía, tampoco implica la completa anulación de la razón de ser de la filosofía, pues la obra de su deconstrucción, que corre a cargo de ella misma, parece ser enorme e intrincada, y nada impide que prosiga indefinidamente. Sin incurrir en exageraciones, se puede afirmar que en el presente siglo la

filosofía ha invertido la porción mayoritaria de sus esfuerzos en su propia deconstrucción, y de la crucial importancia que convencidamente le confiere a esta labor ha hecho depender la necesidad de seguir subsistiendo en el plano de las elaboraciones teóricas; si por alguna circunstancia se viera obligada a presentarse conforme al canon ontológico demostrativo cartesiano, el enunciado de su razonamiento principal sería: "me deconstruyo, luego existo". En suma, la filosofía se ha vuelto autófaga y ha puesto en práctica un modo de vida nuevo e insospechado.

La consecuencia real del proceso de deslocalización, percibida de acuerdo con los lineamientos del giro lingüístico, es que la filosofía conserva en efecto el derecho a figurar entre las elaboraciones teóricas y a participar en los demás niveles de prácticas discursivas, pero no a partir de sí misma, de sus dudosos contenidos, ni para dar cumplimiento a los desmesurados fines y cometidos que hasta hace poco se autoasignaba, sino a partir de los contextos concretos en que se produce el intercambio comunicativo y de los marcos disciplinarios de las elaboraciones teóricas que en verdad cuentan con objetos de estudio y se plantean cuestiones manejables y decidibles; dicho de otra manera, la filosofía puede seguir haciendo uso de la palabra teórica o extrateórica, pero no para hablar de problemas filosóficos ni para tratar de introducir más conceptos o significados filosóficos en los demás discursos, sino justamente lo contrario, a saber, para ejercitarse en estos y contribuir a potenciarlos. En definitiva, lo que parece hallarse en trance de liquidación es la posibilidad (factual y formal) de un discurso filosófico en sí y para sí. A ello se debe seguramente el que los filósofos franceses de fama reciente, como señala Badiou, se hayan volcado sobre temas artísticos y literarios. "Casi todos nuestros 'filósofos' andan en busca de una escritura desviada, de soportes indirectos, de referentes oblicuos. Pretenden así ocupar, mediante una transición evasiva, el lugar supuestamente inhabitable de la filosofía"¹. Para tales efectos, las opciones de traslado y reinstalación son numerosas e igualmente sustentables: se puede hacer filosofía desde el sentido común, el arte, las formas de aprendizaje, los problemas de la comunicación, la administración escolar, la inteligencia artificial, los derechos humanos, la formación de líderes empresariales, la economía familiar, los deportes, etcétera. En principio, cualquier asunto teórico o práctico está en condiciones de proporcionar asilo y

¹ Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, p. 10.

soporte discursivo adecuados a la filosofía, siempre y cuando prive en ésta el sincero deseo y la seria determinación de olvidarse de sí misma.

Aparentemente, el resultado del conjunto de acotaciones hechas hasta aquí es susceptible de resumirse en una afirmación directa y escueta, tras la cual no cabe añadir más: a través del giro lingüístico, la filosofía ha sido o tiende a ser absorbida y neutralizada por el lenguaje. Con todo, pese al riesgo de perder la medida de lo esencial en beneficio de lo secundario, nos inclinamos por la adopción de conclusiones menos expeditivas y terminantes. Aun dejando de lado el hecho de que venimos aludiendo a una tendencia general, esto es, a una convergencia aproximada (a menudo no estipulada) de elaboraciones que suscriben intereses, diagnósticos y proyectos harto diferentes entre sí, conviene tener presente que la proliferación y la creciente movilidad de las prácticas discursivas (dentro y fuera del nivel de las elaboraciones teóricas) impiden dar por consumado o definitivo el estado de cosas derivado de una tendencia dominante; ocurre que, merced al incremento del intercambio y la circulación de las prácticas discursivas (principalmente de las que integran el ámbito de la cultura e ingresan a la difusión masiva o institucional), los consensos y paradigmas prevalecientes se hallan sometidos a ciclos cada vez más acelerados, se abrevia su tiempo de consolidación y de vigencia efectiva, y acaso con mayor rapidez dan lugar a movimientos reactivos que eventualmente llegan a desencadenar una inversión tan extremosa y virulenta como la que propició el establecimiento de aquéllos. --Es probable a nuestro juicio que la vida útil de las elaboraciones teóricas esté delimitada en cada caso por un margen o punto de saturación a partir del cual genera contrainiciativas, elaboraciones alternativas; asimismo, es probable que dicho margen se alcance tanto más rápidamente cuanto más se amplie e intensifique la circulación de los discursos--. El propio despliegue de la filosofía contemporánea brinda ejemplos ilustrativos: durante las primeras décadas del siglo, el tema de la historia, permeado por la conceptualización de la filosofía de la praxis, pudo fungir como una especie de metaparadigma (similar en alcances al representado por el giro lingüístico en la actualidad) del que participaban, en forma de relación polémica e incluso mediante la asimilación de su terminología, las concepciones liberales, científicas y antimarxistas, lo cual condujo a un autor tan poco ortodoxo como Sartre a declarar que el pensamiento marxista constituía un acontecimiento fundamental e imperecedero del siglo

XX. Lo que sucedió poco después es bien sabido: bajo la denominación peyorativa de historicismo, esta teoría (junto con las que mantenían correspondencia temática o argumental con ella) se convirtió en objeto de cuestionamiento y repudio generalizados hasta hace poco tiempo, cuando pasó a ser objeto de un esmerado olvido. Desde luego, es posible encontrar tantas diferencias como se quiera entre ambos movimientos. Lo cierto, empero, es que ya en el presente no cuesta demasiado trabajo entrar en contacto con reacciones más o menos enfáticas contra el giro lingüístico. "...que los filósofos se conformen, por comodidad, con ser 'epistemólogos' no es el reproche más grave que hoy en día les dirigen los panfletarios especializados en la denuncia de la filosofía universitaria o de la filosofía de profesores. Hay una forma de defección que es, considerándolo todo, aún mucho menos respetable y que para nuestra mala fortuna tiende a volverse sistemática: como todos lo saben, los filósofos de hoy no se ocupan apenas sino de problemas de filosofía del lenguaje que representan, en general, a la vez el colmo del tecnicismo y el de la futilidad"¹. En una palabra, no cabe descartar por completo la eventual irrupción de un giro *contra* o *poslingüístico*, con el carácter intempestivo y vertiginoso que se ha hecho reglamentario para los acontecimientos de nuestros días, como la caída del Muro de Berlín o el SIDA.

Pero hay algo más que advertir a propósito de la presunta absorción de la filosofía en el lenguaje. Independientemente del hecho de que el giro lingüístico se compone de múltiples orientaciones y proyectos, buena parte de los cuales en manera alguna contemplan el desmantelamiento efectivo del discurso filosófico, ni a título de diagnóstico ni de objetivo (como es el caso, entre otros, de las concepciones hermenéuticas, especialmente las vinculadas con la línea trazada por Gadamer en *Verdad y método*, donde a pesar de los vientos en contra se continúa hablando de investigación ontológica), es indispensable reparar en la naturaleza de semejante absorción y en las implicaciones objetivas que comporta por el lado del lenguaje, exigencia que nuevamente nos pone de frente a la complejidad y ambivalencia características de los estados de cosas emergentes. A menos que se pudiera hacer valer aquí la idea de una reducción simple y absoluta, sin residuos o contraefectos de ninguna clase, es de suponerse que el repliegue del discurso filosófico a la determinabilidad del lenguaje no deje inalteradas la autocomprensión de este último y la tónica de las

¹ J. Bouveresse, *el filósofo entre los autófalos*, p. 187.

elaboraciones teóricas que le circundan. Aunque escapa a los fines de este ensayo el emprender un seguimiento de la cuestión, tiene sentido externar la conjetura de que, conforme avanza la deconstrucción de los problemas filosóficos y la remisión del discurso filosófico a las condiciones, modalidades y límites del lenguaje, de modo manifiesto o imperceptible el discernimiento teórico y extrateórico sobre el lenguaje se hace más denso y alambicado, se multiplican los metalenguajes y entre ellos comienzan a ventilarse tópicos y problemas que sin insidia alguna cabría llamar filosóficos. Gracias al giro lingüístico, se llevó a cabo con innegable éxito, entre otras cosas, la desustancialización y el decentramiento de la categoría de sujeto, llegando incluso a fincar su origen en una ficción estructural o estratégica del lenguaje (sobre todo por parte de la conocida integración de estructuralismo, marxismo y psicoanálisis que dio especificidad al pensamiento francés de los años sesenta); mas tenemos la impresión de que simultáneamente se hizo necesario reexaminar el lenguaje con vistas a precisar su capacidad de generar ficciones de tal índole y los dispositivos que le permiten facturar las diferentes formas y operaciones de la subjetividad. De esta suerte, el lenguaje --sea cual sea la noción que se adopte de éste, y la misma variedad de nociones disponibles es un indicador de lo expuesto-- se ha convertido en objeto de sospechas, hallazgos, responsabilidades e hipótesis a cada paso más sutiles y desconcertantes, de cuya existencia poco o nada se sabía anteriormente. Puede ser que la suma de estos nuevos cuestionamientos no sea suficiente ni apropiada para sostener que la comprensión del lenguaje tiende a cargarse de complicaciones filosóficas (en el sentido indeseado del término), pero sí permite percibir los síntomas de una progresiva saturación teórica, que a los ojos de la opinión pública bien podría ser el fermento de una nueva metafísica. Diríase, pues, que a fin de cuentas el repliegue de la filosofía a la órbita del lenguaje no ha quedado impune.

Lo planteado en el párrafo precedente, que por el momento solamente aparece en calidad de apuntamiento conjetural de un efecto suplementario de la tendencia global abordada, habrá de adquirir especial relevancia a la hora de presentar nuestras hipótesis finales acerca del modo en que la situación actual del discurso filosófico pone de manifiesto la configuración diferencial de la racionalidad contemporánea. Llegados a ese punto, buscaremos mostrar que esta racionalidad tiene muy poco que ver con procesos liquidacionistas, y que en el plano de

las elaboraciones teóricas han surgido formas de implicación de campos, referentes y juegos de lenguaje, así como de transferencias paradigmáticas, polisemias e inconmensurabilidades, a consecuencia de las cuales, entre otras cosas, un número ascendente de problemas y contenidos temáticos alcanzan dimensiones transdisciplinarias, en las que cada uno de ellos demanda la concurrencia de discursos de diversa procedencia y antigüedad. Nuestra conclusión tentativa será que en los cruces e intercambios de los discursos concurrentes reaparecen, para bien o para mal, con mayor o menor notoriedad, con o sin conocimiento de causa, los problemas, enunciados y conceptos filosóficos, aun los más tradicionales y discontinuados. De acuerdo con este punto de vista, los diagnósticos y proyectos centrados en las ideas de ruptura, cancelación y exclusión guardan más afinidad con la racionalidad moderna que con la contemporánea.

Una última cuestión atinente al giro lingüístico que conviene dejar apuntada es la que se refiere a la naturaleza de los nexos causales existentes entre esta orientación del discurso filosófico y los fenómenos característicos de la sociedad y la cultura contemporánea. En concreto, hay que averiguar hasta qué punto el giro lingüístico en su conjunto constituye una iniciativa teórica en sentido estricto, o bien, una manifestación mediata y subsidiaria del proceso de informatización intensiva que ha tenido verificativo en todas las esferas de la práctica social; dicho de otro modo: hasta qué punto resulta ser un movimiento inducido, impuesto por la fuerza de las circunstancias y no propiamente una revolución teórica, dictada por las condiciones y posibilidades prevaletentes al interior del plano de las elaboraciones teóricas. La importancia de esta aclaración reside en que si el giro lingüístico viene a ser en definitiva de un efecto de superestructura, el destino que aguarda a la filosofía habrá que inferirlo a partir de las tendencias perceptibles en la estructura de la sociedad actual, no de las intenciones y previsiones liquidacionistas que dicho giro inspira en los filósofos del momento.

Segunda parte:
El horizonte actual

1ª Sección:
La condición posmoderna

XIV. El ambiente posmoderno

Esta sección estará dedicada a la revisión de algunas elaboraciones representativas del discurso filosófico de los años recientes. Como se advirtió en la introducción, ninguna de ellas nos interesa en sí misma, no intentaremos hacer el inventario de los defectos y virtudes que revisten de cara a sus respectivos propósitos; solamente buscamos retener determinadas formulaciones en las que se perfile con suficiente claridad la indole de los diagnósticos y proyectos que ocupan el espacio actual de dicho discurso. Mediante estas referencias se tratará de ofrecer una ilustración aunque sea esquemática de las tendencias descritas en la sección anterior, pero al mismo tiempo, habida cuenta de que la identificación de tales tendencias responde a la serie de hipótesis que hemos venido enunciando a lo largo de la misma, el examen de las formulaciones seleccionadas dará ocasión de presentar por vía de interpelación crítica los elementos de juicio de que consta nuestro propio diagnóstico sobre la situación del mencionado discurso. Por lo demás, dado que, según la hipótesis inicial del presente trabajo, el desenlace de esta situación constituye una vía mostrativa de la reconfiguración global experimentada por el horizonte de las elaboraciones teóricas y (de modo mediato y perspectivista) de las tendencias diferenciales de la racionalidad contemporánea, deberá concederse atención preferencial a las formulaciones que describen o tienen a la vista estas tendencias diferenciales a la hora de dar cuenta de la situación actual de la filosofía. Este requisito, empero, dista mucho de ser restrictivo, ya que la gran mayoría de los diagnósticos y proyectos filosóficos actuales lo cumple de primera intención. Entre ellos, sin perjuicio de su decidida inclinación por lo contextual y por las averiguaciones micrológicas, prevalece la conciencia más o menos explícita de que todo pronunciamiento sobre la situación de la filosofía, sea liquidacionista, propositivo o incluso tradicional, conlleva una visualización de la racionalidad contemporánea, aunque ciertamente muchos se prohíben el empleo de tales términos.

Así, con base en estas sencillas prescripciones, habremos de entrar en contacto con algunos planteamientos de Lyotard, Vattimo, Habermas y Rorty sucesivamente, así como los de otros autores que resulten complementarios o significativos en algún respecto. Antes, empero, será necesario llevar a cabo la demarcación del contexto teórico discursivo en el que convergen y se diferencian dichos planteamientos. Este paso preliminar es obligatorio no sólo en virtud de que todos los autores mencionados se remiten a tal contexto de modo directo y en función de él fijan sus objetivos y estrategias, sino también y ante todo por el hecho de que la identificación del contexto en cuestión viene a ser uno de los problemas que, tras el proyectado desmantelamiento de los problemas y contenidos temáticos de la filosofía, ocupan los esfuerzos y polarizan los intereses de los nuevos proyectos filosóficos. Como es de suponerse, se trata de un género distinto de problemas (valdría decir problemas post o transfilosóficos), cuyo desarrollo ha de redundar consecuentemente en un tipo diferente de elaboraciones, orientadas a rendimientos y formas de incidencia discursiva que no deben ser reductibles ni confundibles con los viejos usos de los sistemas y doctrinas modernos: son estas, en todo caso, las expectativas que despiertan los nuevos proyectos filosóficos y en función de ellas habrá que evaluarlos si es que su desempeño neto efectivamente se halla a la altura de sus resoluciones. Nosotros, por cierto, nos encontramos asaz lejos de poseer la seguridad de que los problemas filosóficos hayan desaparecido (ni siquiera en el interior de las elaboraciones que así lo declaran), pero en la medida en que reconocemos el rebasamiento de la racionalidad moderna podemos contemplar, al menos como posibilidad tendencial e incipiente, el surgimiento de problemas y tematizaciones de una nueva índole. La ocasión de emprender la exploración de esa posibilidad la proporciona justamente la cuestión del contexto, el estado de cosas discursivo en que los proyectos actuales se autodefinen y marcan sus relaciones recíprocas.

Desde luego, son numerosas las denominaciones que se pueden aplicar al contexto teórico discursivo del presente, pero si lo conveniente es optar por la que a partir de los años setenta ha ganado mayor presencia en el dominio público sin duda deberemos quedarnos con la noción de *posmodernidad*. En favor de la misma, además del uso

generalizado, cuenta la circunstancia de que la amplitud imprecisa y la insanjable polisemia que reviste no son un mero defecto derivado del empleo inercial o acumulativo, sino una determinación objetiva y explicable que refleja cumplidamente la configuración de aquello a lo que la noción busca dar nombre. En los días que corren, la posmodernidad o lo posmoderno son simultáneamente muchas cosas, aluden a distintas clases de hechos, prácticas y frentes ideológicos, cuyos sentidos e implicaciones coinciden sólo de manera tangencial y a menudo se tornan contrastantes. Sin embargo, cualquier intento de poner orden a efecto de obtener un significado unívoco no pasará de ser un ejercicio analítico al servicio de la pura satisfacción intelectual, que en el mejor de los casos se incorporará, como muchos otros, al contenido del referente, y en el peor vendrá a entorpecer la comprensión solvente del fenómeno. De acuerdo con el modo en que entendemos la cuestión, si en verdad la situación actual entraña el surgimiento de una nueva generación de problemas y si estos han de instalarse y encararse en la dimensión abierta por el giro lingüístico, el punto de partida en un caso como el presente habrá de consistir en dar curso a la noción de posmodernidad con el conjunto de sus acepciones dispares y relaciones polémicas, evitando caer en la tentación de comenzar por discriminar entre ellas en busca de un sentido correcto o prioritario, ya que en ausencia de todo principio supradiscursivo que permita legitimaciones universales y decisiones categóricas lo conducente es tomar nota de los diversos sentidos operantes, incluidos los aparentemente secundarios, vulnerables o aberrantes, en tanto que forman parte del rendimiento efectivo de la noción. Lo importante en primera instancia no es saber cuál de dichos sentidos dispone de mayor consistencia o fecundidad teórica, sino observar el espectro discursivo que conforman, enumerar los campos teóricos y prácticos que se encuentran comprometidos en ese espectro, así como las alternativas y oposiciones más o menos radicales surgidas al hilo del intercambio de sentidos operantes. Sólo después de este recuento y tras la constatación de que el conjunto acotado representa un movimiento discursivo realmente emergente (no la repetición de una vieja problemática con nomenclaturas recién inventadas), procede elegir un emplazamiento específico y fijar en él

determinados puntos de vista; además, ambas cosas deberán efectuarse con plena conciencia perspectivista.

En resumen, asumimos el supuesto de que la situación actual del discurso filosófico es, en un grado preponderante aunque no homogéneo, una situación posmoderna, o lo que es igual, que dicha situación forma parte de lo que recibe el nombre de posmodernidad; pero en la medida en que tal referente es múltiple e indeterminado, y que su misma identificación constituye un problema emergente, necesitamos por lo menos hacer un apuntamiento elemental de sus diferentes componentes para discernir posteriormente los relieves de la posmodernidad filosófica, y dentro de ésta las cualidades diferenciales de sus problemas. Así, ante la pregunta ¿qué es posmodernidad?, una vez advertido que el término remite de facto a varios fenómenos y tendencias semicoincidentes, la respuesta inicial de carácter no excluyente que cabe ofrecer estriba en la sugerencia de concebir la posmodernidad primeramente como una atmósfera o un ambiente general que con énfasis variable se ha tornado predominante en el horizonte de la cultura actual y cobra expresiones particulares y controversiales en las corrientes de opinión y las elaboraciones teóricas aparecidas durante las últimas décadas. Considerada de esta manera, aun las manifestaciones equívocas e inerciales de la posmodernidad resultan significativas, tanto o más que las otras, sobre todo como materia de diagnóstico. También se puede hablar de una actitud o disposición que tiende a expandirse en una multitud de prácticas discursivas de diversos tipos y niveles, de suerte que lo posmoderno es susceptible de traducirse al mismo tiempo en una moda intelectual, en un estilo arquitectónico, en un grupo de ideologías apolíticas o en un proceso de modificación global y progresiva de los patrones de valoración y comportamiento intersubjetivo en la sociedad a partir de la posguerra, entre otras muchas cosas. En tal virtud, se da el caso de que juicios como el siguiente se justifican objetivamente a pesar de su evidente estrechez y superficialidad: "El posmodernismo es un movimiento contemporáneo. Es fuerte y está de moda. Por encima o más allá de esto, no está nada claro qué diablos es. De hecho, la claridad no está presente entre sus atributos más marcados. No sólo no la practica, sino que en ocasiones llega a repudiarla. Pero en cualquier caso, parece que no hay 39 artículos de fe

posmodernos, ningún manifiesto posmoderno que pudiéramos consultar para asegurarnos de que hemos identificado sus ideas correctamente"¹. Trátase, en efecto, de una moda que hasta la fecha goza de amplia cobertura, y por lo tanto es menester analizarla en calidad de síntoma antes de que sea remplazada por otra. Pero concomitantemente entraña varias determinaciones más que en manera alguna podrían adjudicarse al capricho de los intelectuales europeos. En cuanto a la falta de claridad, basta con reparar en que desde hace mucho tiempo ha dejado de ser un defecto privativo de las ideas espurias para convertirse en rasgo consuetudinario de las prácticas discursivas emergentes y de sus intercambios. Más allá de la recepción ingenua e inmediata, la claridad a menudo viene a ser signo de irrelevancia o motivo de suspicacia. En todo caso, no existe hoy la metacerteza de que la falta de claridad sea una deficiencia del discurso y no una propiedad del referente.

Paralelamente a la condición de moda y de disposición ambiental con sus respectivos significados, el desarrollo de la extensión discursiva de la posmodernidad puede apreciarse por medio de una localización disciplinaria aproximada. En primer lugar, aparece como una corriente de diseño arquitectónico opuesta al funcionalismo modernista que pronto encontró eco en las prácticas de los demás campos artísticos, incluidas la música y la literatura², prácticas que adoptaron como interlocutor positivo o negativo al movimiento vanguardista crítico de la primera mitad del siglo. Al hilo de este despliegue, el posmodernismo pudo de modo natural tomar cuerpo de tendencia estética capaz de establecer sobre nuevas premisas teóricas una reflexión sobre el quehacer artístico alejada del activismo y los imperativos subversivos entronizados por las concepciones vanguardistas. Pero es a partir de este acceso al terreno de la teoría cuando adquiere las proporciones, la diversidad y la incidencia discursiva que le confieren vida propia, no restringida al círculo de los conocedores de arte. La reflexión estética requiere de poco desenvolvimiento para desembocar de lleno en el análisis crítico o apologético de la cultura y la historia de la cultura, sin perjuicio de los juegos de lenguaje consagrados al

¹ Ernest Gellner, *Postmodernismo, razón y religión*, p. 37.

² F. Jamenson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, p. 165.

tratamiento técnico e internalista de sus temas. Una vez abierto el camino hacia la interpretación de la cultura nada tiene de extraño que el posmodernismo haya devenido elaboración filosófica y en calidad de tal se erija en programa alternativo o en un nuevo punto de fuga para el discurso filosófico tras la crisis de la función crítica. Simultánea o subsecuentemente, dada la amplitud de la discusión teórica sobre la cultura, han comenzado a ganar notoriedad posiciones posmodernas al interior de algunas disciplinas sociales, como la antropología y la sociología¹, al igual que la ética y la teoría política (si bien aún de manera marginal e incipiente). Todavía hay que agregar, por encima del plano de las elaboraciones teóricas propiamente dicho, la presencia de una familia indeterminada y profusa de orientaciones ideológicas, corrientes de opinión y actitudes individuales e intersubjetivas que es o puede ser con facilidad catalogada como posmoderna, por cuanto sus elementos revelan un abandono explícito o una radicalización negativa de las categorías y expectativas sociales de la modernidad. A la postre, semejante conjunto viene a ser la expresión más o menos congruente del surgimiento proliferante de formas de vida, condiciones sociales y dispositivos de acción que en sí mismos constituyen una prueba del rebasamiento objetivo de las premisas y fines sustanciales de la racionalidad moderna. Esto lleva a pensar que el referente último de la noción de posmodernidad trasciende el ámbito de la cultura, es algo más que el cambio global de gustos, saberes y valores, se remonta al ámbito de la cotidianidad, implica una mutación de certezas, convicciones, inercias y sentidos de realidad.--Según la terminología que nos permitimos emplear aquí, tal referente sería uno de los eventos del siglo XX, o quizás incluso podría equivaler al efecto sumario de estos--.

¿Qué es, pues, la posmodernidad, a la vista de tan diversos planos y contenidos? ¿Qué une o articula a todas esas prácticas discursivas a pesar de sus diferencias de estructura y funcionamiento? Antes de dar por nuestra parte una respuesta tentativa y limitada a la primera interrogante, conviene ceder la palabra a los propios discursos posmodernos con el objeto de contar con algunas formulaciones titulares que sirvan de marco argumental. Merced a la abundante literatura disponible, es dable elegir casi al azar, basta con que se

¹ Cfr. Carlos Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*.

trate de textos abocados al efecto y que sean suficientemente representativos y reconocidos como tales; por ejemplo, el conocido ensayo de Albrecht Wellmer titulado *De la dialéctica entre modernidad y postmodernidad: crítica de la razón después de Adorno*, en cuyo primer párrafo leemos: "La palabra <post> forma parte de una red de conceptos y formas de pensamiento <postísticas> --sociedad post-industrial, post-estructuralismo, post-empirismo, post-racionalismo—en los que al parecer trata de articularse la conciencia de hallarse en el umbral de una época cuyos contornos son aún confusos, poco claros y ambiguos, pero cuya experiencia central—la muerte de la razón—parece apuntar al final definitivo de un proyecto histórico: el proyecto de la modernidad, el proyecto de la Ilustración europea, o incluso, por último, el proyecto de la civilización greco-occidental"¹.

El elenco de nociones que se hacen acompañar del prefijo post (que junto con el grupo de expresiones *neo* perfila un juego de lenguaje cada vez más recurrente) parece ser el registro lingüístico de la toma de conciencia de una cancelación histórica de proporciones mayúsculas: el "final definitivo" del proyecto de la modernidad, y tras éste, el de la civilización occidental en su más vasto e irrestricto conjunto. --Dicho entre paréntesis, no deja de llamar la atención desde el principio la circunstancia de que una conciencia cuyas elaboraciones teóricas se ocupan de suprimir sistemáticamente la categoría y la perspectiva de la totalidad (según lo subraya el ensayo citado) se permita tamañas medidas y demarcaciones--. Lo que hace convergentes las clases de prácticas discursivas ya mencionadas no es un objetivo concreto y estipulable, ni unos antecedentes comunes, sino la formación de una "conciencia" del final de la racionalidad moderna ("la muerte de la razón") y en última instancia del rebasamiento histórico de la civilización occidental. En nuestra opinión, la palabra conciencia resulta atinada en la medida en que abarca de modo indeterminado los motivos y las intencionalidades de un conjunto heterogéneo de prácticas discursivas. Sin embargo, es evidente que su uso actual tropieza con graves inconvenientes de recepción; descontando su significación psicológica o clínica, o bien el uso manifiestamente metafórico, en todos los casos restantes carga con la sospecha de ser

¹ A. Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, p. 51.

un reducto superviviente de aquel sujeto-sustancia ficticiamente originario y autorreferencial instaurado por la razón que ahora ha quedado atrás. Se podría desestimar con todo derecho una sospecha de esta índole desde el momento en que se advierte que su origen radica en un prejuicio de nuevo cuño, acaso más limitante y pernicioso que los derivados del pensamiento sustancialista; pero aun así, en varios contextos la palabra en cuestión conlleva el riesgo de hacer suponer que a fin de cuentas la posmodernidad se circunscribe al terreno de lo subjetivo, de manera que a despecho del auge que ha registrado en los últimos años (cosa fácilmente conseguible gracias a los medios propagandísticos de que dispone la industria cultural) no habría que ver en él más que un epifenómeno impalpable y seguramente efímero, algo así como la eventual proliferación de una sensibilidad peculiar en ciertos grupos e individuos. En previsión de este sesgo, es preferible habilitar para los contextos referidos un término alternativo que no se halle expuesto a esa asimilación unilateral pero que tampoco sea propensa a la contraria (algún tipo de objetivismo economicista o sociológico). En tal virtud, nos parece que la expresión popularizada por Lyotard, la *condición* posmoderna, viene a ser la más acertada. Por su conducto es posible pensar en un estado de cosas tanto objetivo como subjetivo, integrado por las diferentes clases de prácticas discursivas antes mencionadas. Además, ofrece la ventaja de ser compatible con el hecho de que la posmodernidad no tiene que ver solamente con tendencias culturales más o menos específicas, sino también y de manera no subordinada con procesos y factores sociales que se traducen en formas de vida emergentes, subsidiarias de una cotidianidad y una intersubjetividad de nueva creación. Asimismo, en diversos casos la palabra *proyecto* resulta pertinente, habida cuenta de que posmodernidad implica la cancelación y el remplazo del proyecto de la modernidad. Con todo, en opinión de muchos sería por demás discutible hablar de un proyecto posmoderno, siendo que lo que se observa en realidad es la aparición de múltiples iniciativas particulares que no apuntan a un cambio global y que son inconmensurables entre sí. En el límite, habrá quienes conciban el fin de la modernidad precisamente como el fin de la era de los proyectos. Por lo tanto, cuando se considere

adecuado acudir a esta palabra será menester emplearla en plural y con una connotación estrictamente contextual.

Por otra parte, si el meollo de la condición posmoderna consistiera llanamente en la inminencia de una cancelación o final histórico sin más, de inmediato se tendría que evocar el hecho de que el saber historiográfico cuenta con un archivo dedicado a las rupturas epocales, que a la sazón contiene ya numerosos expedientes. Pero los diagnósticos y proyectos posmodernos, incluso los menos enfáticos, no contemplan un simple cambio de época, su anuncio del fin de la modernidad no admite figurar como preámbulo del advenimiento de una nueva etapa en la historia de Occidente. Si de eso se tratara, advierten, el cúmulo de manifestaciones de la "cultura post" proporcionaría la ratificación diferida de aquello que presuntamente ha sido cancelado, toda vez que entre los ingredientes básicos de la racionalidad moderna se encuentra la idea de un devenir histórico universal regido por la ley del progreso y de las revoluciones periódicas, donde lo nuevo se identifica con lo inevitable, con lo verdadero y con lo deseable. Para que la condición posmoderna satisfaga su definición es preciso que de entrada se coloque fuera de ese devenir histórico universal y se traduzca en la apertura de otro horizonte de realidad, en el cual las experiencias emergentes remitan a coordenadas espacio-temporales inconmensurables respecto de las supuestas por aquél. De ahí que, a juicio de algunos de sus representantes teóricos más sobresalientes, la posmodernidad no significa en sentido estricto sólo el ocaso de la modernidad y el umbral de un periodo subsecuente, sino también y principalmente el "fin de la historia", la irrupción de una temporalidad distinta, en cuyo seno aun la noción de proyecto se torna problemática y amerita rectificaciones esenciales. "La pretensión --escribe Vattimo--o el hecho puro y simple de representar una novedad en la historia, una nueva y diferente figura en la fenomenología del espíritu, colocaría por cierto a lo posmoderno en la línea de lo moderno, en la cual dominan las categorías de lo nuevo y de la superación. Pero las cosas cambian si, como parece que debe reconocerse, lo posmoderno se caracteriza no sólo como novedad respecto de lo moderno, sino también como disolución de la categoría de lo nuevo, como experiencia del 'fin de la historia', en lugar de presentarse como un estadio diferente (más

avanzado o más retrasado; no importa) de la misma historia"¹. Independientemente de las dificultades y reservas que entrañe esta lapidaria consigna, por sí misma revela la naturaleza y la radicalidad de la ruptura que la condición posmoderna se autoconfiere frente a la totalidad del pasado. Por lo demás, la historia no es el único candidato a la desaparición; tras ella, como se indicó más arriba, se encuentran el arte, el sujeto, la razón, los grandes relatos, "lo social" (Baudrillard, Lipovetsky). La lista podría prolongarse a discreción, según ópticas y emplazamientos, si no fuera porque ya desde ahora se da por entendido y resulta innecesario².

Ante semejante cadena de muertes y desapariciones, cabría esperar sin duda que el ambiente posmoderno estuviera dominado por acentos resueltamente fúnebres y depresivos. Sin embargo, en la amplia concurrencia de sus manifestaciones eso es lo que menos abunda. De vez en cuando es posible descubrir matices e invocaciones que podrían interpretarse como reacciones nostálgicas o evaluaciones sobrias del presente, pero fácilmente se echa de ver que son actos involuntarios y tangenciales, incapaces de llegar a formar una tendencia representativa; asimismo, hay que tomar nota de que dicho ambiente en manera alguna se caracteriza por preconizar o auspiciar siquiera indirectamente una actitud o un credo optimista --para ello sería menester albergar alguna clase de confianza en el futuro y en las bondades del progreso, lo cual equivaldría a no abandonar el principio vertebral de la razón moderna clásica--, pero menos todavía resulta ser proclive al pesimismo ni a ninguna suerte de sentido trágico de la vida: las dos

¹ G. Vattimo, *El fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, p. 12.

² Es Jacques Derrida, en su breve ensayo *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, quien se encarga de dar noticia de las proporciones que alcanza a la sazón de este impulso liquidacionista: "Los temas del fin de la historia y la muerte de la filosofía no aparecen sino bajo las formas más globales, masivas y concentradas. Existen ciertas diferencias evidentes entre la escatología hegeliana, esa escatología marxista que en Francia estos últimos años se ha querido olvidar demasiado deprisa (...), la escatología nietzscheana (...), y tantas otras variedades más recientes. ¿Pero acaso estas diferencias no se miden como desviaciones con respecto a la tonalidad fundamental de esta *Stimmung* audible a través de tantas variaciones temáticas? ¿Acaso los diferendos no han adoptado todos la forma de una emulación en elocuencia escatológica, y no ha sido cada recién llegado más lúcido que el anterior, más vigilante y más pródigo también en cargar las tintas: os lo digo en verdad, no es solamente el fin de esto sino también y en primer lugar de aquello, el fin de la historia, el fin de la lucha de clases, el fin de la filosofía, la muerte de Dios, el fin de las religiones (...), el fin del sujeto, el fin del hombre, el fin de Occidente (...), y también el fin de la literatura, el fin de la pintura, del arte como cosa del pasado, el fin del psicoanálisis, el fin de la universidad, el fin del falocentrismo y del falogocentrismo ¿y de cuántas cosas más?...". p. 48-49.

cosas se antojan gastadas e inviables, producto de una fe racionalista defraudada como la que se expresó en las concepciones de la modernidad tardía que en las primeras décadas del siglo dieron testimonio de la decadencia de Occidente. En el ambiente posmoderno no tienen cabida (salvo como espectáculo o como ejercicio de expresión artística) el sentimiento de culpa asumido por los autores de *Dialéctica del Iluminismo*, el desencanto de Weber y el enjuiciamiento heideggeriano de la era de la técnica. De acuerdo con esto, tanto el optimismo como el pesimismo forman parte del desenlace de la cultura moderna, constituyen respectivamente el trasfondo anímico de su punto de partida y su punto de llegada. Por su parte, la condición emergente toma distancia frente a ambos extremos; no es asunto suyo entusiasmarse o deprimirse demasiado por el desenvolvimiento del mundo en la medida en que se ha convertido en un volumen ilimitado de datos e imágenes transmitidos por las pantallas telemáticas. En lugar del desencanto experimentado por el pensamiento crítico y militante, muestra una inclinación espontánea o deliberada a la indiferencia, sobre todo en relación con los valores, ideales y empresas sociales de largo alcance; en lugar del entusiasmo inherente a los movimientos revolucionarios o al espíritu burgués progresista, se identifica con un humorismo informal y ligero que no se compromete con pasiones profundas y que concuerda con el tono estandarizado de la publicidad y la presentación de mercancías y servicios en la sociedad de consumo. "Concentrado en sí mismo, el hombre posmoderno siente progresivamente la dificultad de 'echarse' a reír, de salir de sí mismo, de sentir entusiasmo, de abandonarse al buen humor. La facultad de reír mengua, 'una cierta sonrisa' sustituye a la risa incontenible: la <belle époque> acaba de empezar, la civilización prosigue su obra instalando una humanidad narcisista sin exuberancia, sin risa, pero sobresaturada de signos humorísticos"¹. Estos apuntamientos pueden abonar la conclusión de que el estado de ánimo propio del ambiente posmoderno es una especie de neutralización o de equilibrio aséptico. Nosotros, empero, estimamos que más bien es un estado esencial e irreductiblemente ambiguo, y consideramos además que tal ambigüedad anímica constituye sólo uno de los múltiples aspectos o modalidades particulares de la

¹ G. Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, p. 146-147.

ambigüedad intrínseca que determina el peso específico de la condición posmoderna. Para bien o para mal, ninguna otra determinación marca con mayor contundencia su peculiaridad neta frente a otras formaciones culturales

La ambigüedad de la condición posmoderna comienza a ponerse de manifiesto ya desde la forma en que sus elaboraciones teóricas proceden al anuncio del final de su predecesora histórica. En punto a este acto, la rotunda mayoría de los discursos posmodernos se entrega a una larga cadena de valoraciones negativas y enconadas condenas que sumariamente abarca por completo al proyecto de la modernidad. De pronto desaparece el temperamento *cold*, la indiferencia humorística y deportiva recién referida, para dar paso a una diatriba que alcanza todos los registros (moral, política, conocimiento, gusto, educación, etc.) y que difícilmente podría ser igualada en pasión y radicalidad por los discursos más encendidos del periodo revolucionario. Lejos de condolerse por la muerte que anuncia, la celebra de manera por demás estrepitosa, como si con ella se conquistara la suprema liberación. "Tras haberse olvidado ya prácticamente la muerte de Dios, en los círculos del postmodernismo se proclama hoy de diversas maneras la <muerte de la modernidad>. Como quiera que se entienda entre quienes la constatan, en todos los casos se considera una muerte *merecida*: final de un terrible error, de un delirio colectivo, de un aparato de opresión, de una ilusión mortífera. Los epitafios para la modernidad están a menudo repletos de sarcasmo, acritud y odio; nunca un proyecto comenzado con tan buenas intenciones --hablo del de la Ilustración europea-- fue llevado a la tumba entre tantas maldiciones"¹. A fuerza de tanto furor, comienza a no resultar exagerado hablar de un neojacobinismo.

Una animosidad tan inconsecuente y recalcitrante no puede menos que intrigar y mover a sospecha. Por lo general, sólo se odia de esa manera cuando con el objeto de tal afecto se ha entablado una relación intensa que todavía persiste con carga negativa. Y en efecto, al hilo de las formulaciones programáticas de la posmodernidad sale a relucir intermitentemente, y en ocasiones de un modo que no deja lugar a dudas, el reconocimiento de que en aspectos particulares pero decisivos esta última resulta ser una

¹ Wellmer, *Op. cit.*, p. 103-104.

apropiación y profundización de la modernidad más allá de sus límites históricos y estructurales. "Como en un dibujo encriptado, en el pensamiento <postístico> se puede descubrir ambas cosas: el pathos del final y el pathos de una radicalización de la Ilustración"¹. La relación (ciertamente negativa y liquidacionista, pero al fin relación, que a la postre parece ser medular e insuprimible) que mantiene ligada la posmodernidad a la modernidad no se limita a la implicación de contigüidad temporal estipulada en su propia denominación, ni al hecho de que en rigor el único punto de convergencia existente entre las diversas y contrapuestas concepciones posmodernas estriba en la declaración (ya sea a título de diagnóstico o de proyecto o de actitud) del final de la modernidad --en ausencia de este elemento, entre tales concepciones solamente mediaría la inconmensurabilidad que algunas de ellas postulan como determinación emergente--. Aun bajo el signo de la negación, esa relación tiene que ver con el empeño de retener tendencias, posibilidades o consignas de acción fraguadas por la modernidad en el curso de su formación. A menudo sucede que, tras la virulenta proclamación del fin, los discursos posmodernos se dan a la tarea de trazar proyectos que en último análisis consisten en hacer valer ciertos componentes de aquélla en contra de todos los restantes, cuando no se trata de una sutil inversión del orden en que se hallaban dispuestos en el pasado; correlativamente, como se verá, las desavenencias que surgen entre dichos discursos, así como el debate concertado entre estos y los defensores de la modernidad, una y otra vez (cada caso a su manera) suscitan la impresión de que todo depende de la discriminación y ponderación selectiva que se practiquen sobre tales componentes. Sin embargo, sigue siendo cierto el hecho de que la condición posmoderna estará a la altura de su concepto si, y sólo si, radica netamente en una ruptura radical o en una transformación irreversible de la condición precedente.

De la ambigüedad imperante en la relación aludida no nos enteramos sólo por la constancia que de ella dan los autores posmodernos más condescendientes o los opositores de la tesis del fin de la modernidad. También se puede apreciar de *facto* en las elaboraciones de los más representativos pertenecientes al ala radical. Una ilustración

¹ *Ibid.*, p. 51.

estelar de ello la proporciona Lyotard, quien al nivel de la configuración del saber y del problema de la legitimación se pronuncia sin mediaciones ni atenuantes de ninguna clase por la cancelación del proyecto de la modernidad y su remplazo definitivo por la condición posmoderna, mientras que en el terreno de la estética y el quehacer artístico, con motivo de la enérgica reivindicación que hace del movimiento vanguardista, tiene a bien caracterizar dicha condición como factor constituyente de la modernidad, y además como factor constante, no sujeto a caducidad o superación: "¿Qué es pues lo posmoderno? ¿Qué lugar ocupa o no en el trabajo vertiginoso de las cuestiones planteadas a las reglas de la imagen y del relato? Con seguridad, forma parte de lo moderno. Todo aquello que es recibido, aunque sea de ayer (*modo, modo*, escribía Petronio), debe ser objeto de sospecha. ¿Contra qué espacio arremete Cézanne? Contra el espacio de los impresionistas. ¿Contra qué objeto arremeten Picasso y Braque? Contra el de Cézanne. ¿Con qué supuesto rompe Duchamp en 1912? Con el supuesto de que se ha de pintar un cuadro, aunque sea cubista. Y Buren cuestiona ese otro supuesto que -- afirma-- sale intacto de la obra de Duchamp: el lugar de la presentación de la obra. Asombrosa aceleración, las 'generaciones' se precipitan. Una obra no puede convertirse en moderna si, en principio, no es ya posmoderna. El posmodernismo así entendido no es el fin del modernismo sino su estado naciente, y este estado es constante"¹. El posmodernismo como dispositivo interno y generador del modernismo, como operador inmanente que pone en ejercicio una determinación básica que decide el sentido general y distintivo de lo moderno frente a lo pre o no moderno, a saber, la vocación para la experimentación permanente e ilimitada: idea harto interesante y rica en relieves afirmativos, cuya repercusión de fondo consiste en concebir lo moderno en términos de posibilidad permanentemente presente de un tipo peculiar de praxis discursiva, y no ya solamente como una etapa histórico-cultural de Occidente. Pero justamente por su carácter afirmativo esta idea se coloca en palmario contraste con las formulaciones más conocidas y reconocidas del autor acerca de la consumación histórica del fin de la modernidad. Por supuesto, no hay que perder de vista la diferencia previamente señalada:

¹ Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, p. 23.

la idea en cuestión atañe al modernismo en el terreno del arte; las tesis liquidacionistas, en cambio se refieren a la constelación de saberes, comportamientos, instituciones e instancias de legitimación que integran la racionalidad moderna. Tenemos aquí en conjunto un proyecto asignable a un género particular de prácticas discursivas y un diagnóstico relativo a un horizonte de realidad. ¿Cabe entonces convenir en que se trata de dos nociones puntualmente diferentes de modernidad? No faltan argumentos e indicaciones textuales que llevan a considerarlo así. "La distinción histórica crucial que Lyotard ofrece en *La condición postmoderne* --apunta Huysen-- es la que establece entre los *métarécits* de la liberación (la tradición francesa de la modernidad ilustrada) y de la totalidad (la tradición hegeliano-marxista alemana) por una parte y el discurso experimental modernista por otra"¹. Con todo, si el espectro de discusiones promovido por los escritores posmodernos no ha de culminar en un vulgar asunto terminológico, si el dilatado acopio de agudas observaciones y documentadísimos seguimientos sincrónicos y diacrónicos puesto a contribución por los mismos no está destinado a servir de marquesina espectacular para presentar el trivial discernimiento de un lado bueno y un lado malo de la modernidad, esa distinción u otra semejante, por cruciales que lleguen a ser en algún respecto, no pueden constituir la última palabra. Como admite el propio autor citado apoyándose en Fred Hameson, la distinción lyotardiana entraña la paradójica circunstancia de que el elemento de la experimentación radical se encuentra "muy estrechamente relacionado" (por no decir directamente implicado) con la divisa revolucionaria que es consustancial a la razón ilustrada. Por encima de cualquier valoración diferencial, en tanto que componentes indiscutibles de la modernidad y su proyecto, la condición histórica de posibilidad de uno de los elementos mencionados hubo de articularse orgánicamente con la condición del otro para desembocar en el estado de cosas actual, que según entendemos es el tema del debate emprendido. Por lo demás, en caso de que finalmente se deba arribar a la conclusión de que posmodernidad pretende significar cancelación de una parte de la modernidad y reforzamiento de la restante, habrá que reprochar a sus representantes el exceso de grandilocuencia y de desplantes

¹ Andreas Huyssen, "Cartografía del postmodernismo", en *Modernidad y postmodernidad*, Comp. Josep Picó, p. 234.

maximalistas en que han incurrido para dar cuenta de un fenómeno de tan medianas proporciones. La posmodernidad, en suma, no pasaría de ser una vertiente o modalidad de la modernidad cuya presunta preponderancia actual pareciera descansar en la exaltada oratoria de sus promotores. La concepción de Lyotard, empero, dista mucho de alentar esta opción; al menos el ensayo que consagra en forma titular a la cuestión confiere a la noción de condición posmoderna el inequívoco significado de formación cultural y epistémica surgida en el marco de la sociedad contemporánea, que al margen de la problemática específicamente artística redonda en el rebasamiento objetivo y práctico discursivo de la racionalidad moderna.

En el marco de las elaboraciones filosóficas, una versión paralela de esta misma ambigüedad la ofrece Vattimo en la serie de ensayos que dedica al tema. Consideramos oportuno referirla aquí en virtud de que se presta a una exposición más llana que la de Lyotard y se halla mejor dotada de esa candorosa audacia que indefectiblemente asiste hoy en día a los discursos filosóficos que se instalan de lleno en el seno de la experiencia estética y desde ese estimulante emplazamiento proceden a plantear la situación de la vida y la cultura contemporáneas y a vislumbrar sus alternativas. El primer paso que lleva a cabo Vattimo es el de identificar la filosofía moderna (puesta a la cabeza del pensamiento occidental) con la búsqueda y postulación de fundamentos, de acuerdo con la línea de interpretación histórico-deconstructiva que él encuentra común a Nietzsche y a Heidegger, para presentar por oposición a ambos como los primeros y prototípicos pensadores posmodernos: "... la modernidad se puede caracterizar, en efecto, como un fenómeno dominado por la historia del pensamiento, entendida como una progresiva 'iluminación' que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los 'fundamentos', los cuales a menudo se conciben como los 'orígenes', de suerte que las revoluciones, teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan y se legitiman por lo común como 'recuperaciones', renacimientos, retornos"¹. No es necesario suscribir ningún género de materialismo o de realismo inflexible para reparar en lo discutible que resulta el caracterizar a la modernidad

¹ Vattimo, *Op. cit.*, p. 10.

y la historia de occidente como "un fenómeno dominado por la historia del pensamiento", incluso tomando en cuenta la autoridad y ascendencia de que disponen los autores invocados. Una impresión análoga suscita la afirmación acerca de las revoluciones teóricas y prácticas: por más revisiones sofisticadas y heterodoxas que hacemos de la historia de la ciencia occidental (para no hablar más que de lo teórico), no encontramos la manera de concebir sus numerosas revoluciones como "recuperaciones, renacimientos y retornos", ni descubrimos indicio alguno de que quienes las impulsaron hayan tenido en mente tales designios. Si por un momento asociamos esta caracterización con la idea de Lyotard de posmodernidad estética antes referida, bien podemos tropezar con el hallazgo (ya tardío) de que la modernidad equivalía a una antigüedad radicalizada.

Sin embargo, lo importante para la cuestión aquí tratada es que, partiendo de la premisa proporcionada por esta singular noción de modernidad, nuestro autor subraya la resolución de Nietzsche y Heidegger de tomar distancia crítica frente a esta última y especialmente poner en tela de juicio sus "lógicas de desarrollo", cuyo eje vertebral lo constituye la idea de superación. En tanto que primeros pensadores posmodernos, ambos filósofos alemanes debieron cobrar conciencia de que su distanciamiento respecto de la modernidad no podía consistir en una superación de la modernidad, ni su ataque contra la búsqueda de fundamentos podía depender en modo alguno de la apelación a un fundamento más recóndito, so pena de prolongar aquello que intentaban cancelar facilitándole una coartada suplementaria. "En efecto, el *post* de posmodernismo indica una despedida de la modernidad que, en la medida en que quiere sustraerse a sus lógicas de desarrollo y sobre todo a la idea de 'superación' crítica en la dirección de un nuevo fundamento, torna a buscar precisamente lo que Nietzsche y Heidegger buscaron en su peculiar relación 'crítica' respecto del pensamiento occidental"¹.

¿En qué ha de consistir esa sustracción? ¿Cómo dar curso a una condición y a un pensamiento emergentes sin recurrir en principio al dispositivo de la superación en alguna de sus variantes? Se habla aquí de una "despedida" de la modernidad y, a juzgar por el celo con que se procura detectar y desechar toda herencia proveniente de la lógica que

¹ *Ibid.*, p. 10.

ésta implantó durante su reinado, hay que colegir que se piensa en una despedida no sólo definitiva sino también completa, exenta de mediaciones o puntos de contacto. Ahora bien, ¿la idea de superación crítica es en todos los casos necesariamente subsidiaria de la postulación de fundamentos y de un devenir unitario y progresivo? ¿El advenimiento de la posmodernidad ha de implicar la escrupulosa exclusión de todas las piezas de la racionalidad moderna? Nosotros, por cierto (puesto que estamos lejos de participar en la defensa de la misma), no nos empeñamos en que no sea así, pero no dejamos de advertir la extrema dificultad que ello entraña. Pese a lo fallido de su desenlace histórico, las "lógicas" de la racionalidad moderna parecen poseer el don de la ubicuidad, de suerte que una y otra vez ha sucedido que las campañas emprendidas en su contra resultan ser auspiciadas y dirigidas por ellas mismas, mediante una especie de desplazamiento estratégico dirigido a poner a prueba nuevas formas de supervivencia. Y al igual que la metafísica en sentido estricto, esta capacidad parece aumentar en astucia y eficacia conforme la ruptura con la modernidad se hace más frontal y terminante. Despedir a la modernidad y colocarse a tal grado fuera de ella que el concepto de superación se torne impertinente y suprimible, equivale a jugarse el todo por el todo, y requiere en última instancia fijar residencia en el vacío, amén de la creación de familias de juegos de lenguaje inéditos cuyas lógicas sean tan inconmensurables en relación con las modernas que ni siquiera puedan calificarse de nuevas o superiores.

Pero la verdad es que estas disquisiciones se vuelven de todo punto innecesarias tan pronto como nos enteramos de la respuesta de Vattimo a la primera pregunta planteada. De acuerdo con ésta, la clave del pensamiento posmoderno se encuentra en la propuesta nietzscheana de *la filosofía de la mañana*, que dentro de su argumentación desempeña el papel de corolario de la visión nihilista que Nietzsche desarrolla en sus últimas obras a propósito de la cultura de Occidente: una vez que se ha puesto de manifiesto la nulidad de todo fundamento u origen, así como la naturaleza ilusoria de la verdad y sus pretensiones de trascendencia, el horizonte que se abre para el pensamiento posmoderno es el de un "errar incierto" entre las ya desmentidas elaboraciones de la metafísica a fin de contemplar sus insolvencias y su evolución general, algo semejante a un paseo recreativo

e informal por entre las glorias pretéritas del espíritu occidental según los modos y ocasiones en que salen al paso en el mundo circundante. "Lo que *Humano, demasiado humano* llama en las líneas finales una 'filosofía de la mañana' es cabalmente el pensamiento no orientado ya hacia el origen o el fundamento sino orientado a lo próximo. Este pensamiento de la proximidad podría definirse también como un pensamiento del error o, mejor aún, del errar incierto para subrayar que no se trata de pensar lo no verdadero sino de mirar la evolución de las construcciones 'falsas' de la metafísica, de la moral, de la religión, del arte, todo ese tejido de inciertos vagabundeos que constituye la riqueza o, más sencillamente el *ser de la realidad*"¹. Si el cúmulo de problemas y perfiles controversiales involucrados en el advenimiento de la posmodernidad fuese susceptible de reducirse a la cuestión de cómo pasar el tiempo presente lo más divertidamente posible, esta iniciativa sería merecedora de las más altas estimaciones. Como quiera que sea, en ella brilla por su ausencia la radicalidad extrema con que se decretaba al principio la despedida de la modernidad. A fin de cuentas resulta que dicha despedida no es tan rotunda en la medida en que se retienen propiamente todas las construcciones de aquélla; sólo se trata de extirparles la inveterada aspiración a la verdad y el fundamento, y degustarlas como expresiones plásticas de un dilatado error del que ahora nos hemos librado felizmente. A la vista de este resultado, no sólo sucede que el rebasamiento de la modernidad se antoja por demás dudoso y ambiguo, sino que además la posmodernidad termina revelándose como un estado esencialmente dependiente, incapaz de generar contenidos propios, abocado a una interminable e indiscriminada (ya que no hay verdades ni directrices) labor de deconstrucción a costa de las obras de su predecesora y de la historia en general, labor que a fuerza de repetirse no tardará en hacerse anodina y desgastante. Vattimo afirma, con base en su lectura de Nietzsche, que la transición efectiva de la modernidad a la posmodernidad se cifra en un cambio de "temperamento". El temperamento emergente sustituye la perspectiva fundamentalista y universalista por una "fisiológica" y "química", cuyo punto de fuga es el nihilismo terminal de la cultura occidental positivamente asimilado. Con un cambio de esta índole se consigue neutralizar

¹ *Op. cit.*, p. 149.

el dispositivo de la superación crítica, con el que la racionalidad moderna daba la impresión de ser omnipresente, y en consecuencia se pone fin al esquema de la temporalidad lineal y al imperativo disciplinario de la renovación constante: "... el hombre capaz de la filosofía de la mañana es el hombre del buen temperamento que no tiene nada 'del tono regañón y gruñón: las notas características de los perros y de los hombres envejecidos... en la sujeción'. (...) Nos encontramos una vez más frente a un esfuerzo de pensar la salida de la metafísica en una forma que no esté vinculada con la superación crítica (...) Sobre todo sabemos que el contenido del pensamiento de la filosofía de la mañana no es otra cosa que el mismo vagabundeo incierto de la metafísica, sólo que visto desde un punto de vista diferente, el del hombre de 'buen temperamento'"¹. A los ojos del autor, merced a la aguda sensibilidad que le proporciona su vocación estética, el surgimiento de semejante temperamento sin duda representa una mutación cardinal y decisiva, con la que se inaugura la oportunidad ("chance") posthistórica de engendrar una subjetividad liberada y polimórfica. Por el contrario, para quienes carecemos de ese atributo, el cambio en cuestión viene a ser hartó doméstico y acomodaticio, que en manera alguna justifica el tono perentorio con que es presentado. Según nuestro entender, los pasajes en que Nietzsche recomienda la adopción de una óptica fisiológica, dietética o química tienen la intención concreta de establecer un manifiesto contraste con el historicismo espiritualista y el humanismo idealista que a su juicio presidían el desenvolvimiento de la cultura alemana en la segunda parte del siglo XIX. Sin embargo, desde entonces a la fecha la trama de las corrientes teóricas e ideológicas ha conocido demasiadas irrupciones de vitalismo y naturalismo de todas clases como para que aquella iniciativa (típica de la disposición provocativa y perspectivista nietzscheana) de lugar a una salida de la modernidad que no sea puramente subjetivista o simbólica.

El complemento de la definición de posmodernidad que elabora Vattimo procede, según indicaciones suyas, del concepto heideggeriano de rememoración (*An-denken*), que primordialmente tiene que ver con la historia de la metafísica y la relación que cabe entablar con ella en el presente. "la importancia que el concepto de *An-denken*, de

¹ *Op. cit.*, p. 150.

rememoración, adquiere en las obras del último Heidegger, en las que el pensamiento posmetafísico se define como rememoración, como volver a considerar y pensar el pasado, etcétera, lo aproxima de manera sustancial al Nietzsche de la filosofía de la mañana”¹. Partiendo de la comprensión de la historia de la metafísica como el ser históricamente acaecido, que figura en el presente bajo la forma de *sido*, la divisa del pensamiento posmoderno (aquí equivalente a posmetafísico) habrá de consistir en un repetido retorno a esa historia con propósitos deconstructivos. Se buscará profundizar en las obras, los impulsos y los momentos constitutivos del pasado no para criticarlos o corregirlos, tampoco para aceptarlos o reproducirlos, sino para percibir en su contenido y despliegue la concatenación de coyunturas histórico-ontológicas que decidieron la relación con el ser actualmente consumada, de manera que se muestre a cabalidad el sentido de la misma en el horizonte contemporáneo. Así entendida, la posmodernidad debe asumirse a sí misma como un reiterado remontarse hermenéutico a la modernidad y la premodernidad. En concordancia con el convencimiento de Heidegger de que la metafísica no es algo que se pueda dejar de lado o simplemente ignorar, Vattimo nos lleva a la conclusión de que la posmodernidad no se puede quitar de encima a la modernidad y opta por recrearse en ella, sin más razón de ser que la imposibilidad misma, pues en seguida advierte que este ejercicio de rememoración no conduce a nada, a no ser el recuerdo (que en realidad se traduce en una reapropiación o reactualización estética reflexiva) de aquello de lo que supuestamente ya nos habíamos despedido². De esta suerte, a despecho del radicalismo verbal que pueda emplearse al efecto, la posmodernidad reviste toda la traza de condición parasitaria, de estado intrínsecamente nulo e infértil al que sólo le es dable subsistir alimentándose del pasado (y esto último, por cierto, asistido por una actitud altiva y semi insolente que no hace más que aderezar con el sello de lo absurdo la precariedad de la situación. “Puesto que el *An-denken* no capta ningún *Grund*, tanto menos podría a su vez servir de base para una transformación práctica de ‘realidad’ (...) La rememoración o, más bien, la fruición (el revivir), también entendida en el sentido ‘estético’, de las formas espirituales del pasado no tiene la función

¹ *Op. cit.*, p. 153.

² *Cfr. Op. cit.*, p. 153.

de preparar alguna otra cosa, sino que tiene un efecto emancipador en sí misma. Tal vez a partir de aquí, una ética posmoderna podría oponerse a las éticas, aún metafísicas, del 'desarrollo', del crecimiento, de lo *novum* como valor último"¹. No estamos seguros de que dicha ética sea preferible en algún respecto a las del pensamiento metafísico, y menos todavía que sea practicable siquiera en grados marginales. Tampoco tenemos la certeza de que Heidegger asintiera a esta cómoda y gozosa fruición y menos aún que le otorgara la calidad de disposición o experiencia contemporánea del ser. De cualquier manera, en definitiva, se comenzó anunciando la despedida de la modernidad y lo que se ofrece finalmente es una nueva recepción de la misma.

Hasta donde se alcanza a apreciar, la ambigüedad ejemplificada por la intervención de Vattimo es la más palpable y recurrente en el marco de los discursos posmodernos --y además, la que en mayor medida debe ocupar nuestra atención habida cuenta de que atañe a las elaboraciones filosóficas--. Sin embargo, existe otra que no puede ser omitida en virtud de que, amén de salir al paso desde el momento en que cobra cuerpo la idea general de posmodernidad, aporta el principal motivo de polarización y de intercambio polémico entre sus promotores y sus detractores. Asimismo, registra un espectro de competencia discursiva más amplio porque se ubica en el terreno de las ideologías y las corrientes de opinión políticas, o sea, no se circunscribe a la discusión teórica propiamente dicha. De acuerdo con los términos en que se expresa esta ambigüedad, la condición posmoderna se encamina a una ruptura con el orden social y cultural vigente a tal punto extremosa que incluso los proyectos y movimientos revolucionarios del pasado reciente forman parte del mundo que debe ser cancelado, pero simultáneamente la misma condición es percibida como el vehículo de un frente neoconservador que busca desactivar el potencial transformador inherente a la cultura moderna mediante la recuperación ecléctica de todos signos y productos culturales anteriores en favor del individualismo y los valores del capitalismo avanzado, en concordancia con los mecanismos y requerimientos de la sociedad de consumo. Dado el entramado de fuerzas, factores y posibilidades que abarca este fin de siglo, la posmodernidad se presenta al

¹ *Op. cit.*, p. 153-154.

mismo tiempo como un más allá de la modernidad que abre las puertas de un horizonte de realidad históricamente inédito, y como un repliegue de la sociedad y el pensamiento hacia ideales y formas de vida que la modernidad había dejado atrás. Pocas veces ha ocurrido que una iniciativa con orígenes y contenidos definidos fuese susceptible en principio de enjuiciamientos tan diametralmente opuestos. Con todo, la magnitud de la contradicción induce a conjeturar que la fuente de esta última acaso no resida precisamente en el contenido o las intencionalidades de la iniciativa posmoderna en sí, sino más bien en las tensiones internas y en el nivel de saturación o enrarecimiento alcanzado por la realidad social contemporánea, en la cual todo evento (más aún, todo acto) adquiere de entrada una fisonomía ambivalente; ello a consecuencia del encuentro envolvente de viejas y nuevas causalidades de diversos géneros, cuyo comportamiento desde hace tiempo ha dejado de ser estable y suficientemente previsible. "... el posmodernismo --escribe Wellmer-- participa de una ambigüedad que está profundamente arraigada en los mismos fenómenos sociales; se trata de la ambigüedad de una crítica de la modernidad --y entiendo por <crítica> no sólo la articulada teóricamente, sino también un movimiento social de cambio de planteamiento y orientación-- que lo mismo podría anunciar una autosuperación de la modernidad en dirección a una sociedad verdaderamente <abierta> que una ruptura con el <proyecto de la modernidad> (Habermas) --que naturalmente no es lícito confundir con un estallido de la cápsula de acero y electrónica de la modernidad--; o lo que es igual, también podría estar proclamando una transformación de la ilustración en cinismo, irracionalismo y particularismo"¹. Independientemente del curso que tome la controversia de los defensores y los críticos de la iniciativa posmoderna, basta con admitir que la ambivalencia tiene su raíz en los "fenómenos sociales mismos" para comenzar a reconocer tácitamente que, con o sin dicha iniciativa, la realidad social contemporánea no obedece ya a los supuestos básicos de la racionalidad moderna, dentro de la cual cada obra o acción disponía (o parecía disponer) de un significado unívoco, progresista o retrógrada, reaccionario o revolucionario, y donde cabía esperar (incluso exigir) que

¹ Wellmer, *Op. cit.*, p. 61.

tanto las contradicciones teóricas como las prácticas incluyeran objetivamente los medios de su solución.

En cambio, la discusión en torno del carácter conservador o no conservador de la posmodernidad (ya que no se permite hablar aquí de progreso o revolución) se revela desde ahora como insanjable. Uno y otro bando cuenta con abundantes hechos y argumentos convincentes, cuyo cotejo (tarea laboriosa e intrincada que puede prolongarse al infinito) se encamina ostensiblemente a la trivial conclusión de que ambas posibilidades se hallan implicadas en los proyectos posmodernos, o su equivalente asertórica: hay proyectos conservadores y proyectos no conservadores. Pero ocurre que la claridad y sencillez que esta obviedad ofrece en compensación por lo insatisfactorio de su contenido no se sostienen por mucho tiempo, pues una somera revisión de los argumentos hace caer en la cuenta de que no son dos los bandos que intervienen. La crítica de la condición posmoderna, entre muchas opciones más, puede llevarse a cabo desde el punto de vista de Habermas¹, para quien los proyectos emanados de esa condición ignoran y obstruyen la capacidad de transformación emancipadora que aquí y ahora posee todavía el proyecto de la modernidad, a pesar de la gestión homogeneizante y cosificadora del capitalismo mundializado, o desde la postura de Daniel Bell², según la cual las corrientes artísticas modernistas y posmodernistas que han dominado la cultura del siglo XX son responsables de la creciente entropía social y la crisis axiológica que alteran el desarrollo orgánico del capitalismo avanzado e impiden la consecución de sus bondades inmanentes, o bien desde la orientación representada por Jameson³, en la que el posmodernismo figura como expresión y consecuencia natural del capitalismo tardío, cuya atmósfera ideológica-cultural se caracteriza por la declinación de la crítica y la festiva aceptación de la lógica del mercado y el consumo. Correlativamente, la defensa corre a cargo de proyectos animados por afanes y expectativas tan dispares y tan poco compatibles entre sí que a mediano plazo no pueden evitar chocar de frente. Por una parte, toma la forma de ruptura respecto de las ideologías metafísicas de la emancipación,

¹ Cfr. Varios, *Habermas y la modernidad*.

² Cfr. Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*.

³ Cfr. Jameson, *Op. cit.*

apoyada en el descubrimiento de que la jaula de hierro construida por la sociedad industrial se ha convertido en una prodigiosa cápsula electrónica apta para virtualizar el conjunto del mundo circundante y para producir tipos de experiencias que hacen increíblemente elástico el sentido de realidad. Por otra parte, se presenta como la constatación del agotamiento de las ideologías y programas revolucionarios frente al orden ascendente de la nueva performatividad global y como la demanda a un nuevo realismo destinado a idear modos alternativos de resistencia. Lo mismo se identifica con una reafirmación de las vanguardias más allá de sus moldes disciplinarios iniciales, que se distancia de éstas para abogar por una libre e indiscriminada convivencia de obras y valores, al margen de procedencias históricas y filiaciones políticas. Correlativamente, el significado y la valoración de la modernidad quedan sometidos a contrastes extremos que no desaparecen con la mera aclaración de las perspectivas¹.

Lo que en este abigarrado contexto puede llamarse reaccionario o neoconservador se localiza tanto en el lado de la crítica como en el de la defensa, al igual que la determinación opuesta. Nada tiene de extraño, entonces, el que un crítico de la posmodernidad califique de neoconservadores a sus representantes y a la vez sea calificado de lo mismo por estos. La solución más prudente que se tiene a mano es la de hacer valer el hecho de que se hallan en juego diversas nociones de modernidad, posmodernidad, emancipación, recuperación, etcétera, circunstancia que obliga a relativizar el alcance de los argumentos y a desestimar los juicios sumarios, a fin de dar paso a una actitud discrecional acompañada de un nutrido menú de opciones capaz de satisfacer a todos los gustos y convicciones. Sin embargo, esta salida es puramente nominal, no modifica ni aclara en lo mínimo la situación imperante. Por explícito y mayoritario que pueda llegar a ser, el reconocimiento de la pluralidad de nociones empleadas en la formulación de proyectos y diagnósticos no evita que cada una de ellas aluda directa o indirectamente al evento en su conjunto y que su elaboración pase por la

¹ Escribe Huyssen: "La modernidad para los franceses es fundamentalmente --aunque no exclusivamente-- una cuestión estética relacionada con las energías liberadas por la destrucción deliberada del lenguaje y otras formas de representación. Para Habermas, en cambio, la modernidad se remonta a las mejores tradiciones de la Ilustración que él intenta rescatar y reinscribir en el actual discurso filosófico de una forma nueva". *Op. cit.*, p. 219.

inhabilitación, postergación o interpelación negativa de las restantes --los juegos de lenguaje se estorban y desvían unos a otros en el marco de cada estado de cosas dado, sin que ninguna estrategia analítica consiga en la práctica establecer su libre circulación, aunque con ese fin se ponga a contribución la logística pragmática más avanzada--. Su rendimiento discursivo no se atiene a ninguna reglamentación terminológica, desborda las demarcaciones disciplinarias y se propaga en diferentes niveles y esferas de prácticas discursivas, y al hilo de esa expansión se va cargando de ambivalencias imprevistas e indeseadas. Sin que importen mucho las efectivas intenciones de sus signatarios, un proyecto que en cierto nivel de prácticas discursivas adquiere repercusiones innovadoras, en otro nivel puede servir de parapeto a objetivos conformistas, reaccionarios o arcaicos: la resuelta exploración de nuevas formas de experiencia y expresión en el arte puede contribuir activamente a fomentar un estado de arrobamiento y quietismo colectivo, e inclusive funcionar como motivo de glorificación del orden vigente; el proceso de desustancialización y deconstrucción de la categoría de sujeto que el posestructuralismo llevó a término al interior del discurso filosófico, en la actualidad armoniza extraordinariamente bien con los logros de la ingeniería mediática y comunicativa en materia de planificación y administración de la subjetividad y la intersubjetividad. Así, de cara a la condición posmoderna, lo reaccionario y lo revolucionario, lo progresista y lo conservador comparten sus referentes, de suerte que tienden a tomar la apariencia de indiscernibles --lo que no quiere decir que en los hechos se acerquen a una síntesis superior o a una sabia reconciliación con rumbo a la armonía social; no significa siquiera aumento de la tolerancia teórica--; y a mayor abundamiento, el intento de atisbar los rasgos y requisitos de una posible posición desmarcada e independiente, tarde o temprano regresa al campo gravitacional de esta ambigüedad, una vez que abandona el terreno de las formulaciones abstractas e ingresa al intercambio discursivo.

La serie de ambigüedades implicadas en la delimitación de la condición posmoderna todavía puede ampliarse considerablemente, tanto en el rubro de proyectos como en el de diagnósticos. Después de constatar que por lo menos una parte de ellas no es reductible a cuestiones de terminología ni a ponderación de puntos de vista, parece que solamente

queda elegir entre las siguientes conclusiones: o bien, la posmodernidad es una condición que reviste objetivamente varias ambigüedades en virtud de que se encuentra en etapa de gestación, en la cual sus manifestaciones aún están demasiado vinculadas con el horizonte de la modernidad como para exhibir perfiles definidos y sentidos unívocos; o bien, las referidas ambigüedades son prueba de que la llamada condición posmoderna viene a ser en realidad un conglomerado contingente y transitorio de iniciativas, concepciones y comportamientos heterogéneos ocasionados por las crisis y las modificaciones sufridas por la cultura y la sociedad durante los últimos decenios. Ambas opciones se antojan plausibles en principio, y manejadas de manera adecuada pueden resultar convergentes; pero lo cierto es que juntas o separadas dejan sin resolver la situación actual, se limitan a caracterizarla como un momento deficitario e indeterminado cuyos significados y alcances concretos habrán de decidirse en momentos ulteriores. En ambos casos se entra en tratos con un esquema evolucionista que desde principios de siglo ha sido alojado en los archivos de la metafísica decimonónica. Es a todas luces inconsecuente que el pensamiento posmoderno encomiende a desenlaces futuros la determinación de sus elaboraciones presentes, como si le fuese permitido servirse del postulado del progreso que él se ha encargado de desmentir con tanta insistencia. Es inconsecuente incluso por parte del pensamiento moderno tardío. En nuestra opinión, el único medio disponible de trascender el punto muerto a que conduce tal disyuntiva, sin tener que declarar implanteable la cuestión, consiste en empezar a desasociar la idea de ambigüedad de la idea de estado defectuoso o transitoriamente indefinido, en dar entrada a la hipótesis de fenómenos y comportamientos intrínsecamente ambiguos, cuya especificidad estriba en la implicación de tendencias, valores y causalidades que fuera de ellos figuran como opuestos o excluyentes. De acuerdo con esto, lo distintivo de la condición posmoderna tal vez no deba buscarse en el abandono premeditado de los contenidos y las "lógicas" de la modernidad ni en su prolongación confusa o disfrazada, sino en la aparición de obras y acontecimientos cuyo desarrollo entraña una configuración no moderna de dichos contenidos y lógicas y otros de nueva creación, es decir, una integración o concurrencia inasimilable para la racionalidad moderna, en la cual los esquemas, instancias y metas de

ésta ciertamente no desaparecen, pero asumen formas de funcionamiento y realización que exceden los márgenes del proyecto de la modernidad. En todo caso --tal es la primera observación de relevancia filosófica, todavía fuera de lugar, que se impone al cabo de este seguimiento--, abordar la cuestión de la posmodernidad equivale a entrar en contacto con fenómenos ambiguos: prácticas discursivas que operan en diferentes planos con diferentes valores y direcciones, que entablan al mismo tiempo relaciones positivas y negativas con su contexto, y que por tanto solicitan, con o sin el consentimiento de sus promotores, el empleo de múltiples registros, así como el ensayo de encuadres holísticos destinados a la localización de encadenamientos no lineales.

Por lo demás, es indispensable tener a la vista el hecho de que la irrupción de la posmodernidad (ya sea en calidad de ambiente, de condición o de proyectos culturales) no se restringe al surgimiento de fenómenos y comportamientos ambiguos, sino que además y en igual medida comporta la evidencia de que la racionalidad moderna (y acaso toda otra formación racional históricamente acaecida) era depositaria voluntaria o involuntaria de ambigüedades orgánicas que sólo se hicieron patentes en su desenlace tardío. Aun en el supuesto de que los proyectos posmodernos se revelaran finalmente como reacciones efímeras o como conatos grandilocuentes de una modernidad invertida, tanto los diagnósticos que les sirven de base como su mera aparición factual habrían demostrado que la modernidad era o es portadora de ambigüedades y ambivalencias que su racionalidad no consiguió liquidar sino solamente diferir o transfigurar. En este sentido, el rasgo distintivo del mundo contemporáneo consiste en que tal diferimiento se ha tornado insostenible o por lo menos inocultable.

XV. La sociedad posmoderna

Según lo advertido al principio de esta sección, de los diversos niveles y contextos abarcados por la condición posmoderna nuestra atención deberá centrarse en el núcleo de

las elaboraciones filosóficas, con el objeto de examinar las características que este discurso asume en el seno de esa condición y para mostrar cómo esa condición se convierte a su vez en un problema filosófico cuya consideración pone a prueba las resoluciones autoliquidacionistas, edificantes y contextualistas que las elaboraciones actuales han tomado sobre la situación de la filosofía en la racionalidad contemporánea. Esta demostración implica tener a la vista los modos y términos en que esas elaboraciones dan cuenta de la racionalidad contemporánea, y permite apreciar hasta qué punto tales modos son efectivamente no modernos. Sin embargo, emprender esta línea de indagación significa abocarse directamente al análisis de diagnósticos y proyectos teóricos, mientras que, de acuerdo con el desglose antes efectuado, la condición posmoderna consta no sólo de prácticas artísticas, concepciones estéticas y discursos filosóficos, sino que además comprende una serie de actitudes, conductas y valoraciones individuales y colectivas que en conjunto han dado lugar a una modificación sustancial de la cotidianidad y del orden social; modificación que constituye el referente objetivo de las iniciativas teóricas y culturales apuntadas. Así, por estrecho o selectivo que el examen de estas últimas deba ser en razón de los propósitos particulares que persiga en cada caso, necesita tener presente ese correlato objetivo por lo menos de manera virtual, bajo riesgo de quedar reducido a un recuento lúdico de los conceptos y nomenclaturas posmodernos. De hecho, no hay proyecto teórico susceptible de llamarse formalmente posmoderno que no remita su razón de ser a un diagnóstico acerca de esta mutación del comportamiento y el orden social, cuyo origen se remonta a los años de la segunda posguerra mundial. Incluso aquellos que conciernen exclusivamente a la experiencia artística comienzan o terminan subrayando el intercambio de efectos que media entre la situación actual de esta experiencia y la transformación sufrida por el mundo de la vida. Por lo tanto, necesitamos contar con un registro, aunque sea esquemático y opinable, de los factores, tendencias y categorías peculiares que conducen a reconocer en los fenómenos de las últimas décadas la formación de una sociedad posmoderna, por cuya instancia los discursos teóricos posmodernos adquieren justificación objetiva y se salvan de ser simples reacciones ideológicas contra y dentro de la cultura moderna. Nos parece que para obtener dicho

registro conviene acudir al texto de Lipovetsky *La era del vacío*, que, además de la claridad de sus descripciones, tiene la particularidad de ser una de las obras representativas dotadas de un enfoque más sociológico y menos ligada a preocupaciones estéticas o filosóficas, lo cual la hace preferible en el presente caso.

El planteamiento principal de Lipovetsky consiste en la identificación del advenimiento de la sociedad posmoderna con la verificación de un proceso global de personalización, que redundaría en la consumación intensiva de cierto objetivo o ideal de la modernidad en expresa contraposición a uno de los lineamientos estructurales de la misma, esto es, la consumación de la autonomía y la realización del individuo contemporáneo en detrimento del régimen disciplinario instaurado por la organización industrial, la especialización del conocimiento científico y la militancia en los movimientos revolucionarios. "El proceso de personalización surgió en el seno del universo disciplinario, de modo que el fin de la edad moderna se caracterizó por la alianza de dos lógicas antinómicas. La anexión cada vez más ostensible de las esferas de la vida social por el proceso de personalización y el retroceso concomitante del proceso disciplinario es lo que nos ha llevado a hablar de sociedad posmoderna, una sociedad que generaliza una de las tendencias de la modernidad inicialmente minoritaria. Sociedad posmoderna: dicho de otro modo, cambio de rumbo histórico de los objetivos y modalidades de la socialización, actualmente bajo la égida de dispositivos abiertos y plurales; dicho de otro modo, el individualismo hedonista y personalizado se ha vuelto legítimo y ya no encuentra oposición; dicho de otro modo, la era de la revolución, del escándalo, de la esperanza futurista, inseparable del modernismo, ha concluido"¹. Está fuera de toda duda el que entre las metas fundamentales de la civilización moderna se encontraba el desarrollo pleno de las virtudes y capacidades del individuo, a través del cual éste habría de erigirse por vez primera en la historia en ente independiente, dueño de sí mismo y de sus posibilidades propias: un sujeto en sentido estricto, capaz de participar concientemente en el progreso material y espiritual de la humanidad. Tan importante resultaba ser esta meta en el programa de la modernidad, que cabe discutir la afirmación del autor según la cual se trataba de una tendencia inicialmente

¹ *La era del vacío*, p. 8-9.

minoritaria. En lugar de eso, desde varios puntos de vista se puede decir que constituía la finalidad primordial, sólo que su consecución era confiada al sistema disciplinario con el que la razón moderna buscaba entrar en posesión de las fuerzas naturales y asegurar la reproducción social. La formación de la individualidad, con el conjunto de sus atributos objetivos y subjetivos, era ante todo una formación disciplinaria; el individuo se revelaba como libre y autónomo en la medida en que, después de ser instruido en el marco de los saberes, técnicas y actividades institucionalmente prescritos por la cultura ilustrada, se hallaba en condiciones de asumir de manera conciente las obligaciones que le deparaba su país, su profesión, su clase social, su vida familiar, etc. Ser sujeto moral, civil y psicológico equivalía a ser responsable frente a los diversos grupos de normas y valores suscritos por las múltiples instancias de la sociedad establecida (o en su defecto, frente a las reglas y compromisos emanados de la organización y la praxis revolucionarias). De ahí que no resulte válido del todo ver en el proceso de personalización y en el orden disciplinario de la sociedad moderna "dos lógicas antinómicas", sin menoscabo del hecho retrospectivamente constatable de que, en punto a realizaciones concretas, el primero haya fungido como justificación estratégica o dispositivo ideológico subordinado al crecimiento extensivo y extensivo del segundo. Posteriormente se verá cuán problemático resulta este punto de partida (este engarce de la posmodernidad en la configuración de la modernidad) de cara a la naturaleza de los relieves e implicaciones que el propio autor se encarga de destacar en los fenómenos que analiza.

Lo esencial, empero, radica en la modificación orgánica que experimenta la dinámica social en la era posmoderna. El régimen disciplinario de saberes, prácticas y funcionamientos institucionales no sólo es atemperado para conceder mayor margen de expresión o de iniciativa a las gestiones del individuo en la sociedad, sino que tiende a ser reconfigurado de manera que se ajuste y responda a las expectativas de éste, y a la postre tiende a ser desmantelado para dar paso a otro tipo de socialización en el que sean justamente los intereses y expectativas del individuo como tal la instancia legitimadora de la actividad y la organización sociales. Surge así un nuevo centro que en realidad representa el decentramiento y el desistimiento de lo social. El individuo posmoderno no

mantiene adhesión alguna a los valores e instituciones de la tradición, pero tampoco se interesa en absoluto por las razones y posibilidades de la revolución; la contradicción existente entre ambos extremos puede entenderla como signo del pasado o como conflicto endémico de los países periféricos, pero no como algo que tenga que ver con su mundo circundante y menos aún con la esfera de sus intereses vitales. El núcleo de esa esfera consiste en el cuidado y la recreación hedonista de sí mismo; la superficie externa consta de una capa más o menos gruesa de preocupación por el entorno inmediato. No se trata de un cambio repentino de concepciones del mundo o de una reacción de alejamiento de todas ellas motivada por el reiterado fracaso de los proyectos sociales; es la emergencia de una forma de vida desmarcada de la dimensión política y refractaria a todo compromiso con los grandes movimientos sociales. "Obsesionado sólo por sí mismo, al acecho de su realización personal y de su equilibrio, Narciso obstaculiza los discursos de movilización de masas; hoy día, las invitaciones a la aventura, al riesgo político no encuentran eco; si la revolución se ha visto desclasada, no hay que achacarlo a ninguna <traición> burocrática: la revolución se apaga bajo los spots seductores de la personalización del mundo"¹. El individuo en cuestión no sólo se desentiende de la revolución en cualquiera de sus vertientes, también ha dejado de sentir entusiasmo por lo nuevo y la innovación, y de ningún modo está dispuesto a sacrificar el presente en aras de una realización futura. Lipovetsky señala que aun el estereotipo del triunfador, el éxito profesional o económico y el prestigio o la notoriedad pública han perdido influjo sobre él. Los puede asumir quizás a título de condiciones facilitadoras, mas no al grado de poner en riesgo su estabilidad física y emocional. Tampoco es proclive al escándalo y a las pasiones intensas; en medio de la multiplicación de opciones, servicios y mercancías muestra una inesperada moderación que lo pone a cubierto de los estragos de toda índole acarreados por los excesos e inercias del consumo. Sin embargo, lo más extraño es que esa disposición mesurada no parte de una operación de renuncia o represión ni apunta a alguna suerte de ascetismo o de experiencia espiritualista. En realidad, nada de lo mencionado (éxito, aventuras, poder, emociones y acciones extremas) queda fuera de su

¹ Op. cit., p. 57.

alcance, pues cuenta con la posibilidad empírica e históricamente inédita de transferirlo a la dimensión del espectáculo, la informática y la simulación. Entre tanto, su vida cotidiana puede invertirse en la atención a la salud, el deporte, el equilibrio síquico, el arreglo personal, la conservación de la apariencia juvenil y la recreación de sí mismo. La única responsabilidad que admite, y a la cual se entrega con verdadero empeño y seriedad, es la del cultivo de su personalidad. El mundo circundante y los sucesos sociales se hacen significativos en tanto que aportan el escenario de esta empresa.

Independientemente de los juicios morales o políticos que puedan hacerse al respecto, así como de las propias estimaciones de sus portadores, importa preguntar por las condiciones objetivas que dan lugar al reblandecimiento del orden social y a la aparición de semejante individualismo narcisista. La respuesta, empero, no precisa de grandes disquisiciones, pues está dada directamente por el elemento dominante en la cotidianidad y en la reproducción social de nuestros días. "Indiscutiblemente debemos partir del mundo del consumo. Con la profusión lujuriosa de sus productos, imágenes y servicios, con el hedonismo que induce, con su ambiente eufórico de tentación y proximidad, la sociedad de consumo explícita sin ambages la amplitud de la estrategia de la seducción. Sin embargo ésta no se reduce al espectáculo de la acumulación; más exactamente se identifica con la sobremultiplicación de *elecciones* que la abundancia hace posible con la latitud de los individuos sumergidos en un universo transparente, abierto, que ofrece cada vez más opciones y combinaciones a medida, y que permite una circulación y selección libres. Y esto no es más que el principio"¹. Un sujeto como el posmoderno sólo puede surgir y persistir en el seno de la sociedad de consumo, ya que solamente ésta, con su irrestricto despliegue de bienes y servicios, puede crear un espacio intencional en el cual el individuo aparece como fin y eje funcional de lo existente, un espacio poblado de objetos cuyas formas y propiedades han sido diseñados para amoldarse a sus gustos e inclinaciones, por sofisticados o estrambóticos que sean. Se establece una implicación recíproca perfecta: el individuo narcisista necesita colocarse en el centro de la circulación de los signos y productos de consumo para cerciorarse de que el mundo está hecho con

¹ *Op. cit.*, p. 18.

vistas a dar cumplimiento a sus deseos y planes de realización personal, al tiempo que la sociedad de consumo encuentra en tal individuo la unidad operativa ideal, que asegura al máximo la continuidad de sus ciclos.

Sin embargo, limitarse a presentar al individuo posmoderno como el consumidor por excelencia equivale a simplificarlo y a decir demasiado poco de él y de la sociedad de consumo. Ante todo, a reserva de especificaciones más minuciosas, es indispensable reparar en la siguiente. Para que dicha sociedad haya podido engendrar y dar alojamiento a tal individuo, fue menester que en ella se produjera un cambio sustancial que todavía hace dos décadas tal vez era imperceptible pero que actualmente se advierte de inmediato: el consumo del individuo posmoderno no es el que se dirige a satisfacer necesidades o resolver problemas factuales, ni siquiera se circunscribe a la obtención de grados crecientes de seguridad y confort, como ocurría en sus anteriores fases de desarrollo, sino que se invierte expresamente en la recreación esteticista del yo, en la tarea lúdica y gratificante de confeccionar (y reconfeccionar tantas veces como quiera) su personalidad y su estilo de vida, contando al efecto con los volúmenes y rangos de recursos plásticos, audiovisuales e informáticos suministrados por las nuevas tecnologías. El consumo del que hablamos no opera con base en el principio de conservación o de subsistencia, sino mediante la seducción. Más que ofrecer un determinado margen de uso o utilidad, los nuevos objetos que circulan en el mercado seducen, generan una atmósfera de representación y participación simbólica en la que el individuo posmoderno puede percibirse a sí mismo como la figura central de un inmenso espectáculo cuyas innumerables tramas y escenografías, montadas con una funcionalidad óptima, le brindan recurrentemente la oportunidad de exhibir (para sí mismo) el repertorio entero de sus encantos. La infraestructura que sustenta esta atmósfera es proporcionada por el macrosistema de los medios de comunicación masiva, que a estas alturas ha comenzado a operar por encima del rígido binomio de emisor y receptor, abriendo para el usuario no sólo la posibilidad de armar y versatilizar a capricho su propio sistema informático, sino también la de "interactuar", es decir, emitir mensajes e introducirse en los medios, aparecer en las pantallas de televisión y video, convertirse en imagen y signo. "La

seducción remite a nuestro universo de gamas opcionales, de rayos exóticos, de entornos *psi*, musical e informacional en que cada cual puede componer a la carta los elementos de su existencia”¹. Es así como los medios, de cuyo potencial no se alcanza a ver el límite por el momento, consiguen producir una realidad virtual o una virtualización de la realidad, al interior de la cual el individuo dispone de la confirmación repetida de que las cosas y los hechos no son más que conjuntos múltiples y combinables de ocasiones para su libre realización. La sociedad de consumo que valdría denominar clásica o tradicional desembocaba voluntaria o involuntariamente en la masificación y la estandarización de las formas de vida, mientras que la que se perfila en la actualidad cuenta con la capacidad progresiva de adecuarse a las características e inclinaciones de cada quien, puede aplicar sus elevados índices de performatividad a la personalización del individuo y su entorno; por lo menos así lo cree su destinatario. En resumen, el consumidor posmoderno no constituye una especie dentro de un género; ya su mera aparición es el indicador de que la sociedad de consumo se halla en camino de una transformación cualitativa que desde ahora, cuando se desconocen sus repercusiones mediatas y acumulativas, redundará en el surgimiento de una socialización que reúne todos los rasgos de lo insólito y lo paradójico. En la medida en que no es ya la necesidad sino la seducción el operador básico, el consumidor posmoderno establece tal relación simbiótica con el sistema que de entrada los hace inseparables e indistinguibles.

Llegados a este punto, se hace necesario aludir al carácter de la exposición que hemos tomado como hilo conductor en el presente contexto; concretamente, importa advertir que la descripción que Lipovetsky ofrece de la sociedad y el individuo posmodernos es ella misma posmoderna. Esta filiación se pone de manifiesto a partir de la renuencia a vincular los fenómenos descritos con factores económicos estructurales o con cualquier otra determinabilidad causal que conduzca a considerar dichos fenómenos como efectos residuales o, peor aún, como síntomas de fuerzas o procesos degenerativos. Sin soslayar las paradojas extremas y los callejones sin salida que entraña, Lipovetsky define la sociedad posmoderna como abierta y plural, y presenta cada uno de sus elementos

¹ *Op. cit.*, p. 19.

constitutivos bajo la forma de rupturas y movimientos de emancipación frente a las correspondientes relaciones autoritarias y corporativistas de la sociedad moderna. En esquema, para él se trata del paso de un orden rígido e impositivo a un estado centrado en la libertad y la decisión personal: "... la sociedad posmoderna, sociedad abierta, plural, que tiene en cuenta los deseos de los individuos y aumenta su libertad combinatoria. La vida sin imperativo categórico, la vida *kit* modulada en función de las motivaciones individuales, la vida flexible en la era de las combinaciones, de las opciones, de las fórmulas independientes que una oferta infinita hace posibles, así opera la seducción. Seducción en el sentido de que el proceso de personalización reduce los marcos rígidos y coercitivos, funciona sibilinamente jugando la carta de la persona individual, de su bienestar, de su libertad, de su interés propio"¹. Si hay algo común a todos los diagnósticos posmodernos sobre la realidad social contemporánea, algo que autoriza a reconocer en los hechos el fin de la modernidad, es esta certeza positiva, la seguridad asertórica del surgimiento de formas de vida efectivamente emancipadas, desagregadas, objetiva y subjetivamente desasidas de los dispositivos disciplinarios, que no buscan la libertad a través de la participación en la práctica social, sino frente a ella. La cuestión de fondo estriba en resolver si esta determinación es una posibilidad real y verificable o si equivale a una apariencia inducida o a un efecto superestructural de mecanismos económicos y discursivos puestos en juego por el mismo sistema social. La lectura propiamente posmoderna no se conforma con rechazar la segunda opción; antes bien, se apresta a mostrar que esta manera de plantear las cosas obedece al formato causalista y reduccionista que el pensamiento revolucionario universalizó antes de caer en bancarrota: concebir la experiencia de la individualidad narcisista en términos de ficción ideológica o algo por el estilo viene a ser, según esta lectura, la reiteración del paradigma de crítica social que, animado por el afán de transformar la base material del orden social, comienza o termina por conferirle poderes inagotables, ante los cuales las realizaciones de las personas y de los grupos autogestivos están condenadas de antemano a aparecer como manifestaciones estratégicamente embozadas de tales poderes. El discurso posmoderno

¹ *Op. cit.*, p. 19.

se rebela contra la hegemonía de semejante paradigma explicativo, denuncia su anacronismo e insolvencia, y procede a evidenciar que su basamento último se encuentra en el dualismo de esencia y apariencia, que el propio pensamiento moderno intentó erradicar en sus postrimerías.

Habida cuenta de que en el horizonte de la realidad contemporánea carece de sentido hablar de esencias y fundamentos, resulta impropio e inocuo en principio colocar las experiencias y disposiciones de la personalidad posmoderna bajo la categoría de apariencia. Justamente, el sello distintivo de la condición posmoderna, tanto al nivel de la cultura emergente como al nivel del comportamiento social, tanto si se hace eco del pronóstico nihilista de Nietzsche como si no, estriba en la proliferación de posibilidades, perspectivas y regularidades locales que llegan a ser inconmensurables y al mismo tiempo concurrentes. Las descripciones de dicha condición hechas desde el punto de vista propiamente posmoderno asumen de entrada que el individualismo narcisista, cuyas relaciones con el mundo se regulan por medio de la seducción, es tan aparente, ficticio o epifenoménico como lo pudo haber sido cualquier otra forma de vida en el pasado, y tan viable como las demás opciones que puedan surgir en lo sucesivo por obra de la performatividad desligada ya de la organización disciplinaria, colectivista y autoritaria de la sociedad. En opinión de Lipovetsky, yerra todo empeño de identificar la seducción con una estrategia de control y manipulación de la subjetividad, toda vez que pone a disposición del sujeto los medios que le permiten objetivamente una formación no represiva. "La seducción nada tiene que ver con la representación falsa y la alienación de las conciencias"¹. En rigor, el individuo posmoderno no es enajenable, no consta de una interioridad o de un sí mismo recóndito que proteger o rescatar de los condicionamientos externos; más bien se presta de buena gana al juego de las innovaciones, asume una actitud extrovertida mediante la cual el conjunto físico y síquico de su persona ingresa en las redes de la informatización, se vuelve tan transparente como el mundo circundante procesado por las nuevas tecnologías. "el narcisismo, por la atención puntillosa hacia el cuerpo, por su preocupación permanente de funcionalidad óptima, desmonta las

¹ *Op. cit.*, p. 19.

resistencias <tradicionales> y hace al cuerpo disponible para cualquier experimentación. El cuerpo, como la conciencia, se convierte en un espacio flotante, un espacio deslocalizado, en manos de la <movilidad social>”¹. Para este individuo no existen ya causalidades subterráneas ni mecanismos de poder que operen a espaldas de su conciencia y sus impulsos. Ni siquiera viene al caso hablar de adaptación o de conformismo respecto del sistema: tan pronto como se desvanecen las “resistencias tradicionales”, la relación con este último deja de ser conflictiva, se produce un acoplamiento funcional entre ambos, de manera que el primero desiste de actuar como enemigo potencial del segundo, al tiempo que la gestión de éste se invierte en asegurar la constante ampliación de medios y oportunidades de autorrealización narcisista de aquél. Una vez alcanzado este acuerdo en el terreno de los servicios y el consumo, toda suspicacia acerca del sentido de la personalización o acerca de los manejos ocultos del poder, así como todo intento de promover una transformación del sistema social, inevitablemente hacen pensar en residuos de la ya pretérita mentalidad revolucionaria, que además de fallida en su momento resulta impertinente de cara a las premisas y ventajas de la nueva performatividad que ha tomado a su cargo el intercambio social. Más adelante, con motivo de la explicación relativa a la acentuación de los caracteres humorísticos y lúdicos en la sociedad posmoderna, señala el autor: “Igualmente no debemos proseguir la denuncia marxista: hay tantas más representaciones alegres cuanto más monótono y pobre es lo real; la hipertrofia lúdica compensa y disimula la angustia real cotidiana. En realidad, el código humorístico aspira al relajamiento de los signos y a despojarlos de cualquier gravedad; dicho código resulta el verdadero vector de democratización de los discursos mediante una desustancialización y neutralización lúdicas”². En otra obra propone una desestimación análoga a propósito del actual dominio de la moda³. Tal es la tónica de los diagnósticos posmodernos: tras la eliminación teórica y práctica de los fundamentos y los referentes absolutos, ha de quedar excluida la sospecha y la pretensión de descubrir fenómenos o fuerzas subyacentes, so pena de ser interpretadas como

¹ *Ibid.*, p. 63.

² *Op. cit.*, p. 157-158.

³ Cfr. Lipovetsky, *El imperio de lo efímero*.

síntomas de paranoia o esquizofrenia; lo real es lo que se muestra y del modo en que se muestra. La regla de oro que debe adoptarse para comprender adecuadamente la condición posmoderna es de naturaleza terapéutica, y consiste en deshacerse de los temores, escepticismos y suspicacias auspiciadas por el desenlace de la modernidad... Es preciso tener presente esta característica a la hora de sacar conclusiones, especialmente a la hora de reconocer la inconmensurabilidad que media entre los diagnósticos efectuados desde el punto de vista posmoderno y los que todavía no acceden a él o los que lo incluyen en el objeto de estudio.

Sin duda alguna, el núcleo de la descripción de la sociedad posmoderna que realiza Lipovetsky se halla fijado por la noción de *indiferencia*, y a su significado dedica los pasajes más agudos y expresivos de su libro, cuyo título (*La era del vacío*) la complementa. A diferencia de Vattimo, quien hace depender el origen de la posmodernidad del nihilismo anunciado por Nietzsche como presente y futuro de Occidente, Lipovetsky sitúa dicho origen en el rebasamiento de las implicaciones, aún trágicas, de ese nihilismo. Las formas de vida que cabe llamar con propiedad posmodernas no son las que afrontan de modo activo o reactivo el anuncio de la decadencia de Occidente, la muerte de Dios y el fin de lo social, sino aquellas otras para las cuales tales acontecimientos resultan ya indiferentes. "El nihilismo europeo tal como lo analizó Nietzsche, en tanto que depreciación mórbida de todos los valores superiores y desierto de sentido, ya no corresponde a esa desmovilización de las masas que no se acompaña ni de desesperación ni de sentimiento de absurdidad. Todo él *indiferencia*, el desierto posmoderno está tan alejado del nihilismo <pasivo> y de sus triste delectación de la inanidad universal, como del nihilismo <activo> y de su autodestrucción. Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero *a nadie le importa un bledo*, ésta es la alegre novedad, ése es el límite del diagnóstico de Nietzsche respecto del oscurecimiento europeo"¹. Si la desustancialización generalizada, evento capital de la modernidad tardía, llegó a polarizar las posiciones y actitudes sociales en la primera mitad del siglo XX, imponiendo una disyuntiva radical entre iniciativas conservadoras interesadas en dotar de

¹ *La era del vacío*, p. 36.

nuevos contenidos a los valores de la Ilustración e iniciativas revolucionarias decididas a dejar atrás el proyecto ilustrado en pro de un nuevo orden social, la sociedad posmoderna adquiere peso específico al dar lugar a un individuo para el que ambos términos de la disyuntiva son ajenos por igual, para quien el destino de las instituciones y la vigencia o no vigencia de los valores universales es un asunto anodino que se encuentra fuera de los límites de sus intereses vitales. De hecho, la postura del individuo de referencia es la deserción de toda causa o empresa social, deserción no disimulada ni matizada por la preconización de algún contravalor, sino abiertamente asumida y declarada. Por lo demás, se trata de una deserción que en manera alguna proviene del desencanto o del rechazo del estado de cosas imperante, o bien, de la aspiración a un mundo trascendente; no busca justificarse mediante la inconformidad con un estado o sistema político determinado ni por la adopción de un anarquismo más o menos difuso; en realidad, no se acompaña de ninguna justificación ni cree requerirlo.

Sin embargo, advierte el autor, esta deserción no equivale a la ausencia absoluta de interés y participación: el individuo posmoderno bien puede votar en las elecciones o conceder atención al discurso de los políticos, puede simpatizar con los movimientos de las minorías o incluso pertenecer a agrupaciones ecologistas y similares, pero el interés con que acoge todo esto no difiere en cantidad o cualidad del que suscita en él la variedad de servicios y productos que se le ofrece a través de los medios. Su eventual militancia en alguna organización civil difícilmente podría competir con el celo y la seriedad con que asiste al gimnasio o a los deportes dominicales. Lo político en tanto que tal le es por principio indiferente, lo admite como parte del espectáculo que constituye a sus ojos el contexto social, como una opción entre muchas otras dentro de la programación televisiva. En estricto sentido, los términos revolucionario y reaccionario no alcanzan a interpelarlo, y en su fuero interno se antojan indiscernibles. El nihilismo, figura postrera y extrema de la conciencia crítica moderna, le resulta ajeno por cuanto no experimenta ninguna suerte de nostalgia por el pasado en general ni apetencia alguna de futuro --de nueva cuenta, los contenidos de ambas dimensiones le son suministrados, bajo la modalidad de autoservicio, por el conducto que tiene permanentemente a su disposición,

o sea, a través de los menús de los medios electrónicos o de la cartelera de diversiones y espectáculos que la sociedad de consumo sistemáticamente amplía y renueva para él--. Por lo que toca al poder establecido, no encuentra motivos para tratarlo con beligerancia o recelo (tampoco con especial aquiescencia o pleitesía), ni para exigir que suscriba cierta tendencia o ideología; le basta con que sea competente para asegurar la estabilidad de la cada vez más vertiginosa circulación de bienes, informaciones y opciones de consumo.

Pero la indiferencia del individuo posmoderno dista mucho de circunscribirse a la esfera de la política y la participación social, valdría decir incluso que esa esfera recoge solamente su expresión externa y secundaria; la principal atañe a la razón de ser y al plan de vida del mismo individuo. Así como desiste de identificar su persona con las situaciones sociales, también se desentiende de la necesidad de dar un sentido a su existencia. El sin sentido no le provoca angustia ni sentimiento de desamparo; más aún, al igual que las restantes dicotomías, considera que ésta deriva de un juego de lenguaje que poco o nada tiene que ver con él o con la neutralidad festiva en que se desenvuelve su forma de vida. "La oposición del sentido y del sin sentido ya no es desgarradora y pierde parte de su radicalismo ante la frivolidad o la utilidad de la moda, del ocio, de la publicidad. En la era de lo espectacular, las antinomias duras, las de lo verdadero y lo falso, lo bello y lo feo, lo real y la ilusión, el sentido y el sin sentido se esfuman, los antagonismos de vuelven <flotantes>, se empieza a comprender, mal que les pese a nuestros metafísicos y antimetafísicos, que ya es posible vivir sin objetivo ni sentido, en secuencia-flash, y esto es nuevo. 'Es mejor cualquier sentido que ninguno', decía Nietzsche; hasta esto ya no es verdad hoy"¹. Como se intentará mostrar más adelante, en la medida en que esta clase de indiferencia se abre paso efectivamente en el vivir y actuar cotidianos, el reconocimiento de la cancelación de la racionalidad moderna se hace impostergable, independientemente de lo que ocurra al nivel de las elaboraciones teóricas. A mayor abundamiento, la ruptura que entraña semejante indiferencia va más allá de los esquemas del sujeto moderno, afecta en definitiva a las formas de subjetividad e intersubjetividad de todas las formaciones sociales históricamente registradas. Solamente

¹ *Op. cit.*, p. 38.

un prolijo estudio multidisciplinario podría revelar los contornos y magnitudes de la mutación del sentido de realidad que tiene verificativo con la aparición de una existencia neutral como la que dejan entrever los presentes apuntamientos; la primera dificultad que habría que sortear sería la exigencia de construir un elenco conceptual y terminológico exento de dicotomías y oposiciones, es decir, dotado de una gramática que ni siquiera la ingeniería computacional consigue concebir hasta ahora.

Con todo, hay que añadir que también en este respecto las causas que se hallan a la base de los fenómenos peculiares de la condición posmoderna resultan ser tanto o más sorprendentes e inopinables que los fenómenos mismos. El origen de esta indiferencia intrínseca y extrínseca es justamente el contrario del que cabría imaginar desde cualquier punto de vista que no sea el propiamente posmoderno. Si para el individuo hedonista y narcisista carecen de interés las cuestiones referentes al sentido y al sin sentido, a lo real y lo ilusorio, aun en relación con su persona y existencia, ello no se debe en absoluto a que le haya tocado dar testimonio del desmoronamiento de los valores e ideales universales, o a que sufra en su fuero interno la falta de verdaderas alternativas o de propósitos auténticos prevaleciente en el marco de una sociedad cada vez más mediatizada --como queda dicho, desde su emplazamiento, la serie completa de consignaciones que puedan hacerse en esa dirección es una página del pasado, el rastro de un fantasma síquico, ideológico y metafísico que asoló pertinazmente a las generaciones pasadas, ahora reproducible sólo por vía de unidades de información o de material audiovisual--. En una palabra, no se debe a ningún tipo de agotamiento o carencia, sino a lo inverso precisamente: a un exceso de estímulos y de posibilidades de realización hedonista, a una saturación de signos, mensajes y funciones que da lugar a una especie de igualación o equilibrio entrópico de los deseos y las inclinaciones en medio de la circulación intensificada. Simultáneamente, habida cuenta de que el sentido de realidad del individuo posmoderno se halla sincronizado con los dispositivos y contenidos de los *mass media*, su mundo circundante y el mundo en general quedan inmersos en la dimensión del espectáculo, y junto con estos su propia identidad o la noción de sí mismo (si es que procede expresarse así todavía). Si en el orden disciplinario de la modernidad la

observación sistemática del cuerpo constituye la estrategia más avanzada de control, según lo muestra Foucault¹, el individuo posmoderno representaría el recluso ideal del Panóptico. No cuesta trabajo entender que al interior de tal dimensión las disyuntivas arriba mencionadas terminan por ser enteramente intrascendentes, o incluso implanteables; todas las disposiciones, acciones y tramas posibles poseen el mismo grado de sentido o de sin sentido, todas ellas operan con la lógica y la economía cibernética de la simulación². Una vez integrado al espectáculo, el individuo en cuestión no tiene ocasión ni necesidad de preguntarse si su existencia dispone de sentido o si es ilusoria; el único imperativo que debe observar es el de adaptarse a la aceleración creciente del flujo de imágenes y a la variedad expansiva de los programas. "De ello proviene la indiferencia posmoderna, indiferencia por exceso, no por defecto, por hipersolicitud, no por privación. ¿Qué es lo que todavía puede sorprender o escandalizar? La apatía responde a la plétora de informaciones, a su velocidad de rotación; tan pronto ha sido registrado, el acontecimiento se olvida, expulsado por otros aún más espectaculares"³. La indiferencia remite a un estado de cosas complejo, inmanejable por medio de suma y resta de relaciones simples. En rigor, no se puede decir que la dimensión del espectáculo y el efecto de hiperrealidad inherente al nuevo orden tecnológico impliquen objetivamente la imposibilidad o la inutilidad de dar sentido a la vida; lejos de eso, no hacen otra cosa que multiplicar al infinito los sentidos posibles y sus combinaciones. Los medios exhortan al consumidor a elegir a la carta la dotación de creencias, opiniones, modelos y proyectos de vida que mejor se ajuste a su personalidad; no lo inducen a la ataraxia o al autoabandono, sino que lo ponen en contacto con grandes volúmenes de posibilidades, sólo que el mero recorrer con la mirada el repertorio de las mismas le provoca un estado de vértigo en el cual la diferencia entre sentido y sin sentido se borra, se hace indecible.

La era del vacío no mantiene correspondencia de forma o de contenido con la decadencia ni con el nihilismo, pues su determinación básica es lo contrario de la nada. Lo que se observa en ella no es la ausencia de sentido o el desvanecimiento de la realidad, sino la

¹ Cfr. Michel Foucault, *Vigilar y castigar*.

² Cfr. J. Baudrillard, *Cultura y simulacro*.

³ *La era del vacío*, p. 39-40.

proliferación de sentidos y la amplificación de la realidad hasta alcanzar proporciones que anulan los parámetros y demarcaciones de la racionalidad precedente. No es un vacío desértico sino sobresaturado. La indiferencia posmoderna resulta ser entonces la respuesta natural a un mundo hiperrevolucionado que modifica permanentemente sus coordenadas (no por accidente, sino por sistema), la única factible ante la masa de información que envuelve todas las esferas y escenarios de la vida diaria y que sólo permite hacerse cargo de los hechos atendiendo a la velocidad progresiva de su circulación mediática, no a los significados de fondo que puedan tener. A cambio de eso (de ese confinamiento en una experiencia de superficie), la indiferencia otorga al individuo posmoderno una nueva universalidad, una universalidad por demás insólita, que, además de impensable desde cualquiera de los humanismos, las antropologías y las sociologías aparecidos hasta fechas recientes, desde el primer momento suscita una extraña impresión, justamente la resultante de la fusión de dos impresiones que anteriormente eran excluyentes: la de plenitud y la de vacío. Consiste en la posibilidad factual de adaptar a la persona, de acuerdo con sus más extravagantes y volátiles ocurrencias, los objetos, la vestimenta, los símbolos, las doctrinas y obras en general de todas las sociedades y culturas de todas las épocas. En el marco de la mundialización emergente, el individuo posmoderno, gracias a la moda, la informática, las telecomunicaciones, el turismo y el mercado global en todas sus ramas, puede de un día a otro cambiar su entorno doméstico, su aspecto personal y sus creencias en las más diversas direcciones. Pareciera que le es dable trasladarse a cualquier época y territorio, o bien, reunir en su contexto y persona los componentes objetivos y subjetivos de cualquier época, lugar y cultura. "La indiferencia pura designa la apoteosis de lo temporal y del sincretismo individualista. De este modo se puede ser a la vez cosmopolita y regionalista, racionalista en el trabajo y discípulo intermitente de tal gurú oriental, vivir al estilo permisivo y respetar, a la carta por lo demás, las prescripciones religiosas. El individuo posmoderno está desestabilizado, de algún modo resulta 'ubicuista'"¹. Si no se tratara de situaciones y comportamientos efectivos que se verifican con frecuencia creciente en el

¹ *Op. cit.*, p. 41.

seno de la cotidianidad, sino de elaboraciones teóricas o de prácticas especializadas, el fenómeno podría considerarse como un caso de eclecticismo extremo y, salvo por la vastedad de su repertorio disponible, no sería novedoso. En tanto que forma de vida estandarizada, en cambio, remueve el conjunto de los esquemas espacio-temporales del mundo de la vida y crea un sentido de realidad que incluye y sobrepasa todas las categorías instauradas hasta ahora, pero que al mismo tiempo no satisface cabalmente ninguna. Se convierte así en una forma de vida flotante e ilocalizable de la cual, a falta de rasero o referente aplicable, sólo cabe decir que es la más adecuada o acaso la única consecuente con un estado de cosas en el que el individuo no sólo se encuentra rodeado por los dispositivos y los flujos del espectáculo, sino que ya se ha integrado objetiva y subjetivamente a éste, de suerte que puede exhibir tantos mensajes, signos e imágenes como cualquier monitor de las redes telemáticas.

Como se observa a primera vista, la ambigüedad de la condición posmoderna de ningún modo se reduce a sus discursos teóricos y prácticas artísticas. Antes bien, las ambigüedades teóricas y estéticas no parecen ser otra cosa que las expresiones discursivas iniciales de una constelación de formas de vida cuyos contenidos, posibilidades y desenlaces indefectiblemente resultan ambiguos y exorbitantes para los esquemas y categorías de la racionalidad moderna. --Esta ambigüedad *a priori* constituye un coeficiente de inconmensurabilidad que hasta el momento no se ha reconocido suficientemente como tal por parte de los propios autores posmodernos--. Todo queda resumido en el individuo que con tan brillantes tonos describe Lipovetsky. Por un lado, merced a sus recursos y márgenes de comportamiento, no hay duda de que este individuo podría pasar por ser la realización superlativa del hombre proyectado por el humanismo ilustrado, y también del que llegó a perfilarse en el extremo más ambicioso de las utopías revolucionarias; un sujeto autónomo, liberado de la escasez y del miedo, instalado en un horizonte social que en lugar de reprimirlo o disciplinarlo le proporciona cada vez nuevos y más numerosos medios para su realización personal. En suma, un sujeto que interna y externamente puede asumirse como un fin en sí mismo. Pero, por otro lado, se da el caso de que el beneficiario de esas excelentes condiciones ha renunciado a erigirse en sujeto; el

régimen de consumo, la multiplicación de posibilidades y el acceso a la informatización integral le conducen a la disolución de su identidad y al abandono de toda autorreferencialidad efectiva. El mismo proceso que crea las condiciones óptimas para la emancipación material, cultural y síquica desemboca en la anulación del yo, transforma al individuo en un dispositivo altamente competente del sistema. Si la seducción y el comportamiento narcisista no tienen que ver con el fenómeno de la enajenación, es porque en el individuo posmoderno no hay nada susceptible de ser enajenado, es tan transparente y modulable como las restantes instancias y funciones de la sociedad posmoderna. La peculiaridad de esta última estriba, pues, en que reúne todos los factores necesarios y suficientes para la consolidación y la realización de la persona, pero sus integrantes han dejado de interesarse en esa clase de expectativas; es capaz de consumir en los hechos la soberanía y los atributos que la metafísica moderna otorgaba en idea al sujeto, sólo que en su interior no parece haber nadie que se disponga a ocupar el lugar de éste. "El neonarcisismo no se ha contentado con neutralizar el universo social al vaciar las instituciones de sus inversiones emocionales, también es el Yo el que se ha vaciado de su identidad, paradójicamente por medio de su hiper-inversión. Al igual que el espacio público se vacía emocionalmente por exceso de informaciones, de reclamos y animaciones, el Yo pierde sus referencias, su unidad, por exceso de atención: el Yo se ha convertido en un <conjunto impreciso>. En todas partes se produce la desaparición de la realidad rígida, es la *desubstancialización*, última forma de extrapolación, lo que dirige la posmodernidad"¹. No se necesita ser tremendista para convenir en que a partir de esta ambigüedad básica todos y cada uno de los componentes de la condición posmoderna cambian de signo, o mejor dicho, ingresan en un estado de enrarecimiento o de indiferenciación que les hace confundirse con lo que debiera ser su contrario. Así, la libertad que alcanza relieves fantásticos no se distingue del determinismo y la manipulación irrestricta, que ya no requiere disfrazarse ni recurrir a la violencia; la ubicuidad propiciada por las redes mundiales de información se traduce en una forma de vida estática y aislada, en la medida en que resulta inútil todo traslado; en medio de su

¹ *Op. cit.*, p. 56.

continua expansión y del alarde de innovación tecnológica, el mundo del espectáculo opera con programas y formatos recalcitrantemente monótonos que revelan un paulatino empobrecimiento de la imaginación y preludian la aparición de un nuevo tipo de hastío.

Sin pretender ser exhaustivos ni demasiado contundentes, los apuntamientos anteriores nos permiten arribar a algunas conclusiones respecto del trabajo de Lipovetsky y, a través de éste, del fenómeno que analiza. Naturalmente, nos limitamos a enunciar las que revisten mayor interés de cara a las cuestiones que se intenta ventilar aquí.

Primeramente, procede hacer referencia a lo que líneas arriba fue identificado como el punto de vista posmoderno sobre la condición posmoderna. Según se señaló, su principal característica consiste en concebir dicha condición como una realidad en sí, no derivada de factores anteriores o subyacentes. Por supuesto, desde ningún punto de vista se podría negar que se encuentra estructuralmente articulada con el desarrollo actual del capitalismo, el crecimiento intensivo y extensivo de la sociedad de consumo, la informatización global de la vida pública y privada y otros procesos concomitantes. Pero en cualquier caso se busca mostrar que dentro de esta articulación la condición posmoderna no representa una consecuencia periférica o un reflejo causal, sino el establecimiento de una cultura y una socialidad diferentes a todas las precedentes, tan concreta e históricamente originaria como cualquiera de éstas, y que, lejos de constituir el efecto sumario de los procesos mencionados, de alguna manera proporcionan el sustento y el significado netos de todos ellos. Si este modo de plantear las cosas obedeciera al propósito de evitar los consabidos enfoques simplificantes y reduccionistas que desde siempre han permeado el análisis del acontecer social, no habría nada que añadir al respecto. Sin embargo, en general no parece que la lectura posmoderna se atenga exclusivamente a la resolución de tomar precauciones antirreduccionistas. Lo que busca ante todo es dar cuenta del advenimiento de la posmodernidad al margen de relaciones y dependencias causales que directa o indirectamente restrinjan o pongan en tela de duda su especificidad, su realidad y consistencia propias. Pero descalificar por método los enlaces causales en aras de salvaguardar esa especificidad conlleva un riesgo evidente al que tarde o temprano se sucumbe: o bien se termina por introducir y hacer valer en forma

subrepticia un entramado causal alternativo, donde el objeto de estudio figura como causa primera, o bien se cierra el paso a toda relación objetiva con la convicción de que cualquiera es de por sí insuficiente e incierta, y se conmina a comprender el objeto en función de sus manifestaciones y contenidos intrínsecos. En ambos casos este último asciende al estatuto de lo incondicionado, de lo puramente irruptivo, que ilumina todo lo anterior y circundante, sin requerir ni admitir a su vez antecedentes o correlatos de ninguna especie; es decir, se remonta al rango de lo absoluto, aunque se tiene mucho cuidado en eludir el uso de la palabra. Por lo que atañe en particular a la descripción de Lipovetsky, el conjunto de los relieves distintivos de la condición posmoderna gira en torno del proceso de personalización. A cada paso considera indispensable subrayar que las características y disposiciones del individualismo hedonista y narcisista no se explican en definitiva mediante los supuestos y lineamientos que la sociología marxista instauró en décadas pasadas, ni a través de algún otro enfoque que se remita a los mecanismos y estrategias empleados por la economía capitalista en los países del primer mundo, tampoco por conducto de hipótesis vinculadas con la idea de la crisis o el agotamiento, transitorio o irreversible, de la vida social y moral de dichos países. A la postre, la formación del individualismo posmoderno se presenta como un evento enteramente originario, cuyo único nexo con lo que no es él mismo estriba en la ruptura radical con el orden disciplinario de la sociedad moderna, como si súbitamente se hubiera puesto en marcha provocando que el conjunto universal de factores económicos, políticos y culturales de la sociedad actual hubieran cambiado de signo por obra de una sincronía perfecta para erigir en fin último la realización del individuo posmoderno.

“Hacer de la seducción una ‘representación ilusoria de lo no-vivido’ (debord), es reintroducir el imaginario de las pseudonecesidades, la oposición moral entre real y aparente, un real objetivo al abrigo de la seducción, cuando ésta se define ante todo como proceso de transformación de lo real y del individuo”¹. De acuerdo con esta advertencia del autor, para evitar caer nuevamente en visiones dualistas es menester asumir la seducción (y los restantes elementos de la condición posmoderna) como una realidad sin

¹ *Op. cit.*, p. 23-24.

más, sin residuo de apariencia o irrealidad, que viene a remplazar a una anterior y que no admite ni necesita más explicación que el recuento de sus manifestaciones deferenciales. A nuestro juicio, este modo de presentar los fenómenos emergentes documenta uno de los grandes defectos de que adolecen recurrentemente los discursos posmodernos. A fuerza de enfatizar el carácter positivo de su referente, identifica determinación causal con dualismo metafísico, y no encuentra otro medio de escapar a éste que no sea la rotunda supresión de aquélla. La seducción y el conjunto de la condición posmoderna pueden ser todo lo reales que se quiera, pero ello no les exime de ser el efecto (intrínseca e irreductiblemente ambiguo, como se mostró) de múltiples factores y tendencias tanto emergentes como preexistentes, muchos de los cuales, fuera de esa concatenación particular, dan lugar a otros estados de cosas no menos reales. Es perfectamente factible que la seducción constituya una nueva forma de experiencia y de relación objetiva, y que al mismo tiempo sea el operador visible de una estrategia de control y mediatización al servicio de intereses económicos y políticos definidos, y junto con esto muchas cosas más. Si para dejar atrás la "oposición moral entre real y aparente" es preciso absolutizar lo emergente y mirar con desdén toda presunción de determinabilidades subyacentes o paralelas o incluso contrapuestas, a lo que asistimos en resumidas cuentas es a una competencia entre viejos y nuevos estilos de metafísica. --a decir verdad, a menudo nos asalta la sospecha de que por lo menos la mayor parte de las liquidaciones antimetafísicas que dentro y fuera de la filosofía han ganado notoriedad a lo largo de este siglo se hallan inscritas sin saberlo en dicha competencia--.

Lo que está en juego a la base de los procesos abordados no es la disyuntiva de realidad o apariencia, sino el reconocimiento del despliegue de una realidad compleja. De una realidad que no sólo abarca diversos planos y estratos asimétricos; implica también que un mismo evento tenga verificativo en varios de esos planos simultáneamente y que sea portador de varias causalidades no convergentes. Pugnar por que se conceda el título de real a algo que antes era catalogado como aparente alegando que se asiste a la transformación de la realidad, hace suponer que esta última se encamina a un estadio de transparencia tal que en lo sucesivo todos los hechos y fenómenos habrán de situarse en

el mismo plano y estarán desprovistos de trasfondos y perfiles ocultos. Una cosa es que se haya puesto de manifiesto la inexistencia de fundamentos últimos, y otra muy diferente el que de pronto, como por arte de magia, todo lo habido y por haber adquiera una existencia diáfana a la cual se deba asentir sin reservas de ninguna especie. Si bien la realidad se halla efectivamente en proceso de transformación, los perfiles tendenciales que acusa hasta el momento en manera alguna autorizan a esperar semejante igualación. Lejos de eso, la complejidad que ha comenzado a perfilarse en el horizonte de la realidad contemporánea obliga a descubrir hechos atrás o debajo de los hechos, contraverdades en el subsuelo de las verdades emergentes. La propia transparencia generada por la performatividad del nuevo orden tecnológico se encuentra montada en funciones, estructuras y lenguajes que en sí mismos entrañan zonas borrosas y umbrales entrópicos, así como márgenes considerables de abstracción y de comportamiento selectivo. Una cosa es que el proceso de personalización que tiene lugar en el seno de la condición posmoderna disponga de realidad neta y no pueda ser considerado como mero epifenómeno, y otra distinta es que su consumación efectiva nada tenga que ver con estrategias e intereses económicos y mecanismos de poder, que entre otras muchas variantes incluyen el diseño y producción de nuevas ficciones y la administración sistemática de la seducción. Por más que se aprecie la innegable agudeza y el tino de los diagnósticos posmodernos, es difícil resistirse a la impresión de que en el corazón de su nuevo radicalismo se esconde un nuevo tipo de realismo ingenuo, un optimismo ontológico que cuenta con la ventaja inicial que dar por desaparecidos los discursos y enfoques desde los cuales puede revelarse como tal.

El segundo punto al que cabe aludir atañe a una de las tesis generales que Lipovetsky defiende frente a los principales representantes del pensamiento posmoderno y aun frente a lo que se podría inferir del propio contenido de su estudio. Se trata ciertamente de una postura que no puede menos que causar extrañeza a la vista de los términos y acentos inequívocos con que el autor caracteriza los elementos peculiares e históricamente inéditos de la condición posmoderna. Después de dar cuenta de la seducción e indicar la forma en que altera el sentido consuetudinario de la vida social --lo cual le lleva a afirmar

entre otras cosas que la seducción equivale a la *destrucción cool* de lo social--., Lipovetsky declara con pasmosa sencillez que la sociedad posmoderna aporta la realización del objetivo supremo y emblemático de la modernidad, esto es, el sujeto autónomo, el individuo que existe y se desarrolla según sus inclinaciones, deseos y resoluciones, llamado a cultivar una personalidad propia más allá de coacciones, barreras e imperativos externos. "La sociedad posmoderna, es decir, la sociedad que generaliza el proceso de personalización en ruptura con la organización moderna disciplinaria-coercitiva, *realiza* en cierto modo, en lo cotidiano y por medio de nuevas estrategias, el ideal moderno de la autonomía individual, por mucho que se dé, evidentemente, un contenido inédito"¹. Antes de cualquier réplica, para no ver aquí simplemente una aparatosa contradicción, es necesario suponer que se halla en funciones un concepto inusual de modernidad que por lo menos haga pensable tal equiparación. Lo cierto, empero, es que el concepto adoptado por Lipovetsky no se antoja en principio demasiado fuera de lo común. En realidad, como quedó apuntado al principio de esta revisión, se limita a señalar que la configuración social moderna involucra dos tendencias básicas que a su juicio son esencialmente opuestas y a la postre excluyentes: por un lado, la formación del sujeto libre, autónomo y responsable de sí mismo, y por otro, la instauración de un orden disciplinario global fincado en reglas y principios universales, que a mediano o largo plazo redundaría en la homogeneización y el control autoritario de individuos y grupos. En su momento intentamos advertir que en el contexto orgánico de la civilización moderna dichas tendencias no resultan opuestas sino implicantes. De acuerdo con las premisas y previsiones inherentes a su proyecto, la condición de posibilidad del individuo libre y responsable comprende la organización racional de la sociedad y el desarrollo metódico de las capacidades objetivas y subjetivas conforme a los fines universales de la razón. De esta suerte, el orden disciplinario no representaba el polo opuesto a la autonomía individual; por el contrario, venía a ser el único camino viable y legítimo de su consecución. No es cuestión de negar o minimizar la presencia de conflictos o disparidades entre los factores orgánicos de la racionalidad moderna, importa

¹ *Op. cit.*, p. 25.

solamente no sobreañadir a ésta las contradicciones que su desenlace tardío revistió a los ojos de la racionalidad subsecuente.

Sin embargo, bien se puede pasar por alto esta objeción aduciendo que proviene de una concepción de modernidad distinta de la admitida por el autor. Asimismo, puede omitirse lo que hemos planteado acerca de las determinaciones diferenciales de la racionalidad contemporánea. De todos modos, basta con tomar en serio las sucesivas descripciones que Lipovetsky ofrece del actual proceso de personalización para que sus frases recién citadas resulten a todas luces rebatibles. Más todavía, basta con atenerse al estado de indiferencia que a su juicio es uno de los componentes medulares de ese proceso para descartar de entrada la sugerencia de que el individuo posmoderno constituya, ni siquiera de manera aproximada o formal, la realización del ideal de autonomía personal contemplado por la modernidad. Sería menester echar mano de una noción de modernidad inaceptablemente laxa y abstracta a fin de hacer plausible semejante continuidad. La diferencia existente entre aquel ideal y este individuo no es de grado, no desaparece con la modificación de los escenarios sociales ni con la abstracción de los rangos de posibilidades factuales que suponen uno y otro. Por más que se extreme la significación genérica de las palabras, lo que en el marco de la racionalidad moderna hubo de entenderse y practicarse como "autonomía individual" no se encuentra con la personalidad hedonista, narcisista e indiferente que tan logradamente dibuja el autor. Aun para los movimientos anarquistas, anti o irracionalistas y románticos del siglo XIX es inconmensurable ese vacío por saturación en el que se desenvuelve la existencia flotante del individuo posmoderno. A menos que se quiera hacer valer como caso prototípico el decadente individualismo esteticista y reactivo interpretado en los círculos de la aristocracia francesa, ninguna de las iniciativas de emancipación y autonomía individual que en el curso de la modernidad se apartaron del modelo de sujeto racional implantado por el orden disciplinario contemplaron en sentido alguno la anulación de lo social, el borramiento del yo y la virtualización progresiva de la realidad. Pareciera que, a consecuencia de un repentino e inexplicable arrebató de simplificación mecanicista, Lipovetsky concibiera finalmente la condición posmoderna como la coronación de la

propia modernidad una vez que se ha sustraído de ésta la organización disciplinaria de las prácticas y los saberes. Incluso si se elude por completo la discusión en torno de si la sociedad posmoderna se caracteriza efectiva y primordialmente por la desaparición de la determinación disciplinaria del comportamiento --Lipovetsky señala que el nuevo cuidado del cuerpo y del aspecto personal impone al individuo posmoderno controles y disciplinas que llegan a ser más severas y absorbentes que las que pesaron sobre el individuo moderno normal--, aun así se mantiene en pie el hecho de que la autonomía personal moderna disponía o creía disponer de una identidad intransferible y susceptible de autodesarrollarse, mientras que en el proceso posmoderno de personalización el individuo asume de hecho y de derecho que es un "conjunto impreciso", compuesto por múltiples lenguajes, clases de experiencia, funciones y actuaciones que ya no pueden ser llamadas internas o externas, propias o ajenas, y que además no importa. La diferencia, a despecho de lo que insinúa nuestro autor, no es "moral" ni ideológica ni metafísica; concierne a formas de vida y sentidos de realidad objetivamente operantes, se traduce en el contraste de dos horizontes de vida cotidiana y dos constelaciones de comportamientos intersubjetivos que sólo pueden ser descritos con el mismo lenguaje a costa de desplazar y metaforizar a cada momento el uso de las palabras por el paso de uno a otro.

Por lo demás, no se puede decir que la declaración transcrita sea ocasional o que se contente con externar una asociación aproximada, figurativa, o que en general Lipovetsky desconozca los elementos de juicio que prevalecen en el debate sobre la condición posmoderna. todo lo contrario, rechaza expresamente la posición mayoritaria de los pensadores posmodernos y reafirma con términos enérgicos la pertenencia sustancial de esta condición a la dimensión histórica de la modernidad. "Lejos de estar en discontinuidad con el modernismo, la era posmoderna se define por la prolongación y la generalización de una de sus tendencias constitutivas, el proceso de personalización, y correlativamente por la reducción progresiva de su otra tendencia, el proceso disciplinario. Es por eso que no podemos suscribir las problemáticas recientes que, en nombre de la indeterminación y de la simulación o en nombre de la deslegitimación de los metarrelatos se esfuerzan en pensar el presente como un momento absolutamente inédito

en la historia. Limitándose al presente, ocultando el campo histórico, se sobrevalora la ruptura posmoderna, se pierde de vista que no hace más que proseguir, aunque sea con otros medios, la obra secular de las sociedades modernas democráticas-individualistas. Así como el modernismo artístico resultó una manifestación de la igualdad y la libertad, así la sociedad posmoderna, al convertir en modo dominante el proceso de personalización, sigue realizando los significados centrales del mundo moderno"¹. En atención a esta resuelta reivindicación del dominio histórico de la modernidad debiéramos retirar nuestra observación relativa a que el diagnóstico de Lipovetsky es en sí mismo posmoderno; quizá sería más propio decir que este último representa el punto de vista de una modernidad corregida y aumentada a tono con los tiempos que corren. Sin embargo, pese a esta patente inversión de los términos y las perspectivas, estimamos que la postura del autor es esencialmente la que se intentó tipificar en párrafos anteriores. Es una visión posmoderna de la modernidad, dotada con la sencillez voluntaria o involuntariamente optimista que las otras lecturas del mismo género ejercitan en el análisis de los fenómenos contemporáneos. Buscando colocarse en las antipodas de las concepciones críticas y pesimistas que consignan la decadencia de occidente, así como salir al paso de toda hipótesis de carácter rupturalista, el diagnóstico de Lipovetsky hace valer una versión de la sociedad y del mundo modernos en la que al parecer ni siquiera viene a cuento hablar de crisis o de transformaciones cualitativas; simplemente se trata de pensar un mundo regido por dos tendencias contrapuestas, una coercitiva y centralizadora, y la otra libertaria y democrática. La fase posmoderna de ese mundo es aquella en la que la tendencia coercitiva declina y se consuma la libertaria. Aunque no se desee en absoluto caricaturizar, es difícil no ver aquí el esquema de las más habituales historias de la lucha entre el bien y el mal con su infaltable remate de final feliz. Sólo que en el presente caso su aplicación exige el máximo acopio de fantasía constructiva y buena voluntad, pues de otro modo resulta de todo punto inimaginable el repliegue de las fuerzas del mal en un siglo en que, tras dos guerras mundiales, los poderes económicos, militares y estatales no han dejado de incrementarse hasta alcanzar proporciones planetarias, y en el cual la

¹ *Op. cit.*, p. 113-114.

tecnología telemática permite el control micrológico de individuos y comunidades. De pronto, cuando era menos esperable, se esfuman los totalitarismos, la burocracia, los imperativos institucionales, los mecanismos de masificación, y todo queda dispuesto para que el ideal moderno de la autonomía individual, que hace apenas dos décadas ya no era referido más que como mito o utopía del pasado, tome posesión del espacio social. Por otra parte, hemos de confesar que se nos antoja enteramente ininteligible la mención del "campo histórico" en las líneas transcritas. Mientras en ellas se acusa a Baudrillard y a Lyotard de ocultar dicho campo, pensamos nosotros que hace falta someter el mismo a una extraordinaria simplificación para comenzar a encontrar semejanzas entre el individuo que describe *La era del vacío* y alguno de los modelos de autonomía y libertad individual que llegaron a tener vigencia en el desarrollo de la sociedad moderna efectivamente acaecido. Con independencia de las desconcertantes decisiones que su autor adopta en materia de conceptos y deslindes históricos, esta obra tiene el singular mérito de revelar con inmejorable puntualidad uno de los modos en que los eventos y estados de cosas del siglo XX hacen que los principales valores e ideales de la racionalidad moderna desemboquen inexorablemente en una realización irónica; una realización que es inconmensurable con el sentido y los referentes que poseyeron en dicha racionalidad. A medida que tales eventos obligan a introducir el término de *hiperrealidad* (una realidad intensificada y desustancializada al mismo tiempo), los ideales de la modernidad se adentran en un estadio de desrealización mediática y espectacular.

En tercer lugar, hay que hacer notar la ausencia casi total de alusiones al lado oscuro de la condición posmoderna. Lipovetsky se entrega a la tarea de exhibir a profundidad, sin escatimar detalles, la disposición de ánimo, el sentido de realidad y la índole de la socialidad del individuo posmoderno, un individuo narcisista que se relaciona con el mundo por vía de la seducción y la indiferencia, pero dice demasiado poco acerca de sus patologías y estados de desajuste. Desde luego, el discernimiento de este aspecto reclamaria como paso preliminar una vasta y problemática revisión de categorías y criterios. No sería procedente recurrir a patrones de equilibrio y normalidad preexistentes para medir el espectro de conductas diferenciales que acompaña la formación de dicha

individualidad; en la medida en que ésta abandona la forma de identidad que anteriormente hacía posible hablar del yo o desde el yo, tal vez resulte indispensable poner a prueba nuevas especificaciones y marcos referenciales en los que el binomio de salud y enfermedad quede en definitiva desprovisto de uso pertinente y sea remplazado por nomenclaturas no bipolares. Sin embargo, tampoco es necesario aguardar los frutos de futuras revoluciones teóricas en las ciencias de la salud y la conducta para reconocer en primera aproximación una serie de patologías emergentes (entre las cuales figura la procuración obsesiva de la salud) cuyo origen tiene que ver en mayor o menor grado con los componentes de la personalización posmoderna; nuevos tipos de frustración, angustia y depresión, nuevas neurosis, fobias y desequilibrios emocionales, así como nuevos tipos de criminalidad y de violencia colectiva. No parece excesivamente arbitrario ni alarmista sugerir que, en los márgenes del humorismo desenfadado que Lipovetsky identifica como la nota dominante de la cultura mediática y del consumo actuales, se perfila también un gusto especial por la destrucción irruptiva y espectacular de lo cotidiano. Si tiene razón Lipovetsky al señalar que la figura más representativa de la disposición del individuo posmoderno en su entorno social es la de un consumidor medio en una tienda de autoservicio, cabe añadir que acaso no sea gratuita la frecuencia con que el cine comercial recurre a escenas en que grandes supermercados súbitamente son reducidos a escombros; quizá se trate de una demanda ya detectada, cuya satisfacción amerita la apertura de un área particular en la ingeniería de los efectos especiales.

Finalmente, importa fijar los alcances reales y netos de la condición posmoderna dentro del horizonte del mundo contemporáneo. Es suficiente un repaso sumario de la exposición llevada a cabo por Lipovetsky para acceder a la conclusión de que la sociedad y el individuo posmodernos se hallan muy lejos de poder abarcar la configuración integral de la realidad y la racionalidad contemporáneas. Naturalmente, debe tenerse en cuenta en primer término el hecho de que se trata de una formación harto reciente, con determinaciones y virtualidades que apenas comienzan a tomar forma, sin que por el momento sea posible prever la naturaleza de los contenidos y manifestaciones que a mediano o largo plazo sea susceptible de registrar. Cabe también reparar en que sus

rasgos y elementos constitutivos derivan de procesos y estados de cosas que merced a la mundialización actualmente en marcha pueden generalizarse y convertirse en tendencias dominantes en contextos sociales tradicionales, que de esa manera llegarían a asumir paulatinamente aquellos rasgos. Pero la ponderación de sus potencialidades mediatas no basta para saldar una circunstancia decisiva que tanto Lipovetsky como la inmensa mayoría de los autores posmodernos suelen soslayar por completo: la sociedad que todos ellos describen resulta ser extremadamente específica en todos los aspectos, lo mismo en cuanto a formas de vida que en cuanto a condiciones objetivas de verificación. En el marco de la realidad mundial de nuestros días, dicha sociedad no es más que un sector estrecho y altamente inestable, una región geopolítica inevitablemente restringida y excluyente: el primer mundo, las sociedades de la abundancia. Toda vez que la distribución orgánica de la abundancia y la escasez dispone de plena vigencia en la configuración de la realidad mundial y no existe indicio alguno de que en el futuro pueda llegar a ser diferente, el emplazamiento de la condición posmoderna podrá experimentar ampliaciones y prolongaciones estilizadas más o menos considerables de acuerdo con los progresos de la informatización y el consumo globalizado, pero siempre quedará circunscrito a un estrato social comparativamente exiguo y excepcional cuyo sustento estructural comprende en contrapartida el retraso económico y social de extensas porciones de la colectividad a nivel mundial. Por lo demás, es innecesario aducir la contrastante situación que priva en los países periféricos y subdesarrollados. Los límites concretos de la condición posmoderna se echan de ver claramente en el propio ámbito del primer mundo. El resurgimiento del fascismo, de los nacionalismos beligerantes y de los movimientos racistas, así como la proliferación de nuevos y viejos fanatismos que van desde las sectas religiosas hasta los contingentes deportivos, no dejan dudas acerca de que en Europa y los Estados Unidos los mismos medios y factores que auspician la personalización hedonista, narcisista e indiferente del individuo posmoderno han generado paralelamente formas de vida y pautas de comportamiento que constituyen su negación directa --sobre esto insistiremos más adelante--.

Sean cuales sean los significados y las repercusiones que pueda revestir a la postre, la condición posmoderna de ninguna manera se perfila como el único estado de cosas emergente en la realidad social contemporánea, ni siquiera es seguro que llegue a tener alguna clase de preponderancia frente a la nueva generación de fundamentalismos que dentro y fuera de las sociedades occidentales ha entrado en acción tras la demolición del bloque socialista. Evidentemente, lo más esperable es que su difusión en contextos cada vez más alejados de las reducidas élites instaladas en la abundancia efectiva dé lugar a una variedad borrosa de personalizaciones diversamente vinculadas con otras formas de vida hasta hacerse irreconocible. En cualquier caso, empero, si se toma en consideración que el doble proceso de informatización y de mundialización del consumo no deja de gravitar en torno de los esquemas y posibilidades de la sociedad de la abundancia, los elementos característicos de la condición posmoderna disponen de una ascendencia creciente en las esferas sociales mayoritarias, incluso en las de los países subdesarrollados, buena parte de cuyas clases medias se adaptarían a ellos de mil amores si no fuera porque la dictadura del trabajo y la escasez le imponen barreras insalvables. De esta suerte, aunque la condición posmoderna dista mucho de poder erigirse en un destino universal, indudablemente constituye una de las principales y más influyentes tendencias objetivas de que se compone la configuración compleja del horizonte social e intersubjetivo del mundo actual.

Pero si en relación con la totalidad de este horizonte representa una vertiente restringida y excluyente, por lo que se refiere al ámbito de la cultura en general, y más todavía al del discurso filosófico en particular, con todo derecho puede ser considerada como la tendencia dominante en este fin de siglo, ya que abarca una enorme cantidad de obras, corrientes y elaboraciones que ciertamente no ostentan la etiqueta de posmodernas pero reúnen las propiedades básicas del pensamiento y del ambiente que reciben ese nombre. En tal sentido, basta con atender medianamente a la argumentación que ofrece Lyotard cuando decide llamar posmoderna a la "condición del saber en las sociedades más desarrolladas", para convenir en que en este respecto no constituye un fenómeno excluyente sino todo lo contrario; consigue extenderse hasta las concepciones que lo

someten a crítica. --Es así como Habermas, por ejemplo, figura como un enérgico defensor del proyecto ético-normativo de la modernidad, no obstante lo cual la mayor parte de sus formulaciones suscriben premisas y resultados que gozan de plena aceptación en el ambiente intelectual posmoderno y que contribuyen a reforzarlo, según se verá--. En suma, más allá del estrato sociológico de formas de vida que Lipovetsky logra tipificar, la condición posmoderna reviste el carácter de tendencia global que no se identifica en principio con determinado grupo de teorías o modelos puntuales, sino más bien con un estilo discursivo cuyas expectativas y presuposiciones se hallan pendientes de elucidación.

XVI. La posmodernidad como problema filosófico

En función de las formulaciones y las observaciones críticas anteriores pasaremos en seguida a enunciar algunos deslindes y elementos de juicio que permitan situar el tema en el plano que interesa a la presente indagación. La condición posmoderna, percibida en conformidad con los discursos que la describen y la asumen (que la hacen objeto de diagnóstico y de proyecto), equivale a un conjunto diversamente articulado de prácticas discursivas de todos los niveles existentes; conjunto emergente integrado por: a) formas de vida, b) producciones, comportamientos y esquemas culturales, y c) saberes, categorías e instancias de legitimación discursiva. Se trata, pues, de un evento global cuyo verificativo afecta simultáneamente (bien que de manera irregular y dispersa) a la cotidianidad, a la cultura en general y a las elaboraciones teóricas. Como queda advertido, independientemente de las diferencias de contenido y los desencuentros de premisas y fines que involucren los discursos posmodernos, no existen a la sazón motivos de ninguna especie que justifiquen o hagan preferible el descomponer tal evento en fenómenos y factores particulares con vistas a discriminar entre los primordiales y los secundarios (esencia y apariencia), al menos en casos como el presente, en el que se intenta identificar en primera aproximación la configuración tendencial de la racionalidad contemporánea mediante el discernimiento de la situación que dentro de ésta ocupa un género de discurso teórico (la filosofía) que en el orden disciplinario de la formación racional precedente (la moderna) llegó a desempeñar un papel hegemónico como saber teórico y como instancia de legitimación discursiva (función fundante). En estos casos es más aconsejable tomar nota de la extensión completa del evento y proceder a estipular el emplazamiento específico del análisis o la interpretación que se pretende llevar a cabo.

De acuerdo con los propósitos aquí perseguidos, el emplazamiento pertinente es el nivel de las elaboraciones teóricas, y dentro de éste, el espacio relativo al discurso filosófico. En la perspectiva que se abre a partir de ese espacio, nos permitiremos una serie de acotaciones (en sí mismas aproximativas y conjeturales) tendientes al establecimiento de nuestra propia visión del evento y del marco referencial en el que examinaremos las intervenciones de

Lyotard y Habermas, entre otros. Según el planteamiento efectuado en los párrafos iniciales del capítulo antepasado, la situación actual de la filosofía es una situación posmoderna, o lo que es lo mismo, se halla determinada básicamente por el estado de cosas y los desplazamientos discursivos que conforman la condición posmoderna; pero ocurre que, justo en virtud de la naturaleza, la variedad y la amplitud de sus componentes, la delimitación y la caracterización de esta última resultan de entrada problemáticas; entre otros numerosos relieves, implican un problema o quizá una franja de problemas filosóficos, lo cual precisamente viene a ilustrar el tipo de cuestiones que el discurso filosófico, al parecer, puede y debe afrontar en su actual situación. Se trata de una doble remisión que, amén de tener traza de círculo vicioso, se presta de antemano a una objeción derivada de lo expuesto en las secciones anteriores: ¿acaso no se desprende de lo dicho la conclusión de que en la actualidad la filosofía carece de lugar? ¿es preciso rebuscar demasiado en los diagnósticos y proyectos posmodernos para caer en la cuenta de que en el estado de cosas que todos ellos contemplan el discurso filosófico ha corrido la misma suerte que la organización disciplinaria que le confirió prioridad teórica hasta hace un siglo? No han de faltar puntos de vista suficientemente expeditivos para los cuales la condición posmoderna, en la medida en que entraña el fin de esa organización de saberes y funciones discursivas que dio cabida y razón de ser a la filosofía desde el origen de la cultura occidental, es la condición posfilosófica por antonomasia. Es ésta una encrucijada realmente difícil de resolver, sobre todo porque a nuestro juicio, en efecto, los discursos teóricos posmodernos hoy por hoy ejemplifican y encabezan el movimiento autoliquidacionista descrito al final de la segunda sección --sin menoscabo de que, también a nuestro juicio, en el subsuelo de las iniciativas que impulsan dicho movimiento, a causa de una curiosa fatalidad, se puede encontrar mucho más filosofía de la que las mismas están dispuestas a reconocer--. Por otra parte, empero, los autores arriba mencionados (incluido Rorty, como se mostró) se inclinan a estimar, cada uno a su manera, que la filosofía pese a todo tiene que ver con el discernimiento y el desenlace del mundo contemporáneo, y por ende de la condición posmoderna; aun los críticos frontales de esta última, como Habermas, parecen considerarlo así. Son los propios autores posmodernos quienes se aprestan a elaborar sus diagnósticos y proyectos en el "lugar inhabitable" de la filosofía. Esto es digno de tomarse en cuenta, al margen de que lleguemos a considerar que

su noción de filosofía resulta ser bastante estilizada y restrictiva. Por lo que respecta a la línea de desarrollo que pretende seguir nuestra indagación, cabe advertir que no se vería entorpecida por la circunstancia de que el grueso del pensamiento posmoderno decidiera declararse anti o posfilosófico; tanto si tal declaración se hiciera efectiva en la realidad como si no, frente a ello bastaría con hacer valer el hecho de que esta indagación no forma parte de ese conjunto, al cual aborda más bien como objeto de estudio. Dicho de otra manera, de cara a nuestros objetivos, si hubiera que constatar la efectiva desaparición del discurso filosófico en el interior de la condición posmoderna, este fenómeno no dejaría de ser altamente revelador de la configuración diferencial de la racionalidad contemporánea, que es lo que interesa determinar en última instancia. Ya sea por ausencia o por presencia diferida o por desplazamiento, el análisis de la situación de la filosofía sigue siendo una vía de acceso estratégicamente adecuada, aunque desde luego no la única ni la más directa.

El hecho de tener que admitir tantas reservas y contrapartes en la demarcación del núcleo temático proviene de una circunstancia previamente consignada que la condición posmoderna no hace sino llevar hasta sus últimas consecuencias y que por lo demás no requiere mayor demostración: en el siglo XX la filosofía no dispone de un paradigma capaz de unificar o correlacionar sus múltiples motivos, propósitos y tendencias; lo que se observa en su lugar es el espectro de una dispersión, cada uno de cuyos frentes o contornos permite inferir cierto sentido de quehacer filosófico que bien puede desarrollarse a su máxima extensión sin aludir ni solicitar apoyo alguno a los demás sentidos, y que cuando se encuentra y compite con estos dentro y fuera de los escenarios institucionales da lugar a un intercambio polémico que a poco de iniciado se precipita en el esquema del diálogo de sordos: dos o más juegos de lenguaje que hacen referencia a cosas distintas con las mismas palabras y con distintas palabras aluden a las mismas cosas, pero no de manera completa y puntual, sino tangencialmente, parcialmente, mediante grandes y pequeños desplazamientos semánticos y sintácticos, muchos de ellos imperceptibles, manteniendo así en pie (por inercia o por perseverancia) todo el peso del aire de familia merced al cual esos juegos de lenguaje son remitidos al mismo estatuto discursivo; con el añadido de que esta remisión no se debe a imposiciones burocráticas ni a arcaísmos académicos, sino al reclamo de dichos juegos, ya que muy a pesar de sus frecuentes arranques de rupturalismo y de originalidad desbordante

no están dispuestos a renunciar al estatuto de la filosofía, o por lo menos al derecho de hablar de ella y en su nombre, aunque sea con desapego y con intenciones presuntamente destructivas o peyorativas. Siendo ésta la situación tendencial de los últimos cien años, nada tiene de extraño que en el contexto de los discursos posmodernos y de sus interlocutores críticos se den cita las más diversas disposiciones respecto de la filosofía y definiciones dispares de la misma; no cabe escandalizarse de que aparezcan en él iniciativas posfilosóficas que a todas luces (salvo a los ojos de sus emisores) se hallan cargadas de contenidos filosóficos, incluso de los contenidos más tradicionales y ortodoxos, junto con proyectos neofilosóficos que bien mirados representan la liquidación efectiva de aquélla. La única diferencia específica mencionable estriba en que dentro de tal contexto priva la plena certeza de que la cultura y el saber contemporáneos no entrañan cánones supremos que permitan sofocar semejante diversidad, a lo cual se agrega la convicción de que, lejos de equivaler a un defecto o vacío capital de consecuencias apocalípticas, esta carencia es una liberación. Nosotros no contamos con razones de fondo que nos lleven a estimar que la bancarrota del concepto general de filosofía sea un acontecimiento libertario, sobre todo porque jamás llegamos a sospechar (seguramente por falta de suspicacia teórica) que dicho concepto fuese la raíz de la opresión y la miseria que las revoluciones del pasado reciente trataron de combatir; pero en cualquier caso, nuestra búsqueda tampoco habrá de orientarse a la localización de un proyecto auténtico o prototípico a la luz del cual los demás tengan que catalogarse como fallidos. La condición posmoderna pone de manifiesto la necesidad de cambiar de referente y de estrategia: en lugar de averiguar cuál es el juego de lenguaje más consistente o más representativo, importa llevar a cabo el trazado de las oposiciones y los puntos de fuga que determinan la separación y los márgenes de inconmensurabilidad que median entre los distintos juegos de lenguaje que al interior de esa condición se pronuncian por la reformulación de la filosofía o por su remplazo. No se trata de insistir en la expectativa de superar de algún modo el diálogo de sordos imperante (ello sería interpretado como una anacrónica intervención del espíritu de la modernidad), sino de dar noticia de las miras de sus principales protagonistas y de su desenvolvimiento. Ya que no es posible señalar una línea prioritaria con sus correspondientes variaciones, sólo queda rastrear los relieves de un campo en el que se verifica una distribución dinámica de posiciones

alternativas. Desde luego, la aportación que en este sentido se puede esperar de la presente exposición no podrá pasar de ser esquemática y preliminar, circunscrita a los fines aquí previstos.

Primeramente, nos interesa saber qué se puede decir acerca de la condición posmoderna desde el opinable espacio discursivo de la filosofía; acto seguido, saber qué cabe decir de ese espacio al interior de dicha condición; finalmente, saber hasta qué punto las elaboraciones teóricas surgidas en la órbita de la posmodernidad (llámense filosóficas, posfilosóficas o neofilosóficas) suministran una comprensión competente de la racionalidad contemporánea. A instancias de estas tres cuestiones revisaremos en los apartados subsecuentes las formulaciones de los autores seleccionados: tanto las de Lyotard, que asume la condición posmoderna, como las de Habermas, que la recusa, y de Rorty, que no se identifica con el término; en su momento, empero, se hará ver que ambos, por motivos de los que no necesariamente son concientes, se sitúan en la órbita mencionada. El resto de este apartado lo dedicaremos a proponer, en función del esbozo global efectuado anteriormente, algunos apuntamientos conjeturales acerca de las dos primeras cuestiones, a través de los cuales se mostrará con suficiente claridad la perspectiva en la que intentamos emprender el examen.

¿Qué se puede decir de la posmodernidad desde la filosofía? ¿Qué clase o clases de enunciados filosóficos (afirmaciones, interrogaciones, postulaciones, evaluaciones, etc.) es dable hacer a propósito de la condición posmoderna? ¿En qué medida esta condición comporta efectivamente problemas de comprensión y repercusiones objetivas en cuya elucidación debe y puede tener participación la filosofía? En principio, hay que dejar de lado todo lo que proceda decir en relación con las mutaciones reales o aparentes experimentadas por el discurso filosófico en sí al interior del pensamiento posmoderno; asimismo, hay que dar por descontado que la elucidación de la condición posmoderna no es tarea exclusiva del discurso filosófico y que hoy en día sobre éste pesa la tajante interdicción de aspirar a cualquier especie de preeminencia teórica. Ambos puntos son significativos de cara a la segunda cuestión; en cambio, dan lugar a confusiones y dificultades innecesarias en el tratamiento de ésta, por más que se hallen implicados desde el primer momento y que su postergación obligue a emplear una noción de filosofía más abstracta y formal, con los

inconvenientes y restricciones que ello acarrea --lo cual, por otra parte, de todas maneras es inevitable, a menos que se adopte de antemano la noción establecida por un autor o proyecto en particular, cosa que aquí resulta inaceptable--. De hecho, el núcleo de la respuesta que conviene dar a las preguntas recién planteadas está contenido en una observación preventiva que se llevó a cabo en líneas anteriores: si la condición posmoderna realmente rebasa el nivel de las modas intelectuales y de las nomenclaturas académicas más o menos locales y efímeras, y si además constituye en efecto una tendencia social y cultural emergente de alcances históricos, auspiciada por las transformaciones materiales y espirituales puestas en marcha a raíz de la segunda guerra mundial, es menester contemplar de entrada la exigencia de ensayar con ella una forma de comprensión consecuentemente emergente, lo mismo en premisas que en pretensiones; vale decir, es preciso no someterla de entrada a las disecciones analíticas, las polarizaciones causales y a las especializaciones disciplinarias que, a despecho de las reiteradas declaraciones en contra, siguen siendo hasta la fecha el instrumental reglamentario de las elaboraciones teóricas científicas y no científicas. Aunque la acuñación de nuevas categorías por sí misma no resuelve nada y a menudo no consigue más que acentuar la inflación terminológica prevaleciente, en casos como el presente nos parece oportuno recurrir a la noción de *evento*, al menos como punto de partida de un enfoque alternativo. De acuerdo con el significado que recibe en este trabajo, evento hace referencia a una unidad compleja constituida por la determinación recíproca de múltiples procesos, acontecimientos y estados de cosas específicos (o especificables) pertenecientes a distintas esferas de realidad y escalas de tiempo, que por encima de su heterogeneidad irreductible y de la inestabilidad de sus interacciones desemboca en un estado de cosas general que viene a modificar o sustituir al preexistente, y que se diferencia de éste en razón del tipo de tendencias y posibilidades que comporta. Definido de la manera más llana, un evento es la concatenación de diversos acontecimientos y estados cada uno de los cuales puede no ser nuevo o desconocido, pero su concurrencia redundante en la aparición de tendencias de amplio espectro que en mayor o menor grado modifican un estado de cosas general dado. Sin embargo, lo cierto es que no cabe ofrecer una definición en sentido estricto, y en ello radica la utilidad discursiva de esta noción. Resultaría por completo arbitrario asignarle un contenido con propiedades y límites precisos;

igualmente inoperante sería establecer una clasificación formal de eventos, así como empeñarse en descubrir regularidades o constantes fenomenológicas en su desarrollo. Tal indeterminación, empero, permite dirigir la atención a desenlaces multilaterales y multivalentes que en cada caso se manifiestan como conjuntos diferenciales de comportamientos, cuyo reconocimiento no se agota en la localización empírica o teórica de entidades, fuerzas y causalidades puntuales, sin que por lo demás sea prohibitiva su mención recurrente (principalmente en tanto que indicadores de tendencias). A fin de cuentas, lo que se pone en juego con esta noción es la posibilidad de una comprensión no reduccionista, lo cual dista mucho de representar a la sazón una consigna innovadora o insólita: es la demanda más apremiante que explícita e implícitamente se ha hecho sentir con diversos lenguajes en el pensamiento y los saberes a todo lo largo del siglo XX. Su facturación como categoría no anuncia un hallazgo metodológico; antes bien, es el recordatorio de una deuda que las elaboraciones teóricas contemporáneas tienen pendiente tanto con sus referentes objetivos como con su propia configuración epistémica.

En calidad de evento, la condición posmoderna deja de aparecer como la consecuencia ampliada de ciertas reacciones estéticas o de un sofisticado proceso de personalización o del cambio repentino en los criterios de cientificidad. Ciertamente, estos hechos se hallan a la base y en todo momento disponen de influencia objetiva, al punto de que en ausencia de alguno la condición en cuestión no sería lo que es o lo que parece ser. Pero la revisión de las formulaciones de sus expositores conduce en definitiva a convenir en que la condición posmoderna consta de muchas entradas y salidas, y ninguna de éstas es lo que era antes del despliegue de aquélla. Cada uno de los hechos nombrados puede erigirse, si se quiere, en causa primera, sólo que para estar a la altura de ese cometido su presentación deberá incluir directa o indirectamente a los restantes, de manera que la operación se torna anodina a la postre. Según quedó advertido en su momento, no se trata de que haya desaparecido toda conexión causal; sucede más bien lo contrario: se pone al descubierto un denso y multiforme entramado causal cuya traducción a enlaces lineales (si se hacen valer estos como algo más que registros perspectivistas) está condenada no sólo a ser insuficiente y engañosa, sino también a refrendar los esquemas de la detestable metafísica. A la manera de numerosos fenómenos estudiados por la física actual, en el marco de tal entramado surgen causalidades

no locales de diferentes magnitudes en presencia de las cuales las relaciones locales ven modificado su curso. A ello se debe el que lo mismo se pueda sostener plausiblemente que las formas de vida asociadas a la personalidad posmoderna dan lugar a las corrientes del arte posvanguardista, que justo lo inverso, y que la elección entre ambos asertos siempre se antoje arbitraria y simplificante, por más razonada y documentada que llegue a ser. Lo realmente importante estriba en advertir que los alcances culturales, teóricos e ideológicos logrados por dichas corrientes durante las últimas décadas remiten a un estado de cosas del que forma parte ese conjunto emergente de formas de vida, junto con la informatización de la cultura, la bancarrota de la metafísica, la estetización de la cotidianidad, el trastocamiento del orden disciplinario, etcétera, y entonces caer en la cuenta de que los mencionados alcances dicen muy poco o nada de esas prácticas y corrientes artísticas en sí mismas --cuya significación propiamente artística, a su vez, no queda decidida por estos-- y en cambio consignan un perfil peculiar y relevante del estado de cosas que se denomina condición posmoderna. Tras esta persuasión de fondo, vale ocuparse a discreción de cualquier aspecto o proceso específico.

Si lo señalado hasta aquí es medianamente aceptable, la caracterización filosófica de la posmodernidad ha de acusar relieves y disposiciones opuestos a los que, según todas las apariencias, los discursos teóricos posmodernos están interesados en asumir. En términos generales, estos discursos, herederos naturales de los movimientos antisustancialistas y antitotalizantes que a lo largo del siglo se consagraron a la erradicación de la metafísica, reivindicando de palabra y obra los enfoques contextualistas, los seguimientos particulares, el tratamiento de expedientes y documentos debidamente fechados y los ensayos incidentales, orgullosos y hasta altaneramente asistemáticos. Experimentan una antipatía espontánea por las generalizaciones y los apuntamientos globales, y aunque desde luego no pueden prescindir de ellos toman las precauciones necesarias para evitar que cobren resonancias especulativas; entre otras cosas, se apresuran a mostrar que los juegos de lenguaje adoptados y las jugadas efectuadas en estos hacen referencia a hechos y relaciones específicos, de suerte que la universalidad de los enunciados se ciña en cada caso a niveles y conjuntos de prácticas discursivas suficientemente acotados y sancionados por saberes especializados. Ocurre que, no obstante la bondad y corrección de tales inclinaciones

metodológicas, el estado de cosas puesto a la luz por los discursos en cuestión se revela como refractario a las mismas, continuamente las sobrepasa y nulifica su sentido, provocando que conforme avanza el análisis (y mucho antes de arribar a conclusiones significativas) adquieran el carácter de moral frustrada que se percibe en los métodos positivos que se han propuesto conducir con eficacia y austeridad el curso de las elaboraciones teóricas contemporáneas. A medida que se transita de la escueta operación de describir o figurar los hechos a la de establecer sus enlaces e implicaciones, la especificidad de las referencias y de los argumentos empleados resulta ser menos capaz de impedir el atisbo colateral de paralelismos, correspondencias y ensambles de contextos tan diversos y amplios que tarde o temprano obligan a entrar en el tema del horizonte de la realidad en su conjunto; las jugadas practicadas en los juegos de lenguaje elegidos para el análisis sugieren recurrentemente jugadas en otros juegos de lenguaje teóricos y no teóricos, con independencia casi total respecto de las intenciones de los analizadores y de su plan de trabajo.

Mientras los discursos posmodernos se declaran partidarios inquebrantables del contextualismo y de los reportes micrológicos, la condición posmoderna, tal como se deja ver a través de esos mismos reportes, manifiesta y ejemplifica una clase de integralidad (o si se prefiere de conformación holística) extraordinariamente densa y dilatada, merced a la cual cada producción o hecho identificado requiere varias localizaciones y varias lecturas, o bien cada lectura emprendida se encuentra con hechos que se inscriben en varios contextos. En términos de nuestro esquema relativo a los niveles de composición de las formaciones racionales, cabe afirmar que las prácticas discursivas identificadas como posmodernas abarcan simultáneamente la vida cotidiana, las corrientes de opinión (prácticas especializadas) y las elaboraciones teóricas. Prácticas discursivas como los proyectos posvanguardistas, que para los fines del análisis deben situarse lo más puntualmente posible en la esfera del arte y de los juicios estéticos, redundan sin solución de continuidad en actitudes, comportamientos e iniciativas culturales, cuyo potencial de movilización trasciende (gracias al funcionamiento de los medios y del consumo masificado de signos y seducciones multimodales) hasta el acervo de certezas y convicciones que sustentan las rutinas diarias de individuos y grupos que poco o nada tienen que ver con las

preocupaciones de los creadores e intelectuales interesados en dichos proyectos. El primer gran problema que la condición posmoderna plantea a la filosofía proviene de esta circunstancia, y toma cuerpo en interrogaciones que a primera vista se conforman con soluciones nominales pero que paulatinamente se tornan recalcitrantes, amenazando con paralizar el dispositivo de la referencialidad: ¿cuáles son los límites netos de los proyectos posvanguardistas? ¿hay que decir que estos se hallan colocados en el contexto de ciertos discursos estéticos y que el resto de lo mencionado es la serie de efectos que suscitan en la cultura y la cotidianidad de las sociedades de la abundancia? ¿acaso tales efectos no ocupan un puesto sobresaliente en la exposición de motivos y las metas de esos proyectos? A fuerza de sumar signos de interrogación se llega a la persuasión de que poner los límites aquí o allá es un asunto meramente convencional que no mengua en absoluto la evidencia de concurrencias y concomitancias concretas, en ausencia de las cuales se termina por no saber bien a bien de qué prácticas discursivas se está hablando. A mediano plazo resulta inevitable admitir que el contexto del discurso estético incluye móviles y juegos de lenguaje extraestéticos y que su rendimiento efectivo involucra un entramado discursivo más vasto. En última instancia, los fenómenos y procesos posmodernos comprometen y trastornan la propia noción de contexto (tanto en su uso directo como en su papel de divisa metodológica), pues cada uno de ellos --si es que en verdad son susceptibles de distinguirse entre sí-- registra un desenlace irreductiblemente multicontextual, polivalente, lo que en todo caso conduce a la necesidad de reconocer que los contextos, cualquiera que sea su criterio de demarcación, entrañan determinabilidades no locales, composiciones heterogéneas e irregulares y transferencias de amplitud variable; es decir, revisten la estructura y el funcionamiento de estados de cosas.

El conflicto filosófico estelar hace acto de presencia cuando se va más allá de la simple equiparación de las palabras contexto y estado de cosas, cuando de una u otra forma se cae en la cuenta de que describir un estado de cosas es tanto como entrar en contacto con una totalidad; entretanto, los discursos posmodernos declaran al unisono que no quieren saber nada de totalidades ni de cuanto se relacione con ellas. Bien se puede mostrar con lujo de detalles que se trata de totalidades concretas, emergentes, movibles, tendenciales, condicionadas, relativas, terrenales, ubicables en coordenadas espaciotemporales al alcance

de la mano. Nada de esto consigue atenuar el horror metafísico (o mejor dicho, antimetafísico) que provoca en ellos la sola mención de semejante categoría. El motivo de tan virulenta reacción en sí mismo no esconde ningún misterio, surge directamente del modo en que dichos discursos conciben a la modernidad y buscan apartarse de ella. "La razón que opera históricamente en ese proceso de racionalización --anota Wellmer-- es una razón basada en una <lógica de la identidad>, una razón planificadora, controladora, objetivadora, sistematizadora y unificadora, en una palabra: una razón totalizadora"¹. Se comprende sin más aclaración lo nefasto e irritante que viene a ser para los suscriptores de esta premisa la noticia de que, pese al estilo irruptivo, ligero y asistemático de sus ensayos, los referentes que ocupan su atención se comportan ni más ni menos que como totalidades. El poner coto a referentes de esta índole y el desenmascarar los afanes de reconciliación y unidad que a su juicio anidan en ellos constituyen el gran desafío filosófico que los discursos posmodernos lanzan a los cuatro vientos. Ven en este designio al mismo tiempo el vehículo de una emancipación dictada por la actual transformación de la cultura y la civilización, y la empresa más osada que hoy por hoy puede acometer el pensamiento. Así lo expresa el autor citado apoyándose en frases de Lyotard: "La posmodernidad sería así una modernidad sin tristeza, sin la ilusión de una posible <reconciliación entre juegos de lenguaje>, sin <nostalgia del todo y del uno, de la reconciliación entre concepto y sensualidad, de una experiencia transparente y comunicable>, en pocas palabras, una modernidad que cargara, con alegre osadía, con la pérdida del sentido, de los valores, de la realidad: el posmodernismo como <gaya ciencia>"². Expuesta con estos términos, no hay duda de que se trata en efecto de una empresa cuya osadía jovial carece de antecedentes en toda la historia de las formaciones sociales. Sin embargo, precisamente el atenerse tan al pie de la letra a esta forma de exponer los fenómenos ocasiona las sorprendentes omisiones e incongruencias de que adolecen los diagnósticos contenidos en los discursos posmodernos y decide el optimismo incommovible e inocultable (quizá también ingobernable) que acompaña a cada uno de sus proyectos. Por lo que toca al nivel de las elaboraciones teóricas, se desecha de entrada la posibilidad de pensar en totalidades no unívocas, dotadas de varios

¹ Wellmer, *Op. cit.*, p. 104-105.

² *Op. cit.* p. 59.

centros, irregulares, en estado de formación, discontinuas, y en la dinámica de su concurrencia. Dicho de otra manera, se pasa por alto el discernimiento de totalidades complejas (discernimiento que a nuestro juicio representa el verdadero reto para las elaboraciones teóricas contemporáneas) y se invierte el trabajo de la crítica en reiterar la refutación de la categoría de totalidad instaurada por la metafísica moderna, o sea, la totalidad concebida con base en el principio de simplicidad; tarea que a estas alturas no sólo resulta demasiado cómoda e intrascendente, sino también engañosa y contraproducente por cuanto que prolonga artificialmente la presencia discursiva de esquemas de pensamiento y juegos de lenguaje que de *facto* las elaboraciones teóricas ha dejado atrás desde hace mucho tiempo.

Cabe subrayar de nueva cuenta la singular paradoja que encontramos en el desempeño de los discursos posmodernos: mientras repiten canónicamente la descalificación filosófica de la totalidad metafísica, las descripciones que ofrecen de los procesos y estados de cosas constitutivos de la condición posmoderna nos ponen en contacto con totalidades objetivas y operantes, o si se prefiere, con prácticas, comportamientos y contextos que ni en la teoría ni en la experiencia son susceptibles de descomposición y agregación, cuya significación excede a su verificación local y cuya verificación local acusa indefectiblemente la concurrencia de causalidades y desenlaces extralocales de diferente magnitud. Si en algo coinciden a fondo las ciencias, los poderes, las tecnologías y las producciones artísticas del siglo XX, es en el descubrimiento y generación de complejos causales ahí donde los saberes y prácticas de la racionalidad moderna contemplaban relaciones unívocas y entidades simples. A primera vista, la paradoja en cuestión es todavía salvable por medio de ajustes terminológicos o, mejor aún, mediante la habilitación de nuevos juegos de lenguaje especialmente diseñados para evitar riñas semánticas. Sin embargo, creemos tener motivos para temer que tal remedio sólo combate los síntomas. Al cabo de la siguiente sección se intentará evidenciar el sentido y el grado en que, a pesar de tantas liquidaciones y autoliquidaciones filosóficas, los discursos posmodernos a fin de cuentas no llegan a concebir a la modernidad y a su rebasamiento histórico sino con la lógica profunda de la propia racionalidad moderna, y por tanto se quedan a medio camino del reconocimiento de la racionalidad contemporánea, de lo cual es responsable en buena medida el contextualismo

a ultranza que han erigido en escudo de armas y en dispositivo estratégico principal, atribuyéndole poderes teóricos y repercusiones prácticas enormes, que curiosamente se tornan impalpables tan pronto como se desvanecen las resonancias retóricas de su anuncio, al tiempo que crece la sensación de que las descripciones efectuadas, en sí mismas oportunas y reveladoras, son deudas de un cúmulo demasiado grande de abstracciones, presuposiciones y peticiones de principio que no alcanzan a justificarse por la argumentación incidental (metódicamente incidental) de los discursos.

De acuerdo con los apuntes de Lipovetsky anteriormente examinados, la actitud distintiva de la personalidad posmoderna se encuentra más allá del optimismo y el pesimismo, como corresponde a formas de vida cuya disposición básica en sus vínculos regulares con el orden y el funcionamiento de "lo social" es la indiferencia. Esto es cierto y fácilmente verificable como fenómeno sociológico, como una tendencia objetiva que en la actualidad se puede rastrear incluso en las clases altas y medias de las sociedades tercermundistas; pero es incierto respecto de las elaboraciones teóricas: no obstante que los discursos posmodernos son proclives a mostrar sin cortapisas los lados oscuros de los contextos que describen y a estudiar los mecanismos y gestiones del poder con una neutralidad que se antoja cercana al cinismo, en punto a filiaciones filosóficas son tenazmente tributarios de un optimismo diáfano y despreocupado que a la sazón, tras el realismo desencantado de la modernidad tardía y el conocimiento público de las implicaciones y proporciones conquistadas por los eventos del siglo XX, resulta anacrónicamente ingenuo, cuando no infantil o fatuo. Ello se pone de relieve a propósito del problema que abordamos aquí. Según las expresiones de Lyotard citadas por Wellmer, la posmodernidad viene a ser, en definitiva, una modernidad sin nostalgia de totalidad. Percibida como figura de una intencionalidad que irrumpe en el marco de las formas de identidad, de representación del mundo y de moralidad, esta determinación, como ya se dijo, ciertamente es la más audaz y radical que permite imaginar la historiografía de la cultura. Pero considerada como formulación teórica o reflexiva que pretende dar cuenta de un estado de cosas emergente en el horizonte de la realidad contemporánea, su "jovial osadía" se trueca en cándido desplante teatral motivado por un espectacular error de apreciación. Habría que comenzar por preguntar a Lyotard por las razones que le llevan a suponer que la

nostalgia es el único nexo existente entre la totalidad y las formas de vida surgidas en la condición posmoderna. Desde luego, es perfectamente pensable que la conciencia de los individuos pertenecientes a esas formas de vida se haya liberado de toda relación psicológica, moral y metafísica con la susodicha totalidad; pero se requiere de una invencible vocación idealista para esperar la efectiva desaparición de esta última merced a semejante cambio de conciencia. Bien puede ocurrir que los individuos y los discursos se conciban a sí mismos como completamente exentos de condicionamientos y expectativas que vayan más allá de sus correspondientes contextos, junto con el hecho consumado de la crisis y rebasamiento de la categoría metafísica de totalidad. Lo que no puede ocurrir en modo alguno es que la mera existencia de tal autoconcepción provoque la disolución real de las diversas causalidades que ligan objetivamente a estos individuos y discursos con procesos y estados de cosas globales (o sea, multicontextuales). Consecuentemente, resulta inaceptable e incomprensible el que las elaboraciones teóricas abocadas a conocer o mostrar el desenvolvimiento de aquéllos limiten su atención al círculo de las manifestaciones y acciones dadas en primera persona alegando fidelidad a un enfoque contextualista que supuestamente brinda protección contra las asechanzas del pensamiento especulativo. En rigor, si la diferencia entre modernidad y posmodernidad se cifra en la presencia o ausencia de la mencionada nostalgia, entonces se trata de una diferencia subjetiva, secundaria, ventilable en función de mecanismos y flujos ideológicos, que tal vez disponga de importancia considerable en su género, pero que por sí misma evidentemente está muy lejos de constituir una ruptura epocal o el origen de un nuevo horizonte de realidad. Por lo demás, si la afirmación de Lyotard no pretende ser concluyente y se reduce a señalar una tendencia ideológica de la condición posmoderna sin pronunciarse en absoluto acerca de las determinabilidades de variado alcance que actúan a la base de ésta, entonces es insuficiente y necesita ser complementada con otras de distinta naturaleza.

Por más que los individuos y los discursos posmodernos hayan dejado de experimentar nostalgia de totalidad y unidad metafísicas, se mantiene inalterable el hecho de que las condiciones objetivas de posibilidad de unos y otros involucran la concurrencia problemática de varias totalidades concretas y efectivas (algunas de dimensiones mundiales). Más aún, cabe advertir que procesos tales como la informatización integral, la nueva sociedad de

consumo y la performatividad de las tecnologías actuales --procesos que aportan el escenario y la infraestructura de la condición posmoderna-- exigen e implantan formas de totalización incomparablemente más abarcales, eficaces y absorbentes que las que todavía durante el siglo pasado pudieron mantener en vigor la categoría especulativa de totalidad. En sí misma, la desaparición discursiva de ésta (si es que en verdad tal es el caso), más allá de la repercusión directa que suscitó en los juegos de lenguaje propiamente filosóficos, no ha llegado a ser un acontecimiento conmocionante para los restantes conjuntos y niveles de prácticas discursivas, y desde luego no posee de suyo tanta influencia objetiva como para convertirse en la trama de un final feliz de la historia de la humanidad, después del cual esta última se apreste a conquistar la cima de la libertad y la autorrealización. Hay que decir más bien que al interior y al exterior del nivel de las elaboraciones teóricas, tras el desmantelamiento de la categoría metafísica o filosófica de totalidad, la humanidad (que naturalmente incluye a la sociedad y al individuo posmodernos) ha tenido noticia fehaciente del funcionamiento concomitante de diversas totalidades, cuyos efectos positivos, negativos o catastróficos no se dejan conjurar mediante liquidaciones antimetafísicas ni mediante la indiferencia y el hedonismo de la personalización que dibuja Lipovetsky. En suma, a despecho de las cuentas alegres que llevan a cabo los discursos filosóficos posmodernos, en el desenlace de la racionalidad contemporánea se observa, para bien o para mal, el paso de una totalidad abstracta a un entramado de totalidades concretas que cruzan en diversas direcciones los contextos y la vida cotidiana de los individuos que ya no tienen nostalgia de totalidad; es cierto que algunas de ellas se introducen por vía de la seducción y que esta estrategia tiende a generalizarse en virtud de sus obvias ventajas, pero igualmente ocurre que otras intervienen por encima y por debajo de la conciencia, la personalidad y los deseos de dichos individuos, y lo seguirán haciendo mientras su eficacia no sea rebasada por la de otros dispositivos. En la medida en que el reconocimiento empírico y teórico de ese entramado no precisa de otra cosa que no sea la resolución de no evitarlo, el extraño silencio que los discursos posmodernos guardan al respecto (acompañado de la enfática ponderación del abandono de la totalidad metafísica) no se puede atribuir a una casual inadvertencia, menos todavía a cortedad de miras o a falta de probidad intelectual. Según nuestro entender, se debe a una suerte de optimismo de segundo orden, que, habida cuenta del desplome de la

sistematicidad univoca (logico-matemática) como condición epistémica primordial, junto con la influencia ascendente adquirida por la experiencia artística y los temas estéticos, autoriza al discurso a consagrarse a la exploración intensiva de las diferencias y a decidir libremente su emplazamiento con base en un contextualismo irrestricto que se cree dispensado de ofrecer antecedentes y aclaraciones, el cual, amén de propiciar la captación acuciosa y recreativa de lo singular en cada caso, permite desmentir los contenidos y lineamientos propios de las grandes síntesis, especialmente las categorías y causalidades universales de tipo naturalista que la metafísica moderna trató de erigir sobre los saberes histórico-sociales... Nada que no sea el mero distanciamiento personal podemos anteponer a semejante optimismo discursivo, mientras las elaboraciones teóricas que en él se inspiran queden rigurosamente circunscritas a los tópicos de la práctica y la experiencia artísticas; pero podemos advertir que cuando traspasa los linderos de este terreno particular (como es el caso de los discursos posmodernos) da lugar a intervenciones rapsódicas y caprichosas, efectistas, cuya insolvencia teórica y específicamente filosófica no se hace disculpable por el rechazo de los esquemas universalistas, como si entre estos y el contextualismo autoafirmativo no cupiera ninguna otra opción ni hubiera una infinidad de cuestiones objetivas y subjetivas que afrontar.

Al igual que en otros muchos aspectos, la posición de Lyotard es ejemplar en el presente. Su tesis filosófica principal concierne a la inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje y al carácter intransferible de las reglas y criterios operantes en los distintos géneros de discurso. Esta tesis da la cifra de la configuración diferencial de la condición posmoderna: frente o contra el orden homogéneo y unificante proyectado y cuasi-ejecutado por la racionalidad moderna, la posmodernidad se compone de formas de vida, de saberes y de comportamientos que asumen implícita o explícitamente, de hecho o de derecho, el estado de inconmensurabilidad. El corolario ético-político del proyecto lyotardiano es el que recoge el ensayo de Welmer: "En un pasaje característico, que no es casual que recuerde a la teoría anarquista del conocimiento de Feyerabend, explica Lyotard qué sería la <justicia> allende el consenso: 'reconocer a la pluralidad e intraducibilidad de los juegos de lenguaje entrelazados entre sí con su autonomía y especificidad, no tratar de reducirlos unos a otros; con una regla

que sería, empero, una regla general, 'Dejadnos jugar (...) y dejadnos jugar en paz'¹. Es un gran acierto ver en la inconmensurabilidad el rasgo distintivo de los estados de cosas y los comportamientos que exceden a la razón y la cultura modernas, que constituyen para éstas lo irracional, sus límites históricos y estructurales; dicho con la terminología y bajo las hipótesis aquí adoptadas, la configuración de la racionalidad contemporánea difiere de la desarrollada por la racionalidad moderna en virtud de que tiene que ver con procesos, fenómenos y conjuntos de prácticas discursivas inconmensurables entre sí. Sin embargo, limitarse a la constatación de la inconmensurabilidad y promover su reconocimiento a título de solución sin más de los conflictos y oscuridades del mundo actual es tanto como confundir la superación de un problema con el simple recuento de sus términos. Tanto en el terreno de la actividad social como en el de la teoría, el problema capital no estriba en la existencia de una pluralidad de juegos de lenguaje recíprocamente intraducibles, sino en la incidencia simultánea de estos en los mismos contextos y con similares pretensiones de legitimidad y pertinencia. Si todo se redujera a la pérdida de unidad y a la dispersión de prácticas discursivas y formas de vida, ciertamente la nostalgia de totalidad sería el último bastión de la cultura disciplinaria y universalista, y el olvido o disolución de esa nostalgia sería el máximo envite que el individuo y el pensamiento posmodernos podrían lanzar al mundo actual. Pero lo que se observa por doquier (en la ciencia, la administración, la educación, la opinión pública, los cultos religiosos, etc.) es la competencia intensificada de los juegos de lenguaje; competencia declarada o encubierta, permanente o intermitente, legal o extralegal, que la inconmensurabilidad no hace sino acrecentar y diversificar. Por más dilatados que sean los espacios y contextos del mundo actual, los juegos de lenguaje y las prácticas discursivas existentes no tienden a distribuirse pacíficamente a efecto de ocupar lugares vacantes; lejos de ello, coinciden en su pretensión de posesionarse de los sitios más céntricos y acreditados, de modo que dentro y en torno de estos se crea un campo de tensión tanto más denso y virulento cuanto menos confiables se revelan las procuraciones de consenso y demás dispositivos de negociación. El problema teórico y práctico que entraña la realidad del siglo XX no consiste en la separación de los juegos y prácticas en un vacío indiferente, sino en el enfrentamiento ingobernable de los mismos con los consiguientes

¹ Wellmer, *Op. cit.*, p. 58.

brotos de entropía y sobresaturación que a diario registra la vida social e individual. En una palabra, no es la *diferencia* a secas sino la *conurrencia diferencial* (el encuentro recurrente e insoslayable de los inconmensurables) aquello a lo que hay que hacer frente. El esperar y demandar que nos dejen jugar en paz presupone a fin de cuentas una unidad y una armonía recónditas, no demasiado distintas de las que en clave sustancialista o en clave trascendental adornaron la fachada de los grandes edificios especulativos del siglo XIX. Apelar al derecho de poder entregarse sin reservas al ejercicio de los múltiples juegos de lenguaje viene a ser una disposición no sólo factible sino necesaria e irrenunciable en el ámbito de la creación artística y el discernimiento estético; pero la intención de hacer valer semejante derecho en el horizonte entero de los comportamientos y las situaciones sociales en virtud de que ya no sentimos nostalgia de totalidad, equivale al testimonio de un optimismo desbordante que parece estar resuelto a pasar por encima de todas las evidencias disponibles; un optimismo que en el colmo de la ingenuidad da muestras de aguardar seriamente la desagregación real de los sistemas y los poderes operantes a consecuencia de la erradicación de la totalidad metafísica. Los matices y contrapesos que esta peculiar utopía plástica adquiere en las formulaciones de Lyotard saldrán al paso en la siguiente sección, especialmente donde se alude al intercambio polémico que entabla con Habermas. Aquí sólo se le refiere como ejemplificación del notable contraste filosófico que a nuestro juicio priva entre los lineamientos teóricos y estilísticos preconizados por los discursos posmodernos y la naturaleza palpable de su objeto de estudio.

De conformidad con lo expuesto, opinamos que en el plano de la comprensión filosófica el objeto de estudio de los discursos posmodernos se perfila como un estado de cosas, es decir, no como contexto singular que gracias a cierta virtud irruptiva consigue sustraerse a cualquier determinabilidad sincrónica o diacrónica que provenga allende sus contornos, ni como totalidad homogénea y cerrada, garantizada por identidades y universalidades trans-históricas similares a las postuladas en el pasado, sino como conjunto complejo de prácticas discursivas (formas de vida, producciones culturales, saberes) en cuya formación y sostenimiento intervienen diversas totalidades, diversas causalidades con longitudes y relaciones asimétricas irreductibles a los esquemas de la racionalidad moderna. Si la condición posmoderna ilustra el tipo de eventos de que consta el mundo contemporáneo, no

es difícil llegar a convenir en que la lección filosófica que tales eventos brindan es la siguiente: no existe totalidad, sino concurrencia compleja de totalidades; compleja, pues atañe al encuentro de inconmensurables, o lo que es lo mismo, entraña la formación de causalidades emergentes, redes emergentes de implicaciones positivas y negativas, que redundan en rangos inéditos de posibilidades de actuación eficaz y en formas desconocidas de crisis, caos y ambigüedad. Ahora bien, suponiendo que tal sea en efecto la indole de la condición posmoderna, ¿qué procede decir, también en el plano de la filosofía, acerca de los propios discursos posmodernos? ¿qué régimen o configuración diferencial exhiben frente a los discursos modernos; hasta qué punto cabe descubrir en ellos un nuevo rendimiento discursivo? Entre los numerosos aspectos y sentidos que debe tomar en cuenta la respuesta a estas cuestiones, al menos hay uno que obliga a reftrendar las afirmaciones anteriores, lo cual significa que no sólo por el lado del referente la posmodernidad tiene que ver con el reconocimiento de totalidades activas.

No es preciso ir más allá de los hechos y rasgos ya apuntados para fijar ciertos resultados preliminares al respecto. Considerados al ras de sus intervenciones efectivas, los discursos posmodernos conforman un espectro epistémico y temático que entre otras cosas trastocan las demarcaciones y distancias disciplinarias supervivientes de la cultura moderna que hasta hace poco todavía gozaban de observancia formal o institucional. Generalmente, el propósito que los pone en marcha es la exégesis de los impulsos y las condiciones del quehacer artístico actual, así como de las secuelas que suscitan en el contexto de las ideas y teorías estéticas; pero pronto se echa de ver (con o sin el consentimiento del autor) que el registro de dichas secuelas ocupa un terreno más vasto, exige habilitar un concepto de cultura cada vez más inclusivo, que a la postre alcanza a abarcar formas de vida, procesos de personalización y estructuras de la cotidianidad, al tiempo que, consecuentemente, los discursos tienden a asumir intereses teóricos y elementos argumentales (y por ende planos de lectura y áreas de recepción) que sobrepasan con mucho la discusión estética propiamente dicha y que a menudo dan lugar a una escritura y a un contenido transdisciplinarios, en los que se enlazan sin restricción alguna enunciados semiológicos, éticos, sociológicos, epistemológicos, políticos, antropológicos y hasta ontológicos. Esta característica, que desde un punto de vista analítico ortodoxo no pasaría de ser una consecuencia indeseable de

las licencias que se autoconcede actualmente el lenguaje narrativo, constituye en sí misma la manifestación directa del movimiento de reorganización que viene experimentando desde tiempo atrás el ámbito entero de las elaboraciones teóricas --incluidas las ciencias naturales, como ya se indicó--. Es un movimiento que por cierto no se limita a la revisión de jurisdicciones disciplinarias, al establecimiento de nuevos subcampos o al fomento de relaciones más productivas entre *corpus* teóricos distantes; al hilo de estos cambios particulares y de apariencia administrativa, ha desembocado en el desarrollo (todavía incipiente y en gran medida inadvertido) de un modo de tematizar diferente del practicado por la episteme moderna a lo largo de su formación; un modo implicate, por llamarlo de alguna manera, que amén de otros relieves atípicos comprende el hecho de que, por ejemplo, los discursos estéticos susciten un nuevo debate sobre la cultura y la sociedad emergentes, sobre el estatuto mismo de la teoría y la vida cotidiana, y que con frecuencia terminen proponiendo o descubriendo criterios alternativos de científicidad y de competencia discursiva. En casos como éste lo mismo se puede hablar de una estetización de la política, la filosofía y la ciencia, que de una politización y una metateorización de la experiencia artística.

Si debido a cierta necesidad imperiosa hubiera que clasificar puntualmente el contenido temático de los discursos posmodernos mediante algún esquema disciplinario estandarizado (tradicional o actualizado), se haría evidente casi de inmediato que cada uno de ellos inscribe su referente inicial, la experiencia artística, en diversas materias, lo determina y despliega con los juegos de lenguaje de diferentes campos de conocimiento especializado, emite sobre él juicios teóricos y prácticos de las más variadas procedencias. Asimismo, en cuanto a funciones enunciativas o a composición argumental, cada texto posmoderno reviste una versatilidad notable (valdría decir incluso incontenible): ofrece descripciones, diagnósticos, proyectos, reflexiones críticas, ejercicios hermenéuticos, deliberaciones metodológicas y más, para lo cual acude al uso persuasivo y discrecional de numerosos juegos de lenguaje teóricos y ordinarios, normativos y asertóricos, pertenecientes a distintos grados de generalidad y abstracción. Lo menos importante es tratar de averiguar qué conglomerado de campos disciplinarios produce, qué criterios permiten su integración o si el conjunto resultante es adecuado de cara a tal o cual propósito expositivo. Antes que nada, hay que

hacerse cargo sin regateos del hecho concreto: en sí mismo, el discurso posmoderno es una elaboración multicontextual y multidisciplinaria; no sólo ocurre que su referente se revela en cada caso como estado de cosas, es decir como desenlace de un entramado complejo de totalidades irregulares, sino también que en cada aproximación a su referente el discurso se extiende indefectiblemente a varios emplazamientos temáticos, y directa o indirectamente reanuda en ellos determinadas discusiones y líneas de interpretación registradas con anterioridad. En torno de dicho referente, el discurso posmoderno pone a contribución formulaciones empíricas, teóricas y metateóricas de distintos niveles, sin que en el tejido argumental resultante se puedan distinguir ingredientes esenciales y secundarios.

Sin embargo, análogamente a lo señalado acerca del objeto de estudio, la composición material y operante de los discursos en cuestión parece hallarse a contracorriente de sus metas y definiciones. Es cierto que la mayor parte de ellos aceptaría de buen grado la designación de transdisciplinario, habida cuenta de que se asegura así la ruptura con el régimen analítico-disciplinario de la racionalidad moderna; pero una mayoría mucho más amplia se rehusaría terminantemente a acoger el término de metateoría o al menos optaría por inutilizarlo, ya que (con razón o sin ella) ve en él un vestigio del espíritu de sistema y de los afanes unificadores y hegemónicos inherentes a los grandes relatos. Los pronunciamientos de esa mayoría apuntan en la dirección marcada por el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, es decir, abogan por la disolución de los nudos lingüísticos, por el rastreo y la retención de las diferencias y especificidades, por el desglose y la separación quirúrgica de los juegos de lenguaje, a fin de poder realizar el inventario de sus reglas particulares y practicar algunas jugadas pertinentes con miras al abordaje de situaciones, obras y acciones. De ahí que, acaso para no quebrantar o comprometer sus convicciones antiespeculativas y su vocación contextualista, los discursos posmodernos prefieren no plantear el examen de su propia textualidad en los términos aquí sugeridos; a decir verdad, propenden a dejar en suspenso el asunto de su composición discursiva, por lo regular se limitan a asumirse como elaboraciones teóricas a secas, con finalidades hermenéuticas, críticas o edificantes, según los motivos *incidentales* del autor. En esta omisión se puede reconocer sencillamente un defecto circunstancial o un diferimiento estratégico más o menos transitorio; pero con un poco de suspicacia también es posible identificarla como una de las

repercusiones mediatas del *síndrome de la escalera*, que tras su aparición en el final de la obra del primer Wittgenstein no ha dejado de acosar y causar estragos en la comunidad de las teorías lingüístico-analíticas y tal vez a la constelación entera de las concepciones tributarias del giro lingüístico: al cabo de la exposición del modelo lógico-figurativo, el autor del *Tractatus* desea retornar al uso correcto del lenguaje, desentendiéndose del procedimiento discursivo que le ha permitido acceder a dicho uso; tirar la escalera después de haber ascendido por ella. Mas se da el caso de que la escalera filosófica empleada no es de la clase de utensilios que se pueden guardar o deshechar cuando ya no se les requiere; merced a un extraño y pertinaz sortilegio, el usuario queda condenado a cargar con ella en todas partes a donde vaya, incluso (contra lo que parecía suponer el joven Wittgenstein) termina percatándose de que el sedicente uso correcto es en extremo frágil y alterable, y que su restablecimiento exige subir y bajar continuamente por la referida escalera. Se pone así de manifiesto que esta última no desempeña un papel meramente preliminar o momentáneo, y que por tanto su naturaleza y condiciones de funcionamiento ameritan una aclaración expresa, no diferida, no sustituible por ficciones analíticas. Mientras esta demanda no sea satisfecha, habrá de actuar como lastre en el conjunto de las elaboraciones teóricas (especialmente de las abocadas a la comprensión de los juegos de lenguaje y de las prácticas discursivas), o mejor dicho, como la huella de una insolvencia mal disimulada, consistente en la circunstancia de que la construcción teórica discursiva destinada a establecer las formas y requisitos del uso competente del lenguaje es refractaria a tales formas y requisitos, por lo cual se decide hablar de ella lo menos posible.

De la misma manera en que las frases que integran el texto del *Tractatus logico-philosophicus* carecen de sentido según sus propias conclusiones, los contenidos multirreferenciales y los eslabonamientos transdisciplinarios de que constan los discursos posmodernos se ajustan mal a los criterios contextualistas, micrológicos, monográficos y casuísticos con que ellos mismos intentan pertrechar al discurso teórico actual contra los residuos de las aspiraciones totalizantes y universalistas del pensamiento moderno. En suma, para que esos discursos fuesen consecuentes con esos criterios sería indispensable que renunciaran a hablar de la condición posmoderna (un estado tendencial de la cultura, la sociedad y la racionalidad contemporáneas) y a formular tesis y argumentaciones como las que se permiten acerca de

ésta. Toda vez que ninguna de ambas cosas tiene lugar, es lícito entenderlos en atención a su textualidad neta y a sus efectivas posibilidades de recepción. En este sentido, ante la pregunta acerca de la naturaleza de los discursos posmodernos en cuanto prácticas y elaboraciones discursivas, nos atreveríamos a sostener, aun a riesgo de violentar las opiniones de sus creadores, que lo único que impide responder de inmediato con la palabra *metateoría* sin más es la circunstancia de que la misma se halla asociada por lo general a tipologías analíticas que inducen a pensar en géneros de enunciados y funciones lógicas perfectamente delimitables y formalizables, mientras que, por el contrario, lo que la facticidad de tales discursos viene a mostrar es que las elaboraciones teóricas emergentes disponen de un tejido complejo, en el cual participan proposiciones teóricas y no teóricas (descriptivas, valorativas, figurativas, etc.) de diversos niveles y procedencias, con el añadido de que frecuentemente la especificación de estos se torna hartamente complicada y controversial, cuando no indecible e infructuosa. De cualquier manera, se impone la conclusión de que las intervenciones y los textos posmodernos no conforman un juego de lenguaje ni un género discursivo determinado, sino que, aun con el formato de ensayos incidentales y minimalistas, constituyen la fusión de juegos de lenguaje de especies heterogéneas, que premeditada o inadvertidamente adquiere dimensiones transdisciplinarias y funciones metateóricas, entre otras cosas.

En relación con la segunda cuestión planteada (ya no qué se puede decir de la condición posmoderna desde la filosofía, sino qué sucede con la filosofía en el interior de la posmodernidad), es poco lo que tenemos que señalar en este lugar, pues lo sustancial al respecto forma parte de la situación general consignada a lo largo de la segunda sección. Sólo resta hacer una breve puntualización de los relieves peculiares que adquiere dicha situación en los diagnósticos y proyectos del pensamiento posmoderno frente a otras variantes de la misma. Para no aludir sino a lo más sobresaliente e ilustrativo, diremos que en el seno de este último el impulso liquidacionista no conduce en principio al exterminio radical e incondicional de la filosofía, pero sí a una asignación por demás ambigua, en la que el ejercicio de la función edificante (ya sea por la vía del pragmatismo ético-comunicativo o por la del rendimiento de la experiencia estética) roza continuamente con la cancelación de facto. Como ha quedado reconocido, para la mayoría de los autores posmodernos, la

filosofía (a pesar de todo) conserva hasta la fecha un salvoconducto que le autoriza a desenvolverse con restricciones en el nivel de las elaboraciones teóricas, su colaboración aún se estima oportuna en ciertos trabajos de clarificación y ajuste de competencias discursivas. A pesar de todo, es decir, después de haber efectuado los recortes temáticos, las deconstrucciones categoriales y los decentramientos disciplinarios necesarios para impedir de entrada la repetición de las gestiones unificantes y hegemónicas que se arrogaron los viejos discursos sistemáticos. Al mismo tiempo, empero, justo debido a todos estos severos arreglos, es sumamente difícil sustraerse a la impresión de que en la trama argumental de los discursos posmodernos a la filosofía se le permite tomar la palabra a condición de que lo haga en el modo correspondiente a un destierro implícitamente asumido, mencionándose a sí misma lo menos posible, amoldándose con la máxima agilidad de que sea capaz a los juegos de lenguaje teóricos, especializados o cotidianos instalados en cada contexto --lo cual bien puede calificarse de oportunismo puro--, y destinando siempre una porción considerable de sus intervenciones a la recusación de su pasado metafísico. En todo caso, sus intervenciones parecen ser las de un discurso que va de salida, que eventualmente se presta a sí mismo para introducir otras propuestas discursivas. De esta manera, además de corroborar el estado de deslocalización o ilocalidad que la cultura actual depara a la filosofía, el pensamiento posmoderno hace patente que dentro de ese estado esta última cuenta sólo con una existencia virtual, entre inopinable y contradictoria, ya que, por un lado, se puede observar que incluso las iniciativas anti o posfilosóficas más resueltas y declaradas conservan a ojos vistas residuos pequeños y grandes de filosofía (por no decir de metafísica cosmetizada), en tanto que por otro lado las elaboraciones teóricas que aún contemplan la participación positiva de la filosofía dan de ella referencias y caracterizaciones que con gran facilidad se confunden con disposiciones encaminadas a procurar su desmantelamiento; un desmantelamiento discreto, sin aspavientos, realizado con buen humor. La rehabilitación no se distingue suficientemente de la liquidación voluntaria, y a la postre no se puede saber con certeza lo que debe entenderse en cada caso por filosofía o por elaboración teórica no filosófica. También en este punto la condición posmoderna es cabalmente representativa de lo que ocurre en el conjunto tendencial de la racionalidad contemporánea.

Es conveniente reparar en que esta posición indeterminada no deriva solamente de los proyectos y los objetivos teóricos trazados por los discursos posmodernos, es decir, no es la consecuencia directa de intencionalidades y modalizaciones más o menos arbitrarias mediante las cuales este grupo de discursos espere ganar originalidad, ni depende tampoco de polisemias mal administradas o de manejos elusivos de la cuestión. Antes bien, la presencia borrosa y ambigua de la filosofía en tales proyectos se basa en un diagnóstico realista y verificable. "Hace una generación --escribe Jameson-- existía aún un discurso técnico de la filosofía profesional --los grandes sistemas de Sartre o los fenomenologistas, la obra de Wittgenstein o la filosofía analítica o del lenguaje común-- en el cual todavía era posible distinguir aquel discurso muy diferente de las demás disciplinas académicas, de la ciencia política, por ejemplo, la sociología o la crítica literaria. Hoy, cada vez más, tenemos una clase de escritura llamada simplemente <teoría>, que es toda o ninguna de esas cosas a la vez. Esta nueva clase de discurso, generalmente asociado a Francia y la llamada teoría francesa, se está extendiendo y señala el final de la filosofía como tal. Por ejemplo, ¿hay que llamar a la obra de Michel Foucault filosofía, historia, teoría social o ciencia política? Es algo que no se puede determinar y yo sugeriría que ese <discurso teórico> ha de incluirse también entre las manifestaciones del posmodernismo"¹. Así pues, no se trata en primera instancia de un propósito individual ni del cambio voluble de las designaciones, sino de un hecho tendencial que reclama observaciones y estudios objetivos, y que en todo caso no se agota en los gustos y pareceres de este o aquél grupo de autores. Lo que hace pocas décadas todavía era reconocido (e impugnado) como filosofía, hoy se encuentra diluido en una construcción discursiva transdisciplinaria que tolera cada vez menos el uso de los rótulos académicos tradicionales. Esto implica el "final de la filosofía como tal". Expuesta de esta manera, la situación resulta comprensible e iluminadora; pero asimismo obliga a una serie de acotaciones e interrogantes sobre diferentes aspectos.

En primer lugar es preciso tomar nota del fenómeno que se anuncia: el surgimiento y la proliferación de textos e indagaciones inubicables desde el punto de vista disciplinario, que atañen indistintamente a diversas materias y por lo tanto no se inscriben en ninguna. Las palabras de Jameson vienen a reforzar lo señalado anteriormente acerca de la composición

¹ F. Jameson, "Posmodernismo y sociedad de consumo", en Hal Foster (comp), *La posmodernidad*, p. 167.

efectiva de los discursos posmodernos y hacen ver además que tal composición constituye una determinación sustancial y positiva, merced a la cual estos se convierten en vehículo de un tipo emergente de teoría, un tipo que altera y trasciende la organización analítica-formal de la episteme moderna. En términos de Lyotard habría que entenderlo como un género de teoría que disuelve las fronteras y jurisdicciones específicas de los géneros preexistentes, dando paso a una elaboración multirreferencial --pero es obvio que, por imperiosos motivos que después se verán, Lyotard desautorizaría este empleo de sus términos y haría cuanto estuviera en su mano para mostrar que distorsiona la dirección de sus ideas. Curiosamente, de conformidad con su contenido, nada hay en estas últimas que pueda impedir o prohibir (ni siquiera enjuiciar con seriedad) tal empleo, so pena de infligir a su más cara divisa, la creatividad paralogística del discurso, la más mezquina de las incongruencias--.

Por supuesto, nada se opone a que semejante fenómeno pueda ser objeto de las evaluaciones más contrapuestas: desde las que no ven en él otra cosa que una ocasional estrategia retórica de la intelectualidad francesa, hasta las proclives a reconocer en esta clase de cambios el testimonio de una transformación radical e irreversible de los saberes contemporáneos. Nuestra percepción se sitúa decididamente en el segundo extremo. A mayor abundamiento, opinamos que seguramente esa fusión de demarcaciones y esa concomitancia temática no son exclusivas de los discursos posmodernos, sino que, en distintas proporciones y con diferentes justificaciones, existen y tienen curso legal en el conjunto de las corrientes de pensamiento aparecidas en las cuatro o cinco últimas décadas (incluidas las antiposmodernas) y que tampoco se limitan al área de la teoría social y de la cultura, pues también son claramente observables en las elaboraciones teóricas de las llamadas ciencias duras, no se diga las que se encuentran en la órbita del conocimiento y el hacer tecnológicos. Son la parte más visible del proceso de reconfiguración por el cual la elaboraciones teóricas del siglo XX se apartan irremisiblemente de la racionalidad moderna; representan la manifestación concreta inicial de la sustitución del principio de simplicidad por el de complejidad creciente que marca el advenimiento de la racionalidad contemporánea, según las hipótesis que presiden el presente trabajo. La transformación va más allá todavía, esto es, alcanza a las líneas divisorias existentes entre las elaboraciones teóricas y los restantes niveles y conjuntos de prácticas discursivas. Tanto por el lado de la experiencia artística

como por el de la actividad tecnológica (para mencionar sólo dos de las fuentes importantes), el discurso teórico actual se ve empujado a trabajar con términos, relaciones, objetos, finalidades, condiciones y compromisos que anteriormente se catalogaban como extrateóricos o extracientíficos sin inconveniente alguno; a la vez que las prácticas sociales y los comportamientos cotidianos asimilan volúmenes ascendentes de teoría. El antiguo contraste entre *doxa* y *episteme*, que el pensamiento moderno adoptó y radicalizó mediante sus propios esquemas y parámetros, ahora cae en completo desuso de cara al advenimiento de intrincados ensambles de prácticas y juegos de lenguaje heterogéneos, dotados de nueva movilidad y de nuevos rendimientos.

Ahora bien, si el reconocimiento de estas tendencias fomenta o no excesos de anarquismo epistemológico o metodológico al estilo de Feyerabend, o relativismos acomodaticios y acrílicos como los que permiten a la industria cultural poner en circulación toda clase de baratijas y trivialidades revestidas de seriedad científica, es algo que deberá discutirse por separado y a la vista de los elementos de juicio que se consideren pertinentes. Pero independientemente de las conclusiones que sea menester aceptar al respecto, lo que resulta inconsecuente en cualquier caso es soslayar o subestimar por consigna el fenómeno de remoción de límites y de lineamientos organizativos que experimentan las elaboraciones teóricas actuales en previsión de que su seguimiento pueda estimular o servir de coartada a aquellos excesos y mediatizaciones. Tal fenómeno, combinado con su contrario aparente (la especialización progresiva del conocimiento y su aplicación) viene a ser una manifestación particular del carácter implicante o incluyente por el cual, para bien o para mal, la racionalidad contemporánea se aparta de las estructuras univocas y excluyentes de las formaciones racionales anteriores. Hacerse cargo de las aberraciones teóricas y contraefectos prácticos que inevitablemente entraña una mutación de esta naturaleza sin obliterar o posponer la comprensión de la complejidad emergente constituye, a nuestro parecer, la empresa más grave, difícil y apremiante que el pensamiento contemporáneo tiene ante sí. Por lo pronto, es indispensable no perder de vista que el fenómeno o acontecimiento epistémico de referencia no consiste en una mera desaparición, no equivale al paso del estado de presencia al de ausencia: la fusión de campos, la proliferación de discursos transdisciplinarios y el desarrollo de indagaciones del tipo de las de Foucault están lejos de

encaminarse a un estadio de discursividad neutral, asistida por alguna suerte de plenitud transparente, en cuyo seno carezca de sentido distinguir espacios temáticos, emplazamientos particulares y alternativos o deslindes de cualquier especie. Una vez más, se hace necesario recalcar que lo complejo (tanto en estructura y contenido como en desenlace) tiene muy poco que ver con supresiones definitivas o con inversiones puntuales. Si en verdad tal es el caso de las elaboraciones teóricas, el fenómeno de fusión de campos y borramiento de fronteras no puede hacerse pasar por destino final o determinación irrevocable, no cabe erigirlo en premisa mayor de una nueva serie de conclusiones unívocas y categóricas que vengan a desplazar a las contrarias --pues ello, por más refinamientos verbales y cambios de dirección que se ensayen, equivale a no dar un solo paso más allá de la lógica binómica, evolucionista y simplificante de la razón moderna, y también, lo que es peor (diríase doblemente deshonroso o vejatorio, tratándose de autores y enunciados posmodernos), equivale a efectuar una mala totalización--.

Sin lugar a dudas, el surgimiento y la proliferación de "una clase de escritura simplemente llamada <teoría>" implican la remoción efectiva de las diferencias disciplinarias establecidas y la demanda de otro régimen teórico discursivo, cuyas características y posibilidades a mediano plazo podrían llegar a ser intraducibles para el común de las elaboraciones anteriores; pero en manera alguna (ni al nivel de consecuencia lógica ni al nivel de lo que dejan vaticinar los hechos) implican la anulación de todas las diferencias, o mejor dicho, la imposibilidad de nuevas diferencias que cruzan en distintos sentidos las constelaciones de prácticas discursivas y redundan en la aparición de otras unidades y articulaciones disciplinarias. Basta un breve sondeo de la producción teórica actual, de sus acervos y de las condiciones de funcionamiento de los mismos, para tener por cierto que en ella se verifica, en grado no menor que la fusión de campos temáticos, un incremento incontenible de juegos de lenguaje hiper-especializados, que se combinan y desagregan de mil maneras de acuerdo con las expectativas de los "programas de investigación" (Lakatos) que se pongan en marcha en cada caso; y esto ocurre lo mismo al interior de los saberes sociales y culturales como de los naturales o factuales en general. Igualmente, una revisión desprejuiciada del trabajo de Foucault puede mostrar que en su composición interna se llevan a cabo discriminaciones disciplinarias, emplazamientos específicos y deslindes

reflexivos de categorías. De no ser así, lo que tendríamos que celebrar en el "discurso teórico" del que habla Jameson sería el retorno triunfal del proyecto neopositivista de la ciencia unificada, ya no formulado en clave logicista sino en clave esteticista.

Después de dar constancia del fenómeno en sí y de indicar en negativo el papel que juega en la reconfiguración global de las elaboraciones teóricas, es preciso retomar la cuestión relativa a la situación que guarda la filosofía en la economía discursiva posmoderna. El pasaje de Jameson a que venimos aludiendo resulta especialmente revelador en la medida en que se concede atención a ciertos relieves secundarios de su argumentación aparentemente defectuosos o descuidados. En principio, la tendencia que describe reviste alcances generales, es decir, afecta al conjunto de las elaboraciones teóricas o por lo menos al dilatado subconjunto abocado al ámbito de la sociedad y la cultura. Sin embargo, en punto a extraer las consecuencias del caso, el texto solamente hace referencia al discurso filosófico; asegura que éste ha llegado a su fin con el surgimiento de ese discurso que recoge todos los precedentes y que no se identifica con ninguno, de suerte que hoy en día, a despecho de lo que todavía ocurría hace unas cuantas décadas, no existe ya un corpus de enunciados e indagaciones que con propiedad pueda, deba o tenga que llamarse filosófico. Pero ¿no hay que afirmar exactamente lo mismo a propósito de los demás discursos instituidos, por ejemplo, la ciencia política, la sociología o la crítica literaria, mencionados por el autor? ¿no se impone en definitiva la declaración del final de todo discurso teórico específico? Desde luego que sí. El autor lo da por descontado y su texto no permite inferir otra cosa, puesto que versa sobre la desaparición de los géneros discursivos tradicionales. Pero no deja de ser significativo el que sea la filosofía la encargada de ilustrar la tendencia general y que sea precisamente su final el que se mencione cuando se trata de ofrecer un apuntamiento esquemático de la misma. Reducido a su inmediatez, este detalle puede parecer puramente casual o interpretarse como una manifestación espontánea de las inclinaciones propias del autor. Aun así resulta enteramente coincidente con lo que se percibe en los hechos. Hasta donde sabemos, entre los sociólogos o los politólogos, investigaciones como la de Foucault no han llevado a la proclamación del fin de tales campos; pese al "vacío de poder" que priva en ellos (la ausencia de paradigmas y corrientes globalmente preponderantes) y al debate

crónico sobre la crisis de las ciencias sociales, no se percibe ninguna urgencia de anunciar y promover la disolución del discurso sociológico "como tal".

Este contraste es digno de tomarse en cuenta por cuanto existen razones para que no se produjera o bien para esperar que se produjera en el sentido inverso. En efecto, respecto de las corrientes de opinión que se han desarrollado al hilo de los acontecimientos mundiales a partir de la segunda guerra mundial, la idea de política e incluso la idea de "lo social" (según los análisis de Lipovetsky y Baudrillard, entre muchos otros) han venido deslizándose en una línea de devaluación casi vertical, a la vez que sus contenidos han sufrido enrarecimientos y extensiones indiscernibles; de ser el sustento natural de los comportamientos individuales y colectivos, han pasado a convertirse en valores negativos, abstracta o concretamente asociados al funcionamiento del poder, la manipulación y la violencia institucionalizada. Por lo que atañe al estatuto disciplinario de las correspondientes elaboraciones teóricas y esquemas de conocimiento, cabe suponer que es considerablemente más sensible que el de los restantes a las transformaciones epistémicas en marcha, ya que por hipótesis éstas derivan del advenimiento de un nuevo horizonte de realidad social y cultural, el cual implica de entrada el remplazo de los lenguajes, deslindes y esquemas referenciales inherentes a las prácticas y a la autorrepresentación del orden social anterior. A esto es posible agregar un argumento complementario: de todos los campos diferenciados que formaron parte del discurso teórico moderno, el que menos debería sufrir los efectos de disolución originados por el fenómeno que consigna Jameson es precisamente el de la filosofía, habida cuenta de que (ya como virtud, ya como defecto) desde siempre se ha señalado en ella la tendencia a exceder todo referente específico y a procurar la mediación de contextos, propósitos y nomenclaturas particulares, aunque sea de modo especulativo. Aun en la perspectiva elemental y estandarizada de la opinión pública académica, la filosofía figuraba como un discurso vinculante, y era suficiente con que en el seno de dicha opinión el imperativo de asegurar el incremento del conocimiento positivo no adquiriera acentos extremos e intransigentes para que prevaleciera la convicción de que ese discurso cumplía la sana e impostergable tarea de contrarrestar el aislamiento, la dispersión y la deshumanización ocasionados por la especialización creciente de las demás elaboraciones teóricas. Ciertamente, ninguno de estos elementos de juicio consigue justificar la supervivencia de la

filosofía "como tal", pero su enumeración conduce a reparar por fuerza en lo extraño que resulta el hecho de que esta última encabece la lista de las desapariciones.

El cotejo de los dos aspectos destacados hasta aquí hacen ver que también de cara a la situación actual de la filosofía el pensamiento posmoderno asume una disposición ambigua. Da entrada a enunciados y reflexiones típicamente filosóficos tan a menudo como lo estima oportuno, pero al mismo tiempo manifiesta una marcada inclinación a poner en tela de juicio su pertinencia y a enfatizar los peligros que comportan. Parece complacerse con la declaración del ocaso del discurso filosófico y con la exaltación de las consecuencias liberadoras que cree percibir en tal desenlace, y sin embargo no tiene empacho alguno en destinar largos pasajes a la reproducción y deconstrucción de juegos de lenguaje y fragmentos de sistemas filosóficos de todos los tiempos, como si en este ejercicio recurrente encontrara la ocasión de lograr el óptimo cumplimiento de su principal vocación: la exploración lúdica del lenguaje. Al margen de las obvias inconformidades que suscita de inmediato esta doble postura, cabe replicar que, aunque no fuese más que en atención a tan apreciable y singular servicio, debiera ser otra la disposición del pensamiento posmoderno respecto del discurso en cuestión, vale decir, una actitud más deportiva, menos lapidaria e incriminatoria, sobre todo si se tiene presente que en sí misma dicha disposición está lejos de ser inédita e innovadora; según lo expuesto, se viene asumiendo desde hace un siglo por lo menos, a través de corrientes y proyectos de las más dispares filiaciones (cientificistas, vitalistas, materialistas, neoespiritualistas, pragmatistas, etc.), la mayoría de los cuales se hallan incluidos en el inventario de la metafísica moderna que lleva a cabo el pensamiento posmoderno. Con todo, éste repite casi sin variación el cuadro de refutaciones, acusaciones y distanciamientos efectuados por el pensamiento crítico anterior. Aun después de dar por consumada la cancelación de los sistemas, problemas, categorías y demás componentes del régimen especulativo, en la mente de los escritores posmodernos la noción de filosofía continúa fatalmente vinculada con la conformación del orden disciplinario, unívoco y centralista de la razón moderna, y aunque sea en un sentido abstracto o transitivo aparece como parte eminente de la causa de los desastres objetivos y subjetivos que decidieron el desenlace de ésta. Por añadidura, nada se antoja más justo, plausible y preferible que su propia suerte quede a su vez decidida por ese desenlace. En una palabra, a nivel consciente o

subconsciente, filosofía en esas mentes sigue siendo sinónimo de saber totalizante, con las agravantes ya referidas. Como se intentará poner de manifiesto en las consideraciones finales de este trabajo, semejante esquema de asociación y enjuiciamiento resulta comprensible en el caso de las concepciones que todavía admiten alguna relación (aunque sea negativa) con el proyecto de la modernidad y que comparten con éste (si bien bajo el signo del desencanto) ciertas creencias o expectativas básicas, por ejemplo, la relativa a la capacidad de persuasión o de convocatoria de los discursos promotores de valores supremos (la verdad, la libertad, la soberanía), o en el caso de las concepciones que hasta la fecha se mantienen interesadas en el examen de las formas y dimensiones del poder en el nuevo orden mundial e insisten en conceder un papel protagónico a los aparatos ideológicos y a las repercusiones mediatas del quehacer teórico; pero no en el caso de aquellas otras que expresamente toman distancia frente a dicho proyecto y a sus presupuestos, y que junto con la certificación de la impotencia y del deceso de los grandes relatos estiman conveniente dejar de prestar atención a la crítica radical del poder --que en los oídos de la nueva intelectualidad suena ya a monserga revolucionaria o a megalomanía paranoica--, tanto porque parece desembocar inevitablemente en un callejón sin salida como porque sus términos y motivos vienen a ser indiferentes para los designios de las formas de vida y personalización emergentes. En suma, este tercer grupo de concepciones debe estar exenta por completo de temores e inquietudes en relación con los peligros que real o imaginariamente comportaba el discurso filosófico en el pasado. Desde el momento en que ha caído en desuso la función fundante o legitimadora que desempeñaba en la cultura moderna, lo procedente es tratar a dicho discurso con la máxima neutralidad analítica disponible; en lugar de tomar providencias para asegurar su extinción de *facto*, convendría procurar preservarlo en calidad de objeto histórico o de material hermenéutico, como ocurre con las armas empleadas en la segunda guerra mundial o con los archivos y obras documentales de los antiguos imperios. Si sucede otra cosa, es que hay algo no resuelto en ellas, algo que desentona con el temple ligero y despreocupado que les caracteriza y que lleva a pensar en una mala conciencia deficientemente disimulada. A nuestro parecer, tantas veces como las formulaciones posmodernas muestran apremio en pronosticar o proponer el final de la filosofía echan a andar un doble juego, la mitad de cuyas reglas y jugadas iniciales pertenecen a la modernidad tardía.

Desde luego, la ambivalencia y la extraña aprensión contrafilosófica que comentamos no se hallan de cuerpo presente en los textos, tampoco tienen igual peso en las diversas posiciones e iniciativas identificables. Para algunas de ellas (presumiblemente, las que se instalan de lleno en la trama de la experiencia estética y desde ella visualizan las modificaciones experimentadas por la cotidianidad y la intersubjetividad actuales, sin entrar en la discusión sobre el estado imperante en las elaboraciones teóricas), el asunto de la filosofía es más bien periférico, de carácter puramente académico, sanjable por vía de redefiniciones contextualmente pertinentes. Por otra parte, se encuentran los diagnósticos y proyectos que tienen a bien no proclamar el final de la filosofía y hasta desarrollan bajo su rótulo al menos una porción de sus argumentaciones principales. Se comenzó indicando que la ambigüedad no deja de campear en el interior de estas elaboraciones (representadas aquí por la de Lyotard), sólo que toma el sentido opuesto: la reivindicación o rehabilitación llega a confundirse con el remplazo. De cualquier manera, es en la deliberación abierta por ellas donde el asunto se puede ventilar del modo más directo y resolutivo posible, sin tener que recurrir a la inferencia de impulsos subconscientes o contraverdades inadvertidas. Desde su respecto, el fenómeno que expone Jameson cobra otros significados e implicaciones, que a nuestro juicio revelan en mayor medida la índole de la reconfiguración contemporánea de las elaboraciones teóricas. El surgimiento de un discurso teórico desdiferenciado no redundará en la desaparición de uno o algunos géneros discursivos señalados, sino en la transformación integral de la organización disciplinaria tradicional. Integral por cuanto afecta incluso a las premisas y categorías primarias de esa organización (verbigracia, el trinomio de ciencias naturales, sociales y formales o el binomio de ciencias factuales y ciencias puras). En el marco de las redes de distribuciones y concurrencias emergentes, la filosofía se encuentra en condiciones de adquirir un nuevo desenvolvimiento, esencialmente ajeno e inasimilable al que tuvo a lo largo de su pasado metafísico. Exonerado de la gravosa tarea de afrontar "problemas fundamentales", así como de la cada vez más controvertida necesidad de construir sistemas y lenguajes propios con vistas a legitimar las diversas constelaciones de prácticas y saberes, el discurso filosófico deberá ejercitarse en el cumplimiento de una función incomparablemente más ligera, medida y positiva. Fuera de someter sus propias intervenciones a una atenta vigilancia crítica en previsión de eventuales recaídas, habrá de

sustituir esta operación por otra que resulte acorde con la apertura de posibilidades y con el continuo rebasamiento de límites que registran la experiencia, la imaginación lingüísticamente potenciada y el comportamiento comunicativo en el horizonte posmoderno. Su rendimiento reflexivo se torna altamente aprovechable tan pronto renuncia a la custodia de la Verdad, la Unidad y demás sustancialidades trascendentes, y se invierte creativamente en el despliegue de opciones y realizaciones inéditas desde la inmanencia de las nuevas constelaciones de juegos de lenguaje. Así percibida, la disolución de las especialidades y las demarcaciones formales no significa el final de la filosofía sino su liberación. Se puede hablar del final de "la filosofía como tal" si por ello se entiende en rigor la extinción de un género de enunciados metateóricos cuya especificidad disciplinaria consistía en la ordenación y justificación (sustancialista, trascendental o crítica) de los discursos teóricos y prácticos existentes; pero en contrapartida se hace patente la pertinencia e incluso la necesidad de una reflexión contextualizada que permita reconocer los juegos de lenguaje concurrentes en cada caso y que favorezca la invención de nuevas jugadas o nuevas reglas dentro de los mismos.

Contemplada en la perspectiva de nuestras hipótesis, esta rehabilitación de la filosofía a costa del desmantelamiento de su *corpus* disciplinario hace aparecer al discurso posmoderno como beneficiario postrero de la línea más conspicua del pensamiento anglosajón, constituida a su vez por la confluencia natural de las dos vertientes que le dieron forma y contenido durante el presente siglo, a saber: la concepción logico-analítica del lenguaje y la siempre floreciente escuela del pragmatismo. Esta línea, cuya elaboración paradigmática se llevó a cabo en la obra de Wittgenstein, ofrece una alternativa que acaba de raíz con toda rémora o motivo de reticencia proveniente del pasado especulativo: la filosofía dispone de razón de ser en la medida en que no equivale a una disciplina teórica, ni a un conjunto de problemas o interrogantes fundamentales, ni a un elenco de categorías básicas, ni siquiera a un discurso en cualquiera de los sentidos corrientes del término, es una actividad sencillamente, un trabajo de discernimiento colateral al funcionamiento efectivo de los juegos de lenguaje, destinado a allanar las dificultades y confusiones con que de continuo tropiezan los usuarios de los mismos. También en los planes y determinaciones programáticas de las concepciones posmodernas la filosofía conserva la vida gracias a una conversión pragmática, con la diferencia de que ésta no se dirige prioritariamente a los

lenguajes ordinarios ni a los empleados por el conocimiento científico, sino a los facturados por la experiencia artística y la cultura estética, lo cual da lugar a que la utilidad terapéutica que reporta en el primer caso quede sustituida aquí por la promoción de la creatividad decentrada. Sin embargo, por sorprendente que se antoje a golpe de vista, semejante asimilación no hace más que mostrar de modo eminente el desplazamiento y el cambio de función discursiva que deciden la situación general de la filosofía en el presente. Todo parece indicar que para esta última el desenlace del giro lingüístico debe conducir a su confinamiento en la dimensión pragmática. El efecto resultante de la última gran crisis de la función crítica, acaecida con la bancarrota del marxismo, fue la formación de un consenso tácito en torno del convencimiento de que la filosofía no tiene que ver con la legitimación del saber ni con la dirección de la praxis (menos aún con su transformación radical), sino sólo con la acotación y el seguimiento reflexivo de los juegos de lenguaje que operan en esos terrenos y en los restantes. De ahora en adelante su cometido ha de consistir en brindar un menú de servicios de asesoría, capacitación, documentación, promoción, intercambio, concertación y otros similares, todos ellos encaminados a elevar la actuación eficaz al interior de los juegos de lenguaje dados de acuerdo con la naturaleza de sus respectivos propósitos (cognoscitivos, normativos, inventivos, etc.); ello en el entendido de que se trata de servicios auxiliares, complementarios, optativos, y sobre todo bajo la rigurosa garantía de que su realización no ha de implicar ninguna clase de condicionamiento, modificación o control de los juegos o de los usuarios.

Sean cuales sean las diferencias y desencuentros que haya de por medio, tanto el pensamiento posmoderno como sus principales replicantes son signatarios de este consenso. Por profunda que sea la oposición entre la tesis de la inconmensurabilidad de los géneros discursivos y la propuesta de una razón comunicativa o conversacional, por inconciliables que lleguen a ser las elaboraciones interesadas alternativamente en la ampliación de la experiencia artística, en la gestoría del acuerdo social y en la defensa de los derechos del sentido común y la vida doméstica, unas y otras asumen a su manera idéntica disposición: no será ya competencia de la filosofía plantear preguntas acerca del mundo, el conocimiento, la existencia, los valores o la historia, sino contribuir de manera positiva aunque modesta a la optimización de los juegos de lenguaje y las prácticas discursivas en que tales conceptos

aparecen. Gracias a esta reasignación queda eliminada la posibilidad de que continúe detentando esa especie de tiranía metateórica y negativa que desde Kant hasta la Escuela de Frankfurt se creyó llamada a ejercer en virtud (y a través) de su rendimiento crítico, y al mismo tiempo se consigue que en lo sucesivo sus intervenciones puedan acreditarse con base en un rendimiento realmente concordante con la dinámica discursiva del mundo actual, es decir, se logra habilitarla en el desempeño de una función edificante, constructiva, participativa. Tal como se puso de relieve anteriormente y como deberá evidenciarse en los desarrollos subsecuentes, las posiciones o evaluaciones que cabe adoptar frente a esta *solución* se alinean en una disyuntiva de fondo que da constancia del tipo de inconmensurabilidades que comportan las elaboraciones teóricas contemporáneas. En opinión de quienes directa o indirectamente la sostienen (y, en general, de quienes estiman que el giro lingüístico entraña el advenimiento de una inteligibilidad lo suficientemente transparente y autogestiva como para estar exenta de toda fractura que no sea reparable mediante sus propios dispositivos), la filosofía adquiere por su conducto un nuevo estatuto y una existencia más concreta, convincente y aportativa; asimismo, descargada ya de las responsabilidades que hubo de llevar a costas en las formaciones culturales precedentes, ahora se le ofrece la oportunidad de encarnar una emancipación históricamente inédita del pensamiento y de emprender una reflexión realmente independiente, cuyos alcances netos se han de tasar en orden a flexibilidad, versatilidad y presencia dinámica en la trama efectiva de los contextos discursivos.

En cambio, desde el punto de vista de los que no esperan un desenlace tan diáfano y definido en los estados de cosas del mundo actual (y de quienes dudan de que el incremento de inteligibilidad pragmática-lingüística baste para modificar sustancialmente los índices de entropía o los ingredientes turbios que dichos estados revisten), la referida solución resulta ser más bien una *disolución*; la libertad, la elasticidad y la productividad incidental que en ella se mencionan suenan como expresiones eufemísticas de un conjunto vacío, como atribuciones compensatorias de un discurso que se ha hecho residual, del que se ha sustraído todo contenido propio y que ha sido desalojado de todos los espacios disponibles en el plano de las elaboraciones teóricas. En definitiva, si a lo largo de veinticinco siglos por filosofía se entendió lo que Lyotard denomina grandes relatos, ¿qué se gana con conservar ese término

en un horizonte discursivo que sólo admite pequeños relatos? ¿qué diferencia hay en última instancia entre el anuncio formal del fin de la filosofía enmarcado en el proyecto de una cultura posfilosófica y la conversión de aquélla en recurso accesorio del funcionamiento de los juegos de lenguaje realmente operantes? Una vez tomada la decisión de que los problemas a resolver se localizan en la dimensión pragmática, es difícil no darse cuenta de que semejante recurso viene a ser por demás secundario, lastimosamente precario y omitible, en muchas ocasiones hasta dilatorio o estorbo, ya que la mayor parte de los problemas y dificultades que surgen en esta dimensión son parte orgánica del funcionamiento regular de los juegos de lenguaje, constituyen una de las variables primarias de su rendimiento efectivo. Tarde o temprano se hace pragmáticamente evidente que, o bien sólo desde fuera de este rendimiento se pueden llamar problemas, o bien su verdadera solución consiste en ciertas jugadas que se llevan a cabo al interior de los juegos y al hilo de las infinitamente diversas interacciones contextuales que entablan. Incluso por lo que toca a los lenguajes científicos, técnicos y artísticos (no se diga los de la cotidianidad), son excepcionales los casos en que la intervención del discurso reflexivo en la emergencia de dichas jugadas no resulta extemporánea o anodina, o ambas cosas. --Allende el terreno de las elaboraciones teóricas, un tipo correlativo de nulidad pragmática (menos radical pero más palpable) se encuentra elocuentemente ejemplificado con la colaboración creciente que los expertos de toda índole brindan a la opinión pública a raíz de que el contacto con el mundo circundante comenzó a cifrarse en el suministro de noticias y mensajes con el formato de los medios audiovisuales. Cualquier análisis que se lleve a cabo con criterios y parámetros rigurosamente pragmáticos puede revelar que, de cara a los acontecimientos, problemas, necesidades y situaciones conflictivas que enfrentan a diario las prácticas discursivas de las colectividades actuales (en particular las informatizadas en mayor grado), tal colaboración arroja resultados asombrosamente escasos e ineficaces; descontando una reducidísima porción de datos y estipulaciones técnicas de reciente creación, se compone de información ya asimilada por el individuo medio, comentarios triviales, verdades de Perogrullo y recomendaciones domésticas o burocráticas presentadas como hallazgos de la investigación científica más avanzada--.

Huelga insistir en que nuestra personal apreciación no puede sino adherirse a este polo de la disyuntiva. Estimamos, en suma, que si la permanencia de la filosofía en el horizonte discursivo contemporáneo ha de atenerse efectiva y estrictamente a la función, las condiciones y los propósitos que le confieren los proyectos posmodernos (y sus contrapartes en el marco del giro lingüístico), sólo será cuestión de tiempo para que el reconocimiento de su desaparición factual se imponga por la fuerza de las cosas, y la retención de su nombre (en caso de considerarse conveniente por alguna razón) tendrá que hacerse acompañar de una atenta y formal reelaboración semántica. Así, concluimos que el desacuerdo entre la iniciativa de un pensamiento posfilosófico y la reivindicación posmoderna de la filosofía es puramente terminológico y de fácil solución. Por lo tanto, el que por nuestra parte se mantenga en pie la presunción de que a pesar de todo esta última (para bien o para mal) sigue siendo un factor constitutivo e insuprimible de las elaboraciones teóricas actuales implica que partimos de un diagnóstico de la racionalidad contemporánea esencialmente distinto del que da sustento a los citados proyectos. Sin embargo, antes de abordar algunos aspectos sobresalientes de esta diferencia, vale la pena reiterar la pregunta acerca del grado en que las formulaciones posmodernas y las de sus interlocutores se ajustan en la práctica a los lineamientos que postulan. Nos parece que por lo menos en relación con un punto crucial los términos de la respuesta resultan ser inocultablemente negativos y hasta decepcionantes. Lo que a este respecto destacamos en seguida puede tomarse como una síntesis anticipada de las consideraciones críticas que dan término al presente trabajo.

Según la caracterización tendencial recién efectuada, el desmantelamiento de los problemas, categorías y campos temáticos apunta a la emancipación de la filosofía; la desustancialización y deslocalización de que es objeto habrá de convertirla en actividad abierta, coparticipativa, incidental, exonerada de responsabilidades y particularismos disciplinarios. Con todo, lo que se observa en los contenidos argumentales y en las pretensiones teóricas más o menos declaradas de esas formulaciones deja mucho que desear en ese sentido. La mayoría de los autores posmodernos se encuentran empeñosamente abocados a la deconstrucción de las cuestiones ontológicas y epistemológicas con el claro propósito de trasladar el eje de la reflexión al terreno del discurso estético, lo cual por cierto les permite percibir numerosas e importantes tendencias, significaciones y posibilidades

características de la racionalidad contemporánea, mas no por ello deja de ser un nuevo emplazamiento disciplinario, una nueva delimitación de problemas, conceptos e intereses teóricos específicos que sin duda está llamada a provocar modificaciones estructurales decisivas en la organización disciplinaria de las elaboraciones teóricas, pero no a rebasarla ni a poner en marcha el desarrollo cabal del discurso teórico sin más que pronostica Jameson.

Sus criticos más cercanos, por ejemplo Habermas o Rorty, reparan oportunamente en la inconsecuencia de este sesgo; demuestran poseer la perspicacia y el tino suficientes para hacer ver que a fin de cuentas la reforma esteticista del pensamiento y la cultura redundan en un régimen discursivo no menos reduccionista, simplificante o centralizador que el impuesto por la tradición científicista, que hasta bien avanzado el siglo mantuvo en vigor la hegemonia filosófica de la epistemología. Sin embargo, ya se dijo, basta enterarse de los móviles y referentes de sus respectivos proyectos para encontrarlos merecedores de la misma réplica en el mismo grado. En su caso, el núcleo del espacio temático está dado por una ética comunicativa, no autoritaria, basada en las virtudes dialógicas del comportamiento lingüístico y las sanas disposiciones del sentido común. Desde luego, tampoco a ellos les faltan motivos de peso: circunstancias, posibilidades y necesidades emergentes cuyo tratamiento exige objetivamente un emplazamiento de esta índole. De cualquier manera, también aquí nos hallamos ante un deslinde de asuntos prioritarios, de categorizaciones específicas y de metas discursivas con nombre y apellido que conforman cierto programa de trabajo, a instancias del cual se polariza el conjunto de las elaboraciones teóricas y se otorga a la actividad reflexiva otra adscripción temática. Sucede entonces que la filosofía, que a estas alturas debía haber olvidado por completo el vocabulario y la cuadrícula disciplinaria de sus anteriores tópicos gracias al giro lingüístico, en manos de los signatarios y promotores de éste no parece hacer otra cosa que continuar gravitando en torno de los mismos. Pese a las radicales liquidaciones reclamadas y ejecutadas, hasta el momento no se aprecia un verdadero cambio de fondo; por prolíficas y admirables que sean las novedades de forma y estilo, las intervenciones filosóficas actuales plantean cuestiones cuyos contenidos referenciales son aproximadamente del mismo tipo que los contemplados por los sistemas modernos, y lo hacen además en el marco de las coordenadas y polarizaciones discursivas instaurado por la razón moderna clásica. Sutilezas aparte, la controversia que

enfrenta a los filósofos posmodernos con sus mencionados críticos estriba en el conflicto (natural y no históricamente desconocido) entre proyectos con emplazamiento ético y proyectos con emplazamiento estético, así como en otro tiempo la supremacía teórica fue disputada por las concepciones ontológicas y las epistemológicas. Ello explica el que Lyotard a su vez pueda contestar a Habermas con acusaciones análogas a las que él le dirige. Cada bando, evaluado desde las expectativas del contrario, se antoja simplificante, reduccionista, contaminado de metafísica e ingenuo. Algo anda mal, sin duda, en el seno del pragmatismo lingüístico cuando sus correligionarios se ven precisados a intercambiar esta clase de calificativos. A juzgar por los resultados textuales que hasta ahora se le conocen (en sí mismos brillantes y aportativos), nos atrevemos a temer que acaso no sea capaz de dismantelar los problemas filosóficos y sus delimitaciones discursivas, ni las dicotomías y diálogos de sordos que ya se daban por superados con la cancelación del discurso metafísico. Acaso suceda que, tan pronto como el conjunto de cuestiones e iniciativas teóricas planteables queda a cargo de la inteligibilidad transparente de la dimensión pragmática, al interior de ésta comienzan a formarse zonas de turbulencia, polarizaciones y franjas de inconmensurabilidad no previstas.

2ª. Sección:
Lyotard y el fin de los grandes relatos

XVII. La actitud contrafilosófica

La ficha intelectual de Lyotard es representativa en varios aspectos. Además de encarnar a plenitud ese fenómeno de traslado o mutación teórico-política que va del activismo revolucionario más resuelto a la refutación radical del marxismo (experimentado por la inteligencia europea de vanguardia, principalmente la francesa, desde finales de los años sesenta) y de ostentar con justicia la titularidad del pensamiento posmoderno, ilustra cumplidamente, con la sutilidad y la abundancia de matices y semitonos requeridas, una disposición argumental que en virtud de su intención manifiesta consideramos apropiado denominarla *contrafilosófica*. A pesar de que son precisamente autores como los aquí interpelados los que hoy en día la mantienen en vigor, esta disposición ha tenido una observancia mucho más vasta y plural. Según se desprende de las descripciones antes efectuadas, su antecedente visible puede localizarse particularmente en Kierkegaard y Nietzsche, pero el conjunto de sus múltiples expresiones (por lo general bien dosificadas y hábilmente conducidas) se extiende a casi todas las corrientes del siglo XX: lo mismo el marxismo y el pensamiento crítico que las concepciones vitalistas, espiritualistas y anti-intelectualistas, así como las positivistas y científicas. Por lo demás, aunque desde cierto punto de vista cabe considerarla como elemento precursor o subproducto de la tendencia posfilosófica prevaeciente, no se identifica del todo con ésta, ya que compete de modo específico a quienes estiman hallarse en la necesidad de aludir todavía a la filosofía o de revisar algunos contenidos suyos, al menos para evidenciar una vez más sus limitaciones intrínsecas e impedir así el resurgimiento de la ascendencia y el poder de sugestión que llegaron a detentar en el pasado. La disposición contrafilosófica corresponde señaladamente a los filósofos que ya no desean hacer filosofía, que la hacen de mala gana, como una labor penosamente obligatoria, como si merced a una ingrata y recalcitrante concatenación de circunstancias les hubiera tocado tropezar con ella en una etapa primeriza de su trayectoria y ahora tuvieran que cargar con la obligación de presentarla con fines preventivos a los nuevos públicos, cuando más bien quisieran dejarla atrás y entregarse a otra clase de empresas discursivas. Constituye la actitud propia del autor que accede a retomar ciertos tópicos y enunciados filosóficos solamente en atención a que se

hallan involucrados en los debates teóricos del momento y se ve forzado a hacerles frente para acabar con las confusiones que provocan. En síntesis, se trata de hacer filosofía sin proponérselo, casualmente, sin concederle mucha importancia, y sobre todo poner de manifiesto que nos encontramos a años luz de desear para nosotros la investidura y el crédito institucional que la cultura clásica confería a esta actividad. Hacemos filosofía o hablamos de ella recurrentemente, pero no le rendimos culto de ninguna especie, desestimamos de entrada los honores y solemnidades de que fueron objeto sus practicantes en el pasado, y procuramos mostrar en nuestras elaboraciones que el trato que mantenemos con ella es muy distinto.

Peregrinaciones, texto en que Lyotard ofrece algo parecido a una autobiografía intelectual (“con gran turbación”, advierte entre paréntesis), comienza con estas líneas: “Cuando tenía once o doce años, digamos una edad en la que supuestamente debía ser lo bastante mayor para ser capaz de programar mi vida, mis sentimientos hacia aquello que deseaba ser vacilaban. Quería o hacerme monje (especialmente dominico) o ser pintor o ser historiador. Tres años más tarde comencé realmente a escribir poemas, ensayos, relatos cortos y, aún después, una novela. Después de leer el manuscrito de la novela, la única mujer en la que tenía confianza decidió que yo no era un verdadero escritor. Lo dejé inmediatamente (...) En cualquier caso, dado que pronto me convertí en esposo y padre cuando en realidad sólo tenía edad para ser hijo, me vi obligado por esta drástica situación a mantener una familia. Resulta evidente que ya era demasiado tarde para hacer los votos monacales. En cuanto a mi carrera artística, era un deseo sin esperanzas debido a una desafortunada falta de talento, mientras que una evidente debilidad de memoria desalentaba definitivamente mi inclinación hacia la historia. Así, me convertí en catedrático de filosofía...”¹.

Al margen de los juicios estimativos que puedan motivar los detalles de esta crónica, lo primero que salta a la vista es que en ella la filosofía apareció por exclusión, como consecuencia de que todo aquello que poseía interés para el joven Lyotard pronto quedó fuera de su alcance. Un matrimonio precoz le obligó a descartar la vida monástica, el

¹ Lyotard, *Peregrinaciones*, p. 13.

temprano convencimiento de que carecía de talento y retentiva hizo que renunciara al arte y a la historia; adicionalmente, los compromisos familiares adquiridos le orillaron a desempeñarse como profesor de filosofía. Si por alguna eventualidad extremosa hubiera que otorgar valor arquetípico a este fragmento de relato en primera persona, desaparecerían al instante todas las dudas acerca del sitio que ha de ocupar en una escala general de prioridades la práctica discursiva que finalmente se convirtió en la profesión de Lyotard. Quedaría claro que a la filosofía hay que llegar por contingencia, o mejor dicho, por una desventurada conjunción de factores adversos. Se entendería asimismo que llega a tomar la forma de opción a raíz del reconocimiento de las limitaciones y defectos personales que obstruyen la posibilidad de dar cumplimiento a las inclinaciones, expectativas y metas que acaparan nuestro interés real. Nos ocupamos de la filosofía porque carecemos de las virtudes y destrezas que exigen el arte, el saber histórico y la disciplina religiosa. Un paso más allá en esta dirección conduciría sin dificultad a la conclusión de que en última instancia la filosofía es precisamente aquello que resulta de la suma de estas tres ausencias o de estos tres afanes frustrados. Pero no es necesario darlo. Cabe esperar el mismo resultado partiendo de la incapacidad para la investigación científica, para la práctica política o para las actividades productivas. En cualquier caso, habría que pensar en algo que viene a compensar cierta deficiencia vocacional, en una actividad o profesión que se acoge a falta de otra mejor.

Se dirá que semejante lectura figurada resulta improcedente de entrada, toda vez que estamos ante un texto coloquial que se limita a narrar las vicisitudes de una historia estrictamente individual, en la cual, además, no se alude en absoluto a la razón de ser o al sentido intrínseco de la filosofía, ni siquiera a la significación que ésta reviste para el individuo en cuestión, sino tan sólo a sus inclinaciones propias y a las circunstancias (siempre contingentes e involuntarias, naturalmente) que propiciaron su relación con aquélla. Ambas cosas son ciertas sin discusión. Sin embargo, sucede que la disposición contrafilosófica también comporta un carácter estrictamente individual. En cada ocasión se presenta como la actitud con que un autor con nombre y apellido toma la palabra dentro de un contexto teórico discursivo concreto. Desde luego, toda vez que no ha de reducirse a un simple desplante temperamental, a lo largo del desarrollo argumental saldrán a relucir

las causas o motivos que la justifican objetivamente, y en esa medida, al igual que cualquier acción o decisión razonada, cabe afirmar que se autopropone, que se promueve de modo tácito como conducta a seguir, como posición que viene a ser válida y pertinente al interior del contexto de referencia. Pero en tanto que actitud o disposición propiamente dicha, al margen de que llegue a traducirse en promoción de nuevos lineamientos o modelos discursivos, constituye de hecho y de intención el estilo peculiar de un autor, o lo que es lo mismo, la expresión de un modo personal de intervenir en el estado que guarda la discusión teórica sobre cierto problema o tópico. A mayor abundamiento, antes que suponer o procurar algún consenso, hace ver implícita y discretamente el distanciamiento que introduce esta intervención con respecto a los usos consuetudinarios de la literatura filosófica, es decir, frente al tono sentencioso y circunspecto de sus formulaciones y a la seriedad reverente con que éstas aún suelen ser recibidas por parte de la comunidad intelectual y el público en general, aunque ahora sólo sea por razones de forma. Es la ruptura actitudinal de quien, sin recurrir a pronunciamientos altisonantes, deja advertido desde el principio que no se identifica en absoluto con semejante espíritu de gremio ni encuentra motivos para proseguir con esa disposición militante que todavía hace unas cuantas décadas se percibía en los que eran llamados grandes filósofos; y esto no por mera soberbia de segundo grado o por disidencia sensacionalista, sino en virtud de determinada combinación original de circunstancias emergentes y de rasgos individuales que hace posible a una nueva personalidad intelectual. Por otro lado, así como el relato lyotardiano se abstiene de valorar o incluso de describir mínimamente la profesión del joven Lyotard, contentándose con la mención del hecho y de sus causas, la disposición contrafilosófica tampoco equivale al enjuiciamiento de la filosofía como tal, no necesita derivar en un balance de su crisis actual ni en un ajuste de cuentas, supone que para bien o para mal existe y seguirá existiendo en el futuro de alguna manera. En una palabra, no afirma ni niega nada sobre la filosofía, sobre su situación o razón de ser en el presente. Solamente sugiere y estrena un modo distinto de relacionarse con ella; un modo casual, transitivo, despreocupado, indiferente a las prerrogativas y dignidades de antaño, partidario de un manejo llano y expeditivo de los asuntos, más acorde con el buen sentido del lector medio o con el ingenio informal empleado por los medios de difusión que con la gravedad y

formalidad académica con que los grandes sistemas daban realce a su estatuto de sabiduría venerable.

Por lo que toca a Lyotard en particular, tipificar su postura en virtud de un pasaje como el transcrito sería sin duda demasiado arbitrario. En buena lógica, se requeriría para ello el cotejo de una serie suficientemente amplia y representativa de textos que indicaran de manera más explícita la clase de relación que su trabajo teórico pretende mantener con la filosofía. Sin embargo, la disposición contrafilosófica es esencialmente elusiva, indirecta, se hace presente mediante expresiones incidentales que en el conjunto de la obra de un autor pueden ser desmentidas o desestimadas en atención a muchas otras dotadas de mayor contenido y que parecen corresponder a una disposición diferente u opuesta incluso. Vale decir que cuenta con el recurso de la virtualidad, gracias al cual le es dable mostrarse u ocultarse, radicalizarse hasta desembocar en el adiós a la filosofía o atenuarse hasta desaparecer por completo, según convenga a la estrategia del discurso y sobre todo a las intenciones del autor en cada contexto. Por si fuera poco, cuenta además con la posibilidad de ser involuntaria y pasar desapercibida para el propio autor, quien naturalmente podrá atribuirle a la insidia o al desatino de sus lectores. Ningún seguimiento documental conseguirá acotarla con precisión, y los señalamientos acerca del peso específico que alcanza en determinada elaboración teórica serán puramente presuntivos. Lo único que cabe tener por cierto es lo que se infiere inmediatamente de semejantes características: como actitud operante, corresponde a autores y discursos que (con o sin conocimiento de causa) mantienen con la filosofía una relación beligerante y altamente mudable, inestable, a menudo provocativa y desconfiada. Toda vez que tal relación responde a (y forma parte de) la situación equívoca y recesiva que a querer o no ocupa la filosofía en las elaboraciones teóricas actuales, quizás a la postre resulte obligatorio acoger la idea de que cualquier discurso que hoy en día entre en contacto con ésta involucrará ciertos relieves contrafilosóficos, por moderados o secundarios que sean; pero en la medida en que aun dentro de esa probable generalidad se destaca un conjunto donde los rasgos aludidos se acentúan al grado de convertirse (o dar la impresión de convertirse) en estilo y estrategia, se hace necesario considerar la disposición contrafilosófica como una tendencia definida y confrontable con otras posibles. Las intervenciones de Lyotard, a nuestro parecer,

constituyen la muestra ideal de ese conjunto, incluso prescindiendo de sus reportes autobiográficos.

En *Capitalismo energúmeno*, ensayo de 1972 que lleva a cabo la apología más entusiasta y vigorosa de *El Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari, nuestro autor advierte: "No es un libro de filosofía, es decir, de religión"¹. Si la obra en cuestión o la filiación ideológica de quienes la escribieron admitiesen algún nexo no antagónico con el discurso teológico (a la manera de Bataille, por ejemplo), tal vez se podría remitir la frase a un marco de referencia en el que fuese lícito atribuirle un sentido menos lapidariamente peyorativo. Lyotard se aboca a mostrar que la obra pone en práctica un tipo de aproximación a la racionalidad capitalista y a la economía libidinal que revela y deja atrás tanto las limitaciones del psicoanálisis freudiano como las del marxismo; su interés recae en el proyecto de una "energética" del deseo cuyos contenidos y desenlaces escapan al dominio de la representación y por lo tanto a las gestiones teóricas y críticas del pensamiento, el cual se halla confinado sin remedio en este dominio. "*Un pensamiento* es aquello en que la posición energética se olvida al representarse. La teatralidad es todo lo que *el pensamiento* puede denunciar en el pensamiento, puede criticar. Un pensamiento siempre podrá criticar un pensamiento, siempre podrá exhibir la teatralidad *de un pensamiento*, repetir la distancia. Pero, no obstante, algo ocurre, algo que los pensadores no pueden criticar en tanto que ese algo no haya entrado en el pensamiento teatralizante"². De acuerdo con esto, el pensamiento se mueve en un círculo vicioso y sólo puede hacerse cargo de lo que entra en él, o sea, sólo puede hacerse cargo de él mismo. El pensamiento hace patente el círculo vicioso que determina la figura espacial y la estructura operativa de la representación... Puestos ya en el camino de las sentencias radicales, nada nos impide afirmar a título de corolario que pensamiento, representación y "capitalismo energúmeno" son tres designaciones del mismo dispositivo, tres expresiones correlativas de la ecuación o estructura matriz de la racionalidad occidental. Más allá de la estructura teatral de esta racionalidad, y especialmente de la teatralización que llamamos pensamiento o metafísica o filosofía --a la sazón ha de parecernos insignificante la diferencia que pueda haber entre

¹ *Dispositivos pulsionales*, p. 12.

² *Ibid.*, p. 49.

estas palabras--, comienza la dinámica del deseo y la energía libidinal, el despliegue de sus flujos y juegos de intensidades, la apertura de una gama de continuidades, proliferaciones, deslizamientos, concentraciones y decentramientos de cuya creatividad o productividad neta la representación sólo puede suministrar una caricatura bidimensional dibujada en blanco y negro. "Los pensadores piensan la teatralidad metafísica, y sin embargo la posición del deseo se desplaza, el deseo trabaja, se pone en marcha nuevas máquinas, las viejas cejan de girar o giran un tiempo en el vacío o se embalan y recalientan. Este transporte de la fuerza no pertenece al pensamiento ni a la metafísica. El libro de Deleuze y Guattari representa en el discurso ese transporte"¹. A ello se debe en definitiva el que éste no sea un libro de filosofía, "es decir, de religión".

¿Es realmente nueva o inusitadamente reveladora la presente intervención? ¿Lo que se dice en ella constituye un parteaguas o una fractura epocal en el horizonte discursivo del mundo contemporáneo? La radicalidad y contundencia con que se expresa Lyotard invitan a una respuesta consecuentemente franca y directa: lo consignado en su recensión de *El Anti-Edipo* significó una verdadera ruptura cuando tomó forma en la obra de Nietzsche y durante las décadas subsecuentes, pero no en 1972. Para entonces, las revueltas contra el orden de la representación y el rastreo metódico de los callejones sin salida de la razón occidental se habían convertido en el deporte favorito de la intelectualidad europea, y seguramente el público lector francés, sobre todo el instruido por la copiosa literatura vanguardista y postvanguardista, se hallaba bastante familiarizado con la exploración de los poderes y causalidades del deseo. No procede emprender aquí la discusión del texto, pero ciertamente se impone llamar la atención sobre el desnivel que puede surgir en cualquier momento entre las tesis que integran su contenido y la implacable radicalidad del tono y de la perspectiva en que se formulan. Una vez que queda decidido sentar plaza en esta última, aquéllas comienzan a suscitar la impresión de no ser tan radicales ni estar tan apartadas del régimen discursivo que pretenden circunscribir y rebasar. Sucede lo mismo que en el caso del propio Nietzsche revisado en la actualidad (actualidad que aproximadamente viene a ser el pasado mañana en que situaba a los destinatarios de *El*

¹ *Op. cit.* p. 50.

anticristo). En efecto, tan pronto como nos instalamos de lleno en la óptica nietzscheana del perspectivismo y el nihilismo activo --y la facilidad con que hoy en día al individuo medio le es dable hacerlo resulta significativa de suyo--, los modelos, objetivos y motivaciones que proponen las obras de Nietzsche tienden a parecernos más bien estrechos e ingenuos, demasiado dependientes de la sensibilidad y la idealidad decimonónicas para tomarlos en serio. Dentro de esa óptica, nos asiste sin restricciones el derecho a encontrar no sólo anacrónico sino perfectamente fatuo y ridículo el ideal del héroe trágico, junto con el elenco entero de figuras y designios de la antigua espiritualidad griega; nada nos fuerza a tomar partido por el Superhombre en lugar de optar por el Místico, el Último hombre o las Moscas de la calle. Al cabo de un siglo de perspectivismo teórico y práctico, los motivos que llevaron a Nietzsche a entronizar *la perspectiva del águila* en detrimento de *la perspectiva de la rana* nos pueden conmovir tanto o tan poco como los inversos. Para nosotros, esa enfática ponderación de las alturas bien puede no ser más que una restauración embozada o inadvertida del sentido aristotélico de espacio (cuando no del mismísimo sentido cristiano de los cielos). También la encarecida presentación que *Capitalismo energúmeno* hace de la energética del deseo y el encono con que subraya los límites e insolvencias de la representación se antojan gratuitos y recalcitrantes tan pronto como la alteridad irreductible que traza entre ambos dominios queda entendida y asumida. En 1972, el desenlace de lo que los europeos llaman razón occidental había avanzado en los hechos y en el discurso más de lo necesario para que la revelación de los vacíos y precariedades estructurales de la representación y del concepto no resultara traumática para los medianamente enterados; el capitalismo y la tecnología del poder ya eran lo suficientemente transparentes o cínicos como para que ni sus operarios ni sus suscriptores ni sus víctimas se precipitaran en la consternación con la lectura de *El Anti-Edipo*, o como para que no volvieran a confundir la descripción de la productividad del deseo con el hallazgo de un nuevo continente de libertad y felicidad. El párrafo citado anteriormente concluye afirmando: "En el dispositivo libidinal ascendente, no importa nada tener razón, es decir, situarse en el museo, sino poder reír y bailar"¹. Con idéntica pertinencia podemos reponer: en el dispositivo de la racionalización intensiva, no importan

¹ *Op. cit.*, p. 50.

nada los bailes y las risas del deseo, salvo quizás en calidad de insumo. ¿Por qué entusiasmarnos con el proyecto de una energética libidinal? Seguramente es de gran ayuda cuando se trata de erradicar residuos de humanismo sustancialista, pero fuera de ese caso (infrecuente a la sazón, tras varias décadas de empeñosa deconstrucción del sujeto) nada nos impide ver en semejante energética un modelo más de objetivismo naturalista, el lenguaje promocional de un nuevo programa científicista presuntamente apto para dar cuenta de lo que excluye la representación. ¿O acaso estamos obligados a cerrar filas en torno de ella? ¿Debemos abrazar la causa del deseo y organizar las barricadas en contra de la representación al momento de ser informados de la inconmensurabilidad que priva entre uno y otra? ¿El pensamiento y los pensadores deben aprestarse a llevar una vida de ignominia y de lacerante impotencia por carecer de acceso a la energética del deseo? A mayor abundamiento: ¿no ocurre que la categórica polarización del dispositivo de la representación y el de la energía libidinal hace recordar inevitablemente a la gramática dualista y al acento absolutista característicos de los juegos de lenguaje acuñados por la metafísica de todos los tiempos? De cualquier manera, poco o nada de lo consignado en *Capitalismo energúmeno* es en sí mismo desconocido o abismalmente innominado para la época en que aparece, a excepción del cortante ademán con que su autor tiene a bien enterarnos de que la perspectiva que preconiza es tan radical que en ella filosofía es religión.

Diecisiete años después, un breve escrito publicado en 1989 con el título de *Oikos (Notas sobre ecología y sistema, según la versión española)* presenta la siguiente aclaración: "La monadología era todavía un sistema filosófico con presupuestos de finalidad, y en particular, el de un dios bueno que aseguraba la armonía del conjunto. La teoría de los sistemas no es un sistema filosófico, sino la descripción de la realidad..."¹. De nueva cuenta, aunque con una intención mucho menos peyorativa, la mención de la filosofía es acompañada por la de la religión. Si de cara a este particular se tomara en cuenta tangencialmente el fragmento autobiográfico antes referido, no sería del todo arbitrario conjeturar que la inopinada obstrucción de sus inclinaciones monacales de adolescencia

¹ Lyotard, "Notas sobre sistema y ecología", en Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía*, p. 278.

dejó en Lyotard cierto conflicto no resuelto con la religión y la trascendencia que más tarde se proyectó en la idea de la filosofía. Pero cuestiones de esa índole carecen de relevancia en el presente contexto. Tampoco viene al caso replicar que el "dios bueno" de la monadología de Leibniz es un operador estrictamente matemático de una constelación de posibilidades estrictamente matemáticas, dentro del cual las determinaciones teleológicas, si es que las hay en realidad, dejan de ser antropomórficas y teológicas¹. Lo importante es notar el sentido de la ponderación. La monadología era "todavía" un sistema filosófico, es decir, un constructo especulativo, algo que se inscribe y dirime en el terreno de las opiniones y las convicciones (de suerte que tanto los yerros como los aciertos que pueda implicar son inocuos), o bien, en el mejor de los casos, algo incipiente, que aún se encuentra en una fase prematura, algo que todavía no alcanza la forma o el estatuto de conocimiento y que por ende no hay que tomar demasiado en serio. En cambio, la teoría de sistemas es *la* descripción de la realidad. Con ella la cosa es muy distinta. En relación con ella resultan inaceptables las ligerezas, la atención y sobriedad con que debe ser abordada difieren en principio de las que cabe conceder a las ideas y deliberaciones filosóficas. Ciertamente no son pocos ni superficiales los riesgos de incurrir en incongruencias flagrantes (y hasta de recaer en la más primitiva metafísica positivista) a que se expone Lyotard en virtud de ese aparentemente circunstancial "todavía" incluido en su comentario. Además de que parece reivindicar sin reserva alguna el evolucionismo de Comte (el paso del estadio metafísico al estadio del conocimiento positivo), hace valer un esquema dualista y unívoco que es incompatible a todas luces con las posiciones básicas del discurso posmoderno, especialmente con las del discurso lyotardiano, que en sus momentos cruciales se pronuncia en favor de una especie de nihilismo epistemológico. Para afirmar tan resueltamente que la teoría de sistemas es *la* descripción de la realidad, se necesita haber olvidado que (tras el fracaso del proyecto de la ciencia unificada y la remoción de los últimos resabios de realismo ingenuo que subsistían a principios de siglo) la realidad admite diversas descripciones; y no sólo las admite sino que las reclama, en el explícito entendido de que en cada una de ellas algo se muestra y algo se oculta --esto lo sabía perfectamente Lyotard diecisiete años antes, cuando se ocupaba de consignar el

¹ Cfr. Bertrand Russell, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*.

distanciamiento y el carácter teatral inherentes a la representación--. Correlativamente, dicha afirmación supone pasar por alto que el vocablo "realidad", lo mismo en su acepción más general que en su equivalencia con el mundo circundante, ha quedado desprovisto del uso unívoco y compacto que en el pasado le confería cierta recóndita denotación imperativa e inapelable. En los días que corren, semejante uso es cuestionable hasta en las corrientes de la opinión pública; con mayor razón lo será en el caso de un autor que se propone revocar a la verdad como fuente de sentido e instancia de legitimación del discurso. En síntesis, da la impresión de que Lyotard es susceptible de dejarse llevar por el afán de calificar a la baja a la filosofía hasta el punto de no reparar en los brotes de objetivismo vulgar o cientificista que puedan acarrear sus expresiones.

Sin embargo, la obra de Lyotard exhibe también otro perfil de la disposición contrafilosófica; perfil que constituye la contrapartida del anterior y que determina que esta disposición (por lo menos en intención) no desemboque en conclusiones netamente liquidacionistas o en iniciativas posfilosóficas, sino que por el contrario refrende la actualidad de la filosofía en la medida en que prolonga al infinito la ocasión de aludir a ella, consiguiendo así que el discurso teórico y práctico la tengan en cuenta recurrentemente, aunque sea de manera colateral y negativa. A esto se debe el que la disposición contrafilosófica despierte suspicacias en cuanto a sus móviles de fondo, más en concreto, el que sobrevenga la sospecha de que en última instancia equivale a una estrategia emergente de la propia filosofía, que en estos tiempos adversos opta por asegurar su permanencia mediante la promoción de su desplazamiento.

En efecto, si la disposición contrafilosófica se cifrara exclusivamente en la interpelación peyorativa o infravalorativa de la filosofía, no podría justificarse más que como actitud preliminar o transitoria, pues los autores y discursos que la asumen se verían obligados por un mínimo de congruencia a arribar seguidamente a posturas liquidacionistas y poco después a ocuparse de otras cosas. Una relación invariablemente beligerante pronto se confunde con hostilidad consumada, la cual a su vez habrá de traducirse en un ajuste de cuentas más o menos directo y definitivo; de no ser así, terminaría por aparecer como una simple fijación pasional, como un episodio típico de amor mal canalizado. Por lo tanto, si

la disposición contrafilosófica pretende ser algo más que eso y al mismo tiempo no encaminarse a un desenlace prematuro, deberá combinar el recurso de la beligerancia con elementos de signo contrario, esto es, con pronunciamientos (nunca enfáticos, reiterativos o demasiado halagüeños) que impliquen la pertinencia o la especificidad insustituible de la filosofía en el marco de las elaboraciones teóricas, a fin de que en conjunto se mantenga un equilibrio elástico y versátil, dentro de cuyos márgenes el autor o el discurso dispongan del máximo de opciones intermedias posibles. La destreza y sutilidad que se requieren para llevar a cabo esta combinación sin que la posición resultante derive en una mera suma de reacciones caprichosas y contradictorias, las posee sobradamente el discurso lyotardiano. Así como encontramos en él diversos pasajes donde la filosofía es tratada en calidad de complemento especulativo o extracientífico, también contiene muchos otros en los que se pone de manifiesto que a pesar de todo dicho complemento continúa teniendo cabida y pertinencia en el discernimiento de los estados de cosas que reviste el mundo del presente. La "Ficha de lectura" con que se inicia *La diferencia* (indudablemente el libro más filosófico de Lyotard), figura la siguiente cláusula bajo el rubro de "Contexto": "El 'giro del lenguaje' en la filosofía occidental (las últimas obras de Heidegger, la penetración de las filosofías anglonorteamericanas en el pensamiento europeo, el desarrollo de las tecnologías del lenguaje); correlativamente, el ocaso de los discursos universalistas (las doctrinas metafísicas de los tiempos modernos: los discursos del progreso, del socialismo, de la abundancia, del saber). El hastío respecto de la 'teoría' y el miserable relajamiento que lo acompaña (esto nuevo, nuevo aquello, después de esto, después de aquello). La hora de filosofar"¹. A propósito de cuestiones que se ventilarán más adelante, conviene retener lo que se plantea expresamente en las últimas líneas: el tiempo de la caída de los discursos universalistas o grandes relatos y del hastío respecto de la teoría es también tiempo de la filosofía. Esta no desaparece con la metafísica --si es que en verdad la metafísica se encuentra en su ocaso--; antes bien, se hace oportuna a la vista de la miseria que comporta el hastío imperante. Por supuesto, sería un lamentable desatino interpretar esto en el sentido de que queda habilitada para intentar por enésima vez resolver los problemas del mundo. Es obvio que la filosofía no se halla en condiciones de aspirar a

¹ Lyotard, *La diferencia*, p.11

ninguna clase de hegemonía teórica o político-cultural; lejos de eso, es menester protegerla de las presiones y reducciones a que se ve sometida por parte de los saberes y géneros discursivos dominantes. De ahí que entre las metas contempladas por la obra recién citada se incluya: "Defender e ilustrar la filosofía en su desacuerdo con sus dos adversarios: en el exterior, el género del discurso económico (el intercambio, el capital), y en el interior de sí misma el género del discurso académico"¹. Nos enteramos de pasada de que la filosofía aloja en su seno a un enemigo, con el que entabla un desacuerdo, lo cual resulta desconcertante desde cierto punto de vista. No se precisa de largas argumentaciones para convenir en que el discurso académico es en buena medida pernicioso para el desenvolvimiento de la filosofía propiamente dicha; pero por otro lado no se debe soslayar el hecho de que conforme avanza la informatización del saber y la integración de la industria cultural con la industria del espectáculo (y conforme se hacen patentes las escasísimas probabilidades que tiene de emprender una carrera exitosa en semejante sistema), la filosofía sólo cuenta con el emplazamiento material que continúa brindándole la academia. --En las excepcionales ocasiones en que es invitada a participar en los medios masivos, sus contenidos adquieren de inmediato la resonancia casera e insulsa que uniforma los mensajes de los múltiples expertos contratados de planta--. Sea como fuere, lo importante en el presente caso es que la filosofía necesita y merece ser defendida, y que Lyotard está dispuesto a hacerlo, por lo menos en *La diferencia*.

Este mismo texto ofrece acotaciones sobre los dos aspectos principales implicados en el tema de la situación actual de la filosofía: la causa de su desplazamiento o marginación en el orden de la cultura y la naturaleza de las tareas que hoy en día debe cumplir en el nivel de las elaboraciones teóricas. Estas acotaciones coinciden en términos generales con lo expuesto en las secciones precedentes, pero revisten un interés adicional en relación con otras que deberán examinarse después. Por lo que toca al primer aspecto, escribe Lyotard: "No se rechaza la reflexión porque ella sea peligrosa o molesta, sino sencillamente porque hace perder tiempo y no 'sirve para nada', no sirve para ganar tiempo. Ahora bien, el éxito consiste en ganar tiempo"². El género del discurso económico, que en las fases anteriores

¹ *Op. cit.*, p. 11.

² *Ibid.*, p. 14.

del capitalismo hubo de articularse al rededor de categorías tales como trabajo, valor de cambio, capital industrial, capital financiero, etcétera, en la actualidad, gracias a la expansión mundial e integral de la performatividad (particularmente la performatividad informática), asume como principio vertebral la ganancia de tiempo. No de tiempo "útil", canjeable por dinero, mercancías o progresos laborales, sino tiempo en sí, tiempo potencial que se corresponde con las ilimitadas constelaciones de posibilidades de que consta la sociedad de consumo de las décadas más recientes. En el nuevo esquema del discurso dominante --y el discurso económico se tornó dominante a raíz de que el capitalismo comenzó a abrirse paso en el mundo--, la reflexión significa pérdida de tiempo, "no sirve para ganar tiempo", más bien lo sustrae, lo consume en demasía, resulta incosteable, anti-económico en sentido estricto. A despecho de su apariencia negativa y deficitaria, este rasgo distintivo del pensamiento, ya previamente destacado por Heidegger con la debida ironía, constituye en sí mismo una determinación activa que puede erigirse en la razón de ser de la filosofía en el presente. Justo por no servir para nada, es decir, por ser naturalmente refractaria al imperativo del éxito, esta última se traduce en una de las contadas posiciones de resistencia (si acaso hay más de una) que cabe concebir frente al régimen de la performatividad generalizada; el lugar marginal que ocupa en la trama actual de las prácticas discursivas le confiere un potencial de resistencia que dentro y fuera del nivel de las elaboraciones teóricas revela las fronteras y las inercias del género del discurso económico. Aunque no con la asiduidad y la resolución que sería deseable, Lyotard suscribe este relieve del estado actual de la filosofía.

En cuanto al segundo aspecto mencionado, la obra de referencia se permite apuntamientos todavía más generosos y sustanciales. De acuerdo con ellos, la filosofía posee hasta la fecha una función no sólo especificable y concreta, digna de reconocimiento público, sino incluso esencial e indispensable para el desenvolvimiento de las elaboraciones teóricas y para la determinabilidad de las prácticas discursivas en general. Ante todo, ya no aparece como sucedáneo o sinónimo de religión, sino como un género discursivo dotado de caracteres propios, tan legítimo y solvente en principio como los restantes. Acto seguido, se pone de manifiesto que su labor básica consiste ni más ni menos que en el discernimiento de la diferencia existente entre los géneros y en el intento de expresarla, no

obstante el impedimento capital que ello involucra merced a la imposibilidad de echar mano de algún metalenguaje. “Cuando pretende uno acariciar el acontecimiento hace el tonto. En cambio, supone responsabilidad ante el pensamiento el detectar las diferencias y hallar el idioma (imposible) para formularlas. Eso es lo que hace un filósofo. Un intelectual ayuda a hacerlas olvidar al preconizar un determinado género, cualquiera que sea éste (incluso el del éxtasis del sacrificio), para la hegemonía política”¹. Así, pues, la labor del filósofo es independiente y hasta contrastante respecto de la que suelen desempeñar los intelectuales. Mientras estos tienden a fincar la supremacía de cierto género, aquél se aboca al seguimiento de la inconmensurabilidad que circula entre los géneros. A ello se debe que la filosofía sea el único género al que le está vedado presuponer sus propias reglas, dificultad que sería insalvable para cualquier otro tipo de discurso. La filosofía trabaja con la diferencia, entra en acción cuando los juegos de lenguaje desbordan sus límites sin darse cuenta o cuando chocan unos con otros y se hace necesario recomponer sus contornos.

Desde luego, es indispensable no olvidar que estamos instalados de lleno en el giro lingüístico, de suerte que tal acción es ajena a toda finalidad de fundamentación trascendente o trascendental, así como a toda ilusión acerca de una normatividad universal. Lejos de entregarse a la quimérica y totalitarista empresa de superar la inconmensurabilidad, el quehacer de la filosofía consiste en pensar la diferencia, en aprehender una tras otra (según se van produciendo sobre la marcha) las especies de “sinrazón” a que da lugar en el despliegue efectivo de las prácticas discursivas; y esto (conviene reiterar) no con el objeto de dirigir, instruir o siquiera asesorar a los demás géneros. Valdría decir que ese pensar la diferencia no obedece en principio a un propósito puntual, se lleva a cabo porque en eso consiste la filosofía y porque eso es lo que puede hacer la filosofía como género discursivo. A lo sumo, es lícito esperar que el ejercicio de semejante quehacer redunde en la proliferación de una conciencia de la diferencia entre los practicantes de los juegos de lenguaje. Sin embargo, aun con este acopio de estipulaciones y advertencias, aun a sabiendas de que el “Contexto” en que Lyotard sitúa sus

¹ *Op. cit.*, p. 165.

formulaciones está conformado y sancionado por el giro lingüístico, también en su caso el acto de asignar tareas y particularidades discursivas a la filosofía provoca de inmediato reservas e inconformidades. Por más que se insista en que se trata de un género entre otros, exento de afanes elitistas, y que se subrayen sus inseguridades y dificultades intrínsecas, no queda eliminada la presunción de que, bajo la autoimpuesta apariencia de precariedad y modestia, el discurso filosófico busca erigirse en un género especial, habilitado para desenvolverse por encima de los demás e implantar de modo subrepticio sus condiciones. Por un lado, en efecto, da muestras de pudor y desprendimiento al renunciar a sus antiguos campos temáticos y conformarse con el seguimiento de la diferencia (del desierto, del vacío, del no-contenido); pero por otro lado, al hilo de dicho seguimiento y desde esa sedicente marginalidad, se apropia del exclusivo y soberano derecho a transitar libremente por el continente entero de las prácticas discursivas y a emitir observaciones acerca de cualquier género o concurrencia de géneros. Lyotard da constancia de este inminente recelo. "Usted afirma --escribe simulando la intervención de un replicante-- que entre dos relatos particulares no hay diferencia, sino que hay litigio porque los dos pertenecen al mismo género de discurso y están regidos por la misma finalidad. Para poder juzgar de esta manera usted ha pasado pues por alto las historias (diégesis) particulares contadas por esos relatos y aisló la forma narrativa que usted declara idéntica aquí y allá. Esta distinción es el trabajo de un género de discurso, el examen 'crítico', que no es narrativo. Al declarar que hay litigio, usted ya ha juzgado partiendo de un punto de vista 'universal', el del análisis de los géneros de discurso. El interés puesto en juego en ese punto de vista no es el de las narraciones. También usted les infiere una sinrazón"¹. Da constancia de este recelo, pero lo que en seguida añade a título de respuesta no consigue erradicarlo o siquiera contrarrestarlo medianamente, y además (cosa notable en el respecto que aquí interesa) tampoco parece empeñarse mucho en ello. En realidad, se limita a repetir una aclaración formal y a externar una suerte de postulado moral en pro de la justicia y la igualdad discursivas: "En efecto, el examen de las frases es sólo un género y no puede ser considerado una política. Que el filósofo esté en el gobierno de las frases sería tan injusto como si lo estuviera el jurista, el sacerdote, el orador, el

¹ *Op. cit.*, p. 182.

narrador (el poeta épico) o el técnico. No hay género cuya hegemonía sobre los demás sea justa. El género filosófico, que tiene el aire de un metalenguaje, sólo es tal (un género en busca de sus reglas) si sabe que no hay metalenguaje"¹. Después de apreciar la cordura de este comentario, se impone reconocer su completa inanidad. Las relaciones de hegemonía y subordinación entre los géneros puede ser todo lo injusta que queramos, pero es incontestablemente real y lo ha sido desde siempre, dentro y fuera del nivel de las elaboraciones teóricas; incluso hay razones para vaticinar que habrá de incrementarse de ahora en adelante, a raíz del desmantelamiento de los principios y referentes absolutos. La democracia en el país de los géneros discursivos es por lo menos tan endeble, reducida y ocasional como la que ha llegado a tener verificativo en las sociedades humanas. En cuanto a lo que se advierte sobre el género filosófico en las líneas transcritas, el replicante figurado por Lyotard tendría al alcance de la mano una contrarrespuesta que deja muy poco margen de maniobra: aunque no existiera el metalenguaje (lo cual todavía está por verse), basta con que la filosofía adquiriera aire de tal para que su desempeño factual, ahí donde encuentre acomodo, comporte efectos y secuelas de carácter hegemónico, ya sea porque sus practicantes los procuran o simplemente porque los practicantes de los otros géneros se los imaginan; en el desenlace empírico de las prácticas discursivas ambas opciones resultan eficaces por igual. En sí mismo, el giro lingüístico no cuenta con dispositivos que prevengan o remedien semejantes distorsiones; las indagaciones que en este sentido se realicen en su dimensión pragmática no podrán hacer otra cosa que consignar los hechos, a no ser que se les pertreche con sólidas premisas y metodologías moralizantes, en cuyo caso no sería extraño que desembocaran con excesiva frecuencia en ingenuidades idealistas similares a la que Lyotard descubre en los esfuerzos comunicativos de Habermas.

Es éste un problema que recorre de extremo a extremo la historia de la filosofía, y que por lo mismo los pensadores posmodernos no están dispuestos a tolerar por más tiempo --no podría concebirse hoy en día aberración intelectual más grande que el caso de que un autor posmoderno se prestara a suministrar coartadas o justificaciones a los impulsos

¹ *Op. cit.*, p. 182.

hegemónicos del discurso filosófico---. Seguramente, una parte considerable de los motivos que animan a las tendencias anti y posfilosóficas derivan de una reacción de hartazgo o exasperación contra tan arraigada proclividad: que a lo largo de las formaciones culturales de Occidente la filosofía haya ocupado o pretendido ocupar un lugar privilegiado en el orden del saber y de la educación superior, es algo que no se justifica (dada su autoproclamada naturaleza crítica, antidogmática y anti-institucional) pero que se explica en virtud de la organización jerárquica y centralista de dichas formaciones; sin embargo, que en pleno fin del siglo XX, tras los estrepitosos fracasos de los humanismos, las ideologías y los sistemas histórico-ontológicos, en medio del dominio irrestricto de la performatividad y la informatización, la filosofía continúe suscitando sospechas y discusiones a causa de su presunta preeminencia teórico-discursiva, resulta para muchos sencillamente insufrible, el colmo de la impertinencia y la arrogancia. Habida cuenta de todo ello, no puede dejar de llamar la atención el hecho de que también y precisamente Lyotard se vea obligado a plantear semejante problema y a hacerle frente de alguna manera. En lo tocante a la cuestión que se viene tratando, los textos de Lyotard nos permiten apreciar la forma en que al interior de la disposición contrafilosófica la relación beligerante y provocativa con la filosofía se halla vinculada con la explícita reivindicación de esta última en cuanto género discursivo existente y viable, reivindicación que en determinadas ocasiones tiene que llegar hasta la defensa (comprometedora y problemática, como se ve) de su naturaleza distintiva. Empero, independientemente de dicha cuestión, lo expuesto proporciona la coyuntura adecuada para inquirir al pie de página a nuestro autor en punto a sus particulares convicciones político-discursivas y al grado en que son o no compatibles con las premisas más agudas y características de su concepción posmoderna. Llevando al límite los apuntamientos anteriores es fácil extraer la conclusión de que tan pronto como se concede a la filosofía el estatuto de género discursivo irrumpe inevitablemente el peligro (real o imaginario) de la injusticia y la desigualdad en el conglomerado de los géneros. Por su parte, Lyotard toma con toda resolución el partido de la democracia; demanda (en un arrebato de tan candorosa buena voluntad que puede confundirse con un vulgar desplante demagógico) que el gobierno de los géneros

discursivos quede en manos de "el pueblo"¹, y que entre estos reine una justa equidad. ¿Por qué? ¿Es propio de un pensador posmoderno hacer valer con tal seriedad la idea de justicia o responder a un problema de hecho --a saber, la sinrazón que comete el discurso crítico con los géneros narrativos cuando los somete a examen-- mediante la vaga apelación a un deber-ser? ¿La democracia como política de los géneros resulta evidente e incuestionable aun en el seno de la condición posmoderna (a la manera en que pudo serlo o haberlo sido en la modernidad)? De acuerdo con el análisis que el mismo Lyotard efectúa en el ensayo que se titula precisamente *La condición posmoderna*, el remplazo de los grandes relatos por el principio de performatividad en tanto que instancia de legitimación ha tenido lugar en los países occidentales avanzados sin el concurso de idealidad o deber-ser alguno; además, al nivel de las prácticas sociales y de la cotidianidad (no de la teoría) el dominio factual del discurso económico se ha desplegado en las más diversas modalidades desde hace por lo menos tres siglos, a despecho de la injusticia estructural que entraña y de cuantas impugnaciones se le hayan hecho por ese concepto. A la vista de realidades de esta índole, la justicia discursiva (si se permite la expresión) casi se reduce a un noble deseo, que en el marco del pensamiento posmoderno debería recibir un tratamiento nihilista y perspectivista parecido al que Lyotard practica con la categoría de *verdad*. Por lo demás, en el supuesto de que fuese factible e indispensable hablar de justicia discursiva, ¿qué es lo que induce a un autor como Lyotard a entenderla en términos de igualdad y concurrencia democrática de los géneros? ¿Es justo y necesario que todos los discursos se hallen en pie de igualdad, que gocen de personalidad jurídica y derechos civiles semejantes a los que formalmente poseen los ciudadanos? Sin duda, este espontáneo y decidido igualitarismo proviene del rechazo de la existencia de metateorías o metadiscursos que Lyotard refrenda continuamente. Ello no obstante, lo cierto es que los componentes básicos de su concepción en manera alguna avalan ni posibilitan esa política interdiscursiva. De la *diferencia* no se infiere en absoluto la igualdad de los géneros, la *incommensurabilidad* no arroja ninguna consecuencia que favorezca el equilibrio o el intercambio equitativo entre los mismos; antes bien, el análisis lyotardiano de ambas aporta las razones teóricas (por si no bastaran las empíricas) que explican la disparidad y la superposición conflictiva de

¹ *Op. cit.*, p. 182.

juegos de lenguaje que observamos en cada contexto dado. En principio, no se puede ser nihilista y abanderado de la democracia discursiva al mismo tiempo, lo uno es ajeno a lo otro, y a la postre se estorban mutuamente. Si tal ocurre con nuestro autor, es porque a su riguroso seguimiento de la diferencia añade (procedente de otra parte) un plus ético-político, una versión renovada del imperativo categórico kantiano destinada a promover la convivencia pacífica o competencia constructiva entre los géneros de discurso. Claro está, nada se opone a que cualquier individuo decida apostar por una amalgama de esa naturaleza; pero nos parece que en el caso particular de Lyotard ello conlleva el riesgo de resultar doblemente contraproducente: amén de que el mencionado plus obtura el perfil más original y significativo de sus tesis principales, hace que, a querer o no, su proyecto teórico termine insertándose en la órbita de la razón comunicativa, a lo cual (con o sin razón) se rehusa terminantemente. Últimas interrogantes: ¿Es preciso que el género del discurso filosófico abandone el "punto de vista universal" y desista (una vez más) de procurar que "el lenguaje se conozca" para evitar la sinrazón que infringe a los discursos narrativos? ¿Acaso la idea de que el "gobierno de las frases está en el pueblo" no puede ser interpretada, aunque sea en sentido moral, como un retorno al plano del sujeto desde el recién conquistado plano del lenguaje, lo que representa el peor retroceso imaginable para un pensador posmoderno y posestructuralista? ¿La filosofía debe desentenderse del análisis crítico para dedicarse al fomento de la justicia interdiscursiva? ¿Su renuncia a la peculiaridad que le confiere el ejercicio de la crítica equivale a la desaparición de las relaciones de hegemonía entre los géneros?

XVIII. El ocaso de la verdad y la proposición del nihilismo activo

Lo expuesto en el párrafo precedente atañe solamente a una de las diversas complicaciones que reviste la disposición contrafilosófica. Un análisis más o menos detallado haría ver que de cada una de ellas se desprenden consecuencias extrañas y controversiales que no se circunscriben al estado actual del discurso filosófico, sino que

revelan en perspectiva las indeterminaciones, ambigüedades y vertientes conflictivas que acusa el conjunto de las elaboraciones teóricas y del horizonte general de las prácticas discursivas (esto es, de la racionalidad contemporánea). Nuestra indagación no puede tomar ese rumbo; debe limitarse a presentar a la disposición contrafilosófica como un estilo emergente y sintomático de hacer filosofía y pasar a discutir otras formulaciones de Lyotard relativas a cuestiones más determinadas. Con todo, casi de inmediato se advertirá que estas últimas permiten comprobar con mayor claridad hasta qué punto la problemática inherente a la situación actual de la filosofía remite directamente a la problemática general de la racionalidad contemporánea. El hilo conductor que adoptaremos en los siguientes apartados consistirá en la identificación de los términos y expectativas con que Lyotard caracteriza dicha situación y su origen. El enlace argumental que unirá esta parte con la recién concluida es la consideración de que, en cualquier caso, por personal e ideosincrática que sea en sí misma, la actitud contrafilosófica es asumida por un autor en función del diagnóstico que elabora o admite acerca de la condición límite en que ha desembocado la filosofía. Dado que Lyotard aparece aquí como prototipo de tal actitud, procede examinar su correspondiente versión de los hechos.

Si el punto de partida es la pregunta por las causas que determinan la situación actual del discurso filosófico, la respuesta que encontramos en Lyotard se articula alrededor de dos grandes eventos o mutaciones: uno externo o global, que afecta tendencialmente a la totalidad de la cultura y la vida social, y otro interno o específico, que decide el cambio de estatuto y función discursiva de la filosofía. El primero queda resumido en la declaración del fin de los grandes relatos, mientras que el segundo estriba en la crisis de la función crítica, a la cual se ha aludido en varios pasajes anteriores. Casi es innecesario adelantar el aserto de que ambos forman parte de un proceso que simultáneamente se verifica dentro y fuera de la filosofía. En ese caso, el proceso que hay que tener en mente, según algunos enunciados recurrentes de Lyotard, es el proceso de la consumación de la decadencia de los valores centrales de la civilización occidental y la nihilización de la cultura y del espacio social mundializados. Sin embargo, conviene tratarlos inicialmente como eventos distintos por motivos no sólo analíticos. Está fuera de discusión el hecho de que provienen del mismo complejo causal y que se propician recíprocamente, pero no deja de tener

importancia objetiva el que se produzcan en diferentes niveles de prácticas discursivas, o bien, que adquieran repercusiones de diferente alcance en cada nivel, y no es seguro por otra parte que en todos los casos sean convergentes o implicantes: no cabe dar por descontado que el fin de los grandes relatos conduzca por fuerza a la inhabilitación de la crítica o que el abandono de ésta tenga el mismo peso y significado para la posibilidad de la filosofía que la desaparición de aquéllos para la cultura contemporánea.

En el parágrafo 228 de *La diferencia*, la filosofía figura como un género de discurso no narrativo cuyo interés y cometido propio es el "examen crítico" del lenguaje, o mejor dicho, de los encadenamientos reales o posibles de frases en el marco de los diversos géneros existentes. En textos anteriores y posteriores a éste Lyotard hace pronunciamientos análogos, aunque a menudo circunstanciales y menos precisos. Se podría decir que cuando se trata de indicar en esquema la especificidad de los discursos teóricos y extrateóricos, no ve inconveniente en conservar la asociación de las nociones de filosofía y crítica; mas cuando el asunto a dilucidar es concretamente el estado de la filosofía en nuestros días, el rendimiento de la filosofía en el seno de la condición posmoderna, su juicio toma un giro contrastante, según el cual la única opción consecuente y viable con que cuenta el discurso filosófico consiste en el rebasamiento de la función crítica. La única opción consecuente con el desenlace del mundo contemporáneo, toda vez que, tanto en los comportamientos y formas de vida como en los saberes y las ideologías, ese desenlace apunta al advenimiento del nihilismo como horizonte de realidad. He aquí el contorno más radical del diagnóstico lyotardiano. A él se remontan las conclusiones rupturalistas de su intervención teórica y con base en él establece las nuevas premisas que el discurso filosófico ha de asumir si aspira a situarse a la altura de los tiempos. "El nihilismo no puede seguir siendo un objeto para el pensamiento o un tema, afecta al modo dialéctico que era el nervio del discurso filosófico. La nada exige del pensamiento que éste la inscriba no como el producto de su argumento crítico, sino como el estilo de su escritura reflexiva"¹. El pensamiento deberá dejar de hablar de la nada y aprender a desenvolverse en la nada, con base en la certeza (asimilada ya sin dramatismos

¹ Lyotard, *Moralidades posmodernas.*, p. 25.

ni pesimismo paralizante) de que ha llegado a su término la erosión de los valores y sentidos trascendentes que durante milenios dieron sustento a la praxis de las colectividades y los individuos. El cometido que compete a la filosofía en la era posmoderna es el de habitar el *desierto*, habitarlo de tal manera que en lo sucesivo sus iniciativas sean inmunes a la nostalgia y a la esperanza, pues sólo así estará en condiciones de ensayar una nueva experiencia reflexiva, una creatividad discursiva tan históricamente inédita como el estado de cosas que tenemos a la vista.

¿Por qué el advenimiento del nihilismo como horizonte de realidad debe pasar necesariamente por la crisis de la función crítica? ¿Acaso esta función no ha participado del modo más sobresaliente y eficaz en el proceso de nihilización desmantelando absolutos y mistificaciones teóricas y prácticas? ¿No es esencialmente crítico el discurso nietzscheano, anunciador de la muerte de Dios y de la era nihilista? En buena medida la contestación a estas preguntas se halla virtualmente contenida a lo largo de la exposición efectuada hasta aquí. Sin embargo, las formulaciones que aporta Lyotard al respecto merecen una revisión específica en virtud de la contundencia y amplitud de sus consecuencias. Dichas formulaciones no se conforman con dar constancia del fracaso histórico objetivo del pensamiento crítico o con denunciar las de por sí conocidas asociaciones que mantuvo con ideologías dogmáticas y políticas autoritarias; se proponen exhibir a la luz del día la causa vertebral de semejante desenlace. A mayor abundamiento, se proponen mostrar que lo ocurrido no era evitable ni es corregible, y que a pesar de todo cabe seguir pensando. Conducen, en efecto, a caer en la cuenta de que el fracaso teórico y práctico de la crítica no dependió de los errores o desistimientos en que pudieron incurrir sus practicantes (y por tanto no es resarcible mediante elaboraciones más atinadas), sino de un fenómeno discursivo que se produjo dentro y fuera de las elaboraciones teóricas del siglo XX y que en las últimas décadas ha cobrado el carácter de condición epocal, a saber: el agotamiento del *valor de verdad*. La crisis de la función crítica viene a ser la forma en que se manifiesta la extinción del valor de verdad en la esfera del discurso teórico. A partir de esta puntualización deberá resultar innecesario advertir a cada paso que las afirmaciones y deliberaciones de Lyotard en torno al estado actual de la filosofía constituyen elementos de diagnóstico sobre la realidad y la racionalidad contemporáneas.

La exposición más resuelta e inequívoca de esta problemática sin duda se encuentra en un trabajo breve que se publica en 1976 con el desproporcionado nombre de *Pequeña perspectiva de la decadencia y de algunos combates minoritarios por entablar allí* --texto que proporciona el antecedente directo de *La condición posmoderna* y que además se significa en la producción del autor por ser en él donde éste, como todo pensador francés de la posguerra, procede a rendir franco tributo a las ideas de Nietzsche--. Comienza con una caracterización compacta de la crítica en la que se describen sin taxativas sus premisas epistémicas, el comportamiento discursivo que implanta y la contradicción orgánica que entraña, merced a la cual reproduce en sí mismo aquello que pretende superar. "La crítica es una dimensión esencial de la representación: en el orden de lo teatral, es lo que tiene lugar 'afuera', lo exterior situado sin cesar con respecto a la interioridad, o sea la periferia relativa al centro. Entre los dos se establece una relación, como se dice, dialéctica; no salva para nada la autonomía de la crítica, ni mucho menos"¹. Basta con esta nota inicial para saber con certeza a qué clase de crítica pondrá en cuestión Lyotard. Evidentemente, no será la crítica en sentido genérico, es decir, la alteridad o relación polémica que regularmente se entabla entre los enunciados de cualquier juego de lenguaje en uso; tampoco la crítica literaria o la que tiene lugar al interior de alguna disciplina particular. Se trata de la crítica teórica, es decir, la que interpela en el plano de las elaboraciones teóricas a los discursos portadores de conocimiento y se pronuncia sobre su validez o legitimidad; en definitiva, la crítica filosófica, la que desde Fichte y Hegel hasta el momento en que los intelectuales marxistas contemplaron la conveniencia de adquirir nuevos lenguajes se desarrolló bajo el concepto de dialéctica. Según explica Lyotard, dicha crítica surge y opera en el espacio de un binomio estructural, del que no le es imposible desprenderse, pero del cual asimismo resulta ser el principal heredero o beneficiario. Frente a los saberes teóricos y prácticos establecidos se presenta en calidad de discursividad alternativa, como un movimiento marginal del concepto a través del cual quedan al descubierto las estrecheces y contradicciones inherentes al cuerpo de conocimientos, obras y comportamientos existentes; hace suyos los signos de lo marginal y periférico para dar

¹ Lyotard, "Pequeña perspectiva de la decadencia y de algunos combates minoritarios por entablar ahí", en D. Grisoni (comp.), *Políticas de la filosofía*, p. 135.

perfil a un contra-saber que se compromete a sobrepasar las limitaciones del saber establecido y a subsanar sus errores. Por eso la crítica adopta como forma y dispositivo consuetudinario la negatividad. En cada contexto, sus actuaciones se invierten en el trazado más o menos detallado, más o menos dramatizado, de cierto movimiento negativo de la verdad, el cual redundará en juicios y prescripciones crecientemente demandantes conforme se avanza en la destrucción teórica del saber y el hacer existentes. Gracias a esta posesión negativa de la verdad, la crítica adquiere la facultad de señalar las acciones que hay que emprender para remediar los errores cometidos y la autoridad para dirigir su ejecución. Desde los márgenes, refiere lo que falta en el centro, denuncia la miseria de sus positivities y con ello gana una ascendencia sobre las conciencias y las voluntades que no admite réplica justamente porque se cifra en lo que hace falta, en lo que excede por definición a lo dado. "En la crítica, en sentido marxista, se privilegia lo negativo. Se la considera como potencia activa capaz de despertar, de mover, de 'llevar a las masas a la acción' (para emplear un estereotipo). En otras palabras, posee lo que se admite comúnmente como una virtud revolucionaria esencial: la función pedagógica. Lo negativo en la crítica es el elemento motor de la convicción, educa destruyendo lo falso"¹.

Por encima de los matices y relieves colaterales que puedan agregarse, el punto que Lyotard considera crucial se deja adivinar sin más: tanto en su proceder epistémico como de cara a los comportamientos discursivos que induce, la crítica se revela como el correlato necesario del sistema de saber establecido, la forma de sus intervenciones corrobora y legaliza por implicación inversa la arquitectura centralizada que presenta ante nuestros ojos este sistema. Lo realmente decisivo reside en que éste y aquélla son subsidiarios en idéntica medida del mismo canon o dispositivo epistémico. Ambos operan a nombre de la verdad y parten por la mitad el espacio discursivo en que ésta debe evolucionar. Aunque mediante estilos retóricos distintos, con igual desenvoltura ambos se sirven del modo imperativo, manejan con tácticas equivalentes el efecto de asentimiento inmediato e inapelable que el valor de verdad suscita en las conciencias. La crítica podría alegar que la finalidad de sus gestiones no es remplazar el saber vigente por otros

¹ *Op. cit.*, p. 138.

contenidos supuestamente más acordes con sus respectivos objetos, sino redimensionar el dominio entero del conocimiento y de sus efectuaciones prácticas; al hilo de esta argumentación tal vez consiga demostrar que se encamina a desocultar verdades de una índole diferente de las que admite y administra el sistema. Pero nada de lo que se diga en ese sentido modifica la simetría dialéctica que mantiene con este último a instancias del mencionado valor; si a la mano viene, habría que colegir que pretende superar al conocimiento positivo en fervor y entrega a la causa de la verdad. Por otro lado, la crítica podría apelar a la idea de que su ejercicio involucra una relación activa, cambiante y multifacética con la verdad, lo cual constituye el medio más directo y eficaz para la erradicación del orden jerárquico y el control autoritario del saber y la acción. Sin embargo, la crítica resulta ser autoritaria desde el momento en que impone con el mismo rigor y la misma incondicionalidad que su opuesto el culto al valor de verdad y somete el comportamiento a un régimen paralelo de militancia disciplinaria; se requiere tanto orden y control para destruir o transformar el sistema que para edificarlo y hacerlo funcionar.

Bajo la égida del valor de verdad, la crítica y el saber establecido se erigen en los protagonistas principales de una magna representación, asumen en todo momento el carácter de fuerzas antagónicas cuyos virulentos encuentros conforman la trama de una epopeya universal que no admite por escenario un horizonte menor a la suma del mundo de la vida y el mundo del conocimiento. En el marco de esta batalla dialéctica ambos contendientes, a la manera de los campeones y semidioses de la tragedia griega, tienen de antemano asegurada la gloria y la inmortalidad, independientemente de que el triunfo recaiga en uno u otro. En sus embates y maniobras se ponen en juego las coordenadas generales del sentido de realidad, por lo cual merecen la atención prioritaria de las mentes ilustradas y el silencio reverente del individuo medio. De esta suerte, la magnificencia de la crítica se halla garantizada: tanto si consigue vencer a su enemigo como si fracasa finalmente, su emprendimiento habrá sido heroico, memorable, dispondrá de significación universal. "Dos posibilidades gobiernan esa relación: sea la periferia conquista el centro (primer destino de la crítica: por derrocamiento y toma del poder); sea el centro sitúa la periferia y la utiliza por cuenta propia, para su dinámica interna (segundo destino: la puesta

en oposición). Dos casos, pues, de muerte gloriosa”¹. Lyotard añade que hay muertes sin gloria y enlista en seguida numerosos casos recientes y distantes de exterminio, intervención militar, deportación masiva, represión institucionalizada, etc. Muertes anónimas e innominadas, desprovistas de la grandeza y la estelaridad que la razón dialéctica otorga de entrada al discurso crítico; muertes y opresiones resultantes de la derrota no discursiva de movimientos locales que no apuntaban a instaurar una “oposición” ni a desmontar el centro por conducto del desarrollo negativo de la verdad, sino que más bien intentaban quedar al margen del funcionamiento totalitario del poder y atenerse a su modesta particularidad. Tales movimientos no se pusieron en marcha con la misión de revelar al mundo nuevas verdades o las contradicciones de las vigentes; en una palabra, estaba completamente fuera de sus expectativas participar en el proceso de la verdad o alcanzar un significado paradigmático en el desenlace de la historia universal. “... la fuerza de esos movimientos no proviene del hecho de que son críticos, que se sitúan con respecto al centro. No intervienen como peripecias en el recorrido que siguen el Imperio y su idea; fabrican acontecimientos”². Es el modo de existir de las minorías. Un modo que reviste una peculiaridad realmente trágica y fatal: justo por no aspirar a fungir como la oposición y no incorporarse al juego del devenir universal de la verdad, el “Imperio” descubre en él al peor de los peligros que pueden salirle al paso, pues es algo que se sustrae a los operadores de su lógica básica. El sistema admite la oposición, admite (y hasta promueve) la existencia de un poder periférico que le disputa la titularidad de la verdad y la dirección del orden establecido, pero le es estructuralmente imposible transigir con comportamientos que no desean convertirse en poder, porque comportamientos de esa especie constituyen para él la exterioridad neta, algo que nulifica sus mecanismos y condiciones de funcionamiento.

Con la inclusión de este tercer factor, Lyotard se proporciona el emplazamiento alternativo que le permite visualizar en perspectiva integral la problemática de los saberes y de sus rendimientos objetivos. El meollo de la cuestión se encuentra en la estructura dicotómica o bidimensional de la representación, por obra de la cual los contenidos de la experiencia y el

¹ *Op. cit.*, p. 135.

² *Ibid.*, p. 137.

pensamiento se inscriben desde el primer momento en un espacio discursivo polarizado que determina sus valores y que unifica por vía de la correspondencia dialéctica la totalidad de sus posibles relaciones y diferencias. Lejos de que la crítica atente contra esta estructura o tienda a transformarla, se encuentra plenamente instalada y habilitada dentro de ella: tiene a su cargo la activación del polo negativo, o sea le toca aglutinar y canalizar hacia el formato del acaecer histórico de la verdad todo aquello que ha sido suprimido o impedido en el sistema de saber operante. Gracias a tal servicio, este último puede seleccionar y renovar en cada caso sus contenidos sin el temor de que lo excluido llegue a convertirse en una fuerza inconmensurable, capaz de generar contraefectos no previstos por sus mecanismos de defensa. La crítica racionaliza y da forma disciplinaria a lo que se halla en el exterior del sistema con el fin de acotar la periferia y mantener en pie la circularidad dialéctica del conjunto. "Precisamente --escribe Lyotard en un ensayo reciente-- la finalidad de la crítica es localizar y denunciar cualquier carencia del sistema en materia de emancipación. Lo que es notable es que esta tarea tiene como presupuesto que la emancipación corre, a partir de ahora, a cargo del propio sistema y que las críticas, sean de la naturaleza que sea, el sistema las solicita para ejercer este cargo con más eficacia. Diría que la crítica contribuye de esta manera a la transformación de las discrepancias, si todavía hay, en litigios"¹. De cualquier manera, lo esencial es que el sistema y la crítica aparecen como instancias gemelas aunque contrapuestas en el interior de un proceso de regulación global. Mientras este proceso se encuentre en marcha, el Imperio (la organización totalitaria del poder y el saber) no estará expuesto a quebrantos o irrupciones de disidencia que no pueda neutralizar. Sólo aquello que escapa en principio a la polaridad descrita da lugar a una efectiva exterioridad, a un más allá del sistema; sólo en las luchas emprendidas por las minorías emergentes se engendran situaciones e iniciativas que plantean un desafío real al régimen que gobierna de extremo a extremo la práctica social.

De aquí en adelante, Lyotard buscará poner a la vista la potencialidad discursiva que encierra el comportamiento de las minorías, se dará a la tarea de edificar en él la nueva residencia del pensamiento reflexivo, y exigirá de éste el desempeño de una nueva función,

¹ *Moralidades posmodernas*, p. 55.

un rendimiento positivo, creativo, referido a las posibilidades de los pequeños acontecimientos y sus encadenamientos locales, en contraste con la negatividad totalizante con que la crítica se propone arrebatar al sistema establecido la administración universal del saber y la verdad. Ahora bien, además de esbozar el objetivo y la dirección de su proyecto filosófico, el texto de Lyotard ofrece en calidad de diagnóstico la consignación del evento histórico-axiológico que no sólo modifica el rumbo del pensamiento sino que recompone la inteligibilidad del mundo de la vida. El siglo XX, tal como lo profetizó Nietzsche, es la era del desvanecimiento o liquidación de los valores, especialmente del valor de verdad. La magnitud e intensidad de los acontecimientos han hecho que la verdad pierda la preeminencia ontológica y la potestad trascendental de que siempre estuvo investida y se exhiba a la luz del día como una mera creencia. El evento no se limita al descrédito de algunas o de todas las verdades acumuladas por el pasado; esto viene a ser más bien la consecuencia del descrédito de la verdad como instancia legitimadora del actuar y el conocer. La crisis de la crítica, vista desde este ángulo, puede ser entendida como una manifestación unilateral, ocurrida en el plano del movimiento negativo del concepto, de la progresiva erosión y desarticulación del fundamento que por lo menos desde el siglo XVII permitió a la cultura occidental erigirse en un orden disciplinario dotado de alcances universales. La crisis de la crítica, por lo tanto, no es diferente ni independiente de la crisis que registran las bases mismas del sistema instaurado; ambas derivan del hecho de que los individuos y las colectividades han dejado de experimentar el temor religioso que antes les infundía la apelación a la verdad. En la actualidad, unos y otras arriban al convencimiento de que la verdad es el nombre institucional que el sistema y su correlato han empleado para designar a un grupo de lenguajes y estrategias destinadas al control de los objetos y las conciencias. La verdad entra en acción cuando cierta elaboración teórica o ideológica se apresta a ejercer una "función pedagógica" sobre el comportamiento; es, pues, un dispositivo de rectificación o de reforzamiento de las formas de vida existentes que se halla a disposición de los poderes que compiten por la posesión de la totalidad.

Es indispensable advertir que la decadencia del valor de verdad no se verifica únicamente en el ámbito de la vida cotidiana y de las prácticas sociales en general; dicho de otro modo,

no sólo concierne al sentido común y a la opinión pública. Se tergiversa de entrada su naturaleza y se subestiman drásticamente sus repercusiones si queda entendido en términos de cambio ideológico. En suma, va más allá de las creencias y valoraciones de la gente, así como de las opiniones de los intelectuales. Lyotard se encarga de esbozar la forma en que se consume en el seno mismo de las ciencias, incluso de las prototípicas. A fuerza de revoluciones teóricas y de experimentación super-tecnologizada, la ciencia contemporánea trabaja en programas y líneas de desarrollo en los que la palabra verdad propiamente no tiene acomodo y las nociones que antaño se relacionaban con ella (descubrimiento, confirmación, observación, etc.) reciben un uso estrictamente convencional, por no decir metafórico. Pese a que los medios de comunicación y las instituciones educativas persisten en inculcar la versión cuasi-positivista de la investigación científica que en la primera mitad del siglo todavía podía defender en abstracto una interpretación realista de sus resultados, en el presente los científicos de las más diversas especialidades declaran que su actividad no se mide con parámetros que aseguren la verdad, es decir, la "adecuación" del conocimiento a la realidad, sino con criterios que indican el grado de acoplamiento operativo existente entre los procedimientos y menús de información que manejan. "El hombre de ciencia admite con toda simplicidad que lo que se llama *verificaciones* se resume en una especie de operatividad. En efecto, la ciencia inventa enunciados que cumplen con ciertas exigencias formales, que deben poder transcribirse en dispositivos prácticos, experimentales, cuyos efectos pueden observarse y, de ser posible, preverse. Esos efectos son modificaciones de una o diversas variables, suponiendo que las demás son definidas; son susceptibles de observaciones y de descripciones. La 'investigación científica' comprendida de este modo, no es la de la verdad, sino de la *eficiencia*, u operatividad controlada, previsional"¹. Hace tiempo que los juegos de lenguaje de la ciencia se incorporaron de lleno (sin ninguna dificultad, espontáneamente) al circuito integral de la informática y la ingeniería telemática, lo cual se refleja con claridad inmejorable en sus respectivas gramáticas. Debido a la especialización creciente, estas gramáticas acusan una permanente dispersión que hace quimérica a priori toda tentativa de síntesis; sin embargo, de una manera que aún no se ha estudiado suficientemente, comienza

¹ *Pequeña perspectiva...*, p. 144.

a perfilarse un plano en el que alcanzan cierta convergencia o estandarización, plano determinado precisamente por su unánime incorporación al mencionado circuito. --No es, pues, una convergencia fincada en alguna propiedad intrínseca (lingüística) de los juegos de lenguaje considerados en sí mismos, sino en una propiedad funcional adquirida a través de los ciclos y dispositivos del macrosistema informático--. Se trata de algo semejante a una igualación operativa que se establece a partir de las escalas de performatividad dadas por el sistema informático. Todo esto significa que si alguna clase de universalidad es predicable en la ciencia actual, no proviene en lo absoluto de los objetos que aborda (o en definitiva del hecho de que aborde objetos o referentes reales), sino de la homogeneización instrumental que la tecnología telemática es capaz de implantar en el conjunto de los lenguajes y las prácticas discursivas. Por lo demás, gracias también a la informatización y especialmente a la fusión de la computación y los medios audiovisuales, la investigación científica de punta se encuentra cada vez más abocada y comprometida en el desarrollo metódico de procesos de simulación, mismos que no tan sólo implican una portentosa sobrepotenciación del poder de cálculo y control; junto con eso, implica una virtualización al parecer ilimitada y multimodal de sus referentes.

Frente a los objetos virtuales de la nueva ciencia, los hechos y cosas que suelen tenerse en mente cuando se habla de la *realidad* en la comunicación ordinaria vienen a ser posibilidades matemáticas de rango intermedio, es decir, representan un subconjunto de las opciones de figuración y actuación que se abren con los programas de investigación que aquella pone en marcha hoy en día; por cierto, un subconjunto estrecho y a menudo menos relevante que otros rangos de posibilidades que involucran magnitudes y coordenadas espacio-temporales más dilatadas. Vale decir entonces que la ciencia del presente trabaja con ficciones, si se la compara con la ciencia de los siglos anteriores; pero hay que agregar en seguida que su poder consiste en introducir en la realidad (que la ciencia del pasado se contentaba con descubrir, describir y explicar) posibilidades y encadenamientos objetivos que antes sólo la imaginación acertaba a vislumbrar. Al hilo de semejante proceso de virtualización del referente, para el saber científico la idea de y la creencia en la verdad resultan extracientíficas, y si por exigencias formales o didácticas sus practicantes tienen a bien apelar a ellas de vez en cuando es seguro que lo hacen en un sentido que poco o nada

se asemeja al que el sentido común y la ciencia de otros tiempos les conferían. “La ciencia contemporánea descubre ante nuestros ojos un espacio de discurso y de práctica cuya forma no está definida en absoluto, finalmente, en términos de *conformidad* con un objeto, ni siquiera con un principio formal de unidad, incluso de compatibilidad de los enunciados entre sí, sino cuya forma, cualquiera en *verdad*, está supeditada a un criterio constante y mínimo de eficiencia”¹.

¿Qué hacer en semejante estado de cosas? ¿Qué cabe proponer ante el hecho de que la gente ya no cree en la verdad y los científicos ya no encaminan su quehacer a la obtención de conocimientos verdaderos? Habida cuenta de que se trata de un hecho global, objetivamente consumado y asumido, no de un mero indicio o tendencia incipiente, sale sobrando detenerse a discutir medidas preventivas. Tampoco tiene sentido ahondar en la sensación de vértigo y vacío que provoca en las vidas individuales y colectivas. Por lo que toca al pensamiento, no se cuenta con la seguridad de que este hundimiento de los valores primarios de Occidente sea una catástrofe o algo que lamentar. Después de apuntar una vez más que el fenómeno efectivamente no se circunscribe a la situación de la filosofía o a la crisis de la función crítica sino que cruza en todas direcciones a la racionalidad contemporánea y a sus formas de vida, lo único procedente es buscar estar a la altura de las circunstancias y no conformarse con el papel de víctima moral o histórica, que, amén de estéril y lastimoso, impide la percepción de los efectos emancipatorios y las insólitas oportunidades de realización que aquél entraña. Lyotard adopta resueltamente esta disposición y le proporciona una enunciación tan entusiasta y persuasiva, que sólo por su contenido posmoderno se salva de ser confundida con el manifiesto de un nuevo credo libertario. En concordancia con la lacónica contundencia con la que fija los límites y dependencias de la crítica en el orden del saber totalizante y con la que denuncia la intencionalidad correctiva e imperativa de su saber negativo, abraza sin reservas de ninguna especie el punto de vista del nihilismo activo preconizado por Nietzsche y desde ahí traza una “línea política”, que podría ser considerada como la premisa mayor de todo proyecto teórico o práctico posmoderno: “... endurecer, agravar, acelerar la decadencia.

¹ *Op. cit.*, p. 144.

Asumir la perspectiva del nihilismo activo, no quedarse en el testimonio, depresivo o admirativo, de la destrucción de los valores: emprender su destrucción, ir siempre más adelante en la incredulidad, batirse contra la restauración de los valores. Avancemos rápido y lejos en esa dirección, seamos emprendedores de la decadencia, aceptemos, por ejemplo, destruir la creencia en la verdad en todas sus formas¹. Si la negatividad dialéctica de la crítica extrae su poder coercitivo (lo mismo que el saber establecido) del valor de verdad, la aniquilación de éste deberá dar lugar a una nueva "posición afirmativa", a un pensamiento constructivo y decentrado, vinculado con la experiencia y el comportamiento de las minorías que comienzan a tomar la palabra en el espacio social.

Llegados a este punto, debemos preguntarnos si los elementos de juicio que sirven de base a tan flamante divisa realmente se cumplen en el horizonte del mundo actual, es decir, si son ellos los que determinan en efecto el estado de cosas por el cual decimos del presente que es irreductible a la racionalidad moderna. La cuestión tendrá que ventilarse en dos escenarios de diferente extensión: el de las prácticas discursivas en general (el sentido común y la opinión pública) y el del discurso científico (elaboraciones teóricas), que constituye desde el comienzo de la modernidad el natural del valor de verdad. En relación con el primero, casi está demás afirmar que son numerosos los hechos y enlaces de hechos que parecen contravenir de manera frontal el diagnóstico de Lyotard. Aún tomando en cuenta muy atentamente que en ese diagnóstico se habla de una tendencia macro-social, resulta discutible en la medida en que abundan las evidencias de procesos de la misma magnitud que apuntan en dirección contraria y que se verifican en el mismo tipo de sociedades. Al interior de las clases y grupos representativos de las sociedades del primer mundo, el desarraigo respecto de las verdades oficiales, confesionales, académicas y científicas no ha desembocado en una actitud generalizada que pudiera calificarse de escéptica propiamente; incluso se impone añadir que la incredulidad que manifiesta el individuo medio frente a esas verdades se ve ampliamente compensada con la aparición y recrudescimiento de nuevos y viejos fanatismos, con grados de intransigencia y explosividad en nada inferiores a los conquistados por las obsesiones de antaño. La

¹ *Op. cit.*, p. 142-143.

indiferencia y el realismo cínico de la personalidad narcisista que analiza Lipovetsky es coetánea y coterránea de entusiasmos, cultos y formas de fe que difieren de los modernos y premodernos únicamente en la circunstancia (a la postre esencial) de que su proceso de inducción es transparente, se encuentra a la vista del público en general. La gente posmoderna puede vivir con la certeza de que ni la ciencia ni la religión ni los demás discursos disciplinarios son capaces de acceder a la verdad, o puede estar cabalmente persuadida de que la verdad es la suma de una ficción y una creencia, o bien caer en la cuenta de que, ficción o no, sus intereses y estilo de vida nada tienen que ver con el asunto de la verdad ni con valores universales de ningún género, o todo esto a la vez; ocurre, empero, que para esa misma gente la salud, la apariencia juvenil, el deporte de alto rendimiento y la *gestalt* del éxito, entre otras muchas cosas mencionables, se han convertido en imperativos de máxima prioridad, en aras de los cuales está dispuesta a creer de palabra y obra cuantas informaciones, terapias, asesorías, sublimaciones y representaciones apoloéticas suministren los medios y las instituciones. El propio Lyotard advierte que la decadencia de los valores consta de un "doble movimiento" o una constante "vacilación" entre la incredulidad y la "religión de lo verdadero", lo cual quiere decir que admite de facto la existencia de una contratendencia de la decadencia; pero lo recién señalado no equivale a la alteridad dada entre dos bandos culturales o corrientes de opinión, sino a la paradoja implicada en las formas de vida que protagonizan a juicio de Lyotard la consumación del nihilismo. En suma, mucho habría que poner a consideración antes de dar por cierto, en calidad de evento consumado, el agotamiento de los valores en las sociedades actuales. Independientemente de lo que Nietzsche haya pronosticado acerca de la cultura occidental, lo que vemos en las sociedades actuales (en cuyo desenlace la occidentalidad se ha tornado borrosa e imponderable) es un nihilismo que convive con su contrario, y hasta lo provoca, un nihilismo perfectamente compatible con la multiplicación de los deseos y las creencias, los fundamentalismos, las militancias radicales y la restauración de las más encontradas tradiciones. Siguiendo también en esto a Nietzsche, Lyotard toma nota de que la decadencia titubea y se alarga, demuestra contar con el recurso de la prórroga merced al brote de nuevos valores. Sin embargo, la recurrencia de los retornos y las resistencias bien pueden obligar a hacer una concesión más amplia:

reconocer que la decadencia es un estado permanente, algo parecido a una economía política de los valores, mediante la cual estos consiguen adaptarse al nuevo horizonte de realidad. Seguramente, el diagnóstico de nuestro autor resultaría menos objetable si consintiera en ser entendido no como el fin de los valores, sino como el fin de los valores absolutos o de la forma absoluta de los valores. En ese caso, lo único que restaría por replicar sería el exceso de contundencia y espectacularidad de sus formulaciones. Así, por ejemplo, se convendría en que los individuos y colectividades ya no creen ni están interesados en la verdad universal e inmutable, sino en las verdades específicas y cambiantes que se producen en el curso de la experiencia social. Pero es evidente que a Lyotard esta alternativa se le antoja demasiado modesta e insustancial, pues contempla expresamente la destrucción de la creencia en la verdad "en todas sus formas". En tal virtud, sólo queda establecer una discriminación: en calidad de proyecto, la destrucción nihilista de los valores es tan pertinente en principio como cualquier otra iniciativa que pretenda responder activamente a los eventos y estados de cosas emergentes, tiene derecho a expresarse con la radicalidad y elocuencia que desee y a elegir su modalidad y denominación: "línea política", ética posmoderna, moral de minorías, etcétera; en cambio, en materia de diagnóstico, las tesis relativas al desenlace nihilista de la cultura y la vida social se revelan, ciertamente no erróneas o injustificadas, pero sí unilaterales e insuficientes, no bastan para dar cuenta de la peculiaridad objetiva que revisten las formas de vida y de comportamiento observables en el presente. Aún en los episodios históricos que menciona el texto (entre otros, "... la exterminación sangrienta de las revueltas bagaudas en Armónica por los bárbaros aliados de Roma en el siglo V; la de la Comuna por Versalles y el Reich; la de las comunas y comités catalanes por los ejércitos franquistas y la policía política comunista en 1937; la destrucción del comunismo húngaro en 1956; la liquidación del movimiento checo en 1968..."¹) resulta altamente opinable la idea que la lucha de las minorías contra el Imperio haya sido en sí misma o en el ánimo de sus miembros la destrucción de la creencia en valores universales. Al cabo de este apartado se aludirá al lado problemático de "las minorías" y a los singulares relieves que adquiere la cuestión de los valores en sus prácticas discursivas; pero sobre todo se intentará poner de

¹ *Op. cit.*, p. 136.

manifiesto las causas y las consecuencias de la unilateralidad de que adolece el diagnóstico de Lyotard, con el objeto de mostrar que no consiste en una simple omisión ni es reparable por medio de agregados, amén de que tampoco es privativa de este autor.

Sin duda, es en el terreno de la investigación y el conocimiento científicos donde la perspectiva nihilista cobra su máxima significación y donde ha de suscitar un mayor margen de controversia. Dos aclaraciones se imponen como punto de partida: por un lado, la situación tendencial que describe Lyotard es menos reciente de lo que él parece suponer ("Desde hace más o menos diez años --1976--, los medios científicos directamente implicados se plantean la pregunta de su existencia: ¿qué es lo que estamos haciendo?..."). En realidad, el conjunto de mutaciones epistémicas y de elaboraciones insólitas que ocasionan ese desconcierto se ha desarrollado a todo lo largo del siglo XX. Desde las revoluciones físicas y matemáticas de las primeras décadas, la ciencia no ha dejado de sufrir cambios cruciales en todos los aspectos: se han modificado sus objetos, lenguajes, parámetros y procedimientos, al igual que la infraestructura, la organización disciplinaria y el entramado discursivo que le sirven de soporte. Por otro lado, la caracterización del quehacer científico en términos de relaciones de variables según criterios de funcionalidad lógica y experimental tampoco es una revelación de los últimos años; cuenta con una historia aproximadamente tan prolongada como la de las transformaciones referidas, y en ella toman parte tantos autores y escuelas, con motivos e intereses tan heterogéneos, que sería laborioso en extremo hacer un inventario imparcial. De hecho, a raíz del ocaso del neopositivismo durante los años cincuenta (pero incluso ya antes, a instancias de la corriente coherentista del mismo Círculo de Viena¹), el sentido común del científico medio y del profesorado universitario comenzó a familiarizarse con las versiones "blandas" o convencionalistas de su disciplina, al tiempo que su inveterado realismo factual fue quebrantándose bajo el peso de la abrumadora cantidad de hechos y estados hiperrealistas descubiertos o simulados por la investigación de punta.

Ahora bien, ¿qué consigue demostrar Lyotard con los testimonios que consigna su ensayo? ¿acaso no concede inadvertidamente demasiado crédito a las opiniones de los científicos

¹ Cfr. A. Ayer, *El positivismo lógico*, "Introducción".

(cosa que choca de frente con el enunciado de su "línea política")? Si se revisa con detalle, se podrá advertir que su diagnóstico acerca de la decadencia del valor de verdad en la ciencia actual se apoya principalmente (por no decir únicamente) en las declaraciones de los expertos, en las impresiones extraordinarias que experimentan ante las repercusiones globales internalistas y externalistas de la actividad en la que cada uno de ellos participa de manera semi-anónima y reticular. El problema que acarrea esta predilección no radica tanto en que proporciona una base restringida y endeble, sino, peor aun, en que subrepticamente refrenda la tradicional autoridad del "hombre de ciencia". Desde cualquier posición medianamente crítica, sería inevitable reconocer aquí la supervivencia de un prejuicio cientificista oriundo de la vertiente más conspicua del pensamiento iluminista; pero entonces deberá ser algo mucho más grave desde la perspectiva que Lyotard pretende instaurar, cuya radicalidad llega al grado de permitir la identificación de las dependencias e intencionalidades ocultas del propio discurso crítico. En semejante emplazamiento, una concesión de esa clase tendría que convertirse en objeto de las más rotundas descalificaciones, tras estudiarla como indicador de la cobertura ideológica con que opera el sistema del saber institucionalizado. ¿Desde cuándo los científicos están en condiciones de dar cuenta de lo que ocurre y lo que se pone en juego en la ciencia contemporánea? ¿A partir de qué momento adquirieron cabal dominio de las diversas capas de problemas, incertidumbres, potencialidades y desarrollos contrastantes que ésta involucra? Si tal cosa resultaba más o menos factible y esperable en el seno de la racionalidad moderna (cuando el saber de todos los campos todavía le asistía el derecho histórico de aspirar a un orden universal y uniparadigmático, y cuando los científicos podían hacer valer su instrucción enciclopédica), en el horizonte del siglo XX viene a ser una flagrante ingenuidad. Los científicos actuales pueden explicarnos, en efecto, los fines, marcos conceptuales y dispositivos experimentales que determinan su trabajo en cada caso; asimismo, pueden informar prolíficamente acerca de las dificultades y alternativas heurísticas propias de los resultados que alcanzan. Es evidente, empero, que estas cuestiones difieren enormemente no sólo de un campo a otro, sino de un programa de investigación a otro dentro de un mismo campo, por lo cual es frecuente que incluso los juicios más comprensivos de los especialistas terminen siendo tan dispares e inequívocos

que poco o nada se logra sacar en claro de ellos. Además, es igualmente evidente que la ciencia de nuestros días genera causalidades y efectos de conjunto, inaugura formas de intervención e interacción, y estandariza tipos de energía y de factualidad, de cuyas consecuencias a mediano y largo plazo los hombres de ciencia tienen tanta conciencia como los profanos, y a veces menos. Todo esto, sin contar con los prejuicios de gremio y las inercias profesionales, los compromisos institucionales y los suplementos ideológicos, que ganan ascendencia en la mente de los científicos conforme avanza la especialización creciente de su saber.

En síntesis, lo que define a la ciencia contemporánea es su configuración compleja y la complejidad de sus rendimientos teóricos y prácticos. Se presenta como una constelación multiforme, para cuya visualización no necesariamente el emplazamiento más cercano resulta ser el más adecuado. Frente a esa complejidad epistémica y discursiva, los científicos actuales suelen oscilar entre dos actitudes contrapuestas: o bien manifiestan una perplejidad llana y se refugian por prudencia metódica en una versión meramente nominalista o experimentalista de su labor, o bien les da por hacer grandes apologías de la ciencia y su impacto en nuestro tiempo que la mayor parte de las veces no pasan de ser misceláneas de sentido común ilustrado, reflexiones simplistas e ideas metafísicas anacrónicas. No podría ser de otra manera, toda vez que se hallan inmersos en un proceso cuyo desenlace objetivo global no controlan y del cual sólo disponen de una representación local e internalista.

Nuestros elementos de diagnóstico referentes al problema de la verdad en la ciencia actual quedaron expuestos a raíz del discernimiento del concepto de reconfiguración epistémica. En este lugar nos limitaremos a puntualizarlos de cara a las conclusiones que suscribe Lyotard. Mientras que a juicio de éste el hecho de que la investigación y sus resultados se hallen regidos por criterios de eficacia operativa significa la decadencia y aniquilación del valor de verdad, para nosotros constituye una de las transformaciones decisivas que dan lugar a un régimen de conocimiento en el que dicho valor se torna multívoco e intrínsecamente problemático --lo cual implica que su relación con las conciencias y los comportamientos no es de mero acatamiento--. Fenoménicamente hablando, lo que ofrece

la ciencia contemporánea no es la experiencia de la destrucción de la verdad, sino la irrupción de múltiples verdades de géneros, dimensiones y sentidos diferentes, cuyas articulaciones, contraposiciones y dispersiones demandan el advenimiento de tipo de experiencia consecuentemente versátil y multirreferencial. El quehacer de los científicos puede encontrarse sometido al imperativo de la performatividad todo lo que se quiera; sin embargo, con o sin conciencia por parte de los mismos, sus elaboraciones resultantes comportan verdades o indicios de verdades que van más allá (a menudo mucho más allá) de la inteligibilidad de ese imperativo. Sería lícito proponer que cada una de dichas elaboraciones suministran verdades, protoverdades y contraverdades que se inscriben en diferentes planos, varios de los cuales escapan por completo a la previsión de sus elaboradores y difusores. A mayor abundamiento, cabe afirmar que, en consonancia con la tendencia más notable de la racionalidad contemporánea en su conjunto, la ciencia del presente siglo se halla en las antípodas del proceder excluyente y liquidacionista que se acostumbra atribuirle; ni siquiera las verdades de la ciencia anterior, ya superadas en alcances y rendimiento, dejan de tener sitio y uso positivo en sus acervos. --A pesar de haber producido varios modelos explicativos independientes dotados con rangos de predicción y eficacia experimental infinitamente superiores a los preexistentes, la física actual continúa trabajando con la mecánica newtoniana y la geometría plana, y hay quienes afirman que está en condiciones de acoger algunos componentes de la física aristotélica--. De nueva cuenta, lo único que ha sido erradicado en definitiva es la representación de la verdad bajo la forma de la eternidad, es decir, de la verdad como algo único, homogéneo, inmutable, incondicionado e irrestrictamente universal. El trastocamiento epistemológico y ontológico del que forma parte esta cancelación da la medida de la naturaleza diferencial e históricamente inédita de la ciencia de los últimos cien años. Al hilo de sus revoluciones y desarrollos multiparadigmáticos, ha determinado, tanto al interior como al exterior de sus prácticas discursivas, la sustitución del orden de las verdades simples (regulado por el principio de simplicidad) por el de las verdades complejas, el cual consta de diversos centros y de otros tantos esquemas de objetividad.

Por supuesto, afirmar el paso de verdades simples a verdades complejas no se antoja tan audaz y espectacular como el anuncio de final de la verdad a secas. Con todo, más allá de

la impresión inicial y al margen de que muchos de los procesos constitutivos de la racionalidad contemporánea entrañan densidades que resultan más decisivas mientras menos espectaculares son, no se requiere de gran agudeza o malicia para acceder al convencimiento de que esta apariencia solamente tiene efecto a la hora de las enunciaciones abstractas y las figuraciones sugestivas de carácter preliminar. Tan pronto como se deja atrás ese momento y se ponen a consideración las repercusiones de fondo que dicho anuncio pretende suscitar en el desenlace de las prácticas discursivas del presente, lo que se obtiene como corolario es una representación plástica y amable del saber, dentro de la cual éste parece haber arribado a un estadio de autoliberación que le hace capaz de entrar en concordancia con los impulsos artísticos y los intereses contextualistas, blandos y acomodaticios de la personalidad posmoderna. Seguramente, la idea de que la verdad "en todas sus formas" se reduce a un mero prejuicio en vías de extinción provocaría efectos traumáticos en la conciencia de los individuos y las sociedades del mundo moderno, pero a estas alturas aun en los países subdesarrollados y tradicionalistas el individuo común asume de modo intuitivo el contenido y las derivaciones de esa idea sin que su comportamiento acuse por ello grandes trastornos y sin recibir la iluminación del pensamiento nietzscheano. Por más radicales que parezcan a primera vista, las tesis relativas a la desaparición nihilista de la verdad conforman a fin de cuentas la opción más cómoda y fácil de digerir. Una vez asimilada a nivel psicológico la *gestalt* de una realidad dotada de varios centros y planos de desenlace, la destrucción de la verdad como idea y creencia se convierte en ejercicio recreativo y gratificante, en práctica discursiva agonística, equiparable por la índole de los riesgos y retos que implica a cualquier competencia deportiva. Por lo demás, importa observar que para las generaciones posteriores a la segunda guerra mundial esta asimilación se lleva a cabo de manera espontánea e indolora, sin resistencias ni residuos de la vieja mentalidad. Es mucho más difícil hacerse cargo de un estado de cosas formado por el encuentro conflictivo de verdades heterogéneas e incommensurables, que no dejan de ejercer presiones objetivas sobre los hechos y los acontecimientos porque decidamos desentendernos alegremente de la creencia en la verdad.

Según nuestra estimación, el examen de la intencionalidad operativa y de otras propiedades distintivas de la ciencia actual conduce al reconocimiento de que, para bien o para mal, tanto su proceder como sus resultados no sólo obligan al replanteamiento del problema de la verdad: han modificado la realidad y el sentido de realidad. Esto significa la transformación de los factores objetivos y subjetivos del comportamiento (si es que tal distinción se mantiene en pie), así como de la determinabilidad de los entes y fenómenos, incluidos los no abordados directamente por la investigación científica (si los hay); una transformación que apunta en diversas direcciones inasimilables entre sí, en virtud de la configuración multiparadigmática antes descrita. En el plano de las elaboraciones teóricas, los entes y fenómenos descubiertos-inventados por esta ciencia imponen, dicho con terminología kantiana, nuevas condiciones de posibilidad para el conocimiento y la representación. Pero ocurre que desde hace cincuenta años o más esos entes comenzaron a incorporarse en forma de objetos tecnológicos al conjunto de los entes y fenómenos de la cotidianidad y la producción social en todas sus esferas. A la sazón, tales objetos se han convertido en sistemas que tienen la capacidad de remplazar a subconjuntos cada vez más amplios de estos entes y fenómenos, al igual que la de implantar en el conjunto entero su inteligibilidad y materialidad funcional. Se trata, por tanto, de un evento o encadenamiento de eventos cuyo espectro rebasa con mucho el terreno de las opiniones y las creencias sobre valores. Con todo lo objetivamente importantes que éstas sean en sí, constituyen sólo una capa del evento, y en muchos respectos resultan más reveladoras como síntomas o indicadores indirectos del mismo que como instancias de diagnóstico. Es posible que por medio de un inteligente ajuste de palabras se llegue a convenir en la aparición de formas de vida completamente liberadas de creencias en valores y verdades; pero si en el contexto de esas formas de vida figura algo semejante a la ciencia actual, su sentido de realidad habrá de incluir mutaciones, complicaciones, macro y micro-causalidades, entificaciones y desentificaciones cargadas de interrogantes y perplejidades que no se dejan mitigar por ninguna suerte de nihilismo. Podemos acordar por aclamación asumir la sentencia nietzscheana según la cual tras la muerte de Dios lo único real es el flujo de las apariencias; de ser así, empero, tarde o temprano tendríamos que admitir que la ciencia, con o sin la previsión de los científicos, engendra apariencias superiores en

densidad, poder coercitivo y desencadenamientos catastróficos a las sustancias y esencias que poblaron el mundo en el pasado.

Si esta línea de discernimiento es certera en principio, entonces las formulaciones de Lyotard vienen a ser sorprendentemente superficiales y limitadas, hasta se les podría acusar de idealismo vernáculo --y no sería la primera vez que una intervención animada de rupturalismo extremo, después de abatir todos los marcos imaginables, desembocara en ese paradero--. ¿A qué cabe atribuir tan notoria deficiencia? Una vez más, es seguro que no se debe a falta de profundidad o de información apropiada; lejos de eso, en sus escritos de los últimos veinte años se ha detenido a reflexionar ampliamente sobre la complejidad y la inconmensurabilidad. No cuesta trabajo demostrar que la elucidación de estas dos categorías a la vista de los eventos del siglo XX redundaba de modo inevitable en la apertura de la problemática expuesta. Si a pesar de tener a la mano los medios teóricos y documentales para ello se contenta con dar testimonio de radicalidad en materia de creencias y opiniones, la causa hay que buscarla en las reglas y supuestos que rigen sus razonamientos básicos. Dicho de otra manera: si Lyotard decide pasar de la constatación del fin de las verdades universales y ahistóricas a la proclamación del exterminio de la verdad en todas sus formas, es porque el meollo de su concepción sigue siendo tributario de la lógica lineal y dicotómica inherente a la racionalidad moderna. Solamente en el espacio discursivo de esta lógica, fincada en disyuntivas como presencia o ausencia, todo o nada, verdadero o falso, etcétera, es factible y aun necesario transitar sin solución de continuidad desde un absoluto positivo hasta un absoluto negativo: si no existe la verdad con mayúscula, entonces sólo hay lugar para la apariencia; si ya no podemos creer en verdades absolutas, deshagámonos absolutamente de la creencia en cualquier clase de verdades.

La unidad y la sistematicidad unívoca que la razón moderna proyectaba para el conocimiento dentro y fuera de la ciencia, remiten a una episteme en la que todos y cada uno de los enunciados se hallan sometidos a los principios de identidad y no contradicción. A su vez, la condición de aplicabilidad de estos consiste en que los referentes de los enunciados sean entidades intrínsecamente simples o sean susceptibles de descomponerse y

representarse como tales. Un enunciado dice algo cuando, y sólo cuando, afirma la presencia o ausencia de algo (o X o no-X); asimismo, algo es enunciable en la medida (y sólo en la medida) en que se hace equivalente sin residuo a la combinación de predicados simples, de los cuales se puede afirmar que están presentes o ausentes. Pero los citados principios se remontan a la canónica aristotélica, están en las antípodas de lo emergente. Como es bien sabido (así lo admite Kant), el pensamiento moderno no se destacó por su espíritu innovador en materia de lógica --salvo en su fase tardía, y más al nivel crítico-reflexivo que al ras del conocimiento positivo--. El atomismo físico (complementado por el síquico y el lógico) constituyó el juego de lenguaje paradigmático con el que la razón analítica moderna pudo heredar aquella canónica separándola de su esquematismo cualitativo y esencialista originario. Globalmente considerada, dicha razón no fue más allá de esta asimilación matematizada de la identidad. A despecho de sus diferencias cualitativas en cuanto a contenidos y alcances --y sobre todo a despecho de que en su desenlace comenzaron a perfilarse eventos que transgredían a fondo semejante continuidad--, compartió con las formaciones racionales anteriores el supuesto ontológico y epistemológico de que el mundo y su representación se componen de unidades simples gobernadas por leyes universales. Por eso su metafísica siguió siendo dualista y su ciencia orgullosamente uniparadigmática. Ese mismo dualismo de halla todavía en funciones al interior de cualquier concepción actual que se permita describir o decidir estados de cosas como los del siglo XX en términos de todo o nada. Cuando la ciencia contemporánea se dio a la tarea de examinar con el auxilio de nuevas hipótesis el comportamiento puntual del átomo, la naturaleza simple que hasta entonces se había atribuido a éste quedó irrevocablemente desmentida; pero no por ello desembocó en la nada, en el vacío o en la pura apariencia; desde entonces hasta la fecha ha venido descubriendo capas sucesivas y concomitantes de complejidad en las entrañas de átomo, cada una de las cuales involucra regularidades paradójicas, así como la pérdida de la identidad de las partículas subatómicas. Lyotard puede optar por soslayar el carácter emblemático de este proceso, o incluso puede interpretarlo escuetamente como prueba de la nihilización sufrida por el referente objetivo de la ciencia, que anula en definitiva la posibilidad de aplicar el criterio de adecuación. En ese caso, se hace necesario poner a discusión (como se intentará más

adelante) si el desmantelamiento de este criterio equivale a la desaparición del problema de la verdad, dentro y fuera de la actividad científica. Pero independientemente de tal discusión, desde ahora se deja ver una filiación recóndita que atenta contra la propia divisa posmoderna del discurso lyotardiano: tan pronto como se le examina con la misma radicalidad que emplea para denunciar los límites de la función crítica, aparece alineado a las premisas vertebrales del orden que pretende haber dejado atrás. Si a la postre resultara que su interpretación de la ciencia actual es la más pertinente, lo único que se sacaría en claro es que el rebasamiento de la racionalidad moderna sólo es practicable a través de su confirmación y prolongación. El nihilismo axiológico y epistemológico, no obstante los designios abismales que cree llevar a cuevas, es tan fiel al principio de simplicidad como cualquier doctrina sustancialista, su origen y razón de ser se localizan en la misma dicotomía caliónica de X o no-X; sólo que mientras éstas ocupan el primer término aquél toma para sí el segundo. Así, lo único que cabría reprochar al discurso posmoderno es un error de apreciación relativo a su estatuto: creyendo representar el más allá de la razón moderna, viene a ser en realidad la modernidad invertida, la modernidad que resuelve comenzar a pensarse con las categorías que figuran en el polo de la ausencia de su vasto repertorio de dicotomías, en lugar de hacerlo con las del polo de la presencia como ocurría hasta hace poco tiempo.

El tema de la ciencia y el estado actual de los saberes saldrá al paso nuevamente con motivo de la tesis sobre el fin de los grandes relatos. Por lo pronto, además de advertir que a nuestro juicio lo apuntado en los párrafos anteriores es algo más que la insolvencia más o menos grave en que incurre un texto de Lyotard, a saber, el defecto filogenético del discurso posmoderno en su conjunto --a excepción quizá del que se circunscribe rigurosamente en el marco de la reflexión estética--, es preciso volver al expediente que nuestro autor elabora sobre la función crítica para revisarlo a la luz del presente cuestionamiento.

Apelando una vez más a la radicalidad sin concesiones que permite a Lyotard descubrir la convergencia estructural de la crítica con el sistema de saber-poder establecido, procede preguntar, por un lado, si la iniciativa del nihilismo activo consigue emanciparse

efectivamente de esa convergencia, y por otro, si la posición afirmativa desde la cual Lyotard se propone poner coto a la negatividad inherente al discurso crítico no se sirve de éste y repite su posición relacional. Por lo que se puede concluir del ensayo de 1976 citado más arriba, la crítica suministra el correlato dialéctico que el sistema necesita para erigirse en centro y operar en la práctica como tal; aunque por definición se opone al orden imperante, el modo en que busca incidir en el comportamiento, el modo "pedagógico" de sus intervenciones, es en sí mismo tan autoritario y opresivo como la gestión regular de ese orden. En última instancia, lo que se decide entre ambos no es otra cosa que la titularidad de la dictadura de la verdad. De *facto*, ambos participan de su ejercicio por conductos contrapuestos y complementarios: la crítica toma la vía negativa; en lugar de operar con verdades y certezas sustanciales, se invierte en el manejo sistemático de la sospecha, que de esta suerte llega a coincidir en universalidad e incondicionalidad con los contenidos institucionalizados de su presunto enemigo. La sospecha es igual a la presión que bajo la forma de reflejo negativo ejerce la verdad sobre las prácticas discursivas. Pues la verdad, al igual que todos los demás credos religiosos que obran en la memoria de la humanidad, es tan imperativa en ausencia como en presencia; posee la facultad de coaccionar a la conducta y al pensamiento mediante su sustracción de lo dado, mediante el vacío, el defecto y la enfermedad con que su no-presencia acosa a lo dado. La crítica estriba en la explotación metódica de esta propiedad, y por eso en la práctica puede funcionar como un dispositivo de rectificación y contrapeso, gracias al cual el sistema puede mejorar sus actuaciones y ajustar a cada momento su equilibrio interno. En alternativa a semejante contubernio con "el Imperio", Lyotard nos exhorta a sospechar de la propia sospecha, desea romper el círculo dialéctico del saber-poder y abrir posibilidades que no nos encadenen al movimiento negativo de la verdad. Espera lograrlo a través del pensamiento desarrollado desde una nueva "posición afirmativa". Nueva en virtud de que difiere en principio de la positividad que revisten los contenidos y metas del sistema: mientras esta positividad somete el comportamiento y el discurso a la observancia de la verdad o de cualquier otra creencia universal y unificante, la posición afirmativa que él contempla redunda en la desmarcación de uno y otro, promueve la "pequeña perspectiva", la de quienes no se pronuncian en favor del Imperio ni de su contrario sino que sólo aspiran a

apropiarse libre y creativamente de su circunstancia. El nihilismo axiológico y epistemológico no debe ser confundido con el accionar negativo de la crítica porque apunta a fundar un espacio discursivo ajeno al círculo dialéctico en que ésta se desenvuelve. Un espacio no polarizado, sin centro, sin fundamento, en el cual cada individuo y cada colectividad genere sus propios valores, y en el cual, sobre todo, la realización de los mismos no involucre formal o subrepticamente la función pedagógica antes referida. En suma, un espacio donde las minorías que no quieren dejar de serlo puedan decidir a discreción el curso de sus "oportunidades" y formas de vida.

La cuestión de fondo que debe ventilarse consiste en saber si el despliegue de las prácticas auspiciadas por el nihilismo activo cuentan con la posibilidad real de nulificar las condiciones de funcionamiento del sistema o por lo menos de reducir en grado significativo su eficacia integral o, en todo caso, de abrir en él espacios intersticiales donde tuvieran alojamiento experiencias y formas de vida desmarcadas respecto de sus valores y fines estructurales. Consideramos que no es necesario ser presa del nihilismo pasivo o de algún fatalismo recalcitrante para reconocer que la iniciativa lyotardiana se halla animada por una esperanza excesivamente optimista, a la que tarde o temprano hay que calificar de vana. En el presente, el sistema cuenta con los medios adecuados para administrar comportamientos nihilistas de todo signo; incluso cabe prever que en contacto con estos podrá permitirse mayores grados de cinismo o de franqueza funcional. Lyotard confía en que las prácticas discursivas que no suscriben las reglas del poder establecido entrañan efectos altamente disolventes o entrópicos capaces de provocar a la larga el trastocamiento del sistema, habida cuenta de que en ellas quedan suspendidas las polarizaciones y equilibrios dialécticos que conforman la economía interna de este último. Se trataría, pues, de comportamientos indecibles, con los cuales el Imperio no sabría qué hacer: no conseguiría asimilarlos como contenidos positivos ni transferirlos a la oposición que opera en su periferia. Representarían una especie de células cancerosas cuya proliferación implica un trastorno mortal para este organismo. Desgraciadamente, semejante expectativa descansa en un error de visualización histórica. Es muy probable que en el marco de las formaciones sociales precedentes las prácticas inspiradas en el nihilismo activo llegarían a suscitar tales repercusiones disolventes, dada la configuración rígida y excluyente que

asumió el poder en todas ellas. Pero en el horizonte de la realidad contemporánea dichas prácticas resultan, o bien inverificables de entrada, o bien manifiestamente inofensivas. Resultan inverificables a causa de una determinación diferencial que Lyotard pasa por alto de modo inexplicable. De acuerdo con los apuntamientos que llevamos hechos, la característica más sobresaliente del actual sistema de poder radica en su funcionalidad envolvente. En contraste con las jerarquías y estratificaciones disciplinarias empleadas por los sistemas anteriores para discriminar en cada ocasión entre quienes deben ejercer el poder y quienes deben recibir su acción, este sistema dispone de virtualidades, gradaciones, transferencias y redes milimétricas que le permiten introducirse en el desarrollo de cualquier práctica discursiva, o mejor dicho, que le permiten incorporar en sus circuitos a cualquier práctica, por local, circunstancial, asocial o antisocial que sea, con independencia de los sentidos y metas que le asignen sus realizadores. El poder, según el monstruoso hallazgo de Foucault, se encuentra en todas partes; aunque no determina la gramática de todos los juegos de lenguaje, le es dable dirigir la concurrencia de estos y coordinar sus rendimientos mediatos. Por lo demás, aun en el excepcional caso de que surgieran prácticas discursivas realmente desmarcadas, intrínsecamente refractarias a las polarizaciones y codificaciones dinámicas con que trabaja el poder, la magnitud de la resistencia o alteridad que podrían alcanzar no pasaría de ser en extremo reducida y eventual, lo cual no tiene que ver tanto con la insalvable desproporción que prevalecería entre ellas y el sistema establecido como con el hecho de que éste, gracias a los asombrosos logros de las nuevas tecnologías blandas, se encuentra a la sazón suficientemente preparado para operar con fuerzas de baja intensidad y para adecuar sus dispositivos a escalas de valores semi-nulos. Además de que puede adaptarse con facilidad a las estrategias de la indiferencia y tolerar volúmenes considerables de entropía, es capaz de canalizar y neutralizar de la manera más plástica e indolora los comportamientos asociales, marginalistas y neoanarquistas hasta ahora conocidos (incluidos todos los que enumera Lyotard): para ello dispone de recursos como la seducción, la sublimación masificada y principalmente la industria del espectáculo, ante cuya universalidad intensiva y extensiva la postulada por los ideales y proyectos de la razón moderna se antoja modesta y provinciana. Una conducta "desmarcada", si la hay, ni siquiera tiene que ser reprimida o

excluida; el precario potencial de desorganización que pudiera implicar en si misma queda obturado desde el momento en que tal conducta es llevada a la pantalla, es decir, desde el momento en que de su contenido discursivo se convierte en *scrip* y su ejecución pasa a ser objeto de un programa de simulación dentro de alguno de los innumerables menús del mundo del espectáculo. A partir de entonces adquiere un potencial de seducción, y por ende valor de consumo.

No se requiere abundar mucho en relación con la segunda interrogación sugerida, ya que su mero enunciado dice lo suficiente. ¿Por qué la presentación de la "posición afirmativa" que Lyotard antepone al discurso crítico se asemeja tanto a este mismo en el modo de interpelar y de distanciarse de su referente? Desde luego, la indole afirmativa de esa posición hace acto de presencia a partir y a través del contraste (real o imaginario) que busca entablar con el discurso crítico, y ello no parece deberse a la modalidad argumental elegida ni a la circunstancia de que estemos tan inmersos en este último que nos resulte imposible concebir un pensamiento de otra especie. La razón de ser y la peculiaridad de las "oportunidades" que brinda semejante posición se revelan como tales merced a la consignación de los defectos y ataduras de la crítica. Es menester la determinación negativa de ésta para hacer valer, de palabra y obra, el carácter afirmativo de aquéllas. Sin embargo, esto equivale ni más ni menos que a la crítica de la crítica, y por lo tanto supone la reinstalación de la alteridad dialéctica que se desea eludir. Lyotard es conciente de tal implicación e intenta contrarrestarla destacando la intencionalidad no dialéctica que impulsa a su empresa, lo cual en el mejor de los casos solamente introduce un distanciamiento moral. "En lo que sigue, como en cualquier movimiento minoritario, se podrá mostrar fácilmente que hay un aspecto crítico, que este discurso repite formas críticas. Pero es que dentro de él se disimula una *posición afirmativa*"¹. Habría que explicar por qué tiene que disimularse dicha posición; debe existir para ello un motivo de fuerza mayor, pues de otra manera resultaría absurdo exponerla de entrada a un equívoco tan gravoso y contraproducente. Pero sobre todo habría que preguntarse si el discurso crítico no tiene derecho a suscribir en su favor la misma aclaración. En la inmensa mayoría

Pequeña perspectiva..., p. 138.

de sus intervenciones se propone explícita o implícitamente arribar a cierto contenido positivo, la negatividad de su proceder también "disimula" expectativas y disposiciones afirmativas. Hoy en día, tras doscientos años de discurso crítico profusamente desarrollado dentro y fuera de las elaboraciones teóricas, debería ser evidente de suyo que el surgimiento de prácticas discursivas realmente desmarcadas y alternativas a la función crítica exigiría como primerísima condición abandonar por completo el binomio positividad-negatividad en todas sus variantes, junto con el resto de dicotomías acuñadas por la razón moderna y premoderna. Que tal cosa sea en definitiva factible o no, Lyotard no se detiene a averiguarlo.

Esta omisión viene a ratificar la conclusión principal previamente expuesta: a despecho de los fines y lineamientos posmodernos que dan forma al proyecto discursivo de Lyotard, el diagnóstico que sirve de base a éste sólo de modo superficial y fragmentario se ha independizado de los cánones y supuestos vertebrales de la racionalidad moderna. Aunque los elementos que tiene a la vista son suficientes para iniciar la comprensión de la complejidad creciente que acusan los eventos y estados constitutivos del mundo contemporáneo, la elaboración que lleva a cabo con ellos sigue siendo tributaria del milenar principio de simplicidad, a consecuencia de lo cual la propia formulación de aquel proyecto reproduce de *facto* el entramado de categorías y argumentaciones bipolares del discurso teórico moderno, por más que a fuerza de inflexiones terminológicas e insinuaciones suplementarias suscite la impresión de algo diferente. Ahora bien, si se toma en cuenta nuevamente la significación prototípica que la obra de este autor posee en el despliegue del pensamiento posmoderno, se concederá que hay razones de peso para sospechar que el conjunto de este pensamiento mantiene con la modernidad una relación mucho más profunda y determinante que la prevista por el ala radical de sus representantes. Finalmente, antes de entrar en el tópico de los grandes relatos, conviene hacer una breve referencia a tres notables errores o defectos sintomáticos en que incurren a nuestro juicio los planteamientos de *Pequeña perspectiva de la decadencia...* en materia de diagnóstico. Los tres, como se verá, se remontan de distintas maneras al recién mencionado principio de simplicidad y redundan en simplificaciones manifiestas.

El primero de ellos concierne a la noción general de verdad que el nihilismo activo convierte en blanco de su acción disolvente. Lyotard da por objetivamente consumada la decadencia del valor de verdad en virtud del hecho indiscutible de que la investigación y el conocimiento generado por la ciencia actual han dejado atrás el criterio de la adecuación al objeto, toda vez que los "objetos" de que tratan son el producto variable de procesos y decisiones que responden expresamente a parámetros de eficacia operativa. Bien mirada la cuestión, cabe afirmar que semejante fenómeno ya no puede causar demasiada sorpresa, en la medida en que incluso la experiencia cotidiana y el sentido común de las últimas décadas han llevado a cabo un rebasamiento análogo conforme los esquemas y ciclos de la informatización (entre otras cosas) se incorporan a la organización y desenlace de sus respectivas prácticas discursivas. Una y otro se hallan a la sazón ampliamente familiarizados con la virtualización y la polivalencia de los hechos emergentes, de suerte que si la adecuación a los objetos aún dispone de alguna pertinencia en su interior, se limita a las relaciones inmediatas y a las oraciones asertóricas, más allá de las cuales sólo puede representar una medida ideal, cuando no una simple expresión figurativa. Lo que ciertamente resulta sorprendente es que Lyotard reduzca la problemática teórica y práctica de la verdad a la suerte de ese criterio, otra pieza eminente de la metafísica aristotélica, cuya permanencia en la actualidad sería mucho más asombrosa que su liquidación. Sin ninguna justificación ni atenuante de por medio, lo erige en el único criterio real y posible, y concluye en seguida que a partir de su liquidación la verdad viene a ser para nosotros una creencia recesiva, una ideología atávica de la que nos podemos desembarazar mediante una nueva "línea política". Si ése fuera el caso, la coyuntura que Lyotard considera distintiva de las tres últimas décadas debió tener verificativo durante la segunda mitad del siglo pasado o antes, y la historia del siglo XX habría sido hartamente diferente de la que consta en documentos. En lo que respecta a las ciencias físicas, la adecuación a los objetos quedó inhabilitada (no sólo como criterio de verdad sino también como idea regulativa de la logística experimental) por lo menos desde el establecimiento de la termodinámica, es decir, desde que los fenómenos y entidades estudiados en ellas abandonaron las escalas de la percepción y comenzaron a no tener correlato con los contenidos de la representación empírica ordinaria. A partir de entonces, en sus juegos de lenguaje "objeto" y

“adecuación” equivalen a metáforas didácticas con las que los científicos de buena voluntad intentan brindar un acceso intuitivo a los no iniciados. En cuanto al discurso filosófico, la superación del criterio aristotélico data de épocas más tempranas. Incluso pasando por alto las concepciones declaradamente subjetivistas, agnosticistas e irracionistas, en el contexto de la teoría del conocimiento se pone en marcha antes de la revolución copernicana de Kant. Partiendo de emplazamientos contrapuestos, las intervenciones de Leibniz y Hume la hicieron obligatoria e impostergable. En síntesis, al nivel de las elaboraciones teóricas el rebasamiento del referido criterio pertenece al desenlace de la racionalidad moderna, de modo que para la contemporánea viene a ser un antecedente. Pero ni en la ciencia ni en la filosofía condujo a la despreocupada disolución del asunto de la verdad; antes bien, condujo a que por primera vez la verdad se convirtiera efectivamente en un problema de fondo en lugar de fungir solamente como meta o destino natural del conocimiento. Desde que eso comenzó a ocurrir hasta los días que corren, la investigación y las teorías científicas no han dejado de ensayar e instaurar formas alternativas de verdad, que por cierto no son tan fáciles de refutar como la idea de adecuación. La filosofía, en medio de sus diálogos de sordos y movimientos autoliquidacionistas, ha tematizado el problema en múltiples sentidos y vertientes reflexivas (entre las que figura la del nihilismo nietzscheano), hasta transformarlo en interrogación implícita y omnipresente, que se afronta y refrenda en cada nueva elaboración. La situación general que priva al respecto en ambos terrenos puede calificarse de caótica, insoluble, anárquica, hiperrealista, etc. Pero como quiera que sea, el criterio de adecuación no forma parte de ella (o bien, no pasa de ser un elemento secundario y residual). Por lo tanto, la extemporánea destrucción de este criterio en manera alguna resuelve ni hace desaparecer tal situación.

El segundo error consiste en la incomprensible subestimación del actual sistema de poder, que parece endémica en el conjunto de las concepciones posmodernas. En abierto contraste con las atinadas y sugerentes observaciones que efectúa sobre diversas tendencias diferenciales de la realidad contemporánea, acerca del poder operante Lyotard se conforma con un estereotipo elemental y monocromático, lo cual le induce a tomar por decisivos factores o determinaciones que han dejado de ser estructuralmente

indispensables. Habla de "Imperio" porque supone que hasta la fecha el poder implica un centro y una organización centralizada, que transfiere a la periferia todo aquello que no se ajusta a sus fines esenciales, cuando lo cierto a ojos vistas es que consta de múltiples centros y estructuras móviles que, entre otras ventajas estratégicas, le permiten evitar quedar encerrado en una periferia hostil que a la postre podría erigirse en barrera infranqueable para su expansión. Merced a la gestión simultánea de diversos centros, la periferia se disgrega y relativiza (se desidentifica), sus presuntos componentes, aun los más representativos e inasimilables, no llegan a quedar enteramente segregados; al distanciarse de un centro ingresan en la órbita de otros, ya sea mediante ficciones y mediatizaciones discursivas que hacen aparecer a estos como instancias independientes del sistema, ya sea por conducto de adaptaciones subrepticias y ajustes extralegales que no ponen en riesgo el equilibrio funcional del conjunto. --En estricto sentido tanto lógico como físico-funcional, un sistema carece de centro, consiste en una distribución integral y sincronizada de fuerzas y operaciones, cada una de las cuales (si cabe fijar su individualidad) obedece al desenvolvimiento del todo. Los factores que en su interior pueden llamarse centros son dispositivos de acción sectorial y especializada, que sólo en concurrencia deciden la dirección de dicho desenvolvimiento--. Lyotard a menudo pasa por alto que el sistema también cuenta con dilatados márgenes de innovación y de inventiva organizacional, que se ven estimulados por los continuos brotes de entropía que necesita sofocar. Al hilo de ensayar respuestas cada vez más eficientes para satisfacer este requerimiento, ha adquirido la capacidad de modificar, reubicar y sustituir sus centros con extraordinaria rapidez, es decir, la capacidad de reestructurarse en la marcha, y esto ya no a título de opción extrema y catastrófica, sino como procedimiento regular y programable.

Por otro lado, las argumentaciones de Lyotard dan a entender que el mantenimiento del sistema depende invariablemente de la promoción de valores y fines universales, o por lo menos del fortalecimiento de la creencia en los mismos, como si su desaparición significara el desmoronamiento del todo funcional y la inexorable dispersión de los componentes. Craso error de percepción. Una vez que el poder (ya de por sí elástico y multimodal) asume la específica sistematicidad del orden tecnológico, el hecho de que continúe suscribiendo valores y fragmentos del discurso humanista termina reducido a una mera

deferencia, un gesto de tolerancia o de magnanimidad en obsequio de los estratos de la opinión pública que aún se encuentran moral o espiritualmente ligados a los afanes de la modernidad. Se trata, en el mejor de los casos, de una concesión estratégica que se conserva en vigor debido a que sigue suministrando buenos resultados; pero no constituye la estrategia principal y en cualquier momento puede ser remplazada por dispositivos más acordes con el incremento de la performatividad generalizada. En sí mismo, el sistema no se identifica con ningún valor o fin que no sea el mejoramiento permanente de su eficacia; por eso en la actualidad admite la circulación de valores y contravalores de todo tipo sin acusar indicio alguno de mala conciencia. Los valores conforman el lenguaje comercial que emplea en la comunicación con el público consumidor a solicitud de éste, en el entendido de que puede echar mano de otras terminologías (más afines a su lógica interna) tan pronto como la ocasión lo aconseje. De cara a todas estas cuestiones, cabe admitir que ha logrado liberarse de la mentalidad metafísica y de las viejas ideologías más rápida y profundamente que los contingentes revolucionarios y post-revolucionarios de las últimas décadas. En consecuencia, le es dable instalarse en el desierto nihilista con mayor facilidad y resolución que las minorías e individuos que aspiran a posiciones autónomas o desmarcadas. Y es que, tal como lo revelan los eventos contemporáneos, el sistema del poder es nihilista por definición y por desarrollo natural; de manera que se expresará más a sus anchas con juegos de lenguaje menos sustancialistas y antropocéntricos. Por ejemplo, no le costaría ningún esfuerzo (hasta ganaría en claridad y soltura) expresarse globalmente en el lenguaje de la "energética" que tanto entusiasma a Lyotard. Esto debería tenerlo muy presente un autor que ha certificado sucesivamente las liquidaciones estructuralistas y posestructuralistas del sujeto. La defensa de valores universales pudo resultar necesaria para el poder mientras tuvo que adoptar la forma de sujeto; pero en su fuero consiguió deshacerse de esa forma limitante desde que comenzó el libre desarrollo de su vocación sistémica. Tanto es así, que hay quienes llaman la atención sobre la convergencia terminal que parece entablarse entre las conclusiones posestructuralistas y las gestiones del sistema. "Rechazar la validez de la pregunta ¿quién escribe? o ¿quién habla? deja de ser una postura radical en 1984. Sencillamente reproduce a nivel de estética y teoría lo que el capitalismo

como sistema de relaciones de intercambio produce a propósito en la vida cotidiana: la negación de la subjetividad en el mismo proceso de su construcción”¹.

--Se dirá que si Lyotard tiende a subestimar los recursos del poder en su configuración contemporánea, nosotros pecamos de lo contrario, al adjudicarle virtudes y posibilidades prácticamente ilimitadas. Esta apariencia se debe a que en efecto nos hemos abocado a poner de manifiesto que dicho poder comporta relieves respecto de los cuales tanto el diagnóstico como el proyecto de Lyotard no sólo no resultan tan radicales y audaces como él supone, sino que más bien se antojan ingenuos y demasiado esquemáticos. Pero ciertamente se trata de una apariencia. Estamos lejos de pensar que el sistema establecido sea omnimodo e invulnerable. Aunque descartamos desde luego los límites que le señala Lyotard y consideramos endeble los embates con que pretende trascenderlo, creemos contar con indicios de que dicho sistema entraña límites internos mucho más graves y perentorios en virtud de que no derivan de eventuales oposiciones o de resistencias marginales sino de su propio rendimiento positivo, vale decir, de la saturación provocada por la eficacia acumulada. De acuerdo con los descubrimientos de la sinérgica (...), ningún sistema físico posee la capacidad de almacenar orden al infinito; rebasados determinados umbrales y magnitudes, la generación de neguentropía redundará inevitablemente en un estado de desorden de rango superior--.

El tercer relieve objetable del ensayo de Lyotard estriba en las cualidades y rasgos promisorios que confiere a los protagonistas de la “pequeña perspectiva”. En contrapartida de la pobre y rígida representación que ofrece del poder, el ensayo sobrevalora el desempeño de las minorías al grado de hacerlo aparecer como el camino que conduce a una nueva emancipación (ésta sí auténtica y consecuente, inmunizada contra los dogmatismos y los objetivos ilusorios de las pasadas cruzadas revolucionarias). Las minorías vienen a ocupar el lugar histórico del proletariado a raíz de que la Historia ha sido refutada y cancelada por los acontecimientos y estados de cosas desencadenados durante la segunda parte del siglo XX; cuando el mundo de la vida, la realidad social y la cultura se han tomado desérticos y transparentes, desprovistos (libres) de figuras, imperativos y

¹ Huyssen, *Cartografía del postmodernismo*, p. 232.

metas universales. Contemplada en la óptica de los viejos contingentes y teorías de la praxis, esta mutación equivale a la “muerte de lo social”; en cambio, para las minorías que concibe Lyotard representa la apertura de la oportunidad (“La oportunidad como perspectiva”, reza un subtítulo del texto). Para ellas ese desierto no necesariamente es signo de muerte y desolación; puede convertirse en escenario de formas de vida autónomas y creativas, independientes de totalitarismos teóricos y prácticos. Tal posibilidad se encuentra contenida de modo natural en la condición propia de las minorías (no hay que imponérselas desde fuera). Su realización sólo requiere poner en marcha una política adecuada, diferente en principio de la que se remite positiva o negativamente al funcionamiento del Imperio. “Lo que los políticos critican (en la intimidad) como apatía de las masas, disminución de combatividad, enajenación, es otra cosa muy distinta. Es una discordancia aguda, aun si ésta es a veces imperceptible, entre la perspectiva llamada política y otra, poco definida; y esta discordancia no pasa entre los dirigentes y la gente de la base, los atraviesa a todos. Se refiere efectivamente a la temporalidad. Aguarden, esperen, emprendan, preparen, organicense, dice la voz política; y la otra voz: aprovechen el buen momento, el futuro está, *eventualmente*, no necesariamente, en el instante y no mañana, no caigan en el voluntarismo, hagan lo que se les presente como por hacer, escuchen lo que desea hacerse y háganlo. Por lo tanto, no hay ninguna puesta en historia escatológica, pero enfrente *tampoco* la ética de la realización de los deseos o la teología del goce --ya sabemos que el autor acude a los términos teología y religión para descalificar de modo terminante a algún discurso-- (que son los simples reversos del ascetismo clásico, *en el mismo ámbito*). La oportunidad, que los Trágicos y Gorgias llamaban *Kairos*”¹.

¿Realmente son tan diferentes estas dos “voces”? Con o sin “historia escatológica”, ambas utilizan el mismo modo conminatorio para llamar a la acción; si acaso, la voz no política da mayor cabida al tacto e iniciativa de los actores, así como a la irreductibilidad del presente. De cualquier manera, la perspectiva que Lyotard contrapone aquí a la política resulta ser tan abrazable por parte del sistema como por las minorías que buscan desmarcarse de él.

¹ *Pequeña perspectiva...*, p. 170.

De hecho, desde hace años los dignatarios del sistema la fomentan diligentemente entre sus subordinados y los expertos en éxito personal la ofrecen en videocassettes al directorio entero del público consumidor. Pues el sistema también produce y promueve "oportunidades", y espera que éstas sean aprovechadas por actores creativos y competentes, porque su comportamiento redundará en aumento de eficacia; de ahí que tanto en las esferas de la actividad productiva como en las del espectáculo se conceda un papel preponderante a los programas de concursos, de superación, de excelencia y de alto rendimiento. Si algo demanda el sistema en aras de su óptima operatividad, es la proliferación de buscadores de oportunidades. Para conseguirlo, nada resultará más conveniente que una diestra combinación (técnicamente factible) de las dos perspectivas mencionadas.

En cuanto a la acción de las minorías interesadas en romper con el sistema, está fuera de discusión que la perspectiva de la oportunidad constituye el mejor (si no el único) camino transitable; y también, que quienes incursionan en él deben reunir las cualidades y disposiciones mentales que Lyotard tiene en alta estima y que desea ver cultivadas en todos los terrenos (arte, ciencia, filosofía, etc.): creatividad, actitud agonística, disposición paralógica. Al mismo tiempo, empero, saltan a la vista las limitaciones ingénitas de tal perspectiva. Por más prosaico y reiterativo que parezca en comparación con las virtudes que ésta reviste, sigue siendo aplastante el argumento de que sus consecuencias netas están condenadas a la nulidad dentro del aparato real del sistema. Solamente a base de una fantasía indómita se puede esperar de ellas otra cosa que efectos esporádicos e inconexos, con los cuales no sólo resulta imposible suscitar alguna alteración seria en el sistema, sino mantener siquiera la existencia de las minorías como tales. Como en otros casos, Lyotard toma nota del argumento pero decide no hacerle frente. Prefiere dedicar los párrafos finales de su ensayo a ponderar el carácter no didáctico de la acción incidental, descubre en ésta una nueva clase de eficacia, una eficacia "sin terceros", es decir, sin la expectativa de incidir en una masa educable. Descontando su eventualidad y precariedad, las iniciativas de las minorías son portadoras de un rendimiento directo que atenta contra las operaciones regulares del poder, lo cual no deja de ser un logro efectivo por el hecho de que no apunte a la transformación total. Pareciera entonces que el contra-argumento del autor consiste en

advertir que la acción de las minorías se antoja infructuosa sólo a condición de medirla con el viejo rasero de la revolución; ya que tan pronto como se prescinde de ese fallido parámetro queda al descubierto su eficacia propia, local, auspiciada y justificada por el presente, y que se traduce en un constante "hostigamiento" del orden instaurado. A través de los pequeños desajustes y trastornos que provoque esta acción, las minorías ejercerán una oposición real acorde con sus proporciones y preservarán su autonomía. "Y aquí habrá que mostrar, 1. que existen muchas otras formas de hostigamiento que por bomba; y 2. en qué consiste el hostigamiento. Se vería que siempre es algo así como una *retorsión*, la astucia o maquinación mediante la cual los pequeños, los "débiles", se vuelven por un momento más fuertes que los fuertes (...) Esas retorsiones pertenecen a una lógica que es la de los sofistas y retóricos de la primera generación, no del lógico, a un tiempo de las oportunidades, no del reloj de la historia mundial, a un espacio de las minorías, sin centro"¹. Todo esto suena muy bien, cabe decir. Infortunadamente, no modifica en nada el carácter parasitario e intrascendente de la perspectiva aquí recomendada. Las acciones que sólo se proponen hostigar al poder suponen y dependen de las regularidades de éste. La estrategia cifrada en tales acciones se construye sobre la certeza de que el poder es una realidad consumada y definitiva, en la cual únicamente es posible provocar pequeñas distorsiones; por lo tanto, es una estrategia cuya lógica corresponde a un subcapítulo de la lógica del Imperio. Como queda dicho, esas "retorsiones" no son dañinas ni inasimilables para el sistema, por más que así lo crean sus protagonistas; muy al contrario, le son provechosas e incluso indispensables por la "oportunidad" que le brindan de corregir defectos y elevar sus índices de eficacia.

Finalmente, contra lo que cabe esperar de una posición nihilista, es evidente que Lyotard incurre en una idealización extrema de las minorías, o mejor dicho, sus formulaciones giran en torno de minorías ideales, extraídas de una relación *ad hoc* de hechos y situaciones debidamente recortados. Suspende por un momento el tono distante y mordaz con que acostumbra expresarse en cuestiones de práctica política, para dibujar con los trazos más nobles y encomiables la audaz militancia de grupos autónomos, ideológica y

¹ *Op. cit.*, p. 175.

axiológicamente desmarcados del sistema, que ocasionan en éste alteraciones coyunturales contando solamente con sus propias fuerzas y con la capacidad de autodirigirse con acierto, sin admitir ni imponer forma alguna de autoridad, enseñanza o significación trascendente. Por lo que toca a las minorías reales, es necesario admitir de entrada que las hay de muchísimas clases; tantas, que desbordan cualquier definición precisa del concepto. Ocurre, entre otras complicaciones, que las minorías más contestatarias y combativas, aquellas que tradicionalmente han sido objeto de segregación oficial o extraoficial, ahora disponen de organizaciones internacionales reconocidas que ejercen presión sobre los gobiernos y ministerios de casi todos los países; son minorías con cobertura mundial. Al mismo tiempo, surgen minorías semi-clandestinas animadas por nuevos y viejos fundamentalismos. En países multinacionales como los Estados Unidos y las repúblicas ex-socialistas, las minorías se enfrentan entre sí, y no son pocos los casos en que entablan guerras de exterminio. Por otro lado, las élites que comandan los diversos centros del poder son igualmente minorías, las cuales también aprovechan las oportunidades que tienen de provocar pequeñas retorsiones en el sistema.

XIX. El fin de los grandes relatos

“Simplificando al máximo, se tiene por <postmoderna> la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Esta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella”¹.

Las tesis y proposiciones programáticas contenidas en *La condición postmoderna* son lo suficientemente conocidas en la actualidad como para obviar su exposición formal, sobre todo después de las frecuentes alusiones colaterales que hemos hecho al sentido y al tipo

¹ *La condición postmoderna*, p. 10.

de implicaciones que involucran. Aquí nos abocaremos a examinar su planteamiento nuclear, el fin de los "metarrelatos" y el estado de cosas a que da lugar. Como se muestra claramente en el pasaje recién transcrito, este planteamiento tiene el acierto (esencial para los propósitos que perseguimos aquí) de encuadrar expresamente la situación del discurso filosófico en el horizonte general de las prácticas discursivas: hace ver en principio que la crisis actual de la filosofía obedece a un cambio estructural que ha comenzado a verificarse en el ámbito del saber (elaboraciones teóricas), y que coincide con una transformación global de la cultura y la vida social (corrientes de opinión y vida cotidiana). --A ello se debe que concedamos a las formulaciones de este autor mayor espacio y atención que a las de los demás pensadores representativos del presente--. Es cierto que aun en punto a enunciados genéricos Lyotard no olvida advertir que la crisis provocada por el fin de los grandes relatos afecta en particular a la filosofía metafísica, lo cual en sí mismo no sería ninguna novedad. Pero el propio desarrollo argumental de *La condición postmoderna* se encarga de evidenciar que la crisis alcanza de lleno al discurso filosófico y a su razón de ser. Lo revela ya el hecho de que el texto comience aludiendo a la función legitimadora de la filosofía en el saber moderno y posteriormente omita toda referencia acerca del sitio y la función que habrán de corresponderle en el saber posmoderno; de manera que al final, en el esbozo que ofrece del "lazo social", la legitimación del saber y las opciones políticas que se perfilan en el conjunto de las prácticas discursivas, la filosofía literalmente brilla por su ausencia. Si el fin de los metarrelatos acarrea la bancarrota de la filosofía metafísica, para la filosofía no metafísica (cualquiera que sea lo que deba entenderse por tal) implica, según términos antes empleados, la pérdida de toda localidad y asignación estipulable. Su rendimiento discursivo (principalmente el teórico) queda en suspenso, y su idea se vuelve fantasmal, como si poco o nada tuviera que ver ya con las cosas de este mundo.

A pesar de todo, aunque sea bajo la forma de un desalojo o abandono silencioso, la composición del texto prueba que la situación de la filosofía constituye una entrada oportuna a comprensión de la racionalidad contemporánea en sus diferentes niveles de prácticas discursivas. Demuestra tácitamente que si dicha situación ha cambiado, las causas de fondo no hay que buscarlas en su interior o en la consumación de un destino milenarista, sino en las transformaciones que viene experimentando el conocimiento, la cultura y la

realidad social. La consideración de las razones y el sentido de ese cambio, por elemental y sucinta que pretenda ser, conduce de modo inequívoco a la tipificación de estas transformaciones. Más todavía, a *La condición postmoderna* (que se presenta como “un informe sobre el saber en las sociedades más desarrolladas”) le asiste el mérito de lograr acotar desde el principio y con insuperable claridad, mediante un sencillo planteamiento, el meollo y el problema capital que dan la pauta de esta tematización. El asunto a tratar es, en efecto, el estado actual del saber, las disposiciones básicas y las tendencias más sobresalientes que reviste en el marco de las sociedades del primer mundo. Ahora bien, la hipótesis que pone en marcha el informe de Lyotard señala que ese estado comporta un cambio con respecto al anteriormente existente, un cambio profundo y decisivo, ya que no concierne a contenidos o teorías particulares, ni a paradigmas o esquemas metodológicos, sino a aquello que determina en principio lo que es saber y lo que no, es decir, atañe al criterio o dispositivo de la legitimación.

No hace falta insistir en que esto trastoca de raíz el desempeño teórico de la filosofía, habida cuenta de que, desde Platón hasta las vertientes críticas de este siglo, dicha legitimación constituía su tarea principal, o en todo caso, la tarea que resultaba más entendible y respetable a los ojos públicos y que le hacía merecedora de ocupar un lugar en el nivel de las elaboraciones teóricas. Más bien importa subrayar que el mencionado cambio no es descrito como un problema teórico o epistemológico, ni como un fenómeno regional, sólo relevante para las prácticas discursivas de la ciencia; pues de hecho y de derecho, la legitimación del saber no es una operación interna del propio saber, no corre a cargo de sus enunciados y marcos conceptuales propiamente dichos. Se efectúa en la relación de éstos con otros discursos. Es un procedimiento transdiscursivo (nos atreveríamos a sugerir), que estipula la razón de ser del saber como tal de cara a los conglomerados de prácticas que integran el mundo social y cultural. Su modificación, por lo tanto, no puede ser tratada como acontecimiento local. Si hoy en día el saber se justifica con base en nuevos patrones, es que en la sociedad que lo produce se han registrado transformaciones considerables. “Nuestra hipótesis es que el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial. Este paso ha comenzado cuando menos desde fines de los años 50, que para Europa señalan el fin de su

reconstrucción”¹. Como es de suponerse, Lyotard toma las debidas providencias para evitar interpretaciones reduccionistas. Hace mención de la recuperación y la cobertura mundial alcanzadas por el capitalismo, así como de la influencia ascendente del orden tecnológico, pero advierte que cualquier representación causal unívoca resulta simplificante e ilusoria. Por nuestra parte cabría replicar que bien harían los diagnósticos posmodernos en cuidarse igualmente de no sucumbir al peligro inverso, ya que el enfático rechazo de las explicaciones lineales y mecanicistas les lleva con frecuencia a descalificar todo tipo de causalidad, por lo menos en apariencia. Pero lo esencial en este caso es que desde ambos puntos de vista la cuestión planteada dice tanto acerca del estado actual del saber como acerca de la condición en que se halla la cultura y la práctica social que lo hace posible. Consecuentemente, el planteamiento mismo de la cuestión (las hipótesis y los elementos de juicio puestos a contribución) deberá asumir proporciones multicontextuales, exigirá el manejo de diversos marcos referenciales, cuyo conjunto abarcará una extensión no menor que la de la racionalidad contemporánea. Las conclusiones que finalmente se obtengan habrán de referirse a ésta de modo directo o indirecto.

La estructura discursiva elemental de la legitimación expuesta en los términos con que operó dentro de la modernidad aparece en los párrafos iniciales de la Introducción: “En origen, la ciencia está en conflicto con los relatos. Medidos por sus propios criterios, la mayor parte de los relatos se revelan fábulas. Pero, en tanto que la ciencia no se reduce a enunciar regularidades útiles y busca lo verdadero, debe legitimar sus reglas de juego. Es entonces cuando mantiene sobre su propio estatuto un discurso de legitimación, y se llama filosofía. Cuando ese metadiscurso recurre explícitamente a tal o cual otro gran relato, como la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonable o trabajador, se decide llamar <moderna> a la ciencia que se refiere a ellos para legitimarse”². Se encuentran puntualizadas aquí las principales delimitaciones discursivas que es menester contemplar para el discernimiento de la cuestión. Primeramente, la diferencia (o “conflicto”) existente entre la ciencia y los relatos dentro de la esfera del saber. Lyotard se ocupa más adelante de explicar con esmerada precisión el contraste que

¹ *Op. cit.*, p. 13.

² *Ibid.*, p. 9.

separa a la "pragmática" de los relatos de la que opera en el conocimiento científico. En segundo lugar, la necesaria relación que se establece entre la ciencia y un "discurso de legitimación" que fija su estatuto. La ciencia ciertamente dispone en todo momento de criterios lógicos y metodológicos internos que le permiten decidir en principio la validez o verdad de sus enunciados; pero al mismo tiempo requiere de un discurso independiente de sus enunciados que se encargue de mostrar y justificar que justamente la búsqueda de la verdad constituye su razón de ser y su determinación diferencial. En tercer lugar, la indicación de que ese discurso de legitimación es la filosofía. De manera, pues, que la intervención de ésta responde a un requerimiento inherente al saber científico, y la función que cumple para este saber no parece ser suplementaria sino constitutiva. En cuarto lugar, la forma específica moderna de la legitimación, el nexo o integración del discurso filosófico con los grandes relatos en sentido estricto: el progreso de la razón, la formación dialéctica del espíritu o el desarrollo histórico de la lucha de clases.

Sin embargo, bajo la claridad de estas estipulaciones comienza a tomarse confusa la condición de la filosofía. Si se hace valer la diferencia general de ciencia y relato, en la que se apoya toda la exposición de Lyotard, tendría que incluirse en el segundo género; así lo da a entender el argumento del pasaje citado: la ciencia está en conflicto con los relatos ... no obstante lo cual, recurre a ellos en la medida en que necesita legitimar sus propias reglas de juego, necesidad que específicamente debe satisfacer la filosofía. Pero en sentido estricto la filosofía no es un relato. Ni siquiera estilizando al máximo algunas de sus elaboraciones se puede afirmar que su labor ha consistido en narrar historias o fábulas; antes bien, en otros tiempos fue acusada de olvidar las historias que absorben la existencia y la imaginación de los hombres por entregarse al movimiento abstracto del concepto. Aunque se sirva de ellas con fines de persuasión o de representación, o incluso como objetos de razonamiento, su desempeño no estriba en la producción de crónicas; no se le solicita ni se le impugna por ese efecto, así como tampoco consiste en la descripción y predicción de hechos, por lo que no podría formar parte del otro género de saber (en cuyo caso, además, quedaría incapacitada para cumplir con la función de legitimación que aquí tiene asignada). Por lo tanto, sería necesario catalogarla como un tercer género, no narrativo ni descriptivo-explicativo sino reflexivo, pero igualmente perteneciente a la

esfera del saber, puesto que posibilita el enlace de los otros dos en el operativo de la legitimación. También esta interpretación se encuentra avalada por el texto comentado al pasar a considerar la modalidad particular que reviste dicho operativo en el caso de la ciencia moderna: "...Es entonces cuando mantiene sobre su propio estatuto un discurso de legitimación, y se llama filosofía. Cuando ese metadiscurso recurre explícitamente a tal o tal otro gran relato, como la dialéctica del Espíritu..."¹. De acuerdo con estas palabras, filosofía no es lo mismo que grandes relatos; más bien, la primera echa mano de los segundos para llevar a cabo la legitimación de la ciencia moderna. Como tal, la filosofía recibe aquí la categoría de "metadiscurso". Es, en suma, un metadiscurso de naturaleza reflexiva o deliberativa que eventualmente entra en contacto con los grandes relatos para dar cumplimiento a ciertos cometidos. Siendo así, cabe tener por cierto que el fin de esos relatos no implica su propia desaparición, sino sólo la de su proceder específicamente moderno. Todo esto se ajusta a la postura nominal de Lyotard aludida anteriormente, en la cual se introduce la diferencia entre filosofía metafísica y no metafísica para mantener la posibilidad de ésta en el seno de la condición posmoderna. Por desgracia, el asunto vuelve a complicarse en virtud de que, tanto en el presente ensayo como en sus restantes intervenciones, Lyotard arremete contra la existencia y la pertinencia de los metadiscursos en general, es decir, contra todo discurso de segundo nivel presuntamente autorizado para dictar las reglas y propiedades de los demás discursos. En el curso de su argumentación metadiscurso viene a ser sinónimo de metarrelato, y de esta suerte la situación de la filosofía permanece sumida en la incertidumbre.

Pasemos a examinar el elemento central de la hipótesis. "En la sociedad y la cultura contemporáneas, sociedad postindustrial, cultura postmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación"².

Después de cuestionar la representación funcionalista y la representación marxista del lazo social, y de recomendar como "método general" el esquema de análisis basado en el

¹ *Op. cit.*, p. 9.

² *Ibid.*, p. 73.

concepto de juegos de lenguaje, Lyotard procede a caracterizar sucesivamente la pragmática del saber narrativo y la del saber científico, para mostrar en seguida cómo interviene la función narrativa en la legitimación del quehacer de la ciencia en sus dos aspectos esenciales, la investigación y la enseñanza. Con estos antecedentes teóricos y metodológicos pasa a describir la composición de los grandes relatos en el marco de la cultura moderna. Identifica dos tipos o versiones primordiales: uno político o de emancipación y otro filosófico o "especulativo". El primero adopta como referente a la humanidad entera en su condición de sujeto histórico. Un sujeto sometido a la opresión y la injusticia por obra de la ignorancia y de los prejuicios autoritarios provenientes del orden tradicional. La ciencia asume la forma de actividad de emancipación; tanto su desarrollo interno como su socialización se justifican en virtud de la contribución directa que hacen al progreso material y cualitativo del pueblo. Constituyen el medio más importante y efectivo para erradicar de las mentes y de las instituciones públicas las ataduras ideológicas arraigadas en ellas a fuerza de siglos de poder arcaico. El saber científico equivale a la materialización más consistente de la razón en la vida práctica y moral de los pueblos modernos, de sus avances depende el que estos sean cada vez más aptos para determinar su propia existencia y edificar en su seno una organización objetiva encaminada a garantizar la justicia y la libertad entre sus miembros. Se trata con toda claridad del proyecto vertebral de la modernidad clásica, cuya enunciación filosófica se remonta al *Tratado teológico-político* de Spinoza y se consolida a través de las diferentes corrientes del pensamiento ilustrado, desembocando finalmente en el positivismo decimonónico.

La segunda versión del relato de legitimación, en manera alguna opuesta a la primera, es oriunda de la modernidad tardía y el pensamiento post-ilustrado, su expresión titular la proporcionan los más influyentes sistemas del idealismo alemán. En ella, el saber científico es comprendido a la luz del autodesarrollo de la razón que abarca la totalidad de lo real y que al nivel del acaecer humano deviene Espíritu, una de cuyas virtudes distintivas es la de saber de sí mismo y del mundo a partir de su actividad. Los productos de la ciencia cobran estatuto de conocimiento en la medida en que forman parte de la empresa de elevar los contenidos de dicho saber a la forma del Concepto, y por lo tanto cada uno de ellos se justifica en la medida en que se remite a la unidad dialéctica imánente de este último. "La

especulación es el nombre que aquí lleva el discurso sobre la legitimación del saber científico. Las Escuelas son funcionales; la universidad es especulativa, es decir, filosófica. Esta filosofía debe restituir la unidad de los conocimientos dispersos en ciencias particulares en los laboratorios y en las enseñanzas pre-universitarias; sólo lo puede hacer en un juego de lenguaje que los enlaza unos a otros como momentos en el devenir del espíritu y, por tanto, en una narración o más bien en una metanarración racional”¹. También en este caso la instancia legitimadora es un sujeto universal que a la postre coincide con la idea de humanidad, pero el eje de su desenlace no se circunscribe en la liberación de los individuos y la racionalización de los estados nacionales. La vida civil y la gestión estatal, lo mismo que la actividad científica, el arte y la filosofía, aparecen como niveles o momentos orgánicos del Espíritu, o sea, de un devenir en el que la racionalidad de lo real pasa de ser en sí a ser en sí y para sí. La justificación del conocimiento ya no gravita en torno de la justicia y la libertad; justicia, libertad y verdad se convierten en registros implicantes de una totalidad en autoformación que se halla en trance de erigirse en sujeto práctico universal, capaz de transformar el reino de la necesidad objetiva en escenario de una subjetividad autónoma, absoluta. Desde el punto de vista de esa subjetividad, las obras, los logros y las revoluciones teóricas de la ciencia disponen de justificación intrínseca por cuanto equivalen en conjunto al desenlace del Espíritu en el plano del Concepto, es decir, en el plano de la razón teórica, que tiene por correlato dialéctico el de la razón práctica, el plano de la razón devenida voluntad. “El idealismo alemán recurre a un metaprinicipio que funda el desarrollo, a la vez que el del conocimiento, de la sociedad y del Estado en la realización de la <vida> de un Sujeto que Fichte llama <vida divina> y Hegel <Vida del espíritu>. Desde esta perspectiva, el saber encuentra en principio su legitimidad en sí mismo, y es él quien puede decir lo que es el Estado y lo que es la sociedad. Pero sólo puede interpretar ese papel cambiando de soporte, por decirlo así, dejando de ser el conocimiento positivo de su referente (la naturaleza, la sociedad, el Estado, etc.), y al convertirse así en el saber de esos saberes, es decir, en especulativo”².

¹ *Op. cit.*, p. 66.

² *Ibid.*, p. 68.

Se pueden acentuar tanto como se quiera las diferencias entre los dos tipos de metarrelato y obtener conclusiones significativas en varios aspectos. De cualquier modo, lo importante de cara a la presente cuestión es la forma discursiva y la índole de la función legitimante que cumplen por igual. En ambos casos el saber queda vinculado con la historia y el proyecto de un sujeto, el discurso científico es sancionado por un discurso narrativo que preconiza fines prácticos o especulativos, el conocimiento se justifica como medio o expresión de un proceso supracognoscitivo. En ambos casos el saber ingresa en una totalidad discursiva y adquiere una unidad cualitativa que trascienden la particularidad y la heterogeneidad empírica de sus múltiples objetos. Legitimar el saber quiere decir incorporarlo a la trama de un acontecer universal y unitario cuyo centro y medida están dados por la realización de los designios inmanentes de la humanidad erigida en sujeto de la historia. Asimismo, los dos tipos de metarrelato resultan idénticamente afectados por el fenómeno de "deslegitimación" que Lyotard pasa a describir a continuación.

En contraste con lo que cabría entender de primera intención, dicho fenómeno no recae sobre el receptor de la legitimación sino sobre el discurso legitimante y sobre las instancias que éste hace valer; dicho con otros términos, no consiste en que el saber científico experimente una crisis interna que impida a sus juegos de lenguaje ponerse a la altura de las exigencias dictadas por los grandes relatos, sino en el hecho de que estos últimos han perdido credibilidad teórica, práctica y factual, han quedado desprovistos de la capacidad o autoridad para fungir como instancias de legitimación, al punto de que la condición posmoderna significa para la ciencia un movimiento de emancipación respecto de tales relatos, pues su configuración actual demanda otra clase de legitimación. Tanto a los ojos de la sociedad civil como de las comunidades científicas los grandes relatos de la cultura moderna aparecen ahora como construcciones ideológicas que denotan un avanzado estado de deterioro y que revelan por oposición los perfiles emergentes del nuevo estado de cosas que asume el saber y la práctica social de nuestros días. En cuanto a las razones de semejante cambio, ya se advirtió que Lyotard se muestra decididamente renuente a las estimaciones causales. Rechaza desde luego la tesis de inspiración marxista, según la cual el fenómeno deriva del repunte o desarrollo extremo del capitalismo a partir de la posguerra, así como las opiniones funcionalistas que lo hacen depender directa y

escuetamente de la tecnologización creciente de los lenguajes, procedimientos y productos de la ciencia a lo largo del siglo. Arguye que, aun admitiendo su influencia global, estas tendencias contemporáneas no pueden explicar la circunstancia de que la deslegitimación se haya iniciado desde finales del siglo pasado por conducto del pensamiento nihilista. Esto le lleva a considerar que el origen se encuentra más bien en el interior de los grandes relatos, en su paulatino desgaste, que a la postre les ha despojado de la ascendencia que poseían sobre el resto de las prácticas discursivas. "La <crisis> del saber científico, cuyos signos se multiplican desde fines del siglo XIX, no proviene de una proliferación fortuita de las ciencias que en sí misma sería el efecto del progreso de las técnicas y de la expansión del capitalismo. Procede de la erosión interna del principio de legitimidad del saber. Esta erosión es efectiva en el juego especulativo, y es la que, al relajar la trama enciclopédica en la que cada ciencia debía encontrar su lugar, las deja emanciparse"¹. Con todo, una posición de ese tipo sólo puede adoptarse transitoriamente, en la medida en que ciertamente es indispensable comenzar por cerrar el paso a las interpretaciones empeñadas en presentar el comportamiento de los discursos teóricos como reflejo de fuerzas y factores preexistentes (económicos, sociológicos, técnicos). Una vez recusadas las tentativas reduccionistas de esa especie, se hace evidente que la mencionada erosión interna aclara muy poco y acarrea otros interrogantes. Por un lado, con o sin la intervención del nihilismo habría que señalar por qué empezó la declinación de los grandes relatos en las postrimerías del siglo XIX, sobre todo teniendo en cuenta que el marxismo (beneficiario declarado del relato de emancipación lo mismo que del especulativo) se disponía entonces a tomar la titularidad teórica de las grandes revoluciones socialistas. ¿En qué ha de consistir concretamente el agotamiento interno de un discurso? ¿a qué tipo de motivos hay que atribuir su origen después de descartar la acción de procesos exógenos y la simple ocurrencia espontánea? Por otro lado, el propio autor se ve conducido a la ponderación de transformaciones discursivas que no ocurren en el seno de los grandes relatos pero que deciden su desenlace objetivo; varios apartados de su informe están

¹ *Op. cit.*, p. 75.

destinados a dar una idea precisa de los cambios epistémicos y las relaciones diferenciales que se observan en la actividad científica actual.

En efecto, la deslegitimación de los metarrelatos tiene que ver principalmente con la modificación cualitativa del discurso legitimado, antes que al agotamiento interno de los mismos. Si bien no es consecuencia natural de factores económicos o técnicos, sin duda ha sido provocada por las mutaciones estructurales internas y externas registradas en la ciencia de este siglo, las cuales por cierto se conectan en diversas formas y grados con procesos económicos, sociológicos y técnicos. Al margen de la discusión sobre causas y orígenes, Lyotard hace constar que la ciencia contemporánea se halla afectada en todos sus frentes por un proceso de informatización que redundará en cambios de fondo tanto al nivel de la investigación como de la enseñanza; entre otras cosas, explica el modo en que la lógica de los sistemas telemáticos penetra en la elaboración del conocimiento hasta conseguir que éste funcione de facto como cantidad de información circulante, tasable por su valor de uso y vendible en calidad de "mercancía informacional"; también se detiene a destacar la ascendente importancia que el saber informatizado adquiere respecto de los nuevos esquemas productivos y de las estrategias emergentes del poder en el marco del orden tecnológico mundializado, todo lo cual entraña una metamorfosis interna y externa del concepto moderno de ciencia. "En su forma de mercancía informacional indispensable para la potencia productiva, el saber ya es, y lo será aún más, un envite mayor, quizá el más importante, en la competición mundial por el poder. Igual que los Estados-naciones se han peleado para dominar territorios, después para dominar la disposición y explotación de materias primas y de mano de obra barata, es pensable que se peleen en el porvenir por dominar las informaciones. Así se abre un nuevo campo para las estrategias industriales y comerciales y para las estrategias militares y políticas"¹. Es ocioso insistir en los distintos aspectos y consecuencias de un proceso cuyo desenvolvimiento ha dejado de ser noticia incluso para los estándares de la vida cotidiana de las sociedades del tercer mundo; también lo es el abundar en el hecho de que el saber informatizado no requiere de la legitimación que proporcionan los grandes relatos, los cuales en lo sucesivo se encontrarán

¹ *Op. cit.*, p. 17.

cada vez más atrapados en una disyuntiva fatal: o se convierten ellos mismos en cantidad de información circulante, o bien quedan fuera de la esfera del saber e ingresan en el acervo del folclor heredado del pasado reciente. Basta con tener presente que la legitimación de la ciencia moderna consistía en asegurar la unidad de sus componentes a instancias de principios y metas universales, mientras que la contemporánea acusa un despliegue multiparadigmático y multidisciplinario, refractario a todo intento de organización unificante, que se manifiesta como proliferación de juegos de lenguaje cuyas concurrencias y dispersiones forman una red tridimensional carente de centro y de contornos precisos. En el entendido de que tal carencia no equivale a defecto o descomposición, no se debe a una pérdida sino a un hiperdesarrollo intensivo y extensivo del conocimiento. Se expresa mal Lyotard cuando escribe "La <crisis> del saber científico, cuyos signos se multiplican desde fines del siglo XIX...". Si es lícito utilizar la palabra *crisis*, lo será tan sólo para aludir a la configuración de la ciencia moderna, es decir, aquella que comenzó a ser remplazada justamente en las postrimerías del siglo pasado.

Más allá de las evaluaciones que puedan efectuarse acerca del papel y destino de los grandes relatos, por lo que atañe a la consideración del estado que guarda el saber dentro de la condición posmoderna se impone a continuación preguntar por la forma y los elementos con que se lleva a cabo su legitimación actual. Seguramente el empleo del enfoque analítico presidido por el concepto de juegos de lenguaje obedece en principio a ese motivo. Por lo demás, de acuerdo con lo que se anticipa en algunos de los pasajes transcritos, en el horizonte posmoderno "la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos", no ha de limitarse a un mero cambio de contenidos, a la sustitución de los relatos de la tradición moderna por otros de factura reciente. De ser así, las hipótesis y conclusiones del informe no pasarían de ser afirmaciones de mediana relevancia expuestas con una terminología exagerada y grandilocuente. En concreto, tendrá que ser algo suficientemente diferente y enteramente distinguible de la gestión unificante a cargo de metarrelatos; no se trata ya de procurar la unidad trascendente o trascendental del conocimiento ni de postular una norma o gramática universal para los juegos de lenguaje científicos. La premisa que orienta los subsecuentes planteamientos de Lyotard se esboza al final del apartado relativo al fenómeno de deslegitimación: "La nostalgia del relato

perdido ha desaparecido por sí misma para la mayoría de la gente. De lo que no se sigue que estén entregados a la barbarie. Lo que se lo impide es saber que la legitimación no puede venir de otra parte que de su práctica lingüística y de su interacción comunicacional¹. La legitimación deja de ser una función metadiscursiva y se transforma en una operación intradiscursiva. Se hace inmanente a las prácticas discursivas de que consta en cada caso el saber, inmanente incluso a cada juego de lenguaje y a la modalidad de su rendimiento. El saber (y tras él los demás géneros discursivos reconocibles) conquista una autonomía y una consistencia realmente inéditas que forzosamente modifican el sentido de su incidencia en el lazo social. Los grandes relatos eran el correlato orgánico del orden enciclopédico disciplinario que determinó el estatuto de la ciencia durante tres siglos a partir de Galileo y Descartes. A raíz del desmoronamiento de unos y otro, la determinación de dicho estatuto se verifica por medio de un dispositivo no humanístico ni especulativo sino lingüístico y pragmático. El estado del conocimiento se cifra en un amplio entramado de juegos de lenguaje en constante formación y reajuste; la incorporación de nuevos juegos y la inhabilitación de los existentes dependen de su correspondiente competencia lingüística, la cual tiene que ver con el índice y la variedad de jugadas oportunas que ponen a disposición de los programas de investigación científica. Sobre la base de estos cambios y desplazamientos hay que responder a la pregunta referente al criterio o instancia de la nueva forma de legitimación.

Lyotard identifica en primera aproximación dos propuestas alternativas: la del consenso y la del principio de performatividad. Aunque finalmente buscará tomar distancia de ambas, no les concede la misma atención ni las interpela con la misma clase de argumentos. A la vía del consenso, tema central de la polémica que sostiene con Habermas, le asigna aquí un sitio marginal, apenas dos o tres alusiones esporádicas que se limitan a reafirmar las dos principales objeciones que desarrolla recurrentemente en los textos abocados al debate, a saber, su pertenencia a la órbita de la razón moderna y su incapacidad para rebasar o desmarcarse siquiera del sistema operativo del poder. "... el principio del consenso como criterio de validación parece también insuficiente. O bien es el acuerdo de los hombres en

¹ *Op. cit.*, p. 78.

tanto que inteligencias cognoscentes y voluntades libres obtenido por medio del diálogo. Es en esta forma como se encuentra elaborado por Habermas. Pero esta concepción reposa sobre la validez del relato de emancipación. O bien es manipulado por el sistema como uno de sus componentes en vistas a mantener y mejorar sus actuaciones. Es objeto de procedimientos administrativos, en el sentido de Luhmann. No vale entonces más que como medio para el verdadero fin, el que legitima el sistema, el poder¹. Dado que más adelante se intentará efectuar un balance de la mencionada polémica, podemos diferir la consideración de estos argumentos. Conviene hacer notar, empero, que las palabras con que se formulan prueban por sí mismas que la discusión en torno de la legitimación posmoderna continúa involucrando el discernimiento del lazo social y del funcionamiento estratégico del poder, pese a la inmanencia lingüística previamente destacada. Por añadidura, ponen de manifiesto la exigencia de realismo que comporta tal discernimiento. Entre tanto, la opción representada por el principio de performatividad es tratada con abundancia de detalles y referencias a lo largo del texto; además del análisis de la informatización del saber y de la tecnificación global de la actividad productiva y la educación, se dedican sendos apartados al desgloce de los términos y mecanismos con los que el criterio de la performatividad se implanta en la investigación científica y en la enseñanza. Es posible que esta diferencia de trato se explique por el carácter del escrito. Un informe sobre el saber y su recepción social debe ocuparse preferentemente de los factores y tendencias objetivas prevalecientes, y sólo de modo tangencial puede aludir a proyectos o iniciativas que hasta el momento se encuentran en el centro del debate teórico. Tanto si es éste el caso como si existen motivos más sustanciales, lo que resulta claro es que a juicio del autor las alternativas en cuestión no pertenecen a la clase de cosas. La vía del consenso es en efecto una propuesta teórica normativa, y como tal busca ganar terreno frente a otras en el plano de las elaboraciones teóricas y llegar a tener injerencia significativa en la conducción de algunas prácticas discursivas extrateóricas. En cambio, lo que figura en el otro extremo es un fenómeno real y tangible que comienza a ser objeto de formulaciones teóricas después de haber alcanzado presencia dominante en el desenvolvimiento efectivo del saber durante los últimos cincuenta años. Con o sin el

¹ *Op. cit.*, p. 110.

soporte del discurso teórico, a veces incluso de manera subrepticia o disimulada, el principio de la actuación eficiente permea el conjunto de labores, programas y gestiones institucionales relacionadas con la producción y socialización del conocimiento. La propia competencia discursiva que tiene lugar entre las colectividades científicas obedece a sus dictados cada vez más abiertamente. Para que hoy en día la toma de decisiones a cualquier nivel termine ciñéndose de modo implícito o explícito al criterio de la máxima eficacia no es indispensable un vasto antecedente teórico o reflexivo; al hilo de la expansión del orden tecnológico en todas las esferas de la vida social, no sólo se impone por la fuerza de las cosas en la mente de los "decididores", sino que tiende a convertirse en una nueva convicción del sentido común y en una expectativa espontánea de la conciencia cotidiana. Lyotard menciona el "espíritu de performatividad generalizada".

Hablar de performatividad es hablar de y con el lenguaje del sistema. --Sistema en general, habida cuenta de que en la discursividad actual, científica y no científica, difícilmente se puede hallar entidad, comportamiento o estado de cosas que no sea designable y representable con suficiente propiedad mediante esta noción. Pero también en particular, como sinónimo de organización económica, política y cultural de la vida social--. Por definición y disposición natural, la eficiencia rige la actuación y el desarrollo neto de los sistemas. No es algo que simplemente los mejore o los haga preferibles; antes los conforma y les proporciona determinabilidad objetiva. Por lo demás, reviste una universalidad tan dilatada como la abstractamente contemplada por las teorías y metateorías modernas, y al mismo tiempo tan plural y heterogénea como las universalidades locales que acusan los hechos de la condición posmoderna. Esto es así en razón de que, no obstante lo elemental de su ecuación básica: mayor cantidad de actuaciones eficaces (*output*) por menor cantidad de energía consumida (*input*), con lo cual gana aplicabilidad máxima, los dos factores que la integran se ajustan sin dificultad a un sistema o grupo definido de sistemas, independientemente del número de componentes operativos y de la complejidad de funciones de que consten. No viene al caso una caracterización más amplia después de las continuas referencias que se han hecho al respecto. Es suficiente con añadir que su representación teórica contemporánea corre a cargo de los modelos funcionalistas y de la actual teoría de sistemas, y que, de entre los múltiples conjuntos de entidades y procesos

que entran en su repertorio, la familia de los objetos y procesos tecnológicos ocupa el sitio estelar y prototípico. Fue menester una serie más o menos prolongada de cambios conceptuales y metodológicos para que los procesos físicos, biológicos o sociales comenzaran a ser estudiados formalmente como sistemas; por el contrario, los entes tecnológicos --en el sentido restringido del término-- deben su origen y desarrollo intensivo a la lógica sistémica, son la materialización directa de ésta. Dejando de lado todos las prefiguraciones, analogías y antecedentes mencionables, vale decir que el funcionamiento del poder llega a asumir objetivamente la forma de sistema sólo en la medida en que se identifica o fusiona con el orden tecnológico.

Lyotard relaciona el ingreso del criterio de performatividad en el saber con dos acontecimientos que tuvieron lugar en las primeras décadas del siglo y que modificaron de distintos modos el régimen interno de la investigación científica: el colapso del canon de la axiomática a partir de las demostraciones de Gödel y la complicación del dispositivo experimental en las nuevas físicas (la "administración de la prueba"). Merced al primero, queda cancelada la posibilidad de que la instancia de justificación de las teorías sea de naturaleza puramente lógica. El segundo redundaba en el cambio cualitativo de la experiencia y el rebasamiento del testimonio empírico de los hechos. En este punto, el análisis de Lyotard entra en contacto (por desgracia sin el adecuado detenimiento) con una de las fuentes (acaso la principal) de la complejidad epistémica que distingue efectivamente a la ciencia contemporánea de la precedente. Aun en las empresas más avanzadas y tardías de la ciencia moderna, la administración de la prueba tenía verificativo con nociones, magnitudes y procedimientos que resultaban asimilables en principio a la representación empírica e inteligibles para el entendimiento medio dotado de instrucción general; con escasas excepciones, los instrumentos de laboratorio mantuvieron el carácter de prótesis o extensiones de los órganos y umbrales sensoriales humanos. Es de sobra sabido que la investigación actual se desarrolla en su mayor parte fuera de esas condiciones. El trabajo experimental corre a cargo de aparatos e insumos de tecnología altamente especializada que operan con formas de energía, escalas y lenguajes positivamente independientes de aquella representación. Los "datos" e informaciones que arrojan no son los de la experiencia ordinaria y muy a menudo violentan o ignoran por completo el sentido común.

Los datos, operaciones y dificultades de que consta hoy en día el trabajo experimental de las ciencias físicas son subsidiarios directos de la performatividad tecnológica y de sus lenguajes. De acuerdo con los diversos apuntamientos que hemos hecho al respecto, bastaría considerar a fondo la transformación epistémica que deriva de ello para convenir en que la ciencia del siglo XX es irreductible a la racionalidad moderna, y de paso muestra el sentido y el grado en que la ciencia de esta última era todavía demasiado humana, antropocéntrica.

Como queda dicho, Lyotard toca la cuestión pero no hace el seguimiento de sus efectos mediatos. Sin embargo, acierta a consignar con toda puntualidad la sobredeterminación económica que experimenta la actividad científica merced a la incorporación del dispositivo tecnológico. Cada programa de investigación de punta incluye uno o varios proyectos de innovación tecnológica, de cuya eficacia depende el logro de los objetivos cognoscitivos previstos. Ahora bien, el diseño y ejecución de dichos proyectos son extremadamente costosos; suponen la contribución de numerosos grupos de expertos, instalaciones, materiales y apoyos industriales cuyo financiamiento no puede provenir más que del gran capital y de los presupuestos estatales de los países desarrollados. Naturalmente (está de más decirlo), semejante participación en manera alguna tiene como propósito primordial el avance del conocimiento o el desentrañamiento de los misterios de la naturaleza. Incluso las iniciativas que figuran en el ya borroso y opinable rubro de la investigación pura o básica son subvencionados en calidad de inversiones a largo plazo, de las cuales se espera un rendimiento que puede tornarse decisivo en etapas posteriores de la competencia mundial. Resulta inútil a estas alturas tratar de eludir o atenuar el giro que implica esta intervención refugiándose en la idea de que atañe únicamente al contexto social de la investigación, a su organización externa. A la vista de la diversidad de factores, relaciones y lenguajes involucrados en esta actividad, la distinción entre lo interno y lo externo en la ciencia tiende a resultar incierta y superficial. La performatividad indudablemente incrementa al máximo las oportunidades de poner a prueba los contenidos hipotéticos y por tanto las posibilidades de alcanzar la verdad, pero al mismo tiempo actúa en la dirección inversa: permite que el conocimiento verdadero se convierta en fuente de poder. "La administración de la prueba, que en principio no es más que una parte de una

argumentación en sí misma destinada a obtener el asentimiento de los destinatarios del mensaje científico, pasa así bajo el control de otro juego de lenguaje, donde lo que se ventila no es la verdad, sino la performatividad, es decir, la mejor relación *input/output*. El Estado y/o la empresa abandona el relato de legitimación idealista o humanista para justificar el nuevo objetivo: en la discusión de los socios capitalistas de hoy en día, el único objetivo creíble es el poder. No se compran *savants*, técnicos y aparatos para saber la verdad, sino para incrementar el poder¹.

La configuración actual del poder no atenta contra la búsqueda de la verdad, ni siquiera contra sus formas menos redituables. Lejos de eso, se alimenta de ella y la solventa tanto como materialmente le es posible. En el marco de la competencia mundial, para los centros y bloques de poder (llámense estados, consorcios o instituciones) la producción y posesión del conocimiento constituyen una prioridad estratégica, y lo pueden expresar con estos términos sin solicitar la justificación de los grandes relatos en la medida en que, una vez transformado en sistema de óptima actuación eficiente, el poder se justifica por sí mismo, y su incremento constante es asumido como principio de legitimación implícito o explícito por parte de todos los sectores y grupos adscritos al sistema, comenzando con los menos favorecidos, que cifran en el perfeccionamiento de éste la expectativa de más oportunidades y mejores condiciones de vida. Es así como cobra cuerpo el espíritu de performatividad generalizada. Gracias al advenimiento de la eficiencia tecnológica, poder y saber experimentan una simbiosis realmente inédita, que convierte en cosa del pasado la serie de conflictos, resistencias, escrúpulos y desacreditaciones recíprocas, reales o aparentes, que durante mucho tiempo les hicieron perfilarse como destinos antagónicos de la civilización occidental. Con ello, por lo que se puede observar, la ciencia no pierde nada, salvo su relación con valores humanistas o especulativos. Es cierto que tanto en investigación como en enseñanza las decisiones últimas respecto de proyectos y metas a realizar quedarán en manos de los funcionarios del poder; pero estos a su vez no pueden proceder sino conforme a la lógica performativa del sistema. Lo único que esta lógica exige a la ciencia no es que abandone la búsqueda de la verdad en aras de la mera utilidad,

¹ *Op. cit.*, p. 86.

sino que intensifique la búsqueda de la *verdad eficiente*. En la perspectiva del discurso filosófico o especulativo sería preciso averiguar si esta expresión implica solamente un ajuste o bien un trastocamiento del objetivo del saber científico, y en tal caso un trastocamiento en relación con qué, dado que de cualquier manera no se cuenta ya con el postulado de la verdad pura e incondicionada. Por su parte, en la trama expositiva de *La condición postmoderna*, la cuestión a discutir es si en definitiva el principio de performatividad constituye la instancia de legitimación del saber contemporáneo.

La respuesta de Lyotard es negativa --extraña y discutiblemente negativa, a nuestro entender--. Después de una puntual descripción del modo en que dicho principio interviene en los dos aspectos básicos de la actividad científica actual, arriba a la conclusión de que la performatividad como tal no resulta apta para tomar a su cargo la dirección del saber. Se le puede reconocer como condición infraestructural y también como subproducto o efecto colateral, pero no cabe extraer de ella los parámetros que permiten juzgar la pertinencia de las jugadas dentro de los juegos de lenguaje científicos ni la posibilidad de inventar nuevos juegos. "La expansión de la ciencia no se hace por medio del positivismo de la eficiencia. Es lo contrario, trabajar con la prueba es buscar e <inventar> el contra-ejemplo, es decir, lo ininteligible; trabajar con la argumentación, es buscar la <paradoja> y legitimarla con nuevas reglas del juego del razonamiento. En los dos casos, la eficiencia no se busca por sí misma, viene dada por añadidura, a veces tarde, cuando los socios capitalistas se interesan al fin por el caso"¹. Así pues, el sitio que dejaron vacante los grandes relatos no será ocupado por el principio en cuestión sino con otro, que tiene que ver con la invención y la búsqueda de los límites. Lyotard le otorga el nombre de paralogía, y con su presentación el diagnóstico efectuado comienza a tomar visos de proyecto y propuesta.

Antes de dar idea de semejante principio, importa inquirir las razones objetivas o factuales que toma en cuenta el autor para afirmar la insuficiencia de la performatividad, no obstante la ascendencia creciente que se le atribuye en el mismo informe. Decimos razones objetivas o factuales con la intención de advertir que la cuestión que se ventila es el estado que priva hoy por hoy en la ciencia y la forma en que *de hecho* se decide su curso; no se trata de

¹ *Op. cit.*, p. 99-100.

ensayar criterios deseables. El argumento principal parte de ese entendido y se expresa de modo enteramente asertórico. La actuación eficiente, según se subrayó, es el comportamiento esencial y distintivo de los sistemas, de suerte que sólo bajo las condiciones estructurales de estos resulta ejecutable y medible. Ahora bien, tanto los sistemas vivientes como los físicos o técnicos son de naturaleza determinista, la posibilidad de su mantenimiento y desarrollo remite forzosamente a la existencia de una regularidad global que debe asegurar en principio la continuidad de las funciones involucradas y de su equilibrio dinámico. Incluso el margen de innovaciones y el aumento de la eficacia presuponen en todo momento que la relación proporcional de entradas y salidas no sufrirá alteraciones intrínsecas con la incorporación de nuevos elementos o disposiciones operativas. La ausencia o la simple restricción de tal supuesto anulan de entrada la predictibilidad óptima que marca la diferencia sustancial del sistema respecto de los demás tipos de organización. Por más complejas y diversas que lleguen a ser las funciones de referencia, su rendimiento total o subtotal se halla determinado por la cantidad de energía invertida según cierta proporcionalidad empíricamente especificable. "La idea de actuación implica la de sistema de fuerte estabilidad porque reposa sobre el principio de una relación, la relación siempre calculable en principio entre calor y trabajo, entre fuente caliente y fuente fría, entre *input* y *output*. Es una idea que procede de la termodinámica. Está asociada a la representación de una evolución previsible de las actuaciones del sistema, a condición de que se conozcan todas sus variables"¹.

Mientras esto sucede con los sistemas y su eficacia, el proceder y las directrices de la actividad científica contemporánea se despliegan justamente en el sentido inverso. A raíz de la revolución cuántica, la física tuvo que empezar a tratar con estados discontinuos, comportamientos azarosos y propiedades indecidibles; en nuestros días eso mismo tiene lugar en casi todos los campos al hilo de un conjunto creciente de categorías y modelos teóricos no deterministas. Lejos de presuponer o apuntar al hallazgo de regularidades fijas o funciones continuas, la investigación científica está interesada en el estudio de "inestabilidades" y procesos catastróficos. Los datos y problemas que ocupan

¹ *Op. cit.*, p. 101.

preponderantemente su atención rebasan con mucho la determinabilidad de los fenómenos dados, mensurables y repetibles; se invierten en la exploración de posibilidades y marcos virtuales en cuyo seno aquellos fenómenos no figuran como referentes últimos u obligatorios, sino como variedades de rangos intermedios que con frecuencia vienen a ser los menos significativos. El trabajo experimental no persigue la verificación de las teorías, se orienta más bien a la localización de límites y contra-ejemplos que permiten llevar la investigación más allá de las teorías verificadas. Lo repetible y previsible se convierte en un medio para el rastreo de lo singular, eventual e inconmensurable. "Interesándose por los indecibles, los límites de la precisión del control, los cuanta, los conflictos de información no completa, los *fracta*, las catástrofes, las paradojas pragmáticas, la ciencia posmoderna hace la teoría de su propia evolución como discontinua, catastrófica, no rectificable, paradójica. Cambia el sentido de la palabra saber, y dice cómo puede tener lugar ese cambio. Produce, no lo conocido, sino lo desconocido. Y sugiere un modelo de legitimación que en absoluto es el de la mejor actuación, sino el de la diferencia comprendida como paralogía"¹. En una palabra, la medida de la ciencia actual está dada por la invención de jugadas y juegos de lenguaje, no por la eficacia adquirida en el uso de los juegos disponibles. La investigación "produce" (no descubre) el objeto o referente al que se aboca en cada caso, lo construye a fuerza de arriesgar nuevos juegos de lenguaje que abren posibilidades en lo desconocido; la implementación y la explotación tecnológica de sus resultados, aún siendo el propósito neto que decide su financiamiento, constituyen una operación ulterior y derivada, de la cual por lo tanto no podrá surgir el criterio capaz de sancionar el trabajo de creación de dichos juegos. Lyotard busca reforzar la diferencia entre paralogía y performatividad advirtiendo que el desarrollo de ésta se cifra en innovaciones, que son ensayos sujetos a control y orientados al mejoramiento del sistema, en tanto que la paralogía exige el ejercicio de la inventiva y la disposición agonística, cuyo desenvolvimiento a profundidad suele provocar desórdenes y fracturas en el *corpus* del saber establecido. A instancias de este principio emergente, la investigación científica llega a contravenir la lógica y la economía de la eficiencia en virtud de que las categorías no deterministas y los conjuntos de posibilidades con que discurre en el presente no sólo se

¹ *Op. cit.*, p. 107-108.

desentienden de la proporción *input-output* cuyo cumplimiento es vital para el sistema, sino que ponen a contribución formas de inteligibilidad que discrepan de éste y manifiestan sus límites objetivos. Más allá de cierto nivel de coincidencia elemental, la inventiva implicada en la elaboración del conocimiento científico inevitablemente deja atrás los estándares de innovación que el sistema puede alcanzar sin poner en peligro su estabilidad interna.

Como queda señalado, el principio de la paralogía corresponde a una clase de ciencia que ha rebasado ya el paradigma determinista y unificante con el que la racionalidad moderna dio cuenta del mundo natural durante tres siglos, para el cual lo indeterminado, la incertidumbre, lo discontinuo y el azar representaban lo irracional y la anulación del conocimiento. Pero además de esta correspondencia, la asunción conciente y consecuente de semejante principio conlleva una modificación esencial de la forma misma de la legitimación. Si la función anteriormente desempeñada por los grandes relatos pasara a manos del principio de performatividad, la presunta liberación mencionada líneas arriba vendría a ser más nominal que efectiva, pues la instancia de justificación seguiría siendo trascendente en relación con los juegos de lenguaje científicos, subordinación que tarde o temprano conduciría a la resolución de suprimir en estos todas las jugadas y estrategias que no demostraran ser compatibles con la optimización de la eficiencia; por más ventajas infraestructurales y relevancia social que consiguiera con ello, la ciencia quedaría confinada de hecho y de derecho al estatuto de subsistema del sistema imperante. La emancipación real del saber reclama el paso de una justificación trascendente a una inmanente, es decir, el advenimiento de un criterio que no consista en facultar a determinado género discursivo o metalenguaje para sancionar la invención de jugadas y lenguajes científicos, sino que resida en el desenlace de estos últimos, que sea sensible a la amplitud, fecundidad y variedad de posibilidades que inauguran en cada caso. Eso es justamente lo que se logra con el modelo paralógico de legitimación. Desde su óptica, el quehacer científico redundaría en la creación incesante de lenguajes capaces de dar curso a nuevas ideas, significaciones y modos de argumentación refractarios a todo intento de síntesis y a toda norma común; su justificación, por lo tanto, no es susceptible de inscribirse en un formato universal, reviste un carácter estrictamente local, relativo, se instruye y resuelve en contextos siempre

específicos, donde concurrirán ciertas elaboraciones alternativas y se ventilarán ciertas competencias discursivas. Por lo demás (particularidad crucial para la cuestión aquí discutida), el discurso que lleva a cabo dicha instrucción no viene de fuera, se produce en el interior de los lenguajes científicos, es parte de su propio rendimiento argumental, de suerte que respeta y promueve el juego de la diferencia que tiene lugar entre ellos. La legitimación, en suma, se introyecta en la actividad científica y adopta un estilo agonístico, creativo y participativo, en abierto contraste con el proceder imperativo y vertical de los esquemas precedentes. "Ya se ha dicho, el rasgo más llamativo del saber científico postmoderno es la inmanencia en sí misma, pero explícita, del discurso acerca de las reglas que le dan validez. Lo que ha podido pasar a fines del siglo XIX por pérdida de legitimidad y caída en el <pragmatismo> filosófico o en el positivismo lógico, no ha sido más que un episodio, del cual el saber surge por la inclusión en el discurso científico del discurso acerca de la validez de enunciados con valor de leyes. Esta inclusión no es una operación sencilla, ya se ha visto, da lugar a <paradojas> asumidas como eminentemente serias, y a <limitaciones> del alcance del saber que, de hecho, son modificaciones de su naturaleza"¹.

El saber posmoderno se autolegitima, y al hacerlo pone en marcha una nueva pragmática discursiva que redefine el desempeño del destinador, el destinatario y el sancionador de las jugadas lingüísticas. En lugar de designar a tres grupos de participantes rigurosamente diferenciados, estos términos mientan tres posiciones que de manera alterna y reiterada deberá ocupar cada participante, quien en su calidad de jugador competente actuará en cada ocasión bajo la clara conciencia de que la meta y la medida del juego científico estriban en la creación de nuevos sentidos, de jugadas que sobrepasen las reglas vigentes y propicien estrategias de razonamiento y comprensión cada vez más audaces, ajenas a cualquier especie de ortodoxia o consagración metateórica. Así, la legitimación paralógica, amén de instaurar un régimen de conocimiento no jerárquico ni centralizado, abona el terreno para el desarrollo de otro género de comportamiento: el comportamiento de un usuario activo del conocimiento disponible que invierte su creatividad y capacidad de autogestión en plantear problemas y llevar más allá de lo establecido las posibilidades de

¹ *Op. cit.*, p. 100-101.

darles solución. Tal es el contenido básico del diagnóstico que Lyotard ofrece acerca del estado actual del saber. A través de toda la exposición advierte con insistencia que las circunstancias y tendencias consignadas son a la sazón palpables y preponderantes dentro de los países desarrollados y que sin duda lo serán cada vez más en el futuro inmediato. En esa virtud, se puede afirmar a manera de corolario final que, al menos por lo que respecta al conocimiento científico, el despliegue de la condición posmoderna equivale al surgimiento de un horizonte por demás brillante y promisorio, desprovisto de intromisiones y de los lastres ideológicos, disciplinarios e institucionales del pasado. En su seno no sólo toman forma elencos inéditos de saberes y elaboraciones teóricas, sino también disposiciones e interacciones discursivas a las que positivamente cabe calificar de emancipadas, originales y no coercitivas, cuyas repercusiones potenciales desbordan los marcos del quehacer científico hasta el punto de llegar a perfilar una alternativa de fondo para el resto de las prácticas discursivas, una salida o solución paradigmática de cara al conjunto de fenómenos y relaciones emergentes que determinan la configuración diferencial del mundo contemporáneo. Lyotard se halla tan convencido de las bondades intrínsecas del proceder paralógico que termina proponiéndolo, en efecto, como criterio de legitimación para la conducta y los intercambios sociales. En realidad, este paso se anuncia y prepara desde el inicio del texto. "La cuestión abierta es ésta --se lee en la Introducción--: ¿es practicable una legitimación del lazo social, una sociedad justa, según una paralogía análoga a la de la actividad científica? ¿En qué consistirá?"¹. Los elementos de juicio empleados para evidenciar que la dinámica del saber no obedece ni es reductible a la racionalidad de los sistemas dan pie a una línea de discernimiento que desemboca en la conclusión de que la sociedad como tal tampoco se ajusta objetivamente a los dispositivos de esa racionalidad, a despecho del éxito y la transparencia teórica alcanzados por los modelos funcionalistas y estructuralistas. La ingeniería social, que en cualquier caso constituye la finalidad y el meollo de los mismos, tropieza con un impedimento insalvable: la cantidad de energía (*input*) que se requiere para establecer el control sistémico efectivo de la sociedad iguala o supera la cantidad de actividad que esta última puede generar (*output*). Dicho de otro modo, el control integral de la sociedad supone un gasto de

¹ *Op. cit.*, p. 11.

recursos no inferior a la totalidad de los que produce; en el límite, aumento de la eficacia implica su disminución. "Admitiendo que la sociedad sea un sistema, su control, que implica la definición precisa de su estado inicial, no puede ser efectivo, porque esta definición no puede ser realizada"¹.

Es verdad que la iniciativa de una socialidad paralógica (apartado final de *La condición postmoderna*) es formulada con bastante cautela, mediante indicaciones puramente preliminares, a manera de desenlace posible de la era posmoderna. Con todo, las virtudes persuasivas de la argumentación lyotardiana se encargan de hacer ver que se trata de una posibilidad tangible y considerablemente viable, avalada por indicios objetivos. Tras la deslegitimación de los grandes relatos y ante la insolvencia de la razón sistémica, Lyotard concluye que la vida social del presente se cifra en el desenvolvimiento de los "pequeños relatos", esto es, de prácticas discursivas que surgen y se resuelven en contextos concretos, exentas de pretensiones universalistas y de fundamentos trascendentes. Merced a estas características, los pequeños relatos involucran grados de movilidad e inventiva similares a los logrados por los lenguajes científicos; también para ellos el reto principal consiste en idear nuevas formas de actuación y de respuesta frente a las circunstancias dadas en cada caso. Desde luego, reconoce el autor, la "pragmática social" no posee la "simplicidad" del quehacer científico, pues su campo de acción no se limita a los enunciados denotativos susceptibles de falsación sino que incluye todos los géneros discursivos, imbricados de infinitas maneras en los juegos de lenguaje existentes. Pero esta heterogeneidad ingénita hace aún más factible y exigible el reconocimiento de la diferencia y de la imposibilidad de una normatividad universal. Según la expectativa que esboza al final de su informe, la legitimación de las acciones y relaciones sociales en la condición posmoderna será de naturaleza comunicativa y estará esencialmente vinculada con el "deseo de justicia", no con el de mayor eficiencia. Sin embargo, habida cuenta de la insuficiencia e inviabilidad del *consenso* como divisa del lazo social, la legitimación comunicativa deberá tomar en camino de la *disensión*, o lo que es lo mismo, la posibilidad (factual y legal) de inventar nuevas jugadas (actuaciones) y juegos de lenguaje *desde la*

¹ *Op. cit.*, p. 102.

diferencia, desde la multiplicidad y localidad de los pequeños relatos. El deseo de justicia podrá plantearse y satisfacerse en términos de mayores y más equitativas oportunidades de actuación discursiva no plegada a los dictados del sistema. Esta orientación empata perfectamente con el criterio paralógico, de cuya pragmática cabe esperar la habilitación de jugadores (grupos e individuos) creativos y autogestivos, cada vez más aptos para participar en la elaboración argumental de las reglas (siempre locales y revisables) de los juegos de lenguaje que proponen. "El reconocimiento del heteromorfismo de los juegos de lenguaje es un primer paso en esta dirección. Implica, evidentemente, la renuncia al terror, que supone e intenta llevar a cabo su isomorfismo. El segundo es el principio de que, si hay consenso acerca de las reglas que definen cada juego y las <jugadas> que se hacen, ese consenso *debe* ser local, es decir, obtenido de los <jugadores> efectivos, y sujeto a una eventual rescisión. Se orienta entonces hacia multiplicidades de meta-argumentaciones finitas, o argumentaciones que se refieren a metaprescriptivos y limitadas en el espacio-tiempo"¹.

XX. Evaluación

Una réplica escrupulosa de este diagnóstico comprendería numerosos capítulos y subcapítulos destinados a las diversas temáticas que se encuentran implicadas en su contenido, la mayoría de las cuales rebasan con mucho los márgenes del presente ensayo. Nos conformaremos, por tanto, con el cuestionamiento de algunos aspectos que a nuestro parecer resultan especialmente importantes tanto por su significación propia como por ser representativos del pensamiento posmoderno en general, no sólo de la concepción lyotardiana. Por lo demás, dicho cuestionamiento deberá ser lo más directo y llano posible en atención al estilo del texto que nos sirve de referencia y a lo expuesto en las secciones anteriores.

¹ *Op. cit.*, p. 118.

La primera de las cuatro objeciones que intentaremos plantear concierne naturalmente a la tesis estelar de *La condición postmoderna*: el fin de los grandes relatos. ¿Realmente somos testigos de semejante fenómeno? Aún restringiendo el alcance de la tesis en el sentido de que no precisamente afirma la extinción empírica de tales relatos sino tan sólo su descalificación y remplazo como instancia de legitimación (lo cual no resulta defendible de cara a todos los pasajes donde se aborda la cuestión), saltan a la vista varias circunstancias que la hacen refutable. Ante todo, se da el caso de que en las sociedades actuales (en las desarrolladas no menos que en las atrasadas) abundan los elencos y familias de nuevos discursos que en composición, amplitud y función vienen a ser iguales o equivalentes a los que Lyotard cataloga como deslegitimados. Es casi innecesario aducir ejemplos al respecto. No hace falta más que reparar en el ingente volumen de mensajes de toda índole destinados a la entronización del éxito, la salud, el deporte y la ecología para tener por cierto que hoy en día existen relatos que prescriben valores y fines tan universales, incondicionales, disciplinarios y potencialmente autoritarios como los modernos; valores y fines que explícitamente fungen como instancias de legitimación, lo mismo para las prácticas del saber que para el comportamiento social, y que además son acogidos con ardorosa militancia tanto por el individuo medio y la opinión pública como por los estados y los organismos internacionales más diversos (en términos del autor, tanto por las minorías como por el sistema). Desde luego, habría que identificar una serie de diferencias estructurales y de otros tipos entre estos relatos y los que examina Lyotard; pero de antemano se puede convenir en que el saldo de todas ellas es a favor de los nuevos relatos, los cuales, en virtud de su cobertura prácticamente mundial y de la multimodalidad de su circulación, resultan ser *más grandes* que los grandes relatos modernos, es decir, cumplen en un grado incomparablemente mayor la función que estos llegaron a desempeñar. En ambos casos la función consiste en mantener la cohesión del lazo social y la razón de ser del saber, sólo que las unidades y demarcaciones organizativas de que constan uno y otro en la actualidad son más numerosas e intrincadas que las del pasado. No se reducen al pueblo, las clases, el Espíritu y las ciencias básicas; por encima y por debajo de estos, entran en acción cada vez más grupos, confederaciones, ensambles de saberes, formas de identidad y núcleos de intersubjetividad cuya concurrencia (inestable y conflictiva por

fuerza) torna problemático en extremo el discernimiento y la verificación de la legitimación como tal; incluso es difícil identificar sus operadores pragmáticos: el destinatario, el destinador, el foro o tribunal, etc.

Infortunadamente, el informe de Lyotard no pasa revista a los medios y recursos técnicos que participan en la socialización y mantenimiento de los relatos de legitimación. Es muy probable que las diferencias existentes entre los relatos modernos y los contemporáneos se expliquen sustancialmente a partir de este aspecto. Si el autor (junto con quienes proclaman el fin de las ideologías) solamente concede el título de metarrelatos a los producidos por la modernidad, tal vez se debe a que el poder de circulación y penetración de los actuales es tan desproporcionado en relación con el de aquéllos, que induzca a suponer en principio que se trata de contenidos y procesos de otro género. En el mundo moderno, la promoción de dichos discursos la efectuaban los estados por conducto de la instrucción pública y demás dependencias culturales, o bien los partidos opositores mediante propaganda y labor proselitista; aunque con estrategias y propósitos distintos, los dos frentes echaron mano del dispositivo pedagógico disciplinario presidido por los lenguajes de la razón teórica (política o especulativa) y apuntalado por la coacción formal o factual inherente por igual al régimen institucionalizado y a la organización revolucionaria. En el presente, estos medios se antojan demasiado burdos y precarios, y el que hayan subsistido hasta ahora obedece al hecho de que ellos mismos han sido refuncionalizados paulatinamente en conformidad con los parámetros de los nuevos dispositivos. Se puede comenzar a comprender la magnitud de las mutaciones mediatas suscitadas por el despliegue del orden tecnológico a partir de los procesos que actualmente llevan a cabo la tarea en cuestión. Merced a los medios electrónicos, a la informatización y a la fusión de la industria cultural con la del espectáculo, los nuevos metarrelatos se han independizado de la hegemonía de los lenguajes teóricos, así como de prioridad de los imperativos éticos y políticos. Los vehículos de que se sirven son tan abundantes, versátiles y combinables como los menús de instrumentos y servicios acumulados a la sazón por la sociedad de consumo; y dentro de este repertorio, por razones de supremacía performativa, su facturación más influyente y representativa corre a cargo de la red de los medios audiovisuales. Entre las múltiples implicaciones cualitativas y cuantitativas que

comporta esta nueva infraestructura, la primera en orden de importancia es sin duda la atinente al modo de incidencia: en lugar de la sujeción disciplinaria de la conciencia moral y política, los metarrelatos contemporáneos (sin prescindir necesariamente de las restantes opciones) toman la vía de la *seducción*. Como es bien sabido, la seducción no se atiene al espacio de la conciencia, ni sufre por tanto los contratiempos derivados de su cada vez más problemática discriminación; lejos de eso, hace valer (y confirma de paso) el carácter integral de la subjetividad y la intersubjetividad reales ejerciendo un magnetismo envolvente que actúa simultáneamente sobre la sensibilidad, el inconsciente, los deseos, la imaginación, la personalidad, etc. Una cultura crecientemente informática y audiovisual (montada en la sociedad del bienestar y el consumo) se aviene mal a la forma y a los recursos comunicativos propios de los grandes relatos modernos; sus metarrelatos presentan otra morfología en la medida en que se elaboran y circulan en el hiper-espacio de los *multimedia*. Tanto el desplazamiento sufrido por aquellos relatos como la progresiva estetización del mundo circundante tienen que ver directamente con este hecho. En el caso de que fuese necesario reservar la noción de grandes relatos para las elaboraciones discursivas que Lyotard analiza en el marco de la cultura moderna, nos parecería lícito afirmar que la racionalidad contemporánea no precisamente se caracteriza por el fin de los grandes relatos sino más bien por el surgimiento de los *megarrelatos*, elaboraciones multimodales (multilingüísticas) que superan a aquéllos en alcance y eficacia comunicativa. De cualquier manera, lo que resulta discutible de entrada es la estimación de que el desenlace actual del saber y la práctica social (en los países avanzados) tiende a resolverse objetivamente en términos de "pequeños relatos" y de modestas pragmáticas autogestivas.

Desde luego, tenemos presente que el diagnóstico de Lyotard no pretende otra cosa que la consignación de fenómenos y transformaciones tendenciales que se abren paso en las sociedades del primer mundo, en ningún momento se permite indicaciones o vaticinios acerca de la racionalidad contemporánea en su conjunto. Sin embargo, no es difícil reunir evidencias de que estado de cosas actual y potencial que hoy por hoy exhiben tales sociedades viene a ser considerablemente más intrincado y heterogéneo de lo que dicho diagnóstico hace pensar. Al igual que en el resto de las sociedades actuales (incluidas las arcaicas y superatrasadas), lo que se observa en su interior obliga a hablar de proliferación,

diversificación y mezcla de géneros discursivos, antes que de lo contrario. En contrapartida con el descrédito o deslegitimación de los valores políticos y filosóficos, que nuestro autor concibe como tendencia dominante, en dichas sociedades tiene lugar a últimas fechas un repunte de las prácticas religiosas (que en manera alguna pueden hacerse pasar por pequeños relatos) y de otros elementos de la mentalidad tradicional. Significativamente, este hecho es atribuible a la supervivencia activa de sectores conservadores, o bien a una causa de filiación inversa: la capacidad de reciclaje que la cultura informatizada desarrolla en todas direcciones imaginables; pero lo más plausible es que se deba a la combinación de ambas cosas.

A la vista de fenómenos semejantes, no cabe desechar la conjetura de que el declive del relato especulativo y del de emancipación sea consecuencia del ascenso de otros grandes relatos modernos, o incluso del renacimiento de relatos premodernos. Pero lo cierto es que, en punto a la situación constatable, ni siquiera se puede sostener tajantemente que los relatos aludidos por Lyotard se hallen en trance de extinción o que hayan perdido por completo su función legitimante. Sin duda no disponen ya de la prioridad y la observancia unánime que se les dispensó en el pasado, el soporte institucional que permitía su promoción comenzó a dismantelarse desde hace tiempo y las formas de vida y de identidad a cuya dirección se abocaban están lejos de ser preponderantes. A pesar de todo, no dejan de cumplir un papel medianamente importante en el discurso de los gobiernos y de los organismos académicos, así como en el de innumerables agrupaciones y empresas civiles que dentro de los países avanzados no comulgan con la indiferencia posmoderna. Aunque de manera marginal y sin extraer las conclusiones correspondientes, el mismo Lyotard da constancia de esta permanencia y se abstiene de asegurar que habrá de desaparecer en el futuro: "No queda, pues, excluido que el recurso a lo narrativo sea inevitable; al menos cuando el juego del lenguaje de la ciencia busque la verdad de sus enunciados y no pueda legitimarla por sus propios medios (...) se mantendrá viva en la mente, en el curso de las siguientes consideraciones, la idea de que las soluciones aparentemente en desuso que han podido ser dadas al problema de la legitimación no lo son en principio, sino sólo en las expresiones que adquieren, y por eso no hay que extrañarse de verlas persistir hoy en día bajo otras formas. ¿No necesitamos nosotros

mismos, en este instante, preparar un relato del saber científico occidental para precisar su estatuto?"¹.

Pensamos que si Lyotard procediera a responder expresa y detalladamente esta pregunta, suplementaria en apariencia, se vería en la necesidad de corregir en buena medida el planteamiento mismo del problema de la legitimación y sobre todo el carácter de la solución que propone, según se pondrá de manifiesto en los cuestionamientos subsiguientes. Por lo que toca a este primero, puede entenderse como expresión de un proto-diagnóstico alternativo. Frente a la tesis general según la cual el advenimiento de la condición posmoderna se caracteriza por el fin de los grandes relatos, sostenemos que tanto en el seno de la condición posmoderna como en las demás regiones socioculturales de la racionalidad contemporánea se registra un incremento intensivo y extensivo de prácticas discursivas que inevitablemente modifica la forma y el rendimiento de las que protagonizaron el desenlace de la racionalidad moderna, pero que no implica su eliminación. En principio, los procesos liquidacionistas resultan ser más compatibles con la configuración disciplinaria, unificante y uniparadigmática (y por lo tanto excluyente) desarrollada por la racionalidad moderna que con el despliegue impicante, decentrado y multivalente de la contemporánea. En última instancia, si hay que convenir en que algo se encuentra en decadencia dentro de la condición posmoderna, no es el caso de los grandes relatos como tales, sino de la forma filosófica y política de la legitimación, lo cual da lugar a una problemática y a unos resultados harto diferentes de los que se exponen en el texto de Lyotard. Empleamos la palabra *forma* en la medida en que tampoco es descartable la posibilidad de que los valores y metas que el discurso filosófico y político moderno postuló mediante las categorías de Espíritu y emancipación se hallen actualmente en vigor a través de juegos de lenguaje no políticos y no filosóficos.

El segundo aspecto de la réplica se refiere concretamente al elemento propositivo que corona el diagnóstico: la paralogía como nuevo criterio de legitimación del saber y la concepción de ciencia que le sirve de base. Una acotación inicial que se impone es la advertencia de que en este punto se encuentran estrechamente ligados los dos propósitos

¹ *La condición postmoderna.*, p. 58.

sustanciales que orientan el trabajo de Lyotard: la descripción de las tendencias constitutivas de la condición posmoderna y la formulación de una iniciativa de actuación teórica y práctica al interior de la misma; el informe y el proyecto. En varios pasajes del texto examinado resulta sumamente difícil distinguirlos con certeza, al grado de que se antoja pensar que uno (el informe) equivale a la proyección preliminar del otro. Desde la perspectiva que se busca establecer aquí, el deslinde de estos componentes no carece de importancia. Considerados como argumentaciones constructivas en favor de ciertas estrategias y expectativas de comportamiento discursivo dignas de emprenderse, los planteamientos contenidos en los últimos apartados de *La condición postmoderna* revisten la originalidad y los merecimientos suficientes para ganar una amplia adhesión, incluso la de opinadores poco dispuestos como nosotros; y aunque hubiera que reprocharles falta de realismo, no perderían por ello la significación que les asiste como intencionalidades emergentes y como muestras destacadas de las corrientes de pensamiento que se hacen oír en los círculos vanguardistas de los países desarrollados. En cambio, presentados con el rótulo de reporte sobre los objetivos y directrices que determinan el curso efectivo de la actividad científica actual, su falta de realismo pasa a ser idealismo declarado.

Al nivel de hechos documentables, no cuesta mucho trabajo desmentir con abundancia de pruebas la vocación paralógica que Lyotard atribuye a la ciencia. En el mejor de los casos, solamente unas cuantas líneas de la investigación de punta que se realiza en algunos sectores selañados podrían satisfacer a plenitud los términos y características que definen tal vocación. Sean cuales sean la importancia y la influencia real que estas elaboraciones lleguen a tener a mediano plazo, no bastan para justificar la conclusión de que el conjunto del quehacer científico se encuentra abocado principalmente a la búsqueda de la paradoja y de lo ininteligible. Con la atención puesta en el giro antideterminista suscitado por la microfísica y por las teorías matemáticas que estudian procesos no reductibles a funciones continuas, el informe de Lyotard deriva casi de inmediato en una representación absolutamente plástica, a instancias de la cual se tendría que desembocar en el convencimiento de que hoy en día el interés primordial de la ciencia estriba en dismantelar y dejar atrás la suma del conocimiento establecido con el fin de entregarse libremente a nuevas aventuras intelectuales allende las fronteras de los campos y problemas en que

hasta hace poco tiempo había venido trabajando. A nuestro juicio, en la base de semejante representación obra una precipitada asimilación de dos cuestiones de diferente índole. Es indiscutible el hecho de que en la mayoría de sus frentes la ciencia actual se traduce en "investigación de inestabilidades"; pero resulta por demás objetable la idea de que la inestabilidad se ha erigido en el nuevo régimen discursivo de sus elaboraciones teóricas y que el rendimiento de éstas se mida con la escala de la invención pura. Por más que deba subrayarse el alcance creciente de los modelos y categorías no deterministas, junto con la progresiva virtualización de los referentes y contenidos, ello no permite afirmar que la investigación se ha convertido en un ejercicio de creatividad incondicionada que se autoestimula procurando en todo momento que sus próximos resultados valgan como "contra-ejemplos" de los recién obtenidos. De ser así, sería obligatorio caer en la cuenta de que la ciencia no tiene que ver con el conocimiento sino con su disolución, en particular con la búsqueda de disoluciones originales; no habría entonces impedimento alguno para catalogarla sencillamente como el deporte más costoso y sofisticado de la historia.

Aun haciendo rigurosa abstracción del imperio de la performatividad y de cualquier otro factor que pudiera considerarse trascendente o exterior a los juegos de lenguaje científicos, salta a la vista que los criterios e intereses discursivos que deciden realmente la pertinencia de las jugadas efectuadas y efectuables en ellos no concuerdan con ese olímpico derroche de imaginación creativa. Los programas de investigación, incluso los más audaces e innovadores, incorporan vastas porciones del conocimiento establecido, y esto no con el fin de refutarlo o enfrentarlo con sus límites sino con el de aprovechar su competencia probada en el tratamiento de nuevos objetivos y posibilidades. Es ocioso abundar en este punto. La pragmática parológica en que Lyotard sitúa y resuelve el problema de la legitimación del saber actual adolece del mismo defecto que se aprecia en los demás modelos analíticos existentes: sólo resulta plausible y convincente en el plano de la deliberación formal, da cuenta de su referente a condición de simplificarlo y de privilegiar en él los aspectos más manejables. Dicha pragmática resume la problemática inherente a la producción del conocimiento en el desempeño autogestivo de los usuarios particulares frente a los bancos de información operantes; decide que la clave del asunto reside en el derecho que tienen los participantes de cada juego de lenguaje dado a cambiar sus reglas y

a proponer nuevas reglas de juego. Por desgracia, el desarrollo efectivo de la actividad científica es bastante más intrincado y heterogéneo de lo que sería menester para que pudiera quedar sustancialmente aclarado con esquemas tan diáfanos y puntuales, cuyo liberalismo lingüístico apenas serviría para resolver el uso doméstico del conocimiento. Los programas de investigación que determinan el curso de la ciencia contemporánea en manera alguna se dejan comprender como invención de jugadas y reglas en el marco de tal o cual juego de lenguaje previamente aceptado por unos cuantos competidores. Ya se ha dicho, cada uno de ellos implica de entrada la concurrencia de múltiples juegos de lenguaje altamente especializados; la formulación de sus objetivos e hipótesis, lo mismo que la dotación de medios y procedimientos, supone la interacción parcial de teorías e informaciones procedentes de diversos gremios de expertos; las decisiones que hay que tomar en cada caso corren a cargo de grupos interdisciplinarios y responden simultáneamente a varias exigencias e intereses que no dependen del libre acuerdo de los participantes. Lo menos que se puede decir acerca de tales decisiones es que su adopción pasa por diversos criterios cuyo acoplamiento, por lo general conflictivo, atenta inevitablemente contra el carácter inmanente de la legitimación que Lyotard erige en rasgo distintivo de la ciencia posmoderna.

Otro relieve del modelo paralógico que amerita discusión se relaciona con el empeño que pone su autor en separarlo tajantemente del principio de performatividad. Por supuesto, se comprende de primera intención el motivo principal de esta enfática discriminación: en la trama argumental de *La condición postmoderna*, la performatividad se identifica punto por punto con la lógica y la dinámica del sistema del poder, y Lyotard se halla resuelto a proporcionar al saber un estatuto diferente, refractario incluso a los designios de tal sistema. No cabe poner en tela de juicio la excelencia del propósito ni su correspondencia con una posibilidad constante del conocimiento en sí mismo, pero sí el contraste y la eventual confrontación de paralogía y performatividad que intenta presentar como causa objetiva. A despecho de cuantas diferencias intencionales o disposicionales puedan señalarse al respecto, al ras del despliegue del orden tecnológico en áreas y contextos concretos, la performatividad no se ve frenada o desmentida por el ejercicio de la paralogía; por el contrario, puede incorporarla como dispositivo de punta o como forma

específica. Con el fin de intercalar una oposición cualitativa entre ambas, Lyotard se ocupa de recalcar la unidad del sistema y el determinismo, que en su opinión ha sido rebasado por las elaboraciones de la ciencia. De acuerdo con esto, la eficacia que gobierna y selecciona las actuaciones del sistema se ciñe estrictamente a la relación *input/output*, la cual a su vez sólo puede tener verificativo a condición de que aquél observe un desarrollo continuo y uniforme, exento de alteridades y contingencias de toda clase. "El determinismo es la hipótesis sobre la que reposa la legitimación por medio de la performatividad: definiéndose ésta por una relación *input/output*, es preciso suponer que el sistema en el cual se hace entrar el *input* está en estado estable: obedece a una <trayectoria> regular de la que se puede establecer la función continua y derivable que permitirá anticipar adecuadamente el *output*"¹.

El razonamiento como tal se antoja inobjetable; sin embargo, únicamente al nivel de la representación teórica resulta concluyente. Tan pronto como se abandona el recuento de las condiciones ideales del sistema y se pasa al análisis de su funcionamiento real, las cosas acusan un cambio considerable. Se advierte entonces que Lyotard subestima en demasía las capacidades operativas del sistema al hacerlo solidario de la causalidad determinista. Ante todo, pasa por alto que éste se halla *en formación*, que los circuitos de la performatividad todavía no están debidamente implantados en las diferentes esferas de la práctica social y hasta la fecha se enfrenta a grandes márgenes de resistencia y desorganización, de suerte que no contamos con evidencias suficientes para afirmar perentoriamente que los límites y posibilidades del sistema se reduzcan sin remedio a los términos del esquema determinista descrito; por lo pronto, ha logrado grandes avances con base en cálculos estocásticos y a fuerza de innovaciones más o menos arriesgadas que no necesariamente se ajustan a una proporción fija de entradas y salidas ni dependen de regularidades absolutas. El argumento que Lyotard considera decisivo es de carácter estrictamente epistemológico y en última instancia sólo compete a las teorías de sistemas. El sistema del poder que a lo largo de la segunda mitad del siglo se ha tornado mundial y multimodal demuestra con hechos que su funcionamiento es mucho menos rígido y

¹ *Op. cit.*, p. 99.

determinista de lo que nuestro autor está dispuesto a admitir en este contexto. Entre otras cosas, ha desarrollado la capacidad de administrar zonas de entropía y también (a tono con la ciencia cuántica) la de introducir elementos de incertidumbre en sus estrategias y previsiones.

La determinación de salvar la diferencia entre performatividad y paralogía mediante el confinamiento del sistema a la legalidad determinista resulta tanto más recusable por cuanto la propia exposición de Lyotard muestra con fría claridad hasta qué punto la investigación y la enseñanza tienden a inscribirse en un "vasto mercado de competencias operativas", cuyas transacciones desde luego no sufren mella alguna porque los hombres de ciencia hagan acopio de creatividad y trabajen con paradojas e inestabilidades sin conceder importancia prioritaria al incremento de eficacia --el sistema siempre contará con personal especialmente capacitado y autorizado para llevar a cabo este paso--. Muestra asimismo que el ejercicio de la paralogía presupone un máximo de performatividad (que permita juegos de "información completa"), y al mismo tiempo redundante en incremento de performatividad. "Pues está permitido representar el mundo del saber postmoderno como regido por un juego de información completa, y en ese sentido los datos son, en principio, accesibles a todos los expertos: no hay secretos científicos. El incremento de performatividad, a igual competencia, en la producción del saber, y no en su adquisición, depende, pues, finalmente de esta <imaginación> que permite, bien realizar una nueva jugada, bien cambiar las reglas del juego"¹. Si tal ocurre, entonces hay que concluir que el saber posmoderno obedece por lo menos a dos criterios de legitimación que conviven en perfecta armonía, pues en lugar de estorbarse o contrarrestarse entre sí aciertan a fomentarse mutuamente. En ese caso, sin duda Lyotard se daría a la tarea de reunir argumentos para afirmar la supremacía del criterio paralógico; pero a los ojos de informadores menos interesados y complacidos por la pragmática del usuario-jugador nada impide reconocer aquí una cuestión de grados y modalidades, o bien (si se insiste en mantener la diferencia), encontrar que la mera orientación paralógica, por sobresaliente y halagüeña que sea en sí misma, está lejos de abarcar y decidir la situación real del saber en

¹ *Op. cit.*, p. 96.

las sociedades avanzadas. En todo caso, la ciencia no se hace más independiente o resistente al poder porque sus elaboraciones teóricas asuman dicha orientación. El poder no se pone en jaque con el hecho de que todos los individuos y las minorías tengan acceso irrestricto a los bancos de información y demás servicios disponibles; todo lo contrario. Cabe reiterar, desde que adoptó los lineamientos del orden tecnológico y comprobó las fantásticas posibilidades de la ingeniería cibernética, su meta bien puede consistir en que la población entera se convierta en usuario consuetudinario de la Red. Ni dentro ni fuera de la ciencia se opone a que los usuarios inventen juegos y jugadas, solamente demanda que estos sean susceptibles de incorporarse a la Red, lo cual no ofrece ninguna dificultad desde el momento en que es ella la que proporciona los medios y estímulos para el efecto.

El optimismo discursivo de Lyotard llega a su culminación con el intento de hacer extensivo al "lazo social" el principio de la paralogía. En lo que este intento tiene de diagnóstico y predicción, nos parece que revela y condensa una extraña unilateralidad característica de las actuales concepciones posmodernas, pragmáticas y comunicativas; una omisión que resulta sorprendente tanto si se debe a simple inadvertencia como si se trata de una ingenua desestimación. Según los últimos párrafos del texto, la sociedad paralógica estará fundada en el reconocimiento institucionalizado del heteromorfismo de los juegos de lenguaje y en el desarrollo de consensos locales, dentro de los cuales los individuos y las minorías tomarán a su cargo la elaboración de las "meta-argumentaciones" requeridas para establecer los "metaprescriptivos" que legitimarán en cada caso sus actuaciones. La justicia (el único de los valores universales modernos que al parecer continúa teniendo cabida en el nuevo horizonte) consistirá precisamente en este derecho de autogestión discursiva que permite a los particulares fungir como legisladores soberanos de los juegos de lenguaje en que desean participar, junto con el derecho a contar con toda la información técnicamente disponible con el fin de optimizar su doble desempeño. Será una sociedad compuesta de minorías que han renunciado al terror de los grandes relatos y de las totalidades teóricas o prácticas, y que se dedican al libre cultivo de su diferencia mediante la invención de sus respectivos pequeños relatos; en suma, una comunidad de creadores debidamente informados y adiestrados para la discusión constructiva... Si acto seguido se pregunta por el funcionamiento que registrará el sistema del poder de cara a dicha sociedad, habrá de

constatarse que el punto es soslayado por completo, al tiempo que la tónica de estos hermosos vaticinios incita a contestar en el sentido de que, independientemente de su natural vocación autoritaria y unificadora, dicho funcionamiento estará encaminado a suministrar la estructura organizativa y los niveles de flujo informático necesarios para garantizar el intercambio comunicativo. Lyotard repara en que la informatización entraña la posibilidad de un control sobrepotenciado, y por ende, del "terror"; pero agrega que igualmente es susceptible de traducirse en la base material de una competencia lingüística equitativa entre los particulares. "En cuanto a la informatización de las sociedades, se ve, finalmente, cómo afecta a esta problemática. Puede convertirse en el instrumento <soñado> de control y de regulación del sistema de mercado, exclusivamente regido por el principio de performatividad. Comporta entonces inevitablemente el terror. También puede servir a los grupos de discusión acerca de los metaprescriptivos dándoles informaciones de las que bastante a menudo carecen para decidir con conocimiento de causa"¹.

Pese a lo pertinente que sea en cualquier momento, la acotación de tal ambivalencia resulta por demás insuficiente, no da una idea siquiera distante del complejo de problemas, crisis y conflictos emergentes que reviste el "lazo social" a partir de la conversión del poder en sistema de performatividad mundializado. Con o sin conciencia por parte del autor, sus previsiones hacen suponer que dicho sistema habrá de ponerse al servicio de la sociedad paralógica, o que por lo menos tolerará su asentamiento y le facilitará los implementos requeridos, cosa que, amén de pecar de optimismo exacerbado, contraviene indirectamente los términos del análisis efectuado. Si paralogía es diferente e irreductible a performatividad, no se ve en qué pueda apoyarse la esperanza de que el sistema renuncie buenamente al control informático en aras del juego de las diferencias y la creatividad. Aún en este aspecto particular (que en manera alguna agota la cuestión) los planteamientos de Lyotard resultan simplificantes de entrada. De acuerdo con ellos, la problemática implicada en "la informatización de las sociedades" quedará positivamente resuelta en la medida en que se logre asegurar que "el público tenga acceso libremente a las memorias y a los bancos de datos", como si la mera posesión de los datos condujera a que los particulares y

¹ *Op. cit.*, p. 118-119.

los "decidores" se colocaran en pie de igualdad, y sobre todo como si la información fuera neutral y los medios en que circula se limitaran al papel de conductores inocuos e imparciales. "Los medios de comunicación industriales --ha escrito recientemente Paul Virilio-- disfrutaban de una depravación singular de las leyes democráticas. En efecto, si la televisión y, por ósmosis, la prensa no disponen a priori de la libertad de anunciar falsas noticias, nuestra legislación les concede en cambio el poder exorbitante de mentir por omisión, censurando y prohibiendo las que no les convienen o pueden dañar sus intereses"¹. Observaciones como ésta, que a la sazón se encuentran perfectamente asimiladas por la opinión pública, son suficientes para poner de manifiesto la distancia y la disparidad que median entre los relieves concretos de la informatización y las previsiones en que se asienta la pragmática paralógica.

A nuestro entender, en la solución paralógica del lazo social se dibuja con gran nitidez el defecto endémico de las filosofías actuales signatarias del giro lingüístico que les lleva a extraer conclusiones insólitamente ingenuas de premisas indudablemente críticas y agudas; defecto paradójico en sí, pues su origen es un exceso, a saber: el exceso de confianza en las bondades y capacidades intrínsecas de la razón comunicativa, que ocasiona el olvidar o la infravaloración de los factores, causalidades, azares e intereses extracomunicativos de que consta el intercambio social (de hoy y de siempre). En materia de justicia, Lyotard hace pasar la igualdad del acceso a la información como igualdad de oportunidades de vida y de actuación: convoca a la población entera a discutir en pequeños grupos dando por supuesto que las condiciones materiales de todos ellos permiten o no obstruyen la equitativa participación en dicha práctica y que los resultados de la misma son aproximadamente igual de realizables para todos, y más todavía, que esos resultados y sus correspondientes pequeños relatos podrán convivir en paz dentro de los contextos sociales dados, resolviendo el enfrentamiento de sus singularidades por medio del intercambio agonístico. ¿Qué diferencia de fondo cabe encontrar entre estas expectativas y las metas medulares del proyecto de la modernidad, de cuyo carácter ilusorio da constancia el siglo XX? Lyotard se desentiende del hecho, de sobra evidente a estas alturas, de que el sistema

¹ Paul Virilio, *El arte del motor*, p. 11.

(en su actual configuración de mercado mundial) está en condiciones de admitir e incluso auspiciar la primera igualdad, en tanto que resulta incapaz en definitiva de satisfacer la segunda; a mayor abundamiento, semejante igualdad no sólo trasciende sus capacidades, sino que le es ajena (no figura en sus planes) y hasta adversa, habida cuenta de que contraviene en espíritu y en la práctica a aquello que constituye a la vez el eje de su funcionamiento y su divisa estelar: la competencia generalizada e integral, misma que tanto en abstracto como en concreto supone una distribución desigual de las oportunidades. El derecho a la diferencia que Lyotard quiere ganar para las minorías lo reivindica también el sistema y lo ejerce al máximo. En cualquier esfera o escenario, el régimen de mercado implanta una progresiva estratificación del consumo, uno de cuyos polos es el de la escasez crónica y el consumo puramente imaginario. Ciertamente, el sistema adopta las medidas que están a su alcance para reducir o evitar el crecimiento de este polo, mas --obviedad obligada-- no lo hace con vistas a nivelar las posibilidades de bienestar y de actuación, sino para desactivar el potencial de desorden y de violencia antiperformativa que necesariamente comporta. La miseria es entrópica por naturaleza y el sistema la combate (fallidamente) por razones de supervivencia y estabilidad interna; pero la escasez adecuadamente administrada viene a ser un dispositivo funcional tan dinámico e importante como el del polo opuesto, el de la abundancia aberrante y las realizaciones espectaculares. Según nuestro diagnóstico, esta distribución diferencial de las oportunidades se cumple y seguirá cumpliéndose en las sociedades del primer mundo no menos que en las subdesarrolladas, a despecho de las cuentas alegres que llevan a cabo los proyectos posmodernos.

Es indispensable añadir todavía otra acotación crítica acerca de la paralogía como instancia de legitimación del saber, ya que revela el grado en que el optimismo ingenuo o sofisticado inherente a la pragmática lingüística puede convertir involuntariamente las intenciones más laudables en vehículo de nuevas modalidades de terror cuando preside el examen de la racionalidad contemporánea. De acuerdo con los principales argumentos de Lyotard, la transformación experimentada por el problema de la legitimación con el advenimiento de la condición posmoderna se cifra en la inmanencia. Tras la declinación de los grandes relatos y de sus pretensiones metadiscursivas, la justificación del conocimiento tiende a

enmarcarse en el desenlace de los propios juegos de lenguaje científicos y a quedar en manos de los grupos específicos que participan en ellos. Se transita así desde un procedimiento unificante y autoritario hasta una gestión abierta, horizontal e interactiva que concuerda con los nuevos elencos categoriales y el decentramiento de la ciencia actual. A tenor de las estimaciones hechas al respecto, se trata en esencia de una emancipación. El quehacer científico se ha independizado de los discursos filosóficos y políticos, y de ahora en adelante asumirá la dirección de sus iniciativas; la decisión acerca de lo que es pertinente en cada caso se tomará en función de enunciados prescriptivos de alcance local, cuya habilitación no será a su vez obra de otros enunciados de orden superior sino del acuerdo razonado al que habrán de acceder los integrantes de una colectividad determinada, quienes en principio compartirán un solo designio común, la invención de nuevas ideas. El primer contra-señalamiento que se impone frente a este amable panorama lo proporciona, como todos los anteriores, el desenlace no analítico de las prácticas discursivas: las decisiones que marcan el curso efectivo de las investigaciones podrían circunscribirse en la pragmática paralógica recomendada por Lyotard, siempre y cuando en el ánimo de quienes las toman no pesaran preocupaciones e intereses políticos, económicos, gremiales, corporativistas e incluso metafísicos, tanto concientes como inconscientes. Lyotard, firmemente convencido de la solvencia y del poder intrínseco de la discusión creativa, despacha sin miramientos este reparo mediante la reafirmación de que los intereses mencionados son ajenos y aun contrarios al que preside la elaboración de lenguajes, ideas y proyectos en la investigación actual, constituyen su entorno necesario y necesariamente adverso. "La separación entre <decididores> y ejecutantes, si existe en la comunidad científica (y existe), pertenece al sistema socioeconómico, no a la pragmática científica. Es uno de los principales obstáculos para el desarrollo de la imaginación de los saberes"¹. A esto cabría responder que en manera alguna es seguro (acaso ni preferible) que dicha imaginación sea refractaria o indiferente a tales intereses en todos los sentidos y grados, a menos que se trate de una imaginación pura, extraterrenal, absolutamente trascendental. Sin embargo, lo que importa aquí no es contraponer el principio de realidad

¹ *La condición postmoderna*, p. 115.

a la resuelta idealidad del criterio paralógico, sino más bien lo contrario: preguntémonos qué sucedería si este criterio gobernara efectivamente la producción del conocimiento.

Es claro que los esfuerzos de Lyotard continúan orientándose en favor de las minorías y de su capacidad de autogestión, y que para las colectividades científicas (consideradas como minorías prototípicas por la singularidad de los juegos de lenguaje que utilizan) la legitimación paralógica representa una verdadera liberación; pero es igualmente claro que a nivel de relaciones y consecuencias concretas esa liberación equivale a la conformación de élites altamente selectivas en cuyas manos queda concentrado un poder de proporciones exorbitantes, un poder de nuevo cuño que supera en extensión, eficacia y efectos imprevisibles a cuantos hayan podido ejercer las élites del pasado. Asombrosamente, Lyotard olvida por completo un hecho que está a la vista del individuo medio: la ciencia actual --la del siglo XX, a diferencia de la anterior-- no es asunto de una minoría, lo que se decide y realiza en ella no afecta sólo a los pequeños grupos que actúan en los laboratorios y las academias. Si bien su elaboración corre a cargo de esas minorías (cuyo carácter de tal se halla asegurado por la creciente especialización de los saberes y lenguajes que ponen a contribución), sus repercusiones teóricas y prácticas, mediatas e inmediatas, abarcan al resto de las minorías y escenarios sociales existentes, incide en la determinación de las oportunidades y condiciones de vida de las demás colectividades. A medida que la investigación científica entró en contacto con energías y causalidades que escapan a la percepción y al entendimiento común sus resultados comenzaron a exceder objetivamente los intereses y propósitos gnosceológicos de los expertos, dieron lugar a una redistribución global de posibilidades que en poco tiempo alcanzó a modificar hasta las inercias de la vida cotidiana. Desde entonces, las restantes minorías y la opinión pública dejaron de ver en la ciencia un quehacer extraño y distante, privativo de sabios excéntricos; en mayor o menor grado tienen la certeza de que en sus desarrollos se hallan en juego acciones y acontecimientos que les atañen seriamente, que para bien o para mal alteran sus respectivas formas de vida. Las decisiones libremente adoptadas por los científicos pueden ser el punto de partida de procesos avasalladores, capaces de cancelar muchos de los juegos de lenguaje en cuyas jugadas los no científicos cifran sus propias iniciativas, lo cual comporta

virtualmente un terrorismo emergente que en la actualidad ya ha cobrado forma precisa en el imaginario colectivo.

De cara a las múltiples causalidades que desencadena la actividad científica, el criterio paralógico queda atrapado en una grave disyuntiva: o bien se asume como instancia particular, restringida puntualmente a la generación de nuevas ideas, es decir, a uno de los componentes orgánicos de dicha actividad; o bien, se erige en prerrogativa de una minoría llamada a instaurar otra dictadura. En el primer caso, resulta por definición insuficiente frente al problema de la legitimación del saber en la actualidad, en el segundo, anula *a priori* la posibilidad de plantear el problema. Está fuera de discusión el hecho de que la invención de ideas científicas exige una libertad irrestricta que le permita desenvolverse en todas las direcciones imaginables, incluso en aquellas que en épocas anteriores quedaron proscritas por los parámetros establecidos; en este respecto, la eficacia tecnológica sólo puede intervenir como instancia instrumental, y hay que decir que lo hace de modo admirable en virtud de que realmente amplía y multiplica las posibilidades de imaginación creadora más allá de las escalas antropométricas. Pero, evidentemente, la invención de ideas no es lo único que requiere de legitimación en el desarrollo efectivo de la actividad científica; es innecesario subrayar que ésta involucra muchos otros tipos de decisiones cuyas consecuencias mediatas no sólo afectan a quienes toman parte en ella. En un mundo conformado por potencias cada vez más heterogéneas y al mismo tiempo cada vez más interactuantes, ningún grupo o individuo (salvo los confinados en la miseria y la marginación extremas) puede suponer sensatamente que los efectos de sus acciones se agotan en el contexto en que se realizan, y por lo que toca a aquellos que se encargan de producir conocimiento, cualquier suposición parecida a esa merece tipificarse como negligencia criminal. De todos modos, independientemente de los derechos y disposiciones discursivas peculiares de los científicos, la ciencia mantiene una multitud de relaciones con el conjunto de los contingentes sociales; relaciones desiguales, complicadas, contradictorias, que con frecuencia cobran relieves de tiranía y de violencia latente. Tanto al interior de cada una de ellas como en las movedizas intersecciones que forman, se refrenda en términos específicos el problema de la legitimación, y es seguro que en la inmensa mayoría de los casos el criterio paralógico viene a ser inaplicable o insolvente.

Desde luego, este espectro problemático desaparece completamente en el diáfano y apacible espacio del análisis pragmático, donde lo importante es que los particulares se pongan de acuerdo acerca de los juegos de lenguaje que desean jugar.

El tercer motivo de réplica, implícitamente contenido en los dos anteriores, se remonta a la procedencia misma de la solución paralógica, es decir, alude a la forma en que Lyotard concibe y desarrolla el problema de la legitimación del saber contemporáneo, la cual hace posible que la paralogía se profile como "la solución". Por lo demás, dicha forma nos parece significativa más allá del tema abordado en el informe sobre la condición posmoderna; junto con lo destacado previamente a propósito de *Pequeña perspectiva de la decadencia*, nos parece que su evaluación crítica conduce a la identificación de la inconsistencia crucial del propio pensamiento posmoderno, inconsistencia que pone en serio peligro precisamente aquello que según sus pretensiones lo sitúa fuera de los planes y lineamientos del pensamiento moderno. De acuerdo con la hipótesis general que hemos formulado al respecto, el principio de simplicidad constituye el sustento epistémico primordial de este último, en tanto que la racionalidad contemporánea se configura a partir de la complejidad creciente. Como se advirtió antes, Lyotard conviene de primera intención con este deslinde y ofrece numerosas indicaciones en torno de la complejidad intrínseca de los eventos y situaciones actuales, pero sus discernimientos no alcanzan a desprenderse de la lógica de la simplicidad, se mantienen en la línea de la negación simple y del desenlace unívoco; a ello se debe el que a menudo susciten al mismo tiempo la impresión de rupturalismo radical y de idealismo edificante.

Esto es lo que sucede con el examen de la legitimación. En la óptica del informe de Lyotard, las transformaciones teóricas y prácticas acaecidas durante en presente siglo han dado lugar a una transición en cuanto a la justificación del saber: la tarea que antes cumplían los grandes relatos políticos y filosóficos ahora recae en la paralogía. Naturalmente, amén de los cambios globales que lo han propiciado, semejante desplazamiento es copartícipe de las modificaciones cualitativas "internas" que reviste la ciencia actual. Sin embargo, de cualquier manera sigue siendo un fenómeno de transición: la sustitución de una práctica discursiva por otra en el ejercicio de una función, o si se

prefiere, el remplazo de un tipo de justificación por otro; en ambos casos algo desaparece y algo diferente ocupa su lugar, el surgimiento de B implica la supresión de A. Por más matices y variaciones concomitantes que se introduzcan en la descripción del estado de cosas, la forma en que se plantea y resuelve el problema de la legitimación en el texto de Lyotard es la forma de la sucesión lineal, al hilo de cuya dualidad de ausencia y presencia, afirmación y negación, la razón moderna procedió a ensayar las diversas concepciones evolucionistas, progresistas y dialécticas de su propio devenir. Mientras esa forma se mantenga en vigor, las liquidaciones posmodernas de la modernidad, tanto las diagnosticadas como las proyectadas, sólo serán tales en la intención de sus formuladores; podrán remover contenidos particulares, lenguajes, estilos discursivos, marcos referenciales, valores o instituciones, pero lo harán respetando en todo momento la trama de la racionalidad moderna. Se diría, en síntesis, que la racionalidad contemporánea se dispone a romper con la moderna del mismo modo en que ésta rompió con su predecesora, o sea cancelando un conjunto de saberes y valores e instaurando un conjunto alternativo. El desarrollo real de la modernidad muestra *a posteriori* que este proceder resultaba necesario e inevitable en virtud del contraste entre la naturaleza de su proyecto y la del orden medieval. En cambio, abundan las pruebas de que la realidad contemporánea es implicante, concurrente, no disyuntiva. Sus verdaderos problemas son de saturación, hiperdesarrollo y concurrencia de inconmensurables; sus estados de cosas no se retrotraen (salvo por extrapolación analítica) a la alteridad de A y B, generalmente se cifran en la concomitancia de A, B y A-B. Así, a despecho de las estimaciones de Lyotard, el estado característico de la legitimación de la actividad científica actual está dado por la emergencia e intervención activa de múltiples instancias y planos de justificación (la política, la ecología, la performatividad, la paralogía, la competencia institucional e internacional, el bienestar social, la seguridad nacional, etc.), y el verdadero problema consiste en las relaciones de fuerza manifiestas o soterradas que imperan entre los mismos según circunstancias y prioridades variables, con el consecuente añadido de que las eventuales soluciones o mediaciones alcanzables sólo disponen de observancia limitada y transitoria; el intento de generalizarlas se halla destinado al fracaso o a convertirse en un nuevo motivo de tiranía. El carácter local que tanto pondera el autor es, pues, algo más

que el rendimiento estrictamente contextual de los "metaprescriptivos" adoptados en la producción y difusión del conocimiento, comprende también la especificidad de los conflictos y desfases originados en cada contexto por la incidencia simultánea de diversos géneros de metaprescriptivos, los cuales casi nunca se ven aminorados por el hecho de que se trace en el pizarrón una línea divisoria entre criterios internos y externos. En este sentido, el advenimiento del principio de la paralogía, que en el balance de *La condición postmoderna* se perfila como la solución emergente de la legitimación del saber en las sociedades avanzadas, constituye más bien uno de los nuevos datos iniciales que deben tenerse en cuenta en el planteamiento actual del problema. En general (tal es nuestra impresión), Lyotard tiende a pensar que los problemas y estados del mundo contemporáneo quedan allanados en principio con el descubrimiento y asunción de la inconmensurabilidad, como si los inconmensurables pudieran dispersarse libremente en un espacio abierto e ilimitado, donde cada uno dispusiera del lugar adecuado para el fluido despliegue de sus particulares posibilidades. Lo cierto es que la admisión de la inconmensurabilidad es tan sólo el antecedente. Los problemas engendrados por los eventos diferenciales del siglo XX se ponen en marcha con la concurrencia de los inconmensurables.

Probablemente Lyotard alegraría que malinterpretamos sus observaciones al considerar el remplazo de los grandes relatos por la paralogía como una mera sucesión lineal, siendo que a través de dicho movimiento él da constancia de una transformación cualitativa de la problemática de la legitimación, merced a la cual esta última deja de cifrarse en procedimientos metadiscursivos para convertirse en una operación intradiscursiva, se desprende del esquema trascendente y vertical que la regulaba en el pasado y queda asimilada a la movilidad inmanente y reticular de los juegos de lenguaje; con ello, también cambian los agentes abocados a su ejecución: antes eran los filósofos y los políticos, ahora serán los propios científicos quienes habrán de fungir como legisladores de sus iniciativas y quehaceres. Sin embargo, aun pasando por alto los ya referidos contraefectos que este último cambio conlleva --en punto a la diversidad y magnitud de las repercusiones inherentes a la actividad científica, la sustitución de políticos por científicos únicamente aporta una diferencia de temperamentos, y tal vez sólo de tiempo--, la forma del fenómeno

y la índole de sus resultados están muy lejos de ser novedosos y de formar parte de una racionalidad diferente de la moderna. No hace falta ampliar los apuntamientos del párrafo anterior para convenir en que, de acuerdo con estos, sigue tratándose de una transformación lineal; si cabe llamarla cualitativa o estructural, se debe exclusivamente a que contempla el paso de una cualidad o estructura a otra. Al margen de su significación intrínseca y de la radicalidad de los efectos mediatos pueda arrojar, consiste en la eliminación de un tipo de legitimación y el establecimiento de otro. Justamente en virtud de que tal transformación se mantiene fiel al esquema de la sucesión simple y unívoca, los términos en que se expresa Lyotard en los apartados finales de su informe suscitan la idea de una solución en sentido no figurado, llevan a pensar que con el arribo de la condición posmoderna la legitimación del saber se halla en camino de subsanar las dificultades e insolvencias que venía arrastrando y se apresta por fin a poner en práctica el dispositivo que realmente resulta acorde con las condiciones y virtudes discursivas de la ciencia, y que por añadidura puede erigirse en sustento de las relaciones sociales. De cara a este desenlace, a la par de otros aledaños, la condición posmoderna representaría el final feliz de la modernidad, el inicio de una era en la que las contradicciones y calamidades que acompañaron el desarrollo histórico de ésta quedan resueltas. Y en efecto, la indiferencia y la parsimonia de que hace gala el discurso posmoderno son las propias y esperables de alguien que vive con la certeza de que los grandes problemas son cosa del pasado, ya sea porque los acontecimientos del presente los han resuelto positivamente o porque han terminado rebelándose como ficciones ideológicas derivadas de la mezcla de viejos miedos y viejas ilusiones.

La posibilidad y la expectativa de un desenlace histórico en forma de final feliz son consustanciales al proyecto político-cultural de la racionalidad moderna. Entre tanto, la complejidad creciente de los eventos y fenómenos del siglo XX obliga a un nuevo realismo para el que tal desenlace (al igual que su contrario y que el resto de las disyuntivas que enmarcaron aquel proyecto) se torna inverificable e indecidible. En definitiva, según la mayoría de los registros empíricos disponibles, la realidad contemporánea en ningún respecto ha conducido a la solución venturosa de los problemas objetivos que asolaron a la modernidad; antes bien, merced a su carácter implicante y al hiperdesarrollo de sus

procesos, tales problemas han cobrado dimensiones que dejarían anonadados a los espíritus modernos más pesimistas. Hoy por hoy, ni las naciones ni los grupos e individuos parecen entenderse mejor que en los siglos anteriores; dentro y fuera de las sociedades posmodernas la distribución de oportunidades y condiciones de vida viene a ser tan materialmente inequitativa como en el pasado. En directa contravención al conjunto de liquidaciones que el discurso posmoderno gusta de preconizar (el final de la historia, de los grandes relatos, del arte, de "lo social", de las ideologías, etc.), la realidad contemporánea absorbe y amplifica tanto las posibilidades como las contradicciones y calamidades de la modernidad; ya se ha dicho: si va más allá y se diferencia de esta última es precisamente porque somete sus contenidos a una intensificación que excede las escalas y fronteras de la razón moderna. Donde aquel discurso diagnostica cancelaciones y sucesiones nosotros creemos descubrir concentraciones y concurrencias. Así, en lugar de la solución paralógica, lo que observamos en este fin de siglo es la hipertrofia del problema de la legitimación. No un relevo de dispositivos o el paso de una forma trascendente a una inmanente, sino la intersección beligerante de instancias y dispositivos heterogéneos que pone en crisis a la noción misma de legitimación. Tanto en el terreno del saber como en el seno del "lazo social", las distintas prácticas discursivas de que consta cada contexto, por estrecho y específico que éste sea (con tal de que no se le transfigure analíticamente en suma de planos o elementos simples), son portadoras de sendas justificaciones cuyo acoplamiento implica subordinaciones y relaciones de fuerza que resultan más evidentes e intolerables a medida que se hace más remota y espúrea la apelación a valores absolutos. Por lo demás, se necesita disponer de una vigorosa fe en el iluminismo lingüísticamente renovado para poder confiar en que la comunicación extensiva conseguirá erradicar semejantes relaciones. Conforme avanza la interdependencia mundial y la informatización multimodal aumenta el número de individuos y sectores que se percatan de que los procesos comunicativos son buenos conductores de poder y de violencia; que la circulación de mensajes no garantiza la superación de las diferencias, y con frecuencia contribuye a exacerbarlas; que bajo la nueva transparencia intersubjetiva generada por los medios masivos y el saber de los expertos anidan nuevos silencios y opacidades dotados de

extrañas propiedades, todavía no enteramente reconocibles ni controlables por parte del sistema ni por parte de los comunicadores.

Lo que Lyotard no parece concebir en ningún momento es la posibilidad de que el rasgo distintivo del mundo actual consista, no en el tránsito de una forma de legitimación a otra, sino en la crisis teórica y práctica de la legitimación como tal, una crisis que entre otras cosas se manifieste en el hecho de que una y la misma decisión sea simultáneamente legítima y autoritaria, y que en un mismo contexto se hagan oír los reclamos de diversas justificaciones inconmensurables entre sí, creando con ello cierta especie de entropía normativa y procedimental que sólo se supera por la diferencia de oportunidades de actuación, sin que tal diferencia descansa a su vez en justificación alguna. Tampoco en el marco de la racionalidad moderna tenía cabida semejante posibilidad; aun el nihilismo festivo y estético con que reaccionó en su fase tardía siguió siendo cabalmente tributario de sus binomios básicos, y por tanto se dio a la tarea de fundar un dispositivo de legitimación contrapuesto al establecido. En consecuencia, por más radicales que hayan sido los relieves de su ruptura con el proyecto sustancial y positivo de la modernidad, ese nihilismo (incluso éste) fue incapaz de prever estados de cosas sobrecargados de razones, justificaciones y verificaciones dispares. Frente a la plenitud de sentido patrocinada por los absolutos clásicos pudo dibujar el paisaje de un absoluto desierto, pero todavía estaba lejos de imaginarse una extensión virtual saturada, que por acumulación de sentidos, opciones y diferencias registra estados indiscernibles, enrarecidos, donde las voces se vuelven ruido y el vertiginoso encadenamiento de las acciones locales tecnológicamente potenciadas da lugar a una nueva barbarie, en la cual la indiferencia prolifera al lado de toda suerte de fundamentalismos y terrorismos antiguos y recientes, estructurales y domésticos.

El cuarto y último punto que debe ponerse a consideración constituye a nuestro modo de ver la verdadera causa eficiente de los tres anteriores. La tesis del fin de los grandes relatos, la entronización del dispositivo paralógico y la forma general de plantear y resolver el problema de la legitimación se remiten (cada una en sus respectivos términos pero de modo igualmente directo) a un motivo que para Lyotard dispone de máxima prioridad intelectual y política, al grado de que, como se mencionó antes, representa la

determinación más constante y recurrente a lo largo de sus textos; un motivo por cuyo empeñoso sostenimiento la posición de Lyotard se reafirma como expresión prototípica de las actuales corrientes de pensamiento, a saber: la erradicación de la totalidad en cualquiera de sus acepciones discursivas habidas y por haber, es decir, no sólo como principio o tema metafísico, sino también como categoría teórica y como perspectiva; y esto tanto a nivel de diagnóstico como de proyecto. Por supuesto, a la altura de *La condición postmoderna* ya no es cuestión de reemprender la deconstrucción de la totalidad en primera persona, pues desde hace tiempo que ésta se ha guardado de aparecer en público; según quedó indicado en su momento, los embates más enérgicos y generalizados del giro antimetafísico se encargaron de liquidarla sucesivamente en los diversos terrenos filosóficos y después en el resto de las elaboraciones teóricas. Ahora, una vez que el giro lingüístico domina plenamente la escena intelectual, se trata de impedir el paso a todo aquello que se le parezca o que pueda dar la impresión de ser una de sus extensiones embozadas. Tal es el caso de los metadisursos o metarrelatos. La canónica exclusión de estos en la concepción del segundo Wittgenstein sin duda fue el principal atributo que tomó en cuenta Lyotard a la hora de adoptar el enfoque de los juegos de lenguaje. Lo mismo en la esfera del conocimiento que en los marcos del intercambio social, los razonamientos de nuestro autor parten y conducen sin cesar a la convicción de que con el desmantelamiento del orden disciplinario llegaron a su término las elaboraciones metateóricas y el resto de intervenciones discursivas que en el pasado pretendieron desempeñar alguna función *meta*, de manera que de aquí en adelante resultarán impracticables e innecesarias. Si algo explica el énfasis con que anuncia el fin de los grandes relatos y el advenimiento de una pragmática agonística, al igual que su confianza en las virtudes auténticamente emancipatorias de la paralogía y el hecho de que se conforme a fin de cuentas con promover un desplazamiento de criterios o formas de legitimación como si se tratara de una mutación histórica crucial, ese algo se identifica con dicha convicción. A la base de estos y otros rasgos característicos actúa conciente o inconcientemente la idea de que así como el giro lingüístico liberó al pensamiento de los moldes e imperativos de la metafísica, la erradicación de los metadisursos conduce a la liberación del propio lenguaje, a la apertura irrestricta de sus posibilidades creativas y a la democratización de los comportamientos e

iniciativas de sus usuarios. De acuerdo con estas estimaciones, la posmodernidad se perfila como el primer horizonte discursivo exento de metalenguajes y propicio para el despliegue intensivo y extensivo de las diferencias. El reino de los pequeños relatos, de las minorías que quieren serlo y de la intersubjetividad decentrada.

El origen de esta denodada campaña contra los metadiscursos lo tenemos suficientemente localizado, deriva de los desplazamientos y ajustes de cuentas examinados en la sección dedicada a las tendencias diferenciales del pensamiento posterior a la segunda guerra mundial. Con razón o sin ella, metadiscurso o metateoría se conciben como correlatos de totalidad o discurso totalizador; a su vez, totalidad en el ánimo prevaleciente se halla fatalmente asociada a totalitarismo e Imperio; por lo tanto, aquéllos resultan ser la prolongación de estos en la esfera de los juegos de lenguaje abocados al conocimiento. Así, combatir en el plano de la teoría el desempeño de las elaboraciones metadiscursivas es tanto como luchar en la práctica contra el Imperio, por lo menos equivale a desmarcarse de sus designios. A juicio de Lyotard (y de la mayoría de los autores posmodernos), ni los grupos sociales, ni los científicos, ni los intelectuales ni la opinión pública desean en la actualidad un saber totalizante, amén de que no lo necesitan para el cumplimiento de sus cabales iniciativas. Han adquirido conciencia de que las elaboraciones *meta* obedecen a una voluntad de dominio que se desarrolló con la sociedad disciplinaria y autoritaria, y que junto con ella cayeron en franca obsolescencia desde hace tiempo. Por su pasado revolucionario y por su presente posmoderno, Lyotard representa al unísono a las generaciones de intelectuales que vivieron la instauración y la caída de los regímenes totalitarios y a las generaciones subsecuentes, que no han experimentado los efectos traumáticos de esos procesos pero que sienten una aversión espontánea hacia los lenguajes, las finalidades y las sedimentaciones ideológicas que les dieron forma. En el ambiente creado por unos y otros, la política discursiva preponderante se orienta a la proliferación de juegos de lenguaje de alcance local, dotados de referentes específicos y pretensiones de validez limitadas, aptos para dar curso al mayor número posible de intervenciones de los particulares desde sus respectivos contextos y para fomentar el intercambio libre y solidario entre estos mediante acuerdos concretos sobre las reglas y metas que han de suscribirse en cada caso; ello sobre la base de una sola condición

general: la tolerancia de la diferencia. A la luz de esa política, los discursos que toman por objeto a los juegos de lenguaje para dar cuenta de sus convergencias, alteridades e implicaciones mediatas resultan sospechosos en principio, se les percibe como portadores de afanes hegemónicos, como gestores de intereses extralingüísticos cuyo cumplimiento redundaría en la subordinación y el control dictatorial de las efectivas prácticas discursivas, lo cual entraña la neutralización de su potencial comunicativo y el retorno del terror.

No está en nuestro ánimo emprender la crítica de semejante política discursiva en aras de propuestas alternativas. Si la cuestión de los metalenguajes se redujera al terreno de la moral intersubjetiva, las actitudes intelectuales y los convenios entre particulares, la resolución contextualista y antitotalizadora de las concepciones posmodernas nos parecería tan sostenible como otras varias que eventualmente toman la palabra en los días que corren; a lo sumo nos permitiríamos externar el comentario de que la insistencia y el tono inflexible con que se expresa hacen pensar en la presencia subconsciente de una fijación o de una reacción obsesiva, producto de miedos e inseguridades que sólo en apariencia han quedado conjurados tras décadas de trabajo deconstructivo; lo cual, por supuesto, representa una grave rémora para el estilo y el proyecto posmodernos. Sin embargo, el problema de referencia abarca muchos otros terrenos y aspectos, y en casi todos ellos las prácticas discursivas exhiben relaciones y rendimientos que se apartan enormemente del esquema de funcionamiento local de los juegos de lenguaje. En abierto contraste con lo que sucede en el preclaro desarrollo analítico de *un* juego de lenguaje a cargo de *un* equipo de jugadores bien acreditados e instruidos, los estados de cosas reales estriban en el desarrollo concomitante de numerosos juegos de lenguaje que en medida variable se refuerzan o se oponen entre sí y que son jugados simultáneamente por grupos heterogéneos en instrucción, expectativas y posibilidades. Por más que en la pragmática edificante de Lyotard todo se resuelva con el reconocimiento de la diferencia y la productividad inmanente de cada juego de lenguaje, en los procesos de que consta el saber y el "lazo social" el empleo efectivo de un determinado juego de lenguaje requiere la intervención intermitente, no de uno sino de varios juegos más, en los cuales se discuten y puntualizan (con intereses y preocupaciones de diversas especies, cada uno legítimo y legitimador a su manera) las jugadas, las reglas y la validez entera de dicho juego. "No hay

en la ciencia --declara categóricamente Lyotard-- una *métalangue* general en la cual todas las demás puedan transcribirse y evaluarse"¹. Ciertamente, cabe reponer, no hay una metalengua, hay varias, con distintos grados de generalidad y distintos emplazamientos, desde los cuales proceden a evaluar porciones más o menos amplias de los lenguajes científicos, e incluso su conjunto universal. A mayor abundamiento, tales evaluaciones (que en sí mismas involucran diversos sentidos y perfiles, y se efectúan desde dentro y desde fuera de la ciencia) no representan agregados suplementarios que pueden tomarse o dejarse, no son meras superestructuras ideológicas; lejos de eso, tanto la elaboración y como el uso concreto de los lenguajes científicos se llevan a cabo en el contexto discursivo (necesariamente polémico) formado por dichos metalenguajes --aunque en realidad no es *un* contexto, sino varios sub-contextos irregulares, discontinuos--. De hecho, el seguimiento extra-analítico de esta implicación torna borrosa a la postre la diferencia entre lenguajes y metalenguajes, dado que desemboca en la evidencia de que las funciones metalingüísticas que sostienen el funcionamiento de un lenguaje pueden ser desempeñadas (gran parte al menos) por otros lenguajes del mismo nivel, al tiempo que los metalenguajes se convierten en objeto de otros metalenguajes, sin que tal proliferación se ajuste a demarcaciones lógicas precisas. Contra lo que dictan las prescripciones pragmáticas y los modelos analíticos, eso es lo que se observa hoy por hoy en el desenlace del saber en todos sus frentes.

Lyotard y quienes piensan como él se apresuran a decretar en la inexistencia o nulidad de los metalenguajes en virtud de que la ciencia contemporánea ha roto con la estructura uniparadigmática del saber moderno y presenta una configuración que frustra cualquier intento de unificación y organización sistemática. La premura de su conclusión les hace pasar por alto la circunstancia (protagonizada por ellos mismos) de que ya el testimonio de semejante mutación constituye una operación metalingüística de máxima generalidad, es decir, ponen entre paréntesis (a la manera de Wittgenstein) que el conjunto de sus propios enunciados cumple una función metateórica respecto de los lenguajes específicos de la ciencia, y que estos darían lugar a otros muchos en caso de que ellos se abstuvieran de

¹ *La condición postmoderna*, p. 115.

intervenir¹. Contrariamente a sus convincentes y expeditivas estimaciones, la dispersión y multirreferencialidad del saber actual incrementan la demanda objetiva de trabajo metateórico: cuando todo el mundo tenía la certeza de que la ciencia poseía un orden unitario y universal resultaba más factible que las teorías y reflexiones de segundo nivel se antojaran superfluas; entonces parecía que lo único que hacía falta era terminar el edificio proyectado, pues su diseño básico se hallaba debidamente definido y convenido. En cambio, con la vertiginosa irrupción de verdades inconmensurables, categorías no deterministas y causalidades complejas, resulta indispensable replantear la trama entera de la ciencia y someter a juicio los antiguos sobreentendidos (comenzando por el inveterado binomio sujeto-objeto), cosa que sólo puede efectuarse a costa de innumerables elaboraciones teóricas de diferentes niveles. Algo equivalente sucede en los restantes dominios de las prácticas discursivas. Aún en las situaciones más elementales de la vida cotidiana, el uso efectivo de un juego de lenguaje en cierto contexto empírico exige constantes aclaraciones, acotaciones y agregaciones que se llevan a cabo en otros juegos de lenguaje. Las convicciones del sentido común y los juicios de la opinión pública se apoyan en conglomerados integrados por fragmentos de lenguajes procedentes del folclor local, la religión, la ciencia, la política, la técnica, etc., y evidentemente entre estos no priva en absoluto el prurito de claridad o probidad lingüística que lleva a fijar límites de validez y a procurar la nivelación horizontal de los enunciados; los conglomerados que forman revisten estratificaciones por demás intrincadas y asimétricas que van desde el plano de la descripción asertórica más inmediata hasta el de la universalidad indeterminada de los absolutos metafísicos. En definitiva, no hay juego de lenguaje cuyo uso efectivo no requiera que se hable de él en otros lenguajes, cuya intervención en los contextos reales no haga entrar en acción varias relaciones y coordinadas metadiscursivas, lo quieran o no sus ejecutores.

¹ "La idea de normatividad —señala David Pole— queda explicada en Wittgenstein tan sólo en términos de referencia a unos <standards>, y estos <standards> se hallan en la práctica existente. La doctrina suscita necesariamente, dudas concernientes al <status> de la propia actividad de Wittgenstein, pues es evidente que él no puede tener <standards> a los que referirse. Dentro de los juegos lingüísticos existentes podemos hablar sensatamente de correcto y erróneo, y sin embargo la propia actividad de Wittgenstein nos arrastra fuera de este monadismo de los juegos lingüísticos. Se erige por encima de ellos y los coteja. A decir verdad, asegura que no hace sino describirlos, pero encontramos que la descripción no es simplemente imparcial o neutral". Cfr. "La última filosofía de Wittgenstein", en *Las filosofías de Wittgenstein*, p. 165.

El propio Lyotard se ve en el trance de admitir y acatar esta condición. Al final de su texto, justamente cuando trata de puntualizar el proceder de la legitimación paralogica en la ciencia actual y cuando indica los "pasos" que hay que dar en dirección a su implantación en la "pragmática social", se ve obligado a introducir en términos positivos la función *meta* y a valerse repetidamente de las nociones "meta-argumentación" y "metaprescriptivos". A fin de cuentas, también la legitimación paralogica opera por medio de instancias y elaboraciones meta, pero se promete a sí misma no incurrir en excesos en ese sentido y limitar responsablemente sus pretensiones a medidas siempre locales. El segundo de los mencionados pasos "es el principio de que, si hay consenso acerca de las reglas que definen cada juego y las <jugadas> que se hacen, ese consenso *debe* ser local, es decir, obtenido de jugadores efectivos, y sujeto a una eventual rescisión. Se orienta entonces hacia multiplicidades de meta-argumentaciones finitas, o argumentaciones que se refieren a metaprescriptivos y limitadas en el espacio-tiempo"¹. Dejando de lado las consecuencias contraproducentes que acarrea en los hechos de una realidad compleja el enfoque inmanentista de la legitimación, bien se podría convenir en la validez formal y factual de este principio de localidad para los acuerdos o consensos posibles; incluso se puede dar por sentado que a la base del flujo actual de prácticas discursivas prevalece el entendimiento tácito de que toda argumentación se produce en perspectiva y que toda teoría general es una construcción optativa que responde necesariamente a circunstancias y expectativas particulares --cosa, empero, que no desmiente en la práctica su generalidad, sólo la sitúa--. En otras palabras, tanto los especialistas como los usuarios comunes saben y asumen implícitamente que las elaboraciones teóricas son portadoras de verdades limitadas y que disponen de vigencia condicionada y finita; ni siquiera los racionalistas más convencidos aspiran hoy en día a verdades o fundamentos incondicionados; actúa en el ambiente un sentido técnico y terrenal que asimila los viejos y los nuevos absolutos como una manera de hablar, como jugadas o rudimentos de estrategia propios de algunos tipos de juegos de lenguaje, con lo cual queda neutralizado casi por completo el estatuto epistémico e ideológico que posibilitó la hegemonía que detentaron en tiempos de la cultura disciplinaria. Todo esto forma parte de la condición diferencial de la racionalidad

¹ *Op. cit.*, p. 118.

contemporánea y pone de manifiesto hasta qué punto esta última se halla inmunizada contra los delirios, asechanzas y complicidades de la metafísica --definitivamente, reza una de nuestras conclusiones, la metafísica no constituye un peligro para la racionalidad contemporánea--. Pero la anulación de la metafísica y sus absolutos no altera en nada la presencia activa e imprescindible de metalenguajes y totalizaciones en el funcionamiento real de las prácticas discursivas del presente. Lyotard cree cerrar el paso a los problemas y amenazas que ello entraña instituyendo como requisito canónico el que tales elaboraciones den fe de su carácter finito y se apresuren a estipular los márgenes de su localidad. Sin embargo, salta a la vista que semejantes medidas resultan ser demasiado elásticas y permisivas: por lo que se sabe a la sazón, el cosmos también es finito, pero sigue siendo extremadamente grande, lo suficiente para provocar tanto vértigo como antes. De acuerdo con el rendimiento inmediato y mediato de sus referentes, las "meta-argumentaciones finitas" llegan con facilidad a adquirir una localidad planetaria o cuasi-planetaria, y las multiplicidades que integran cobran volúmenes que exceden inexorablemente la capacidad de maniobra de los "jugadores efectivos", quienes por lo demás regularmente no cuentan con la posibilidad de rescindir deportivamente los acuerdos en marcha, puesto que los lenguajes y prácticas sobre los que versan deciden situaciones vitales, a menudo irreversibles; no son acuerdos de salón como los que acaparan la atención de la pragmática edificante. Muy al contrario de lo que espera Lyotard (especialmente en cuanto a claridad y a diferenciaciones puntuales tomadas como garantía de actuaciones equitativas y transparentes), en el desenlace objetivo de las prácticas discursivas, esas multiplicidades meta-argumentales redundan en el enrarecimiento de los juegos de lenguaje, en el borramiento de sus límites precisos, es decir, en la mostración de que cada uno de estos involucra competencias y resonancias de diversas clases y signos más allá de sus sedicentes fronteras. Muestran, en fin, que los verdaderos actos y procesos comunicativos, por específicos y unívocos que sean, se desarrollan con el concurso de numerosos lenguajes y metalenguajes que bien pueden fijar escrupulosamente sus respectivas localidades sin que aquellos procesos dejen de implicar totalizaciones expresas o inadvertidas y sin que desaparezcan en ellos las relaciones de fuerza, los diálogos de sordos, las franjas de saturación y los desencuentros de intereses inconciliables que hasta el día de hoy se

aprecian a simple vista lo mismo en la esfera del saber que en la realidad social. Si la pragmática lyotardiana (y con ella el pleno actual del giro lingüístico) se decidiera a abandonar el cielo analítico y a encarar los estados de cosas del mundo contemporáneo sin soslayar su complejidad creciente, comenzaría por reparar en que la solicitada acotación de la localidad no resuelve nada en principio --es apenas un antecedente o requisito procedimental que se cumple ordinariamente--, pues los problemas reales no derivan de que ciertos juegos o discursos pretendan disponer de alcances ilimitados, sino de la concurrencia conflictiva de diversas localidades en cada situación dada.

Por otro lado, al margen de la discusión teórica (mejor dicho metateórica, y de amplísimo espectro por cierto), se halla en pie el paradójico o irónico contraefecto que suscita en el presente el conjunto de elaboraciones que militan contra la totalidad en todas sus formas. Justificada o no, la fobia a la totalidad y a los metadiscursos que profesan los intelectuales post constituye la mejor coartada para que el sistema y los poderes imperantes se hagan con el monopolio de la totalización y lo ejerzan a plena discreción, silenciosa o transparentemente, sin la resistencia y la competencia más o menos eficaz que en ese respecto pueda oponer el discurso crítico o alternativo de cualquier especie. Mientras más se afanan los intelectuales en refrendar la muerte de la totalidad metafísica y en ensalzar las bondades del pensamiento local, débil, conversacional, el sistema se da diligentemente a la tarea de diseñar, implantar y administrar cuantas totalidades requiera su funcionamiento óptimo. Y para ello ni siquiera tiene que enemistarse con la pragmática de Lyotard, puesto que en cada caso puede señalar los límites de sus totalizaciones.

Proto-conclusiones
La solución pragmática

La solución pragmática

Lo examinado en Lyotard, como insistentemente hemos advertido, está presente y actuante (con las adaptaciones y divergencias que se quiera) en los autores que consideramos representativos del giro lingüístico en la actualidad: tal es el caso de Habermas y Rorty, por mencionar a dos de los que han sido ampliamente recibidos en nuestro ambiente. El elemento común que asegura una correspondencia de principio entre todos ellos estriba en lo que denominaremos de ahora en adelante la *convención pragmática*, acuerdo según el cual los conflictos existentes entre las diferentes clases de prácticas discursivas, así como los problemas relativos a su respectiva legitimación, son susceptibles de recibir una solución pragmática, en cuya procuración la filosofía ha de encontrar su nueva razón de ser. No es seguro que todos los autores que suscriben de cerca o de lejos esta convención acepten el apelativo de neopragmáticos; de cualquier manera, a la base de las diversas soluciones que ofrecen se percibe la misma convicción, a saber, que en la lógica y en las posibilidades internas del lenguaje se hallan virtualmente contenidas las pautas de decisión y comportamiento que permiten solventar los problemas del quehacer teórico y de la convivencia social.

En virtud de esa comunidad de raíz, las polémicas y distanciamientos que mantienen entre sí son de baja intensidad, moderados, meramente epidérmicos; ello por más que las invectivas que intercambian lleven a pensar en oposiciones radicales y diferencias insalvables. Esta situación viene a ser curiosamente contrastante con la que percibimos en el desarrollo de la filosofía y del discurso metateórico del siglo XX: mientras que en estos privan los diálogos de sordos, encuentro aparente de elaboraciones inconmensurables, en la plataforma pragmática edificada por el giro lingüístico durante las últimas décadas se produce el fenómeno inverso: un aparente desencuentro de elaboraciones solidarias.

Lo que no se puede dejar de apreciar en este pseudo-desencuentro es el derroche de agudeza crítica, y algo más notable todavía: las consecuencias que arroja tal derroche no resultan superfluas o secundarias, como podría suponerse; todo lo contrario, son reveladoras en extremo, más allá y por encima de los asuntos y posiciones que se ventilan. A través del

intercambio polémico, cada uno de los contendientes acierta a descubrir y consignar con extraordinaria eficacia los flancos deficitarios de los otros, las implicaciones contraproducentes y las dependencias indeseables. Diríase entonces que la fortaleza de todos ellos estriba en el trabajo de diagnóstico, en tanto que su común debilidad se manifiesta en el plano de los proyectos y soluciones teóricas. Desde nuestro punto de vista, el interés particular que reviste ese intercambio tiene que ver en principio con dos cuestiones anteriormente acotadas por separado pero que sin duda son convergentes, o mejor dicho, con toda seguridad derivan de una misma condición discursiva cuya lógica interna convendría analizar. Por un lado, la sorprendente combinación de lucidez crítica e ingenuidad propositiva que se hace patente en las formulaciones de cada contendiente (a la cual se aludirá en párrafos ulteriores). Por otro, la resuelta disposición al debate frontal que se advierte en el conjunto y la no menos llamativa beligerancia con que se lleva a cabo. Así, paradoja sobre paradoja, se da el caso de que pese a su declarada vocación edificante y constructiva (que en muchos de ellos motiva a hablar de discurso post-crítico) continúa prevaleciendo en sus propias elaboraciones el elemento negativo, la función crítica, cuya crisis y descrédito tras la declinación de la Escuela de Frankfurt y del marxismo condujeron a los pensadores posteriores a proponer un nuevo rendimiento teórico para la filosofía. No estamos insinuando que la discusión entablada entre los proyectos pragmatistas signifique un renacimiento de la crítica como función prioritaria. De hecho, esta discusión no hace más que poner en práctica la condición de la que pende, según se buscó mostrar en su momento, supervivencia actual de la filosofía: ser severamente crítica consigo misma y edificante con los demás géneros discursivos. Sin embargo (es ocasión de decirlo), semejante disposición parece ser esencialmente reactiva, comprensible de cara a los desenlaces fallidos y desastrosos del pasado reciente, pero impropia en verdad de proyectos de pensamiento que no sólo han roto con ese pasado sino que se han encargado de identificar y disolver los mitos, ilusiones y delirios de grandeza que motivaron el fracaso de la filosofía; de manera que, puesta en sus manos, esta última (o aquello que la sustituya) habrá de observar un comportamiento enteramente distinto, sin necesidad de mantenerla por más tiempo sometida a esa autodisciplina punitiva.

En todo caso, entre los autores pragmatistas no deberían existir polémicas ni descalificaciones rotundas (las cuales, de tener cabida aún, tendrían que reservarse para interpelar a los que no comulgan con la solución pragmática); antes bien, deberían alentarse unos a otros, cada uno debería ver en las iniciativas de los demás la confirmación de que la solución pragmática es tan plural y versátil como el horizonte de las prácticas discursivas, la prueba de que puede crear los más diversos tipos de dispositivos sin enredarse en rivalidades insanjables y disyuntivas inflexibles. En esos callejones sin salida desembocaba inevitablemente el pensamiento especulativo, sustancialista y totalizante, los grandes sistemas que se disputaban la posesión de verdades, fundamentos y criterios trascendentes o trascendentales; en cambio, no tienen razón de ser en el contexto formado por concepciones que comparten el convencimiento de que las cuestiones e iniciativas filosóficas son de naturaleza lingüística y se resuelven lingüísticamente, es decir, que son inmanentes al lenguaje y admiten tantos tratamientos alternativos como opciones simultáneamente viables comporta éste en cada caso. Por definición, en ese contexto no hay fundamentos, principios o verdades incondicionales que refutar. En consecuencia, las diferencias y desencuentros de las concepciones que figuran en él deben inaugurar un intercambio teórico o metateórico de otra especie, por ejemplo, nuevas estrategias de traducción, esquemas de complementariedad, registros de variaciones y polivalencias, etcétera. A eso o a algo similar están obligados los filósofos pragmatistas actuales, pues sólo así quedará demostrado que el giro lingüístico rebasa efectivamente el régimen discursivo de la metafísica; sólo así los enormes esfuerzos y recursos deconstruccionistas invertidos en la liquidación de ésta habrán redundado en un cambio real y ponderable, en una discursividad teórica cabal y tangiblemente posmetafísica, con posibilidades reflexivas mayores y mejores que las desarrolladas bajo el régimen de dualismos, oposiciones, jerarquizaciones, exclusiones, simplificaciones y absolutizaciones que presidió veinticinco siglos de filosofía prelingüística. Sin embargo, como se hizo notar en varios pasajes de la exposición, muy poco o más bien nada de esto se percibe en el desempeño de las filosofías actuales. Se objetan e invalidan reciprocamente como se estilaba en los buenos tiempos del espíritu ilustrado, la dialéctica y la crítica revolucionaria; unas y otras continúan descubriendo demasiada metafísica a su alrededor. En ningún momento han dejado de participar en el juego de anunciar verdades y

denunciar falsedades. ¿Cómo se puede explicar esta recalcitrante situación? ¿Qué lección hay que extraer de ella? Antes aventuramos la ocurrencia de que quizás el discurso filosófico contemporáneo sea víctima de un inopinable y maligno destino por culpa de su fervor antimetafísico: a fuerza de empeñarse en erradicar de sí mismo y del mundo entero todo germen de metafísica, ésta se ha convertido para él en una fatal obsesión. Sea como fuere, el trato que se dispensan entre sí las nuevas filosofías reclama una explicación, no se justifica por sí misma ni puede remitirse al tipo de circunstancias y motivos que determinaron el comportamiento de las elaboraciones pre-lingüísticas.

Desde la perspectiva en que aquí se contemplan las cosas, los equívocos e insolvencias que salen a relucir en la controversia intrapragmatista en realidad no son imputables a los propios contendientes, no son yerros generados por la formulación inconsistente o incorrecta de sus respectivos proyectos ni por una personal arbitrariedad en la adopción de premisas y finalidades. Lejos de eso, cada proyecto considerado en sí mismo exhibe una trama argumental convincente, alumbra aspectos y relaciones cuya relevancia no puede escatimarse razonablemente; pero sobre todo, cada uno de ellos demuestra ser un desarrollo válido y pertinente del giro lingüístico, y en tal virtud procede a establecer la fórmula de la solución pragmática. Sobreviene, sin embargo, una situación por demás extraña y reveladora -- extraña, cabe insistir, no porque no se haya producido antes, sino justamente por lo contrario: porque fue una constante histórica del discurso especulativo, y por lo tanto no debería repetirse en el presente, si es que en definitiva el giro lingüístico entraña la superación o liquidación o deconstrucción de este discurso--. Tan pronto como la fórmula pragmática de cierto proyecto es revisada atendiendo con la máxima sobriedad posible a los señalamientos críticos que se le hacen desde otro proyecto pragmático, se descubren en ella limitaciones e impedimentos esenciales, insuficiencias de fondo por obra de las cuales resulta evidente que no está a la altura de su cometido, y se descubre además que ello se debe básicamente a una serie de omisiones, abstracciones y sobrevaloraciones que son consustanciales a los argumentos y puntos de partida de los que depende. Ahora bien, habida cuenta de que este efecto se cumple también en sentido inverso, de suerte que a la larga todas y cada una de las fórmulas propuestas aparecen como deficitarias e incompetentes en el intercambio de las concepciones signatarias de la convención pragmática, hay que colegir

que la raíz del problema no reside en los contenidos u orientaciones particulares aportados por los distintos proyectos --estos, vale decir, satisfacen los requisitos lógicos, argumentales y documentales propios de las elaboraciones teóricas, de ahí que se antojen convincentes o cuando menos consistentes y persuasivos vistos por separado--, sino en la naturaleza misma de dicha convención, más precisamente en la insalvable distancia que media entre el radio de acción que en cada caso pueden cubrir sus soluciones y la extensión heterogénea e irregular que forman las prácticas discursivas reales.

La polémica Habermas-Lyotard es un episodio emblemático en todos los aspectos importantes que involucra la situación descrita. Permite apreciar de cerca, con tanto detalle y detenimiento como se desee, esa doble disposición de agudeza crítica e ingenuidad propositiva que nos parece característica del grupo de pensadores que han emprendido el camino de la solución pragmática. Brinda una muestra representativa del tipo de emplazamientos, bifurcaciones e intereses filosóficos en torno de los cuales se desenvuelven sus respectivas elaboraciones. Y además constituye el primer escenario del enfrentamiento estelar entre modernidad y posmodernidad de cara a la determinación de la realidad contemporánea. Por otra parte, ofrece la ventaja adicional de haber sido ampliamente conocida y comentada tanto en Europa como en nuestro continente, en virtud de lo cual es lícito hacer referencia a los aspectos que vengan al caso sin pasar por el inventario de todos sus relieves. Para resumir el saldo que arroja esta polémica a la luz del problema aquí planteado, basta con tener una idea concisa de los argumentos y posturas que la protagonizaron.

Primeramente, Habermas consigue identificar el lado no sólo filosóficamente vulnerable sino políticamente conservador o colaboracionista del contextualismo que Lyotard y numerosos autores posmodernos practican y defienden como la única alternativa viable para el discurso teórico actual. Amén de subrayar su carácter unilateral (que a la postre lo convierte en el correlato negativo e implicante de aquello que pretende suprimir), hace ver los límites del sentido específico en que se justifica y los efectos de signo contrario que suscita al más allá de los mismos: tal contextualismo dispone de sentido en medio de la lucha contra la unidad

absoluta y la universalidad homogénea sobre las cuales el pensamiento metafísico trató de fijar el fundamento del mundo y el conocimiento durante muchos siglos; pero en el horizonte de realidad del presente, la mayoría de cuyos estados de cosas son prácticamente inmunes a las fracasadas gestiones de ese pensamiento, su promoción como divisa general de la teoría viene a ponerse al servicio de las causas más retrógradas y a naturalizar (con o sin el consentimiento de sus practicantes) los perfiles opresivos e irracionales del orden social establecido. "En el contextualismo radical de un Lyotard o de un Rorty pervive también la vieja intención que animó a la crítica a la metafísica, de salvar los momentos de lo no-idéntico y lo no-integrado, de lo desviante y heterogéneo, de lo contradictorio y conflictivo, de lo efímero y accidental, sacrificados al idealismo. En cambio, la apología de lo efímero y la despedida de las cuestiones de principio pierde en *otros* contextos sus rasgos subversivos; en ellos sólo conserva ya el sentido funcional de blindar a tradiciones que se han tomado no susceptibles de verdad contra pretensiones críticas impertinentes o exageradas a fin de que puedan seguir prestando la defensa cultural que ha menester en sus flancos una modernización social que corre el riesgo de perder su estabilidad"¹. Al igual que el propio Lyotard cuando se trata de poner en cuestión proyectos ajenos, Habermas es lo suficientemente realista para advertir que la apología de lo efímero y la pluralidad es la mancuerna metafísica del milenario culto a la unidad --un caso más en el que la embestida antimetafísica queda atrapada en los esquemas dualistas de la metafísica--, y sobre todo para hacer caer en la cuenta de que decidir la forma y el rendimiento del discurso teórico y extrateórico en función del combate contra aquel enemigo ancestral significa incurrir en insolvencias que a estas alturas deberían haberse superado por completo: entre otras cosas, significa (como se ha apuntado aquí reiteradamente) conferir al pensamiento metafísico una prioridad equivalente a la que él se otorgaba en el pasado --lo que en sí mismo representa una especie de idealismo reactivo--, y por ende subestimar y simplificar la multiplicidad de determinaciones, tareas y demandas que la realidad social de nuestros días impone al discurso.

Asimismo, Habermas consigna con toda oportunidad la fuente lingüística del contextualismo, la magnitud de la extrapolación que se lleva a cabo al erigirla en condición

¹ Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 155-156.

general del discurso y la correspondiente reducción a que éste queda sometido necesariamente. Esa fuente, de la que Lyotard se sirve tan abundantemente como el común de los filósofos franceses posmodernos y posestructuralistas, es la experiencia estética en sus cambiantes acepciones. "Este contextualismo cuenta con un lenguaje fluidificado, que sólo puede consistir ya en el modo de su propio fluir, de suerte que es de tal flujo de donde brotan todos los movimientos intramundanos. Tal concepción sólo puede encontrar un débil apoyo en la discusión filosófica. Básicamente se apoya en experiencias estéticas, o más exactamente: en evidencias provenientes del ámbito de la literatura y de la teoría literaria"¹. Así, pues, lo que se halla en juego --no podría ser de otra manera al interior del giro lingüístico-- es la comprensión del lenguaje, la determinación implícita o explícita de sus capacidades, posibilidades, operaciones y dispositivos básicos. Lyotard puede hacer gala de radicalidad al tomar partido resueltamente por lo singular, lo accidental, la diferencia, la apariencia, los pequeños relatos, las inestabilidades, las desviaciones y la inconmensurabilidad en virtud de que el conjunto de sus formulaciones (incluidas las referentes a la ciencia y el lazo social) gravita de cerca o de lejos en torno de las potencias, dimensiones y pluralidades que cobra el lenguaje en el hacer artístico. Tiene a la vista sobre todo el arte contemporáneo, el de los últimos cien años, cuyo desenlace principal ha consistido en un proceso de autorreflexión del lenguaje que le permite desmarcarse respecto del orden de la representación y del principio de realidad operante. Dentro de este dominio el lenguaje puede emanciparse de las exigencias de comunicación, entendimiento y consenso que comporta la práctica social, así como de los requerimientos de sistematicidad y objetividad que pesan sobre el conocimiento, para entregarse intensivamente a la experimentación y al juego irrestricto de las diferencias. Tanto la originalidad y audacia como el error vertebral que entraña la solución pragmática de Lyotard provienen en última instancia de la extrapolación paradigmática de este emplazamiento. Para que el criterio paralógico lograra tomar a su cargo la dirección y la legitimación del conocimiento científico, el intercambio social y demás usos del lenguaje, sería menester que las necesidades e intereses que se ventilan en todos ellos llegasen a ser expresables y dirimibles mediante las disposiciones lingüísticas de la creación artística. No hace falta abundar en el

¹ *Op. cit.*, p. 245.

exceso de optimismo filosófico y extrafilosófico que involucra tal expectativa en cualquier caso, aun en los que se arriesga sólo en calidad de apuesta figurativa o idealidad remota. Importa más bien retener el hecho de que *en cualquier caso* procede de una reducción o asimilación simplificante del lenguaje a una de sus esferas; una reducción que se propone erradicar las reducciones universalistas, científicistas, historicistas, funcionalistas o economicistas de antaño pero que reproduce inexorablemente sus mecanismos. En el esquema que Habermas toma de Kant para visualizar el despliegue de la racionalidad moderna, la pragmática contextualista de Lyotard representa la absolutización de la esfera estética y simbólica, que viene a remplazar la absolutización de la esfera técnica y cognoscitiva.

El ojo crítico de Habermas llega incluso a descubrir que el origen del reduccionismo esteticista de los filósofos franceses (la clave de la desmesurada y extemporánea idealización que hace desembocar sus elaboraciones en un radicalismo fallido similar al de los viejos sistemas especulativos) se remonta hasta el propio giro lingüístico como tal, constituye uno de sus efectos secundarios, análogo a los que provoca en el organismo un medicamento de empleo delicado. "El giro lingüístico ha asentado a la filosofía sobre un fundamento más sólido y la ha sacado de las aporías de la filosofía de la conciencia. Pero también ha dado lugar a una comprensión ontológica del lenguaje que autonomiza frente a los procesos de aprendizaje intramundanos la función abridora de mundo que el lenguaje posee, y transfigura las mudanzas de imágenes lingüísticas del mundo en un poético acontecer esencial protagonizado por no se sabe bien qué poder originario"¹. De ser así las cosas, habrá que convenir en que la filosofía contemporánea todavía se halla a años luz de dar cumplimiento a su principal y más apremiante empresa. De hecho, si el dispositivo con el que confiaba poder nulificar la ilusión metafísica genera a su vez una ilusión correlativa, propiamente se encuentra como en las postrimerías del siglo pasado. Tal vez haya quien opine que algo se ha ganado con la ilusión lingüística por cuanto se trata de una absolutización inmanente, no trascendente; pero también se podrán escuchar puntos de vista según los cuales los productos de semejante alternativa en cierto sentido resultan ser más perniciosos o más aberrantes. De cualquier modo, la condición del giro lingüístico como antídoto contra la

¹ *Op. cit.*, p. 18.

metafísica y sus inercias queda puesta en tela de duda. Sin embargo, este apuntamiento crítico de Habermas no debe hacer pensar que su plan de trabajo se asienta en otro terreno. "Todas estas tentativas de destrascendentalizar a la razón se ven aún atrapadas en las predecisiones conceptuales de la filosofía trascendental, las que siguen apegadas. Estas falsas alternativas sólo desaparecen con el tránsito a un nuevo paradigma, el paradigma del entendimiento. Los sujetos capaces de lenguaje y de acción que sobre el trasfondo de un mundo de la vida común se entienden entre sí sobre algo en el mundo, se han acerca del medio que representa su lengua tanto de forma autónoma como de forma dependiente: pueden servirse para sus propios fines del sistema de reglas gramaticales que es el que empieza haciendo posible su práctica (de ellos). Ambos momentos son cooriginarios"¹. Formulaciones como la presente no dejan dudas en cuanto a que tanto la parte polémica como la parte propositiva de este plan proceden de una asunción explícita y radical del giro lingüístico, acaso más radical que la de aquellos a quienes achaca la deformación ontologizante del mismo.

Como es sabido, en el programa de Habermas el cuestionamiento del pensamiento posmoderno forma parte de una revisión enciclopédica de las corrientes que suscriben (sea como diagnóstico o como proyecto o ambos) el agotamiento de la razón moderna y el fin de la modernidad. Dada su amplitud, a lo largo de esta revisión tiene oportunidad de enlistar desde varias perspectivas los peligros, debilidades y sesgos unilaterales que a su juicio reviste el despliegue de la filosofía contemporánea. De entre todos estos, el más constante y al mismo tiempo mayormente funesto es sin duda el de la caída en la irracionalidad, en el grado cero del entendimiento, peligro al que sucumben y del que son portadoras todas las concepciones que llevan la crítica de la razón moderna a un extremo donde la propia reflexión crítica no puede ya dar cuenta de sí, donde disuelve su condición de posibilidad y da paso a una discursividad delirante e insalvable, que a despecho de su intención subversiva y emancipadora termina ajustándose a los intereses e ideologías más conservadores de la sociedad actual. Habermas subsume en esta categoría a pensadores tan notables y distantes entre sí como Adorno, Bataille y Heidegger, y traza así los perfiles de una vastísima tendencia anti-intelectual que va desde Nietzsche y los teóricos de la decadencia de

¹ *Op. cit.*, p. 53.

Occidente hasta el posestructuralismo y posmodernismo actuales. "La crítica radical de la razón paga un alto precio por su adiós a la modernidad. En primer lugar, estos discursos ni pueden ni quieren dar razón del lugar en que se mueven (...) Cuando Adorno, de forma paradójica, reclama validez veritativa para lo que dice; cuando Foucault se niega a sacar consecuencias de sus manifiestas contradicciones; cuando Heidegger o Derrida eluden la obligación de fundamentar acogiéndose a lo esotérico o a una fusión de lo lógico con lo retórico --en todos los casos se produce una simbiosis de cosas incompatibles, una amalgama que en el fondo repugna al análisis científico <normal>. Poco cambian las cosas cuando desplazamos todo ello, cuando mudamos de sistema de referencia y ya no tratamos esos mismos discursos como ciencia o filosofía sino como literatura"¹. Aunque comienza por reprochar a los miembros de este formidable conjunto el que se nieguen a dar constancia "del lugar en que se mueven", él mismo aporta las pruebas necesarias para colegir que para la gran mayoría de ellos dicho lugar está dado por la experiencia artística y literaria. Lo mismo el anti-intelectualismo pesimista o nostálgico de la primera mitad del siglo que el optimista o indiferente que cunde hoy en día se retrotraen por distintos rodeos a la determinación de escapar del régimen cosificante y homogéneo implantado por la razón instrumental refugiándose en los poderes deconstructivos y la pluralidad sin centro que el lenguaje alcanza a instancias de esa experiencia.

La consecuencia terminal de este bienintencionado pero contraproducente deslizamiento es la recién apuntada: la autoanulación de la crítica y el arribo del discurso teórico a un punto muerto, en el cual no puede volver a tomar la palabra sin desmentir en el mismo acto lo que busca consignar. Por lo que toca a su causa, es una cuestión que interesa sobre manera a Habermas debido a que proporciona la entrada del diagnóstico sobre el mundo contemporáneo en el que se asienta su proyecto de la acción comunicativa. La caída en el más allá de la razón se remonta a una representación deformada de la modernidad que pasa por alto sus diversos contenidos y manifestaciones para hacerla coincidir con el desenlace más aberrante del capitalismo y la civilización occidental. De nueva cuenta, se trata de un enfoque reiteradamente unilateral que, contra toda evidencia histórica, se empeña en confundir a la modernidad como tal con los procesos de modernización, es decir, con el

¹ Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 397-398.

desarrollo del conocimiento factual y su explotación técnica con base en el cálculo de medios y fines, responsable de la injusticia y la opresión sistemáticas que se han adueñado del mundo en la era del capitalismo. Por supuesto, no es la intención de Habermas defender o soslayar de alguna manera esta vertiente de la racionalidad moderna, ni siquiera contemporizar con ella presentándola como un mal necesario; su propósito consiste en denunciarla y combatirla mediante los elementos progresistas de esa misma racionalidad. Las catástrofes sociales del siglo XX --ta! es el meollo de su diagnóstico-- no constituyen el corolario ineludible e irreversible de esta última, sino el producto de su desarrollo desequilibrado, que condujo a la hipertrofia de la dimensión objetiva instrumental en detrimento de las restantes. El verdadero reto que el discurso teórico y la cultura actuales tienen pendiente estriba en procurar el correspondiente desarrollo de éstas y reactivar el potencial de entendimiento inherente al espíritu de la Ilustración, el cual ha quedado trastocado y reducido al mínimo conforme los dispositivos e intereses de la razón instrumental se han apoderado del mundo de la vida. La modernidad se encuentra a medio camino. Tan históricamente inviable resulta para la sociedad contemporánea optar por el más allá de la razón como persistir en su funcionamiento degenerativo.

El peso específico y la condición de posibilidad de la filosofía en el presente deben ser decididos a partir de esta doble imposibilidad: tendrá que eludir su disolución por vía del nihilismo esteticista así como el retorno a los esquemas especulativos y sustancialistas. Tras el desmantelamiento de la metafísica del sujeto y de la conciencia que se ha llevado a cabo en el curso de este siglo, el rendimiento crítico y propositivo de que es capaz deberán invertirse en el espacio de la intersubjetividad; su cometido fundamental consistirá en identificar las diferentes formas de participación e intercambio lingüísticamente mediado que tienen cabida en éste con el fin de tipificar los recursos argumentales y márgenes de acuerdo racional susceptibles de ponerse en práctica en cada una de ellas. La teoría de la acción comunicativa, cuya finalidad filosófica es la de edificar un nuevo paradigma discursivo que deje atrás la insanjable disyuntiva entre el yo trascendental y la subjetividad individual, se echa a cuestras esta laboriosa tarea con base en el recuento de los numerosos avances conceptuales y metodológicos registrados por las ciencias sociales y normativas en su desarrollo contemporáneo. Se trata, pues, de un trabajo de cooperación interdisciplinaria en

el cual la filosofía tendrá que renunciar a sus habituales pretensiones de primacía para asumir el carácter de reflexión convocante. También esta teoría culmina en una solución pragmática aplicable tanto a la producción y transmisión del saber como al ámbito de la práctica y la convivencia sociales, sólo que no apunta al fomento de la creatividad y del juego ilimitado de las diferencias sino a la formación de consensos y conductas participativas; ello a partir de las disposiciones de actuación y reconocimiento intersubjetivo contenidas en la estructura del lenguaje considerado bajo la función comunicativa. "Entre la posición extramundana del yo trascendental y la intramundana del yo empírico no es posible una mediación. Esta alternativa cae cuando cobra la primacía la intersubjetividad generada lingüísticamente. Pues entonces el *ego* se encuentra en una relación interpersonal que le permite referirse a sí mismo, desde la perspectiva de *alter*, como participante en una interacción. Y esta reflexión sobre sí mismo, emprendida desde la perspectiva del participante, escapa, ciertamente, a aquel tipo de objetivación que es inevitable desde la perspectiva del observador cuando ésta se torna reflexiva. Bajo la mirada de tercera persona, ya sea dirigida hacia fuera o hacia dentro, todo se congela en objeto. En cambio, la tercera persona que en actitud realizativa se vuelve sobre sí misma desde el ángulo de mira de la segunda, puede reconstruir, entendiéndolos, los actos que *intentione recta* ejecuta. Una reconstrucción comprensiva del saber <ya siempre> empleado es la que viene a ocupar el puesto del saber reflexivamente objetualizado, es decir, de la autoconciencia"¹.

--¿Será tan fácil y diáfano? (se impone preguntar) ¿Bastará esta pequeña clave gramatical para conjurar los problemas y riesgos que hicieron desembocar en el irracionalismo teórico y prácticamente incompetente a un sector amplio y prominente del pensamiento contemporáneo? ¿La racionalidad moderna podrá corregir su desenlace histórico y dar cumplimiento positivo a sus metas gracias a la "intersubjetividad generada lingüísticamente"?--

El tino y la eficacia con que Habermas consigna las limitaciones intrínsecas de las concepciones posmodernas los encontramos refrendados en la réplica de Lyotard al paradigma de la razón comunicativa y a la pragmática procedimental que deriva de éste. En

¹ *Op. cit.*, p. 354.

primera instancia, antes de entrar en la discusión teórica propiamente dicha, Lyotard repara en que el fin de la modernidad es un acaecimiento histórico, no una iniciativa discursiva susceptible de ser aceptada o rechazada a voluntad. El fracaso o inconclusión del proyecto de la modernidad que Habermas desea proseguir no tiene que ver en principio con los planes y previsiones que se tenga a bien contemplar en lo sucesivo; remite a la naturaleza y las consecuencias de los eventos que han tenido lugar en el presente siglo. "Mi argumento es que el proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, 'liquidado'. Hay muchos modos de destrucción, y muchos nombres le sirven como símbolos de ello. 'Auschwitz' puede ser tomado como un nombre paradigmático para la 'no realización' trágica de la modernidad (...) la victoria de la tecnociencia capitalista sobre los demás candidatos a la finalidad universal de la historia humana es otra manera de destruir el proyecto moderno que, a su vez, simula que ha de realizarlo"¹. Separar los aspectos positivos y negativos de la modernidad puede ser un ejercicio pertinente para la crítica teórica, pero en manera alguna revierte los hechos consumados ni proporciona a aquélla una nueva oportunidad histórica.

En cuanto a la idea del consenso, en la que Habermas cifra el objetivo capital del funcionamiento dialógico del lenguaje, así como el único camino transitable y consecuente con las metas de la razón moderna, Lyotard ofrece una serie de señalamientos que desmienten sus presuntas virtudes pragmáticas y revelan, en cambio, el basamento especulativo que la sostiene. Por un lado, afirma en varias ocasiones que el consenso no es un fin ni una solución en sí mismo sino un supuesto o condición operativa que interviene en todos los usos comunicativos del lenguaje. Tanto en el plano de los saberes y la discusión teórica como al nivel de la práctica social, el empleo del lenguaje involucra de entrada acuerdos tácitos o formales acerca de las posiciones discursivas asumibles y los tipos de argumentos pertinentes en cada caso; de otra manera aun la relación lingüística más elemental estaría vedada. Más allá de esto, la habilitación de procedimientos y criterios de aceptabilidad ciertamente es objeto de una labor participativa que supone y a la vez fomenta la intersubjetividad, de manera que para esta última el ejercicio del diálogo orientado a tal habilitación representa una meta. Pero ni ese diálogo ni los acuerdos procedimentales que

¹ *La posmodernidad (explicada a los niños)*, p. 30.

pueda generar constituyen la meta de los múltiples géneros discursivos, no constituyen el fin por el que se ponen en marcha las prácticas discursivas reales, muchas de las cuales responden a necesidades, intereses y estrategias que más bien implican la modificación constante de los acuerdos vigentes. Por otro lado, habida cuenta de que el consenso real (es decir, el que opera y se alcanza en la realidad) siempre es relativo y tendencial, dado que siempre se encuentra en formación al hilo de las empresas teóricas y prácticas emergentes en cada esfera discursiva, no está en condiciones de erigirse en criterio de legitimación. No es posible extraer de él un dispositivo que permita decidir la pertinencia de nuevas jugadas y nuevos juegos de lenguaje en un horizonte discursivo que se caracteriza por la proliferación intensiva de unas y otros. En suma, el principio del consenso solamente puede desempeñar la función de legitimación como lo hicieron los grandes relatos respecto del saber moderno, y por lo tanto resulta tan insolvente como estos respecto del contemporáneo.

Además de subrayar sus impedimentos intrínsecos, Lyotard procede a elucidar las suposiciones en que descansa la promoción del "consenso universal" como instancia de legitimación. En los párrafos finales de *La condición postmoderna* menciona dos que le parecen decisivas: "La primera, que todos los locutores pueden ponerse de acuerdo acerca de las reglas o de las metaprescripciones universalmente válidas para todos los juegos de lenguaje, mientras que es claro que estos son heteromorfos y proceden de reglas pragmáticas heterogéneas. La segunda suposición es que la finalidad del diálogo es el consenso. Pero hemos mostrado, al analizar la pragmática científica, que el consenso no es más que un estado de las discusiones y no su fin (...) Lo que desaparece con esta doble comprobación (heterogeneidad de reglas, búsqueda de la disensión) es una creencia que todavía anima la investigación de Habermas: saber que la humanidad como sujeto colectivo (universal) busca su emancipación común por medio de la regulación de <jugadas> permitidas en todos los juegos de lenguaje, y que la legitimidad de un enunciado cualquiera reside en su contribución a esta emancipación"¹. Lo inicialmente significativo de esta puntualización es que las dos suposiciones referidas y su correspondiente cuestionamiento coinciden punto por punto con los aspectos medulares de la crítica de Habermas a las concepciones posmodernas, simetría que se prolonga hasta el carácter y sentido de los argumentos.

¹ *La condición postmoderna*, p. 117.

En la primera, Lyotard ve la expresión de un pensamiento idealizante que choca de frente con los hechos y las condiciones efectivas de la práctica. Sólo en el espacio ideal de las teorías comunicativas la capacidad de generar intersubjetividad propia del lenguaje autoriza la expectativa (aunque sea meramente formal o regulativa) de que todos los "locutores" pueden ponerse de acuerdo sobre las reglas de todos los juegos de lenguaje dados. En el mundo real, semejante cosa resulta implantable incluso como utopía superlativa. Desde diversos ángulos Lyotard hace alusión a la complejidad y a las formas de inconmensurabilidad características del horizonte social contemporáneo para mostrar que, merced a la sobre-estimación del comportamiento dialógico, dichas teorías desembocan inadvertidamente en un optimismo racionalista (en clave lingüística) equiparable por sus efectos al que ahora percibimos y deploramos en las filosofías iluministas clásicas acerca del progreso de la humanidad por vía de la técnica, el cual les induce a pasar por alto los mecanismos de dominio y manipulación que funcionan con máxima eficiencia dentro de ese horizonte. Ante todo, ignoran el hecho de que el intercambio de mensajes y argumentos, junto con sus requisitos de equivalencia, permutabilidad de posiciones y transparencia, resulta ser (a querer o no) compatible y articulable con la lógica del intercambio ilimitado de mercancías y valores monetarios con la cual el mercado capitalista toma posesión de todas las cosas materiales y espirituales; de ahí que encuentren en la repetición y la regulación de participaciones una promesa de igualdad y libertad¹. De la misma manera, suelen desentenderse del poder con que cuenta el sistema para controlar, transfigurar y poner a su servicio los consensos². En rigor, es por demás ingenuo pensar que la formación del consenso puede efectuarse al margen o con independencia del sistema; no se necesita más que traer a cuento las magnitudes, la movilidad y la heterogeneidad creciente de las sociedades actuales para dar por descontado que la gestación empírica de acuerdos más o menos generales exige recursos, dispositivos y niveles de performatividad de que sólo aquél dispone. Es igualmente ingenuo esperar que el sistema ponga en suspenso sus intereses y prioridades funcionales para dar paso a un consenso exento de coacciones, o que éste consiga tomar la dirección de tales intereses. "El consenso se ha convertido en un valor

¹ Cfr. *Moralidades posmodernas*, p. 142-143.

² Cfr. *La condición postmoderna*, p. 109 ss.

anticuado, y sospechoso”¹. --Uniendo las críticas de ambos contendientes se arriba a la conclusión de que el sistema es tan apto para entrar en el juego del consenso como en el juego de la diferencia; más aún, nada le impide desenvolverse en los dos al mismo tiempo--.

La confianza que Habermas deposita en las virtudes del diálogo y el consenso se apoya primordialmente en la “creencia” que acompaña a la segunda suposición citada: la creencia de que la humanidad, entendida como sujeto colectivo universal, se apresta a lograr su emancipación mediante el uso regulado e igualitario de los juegos de lenguaje, lo cual significa en la perspectiva de Lyotard una reincidencia en la trama de los grandes relatos y una prolongación estilizada de la metafísica, de sus sustancializaciones y afanes unificadores. Desde luego, Habermas estima que su teoría de la acción comunicativa se encuentra muy por encima de esa condición toda vez que, según sus propios deslindes y previsiones, el núcleo del pensamiento metafísico estriba en la entronización ontológica de la experiencia autorreferencial del yo llevada a cabo por el conjunto de filosofías del sujeto, mientras que la interacción lingüística encaminada a la consecución del consenso funda un espacio intersubjetivo en cuyo seno se disuelven las determinaciones pretendidamente originarias e incondicionadas de dicha experiencia. A Lyotard, empero, no le cuesta trabajo mostrar que entre el sujeto y la intersubjetividad mencionados sólo existe una diferencia de modo o de estrategia²: la unidad racional y totalizante que en el primero figura como propiedad inicial y positiva, en la segunda asume el papel de finalidad mediata asegurada por la capacidad concertadora inherente al uso comunicativo del lenguaje. Desde el emplazamiento del pensador posmoderno (desde el plano en que éste comprende el lenguaje), la intersubjetividad comunicativa presenta todos los rasgos del “macro-sujeto” que Habermas atribuye a Marx y la filosofía de la praxis³. Una y otro vienen a ser sucedáneos del concepto totalizante de Hegel, con la salvedad de que la “autogeneración” de este concepto no se materializa ya en el desarrollo de las fuerzas productivas y la lucha de clases sino en el desarrollo de la acción comunicativa, en una comunidad trascendental de interlocutores competentes unánimemente interesados en ponerse de acuerdo. No se deja atrás la filosofía

¹ *Op. cit.*, p. 118.

² *Cfr. La posmodernidad...*, p. 12-13.

³ *Cfr. El discurso filosófico de la modernidad*, p. 403 ss.

del sujeto sustituyendo la reflexión del espíritu y la praxis del proletariado por el potencial de unidad intersubjetiva del lenguaje, ni se obtiene con ello una verdadera alternativa frente al poder unificante del sistema, mismo al que también le es dable autodesarrollarse (*autopoiesis*) merced a su capacidad de generar entropía negativa, según la teoría de Luhmann a la que Habermas califica de ideología. "Pero me gustaría saber --repite Lyotard-- si la filosofía del sujeto que Habermas opone a Luhmann, una filosofía explícitamente contrafactual, pero que sigue siendo una filosofía del sujeto, de un sujeto que debe constituirse colectivamente como *consenso*, no es también ella más que una ideología"¹. Independientemente de las respuestas y contrarrespuestas susceptibles de añadirse, lo destacable es que también en este lado de la polémica --polémica entre partidarios eminentes del giro lingüístico-- el cuestionamiento de fondo atañe al retorno o presentación lingüísticamente disfrazada de la metafísica.

Por lo demás, también en este caso el error que se descubre a la base de la concepción impugnada consiste en un tratamiento unilateral y simplificante del lenguaje. Habermas, Rorty y cuantos creen encontrar en el diálogo la solución de los problemas teóricos y prácticos del mundo actual llevan a cabo una inflexión paralela a la efectuada por las doctrinas empiristas y neopositivistas cuando intentaban salvaguardar el estatuto de la ciencia haciendo derivar las múltiples operaciones y manifestaciones del lenguaje a partir de la función descriptiva o figurativa. Cabe admitir que la conversación y el intercambio de argumentos bajo reglas previamente convenidas constituyen una actividad más amplia e incluyente que la enmarcada por tal función; cabe asimismo tener por cierto que el "nosotros" contenido en la relación argumental implica un consenso virtual que suministra el sustento necesario de innumerables prácticas discursivas. "Pero es erróneo creer que todos los géneros de discurso ofrecen la misma disposición. Por el contrario, ésta me parece característica del género epistémico o dialéctico donde *yo* y *tú* (o *nosotros* y *vosotros*) debaten sobre el sentido que hay que dar a un referente. Está claro que la situación pragmática cambia totalmente cuando se trata de hacer creer (lo que la retórica se reserva con el nombre de elocuencia persuasiva), hacer temblar, llorar o reír, es decir, modificar el estado afectivo del destinatario (como en la poética o en la estética), o de hacer que hagan

¹ *Notas sobre sistema y ecología*, p. 279-280.

(en la prescripción en general)"¹. De nueva cuenta nos hallamos ante el desencuentro ocasionado por los emplazamientos disciplinarios y el problema de las extrapolaciones disyuntivas; problema cuya persistencia no puede menos que resultar sorprendente en la medida en que proviene del reiterado intento de reglamentar una constelación de actividades y posibilidades reconocidamente pluridimensional a partir de cierta estructura o disposición específica que se considera primordial e invariante, lo cual sólo sería concebible en el marco del pensamiento fundamentalista. Las concepciones dialógicas comienzan por alinear la totalidad de usos del lenguaje en punto a la función comunicativa y terminan erigiendo amablemente al consenso en el imperativo categórico de todo hacer, decir y pensar. La pragmática procedimental de Habermas y su objetivo más elevado (la unidad armónica de las tres esferas de la razón moderna) se revelan como consecuencia de un reduccionismo ético o normativo en la perspectiva crítica de Lyotard, del mismo modo que la pragmática paralógica de este último aparece como producto de un reduccionismo estético en la perspectiva de Habermas.

Por lo que concierne a Rorty (a quien los dos contendientes siempre colocan en el bando contrario), se puede decir que fija su base de operaciones en el sentido común y practica desde ahí un reduccionismo conversacional, o político, si por tal se entiende la apología del modo en que las personas bien establecidas y bien intencionadas del primer mundo resuelven los incidentes de su localidad. Puede jactarse de no ser subsidiario de ningún gremio intelectual o especialidad discursiva en virtud de que habla a nombre del ciudadano medio, del individuo sencillo y razonable que goza de un buen nivel de vida en una comunidad regularmente próspera y pacífica, que experimenta una espontánea inclinación por las costumbres e instituciones liberales y cuya divisa principal consiste en ocuparse de sus propios asuntos evitando complicarse en los ajenos. Para este individuo Rorty reivindica el derecho a no ser perturbado por problemas filosóficos, conflictos extralocales o cuestiones que no se ajusten a los usos y expectativas del sentido común. Correlativamente, con base en este modelo comunicativo formula la propuesta general de adecuar la filosofía, las deliberaciones teóricas y los conflictos de la realidad social a la forma que revisten las charlas entre amigos. "Es la concepción popular y democrática occidental de la filosofía, en

¹ *Moralidades posmodernas*, p. 97-98.

la que ésta se propone proporcionar temas de conversación agradables o agresivos para las cenas en casa del señor Rorty"¹. Estos tres reduccionismos tienen verificativo en el espacio inmanente del lenguaje, es decir, los tres proceden de posiciones que han decidido trasladar a éste el asentamiento de la reflexión con el fin de evitar los esquemas universalistas, logocentristas y totalizantes del pensamiento sustancialista.

Exceso de optimismo, soluciones pragmáticas inoperantes, reincidencia en la metafísica, simplificaciones y extrapolaciones. Es suficiente con que el presente resumen de la polémica Habermas-Lyotard no sea demasiado arbitrario o dependiente de nuestra personal malevolencia para concluir que los frutos arrojados por los proyectos adscritos a la convención pragmática no sólo resultan fallidos o deficitarios en relación con la indole de sus propios objetivos, sino también harto decepcionantes por lo que toca al rebasamiento del discurso filosófico tradicional o prelingüístico, pues se pone de manifiesto que las limitaciones e inflexiones que hacen fracasar a esos proyectos no difieren en nada de las consideradas como consuetudinarias de este discurso. El hecho de que Habermas encuentre tanta metafísica en los planteamientos de Lyotard como éste en los de aquél viene a ratificar lo que varias veces hemos insinuado: en sí mismo, el giro lingüístico es incapaz de asegurar la erradicación de la metafísica, no se diga en el conjunto de las elaboraciones teóricas y demás conjuntos de prácticas discursivas, sino siquiera en las iniciativas expresamente abocadas a tal empresa y concienzudamente instruidas al efecto, lo cual conduce al parecer a una disyuntiva radical: o bien el movimiento antimetafísico está condenado a reproducir de por vida a su contrario y éste deber ser tenido por eterno e insuperable, o bien es necesario y factible idear un método completamente nuevo, tan distinto a todo lo intentado hasta ahora que no habría manera de imaginar sus características particulares ni adivinar su eventual procedencia. --Nosotros, empero, nos declaramos partidarios de una tercera posibilidad anteriormente introducida en calidad de conjetura ocasional, al margen del debate aquí analizado: tal vez la metafísica ya murió desde hace tiempo, silenciosamente y por sí misma, sin grandes aspavientos ni secuelas catastróficas; quizás fue víctima de una muerte súbita a

¹ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 146-147.

raíz de que los umbrales, coordenadas y estratificaciones discursivas en que se fincaba el estatuto trascendente e incondicional de sus principios fueron removidos y suplantados por una configuración territorial diferente, determinada por la complejidad creciente de los eventos y estados de cosas contemporáneos, dentro de la cual el repertorio entero de aquellos principios adquieren otros significados y rendimientos aunque se conserven sus antiguos enunciados. Tal vez, entonces, como queda dicho, la única razón de que la vieja metafísica continúe asolando los terrenos de la filosofía actual sea nuestra denodada militancia antimetafísica, que renueva su fantasma con cada nueva embestida. Por más que el mundo de las Ideas, el Motor inmóvil, el Yo de la apercepción o el Concepto hayan actuado como instancias especulativas en los sistemas de Platón, Aristóteles, Kant y Hegel o en sus respectivos contextos teóricos, en el horizonte del pensamiento contemporáneo no podrían mantener esa condición. No podrían hacerlo aunque se invirtieran serios esfuerzos en ello, porque en este horizonte lo trascendente, la universalidad, la identidad, lo trascendental, el yo, el fundamento, la verdad, la sustancia, etc., adquieren necesariamente otras denotaciones y connotaciones. A mayor abundamiento, aunque el pleno de la filosofía actual decidiera restituir el programa, las categorías y el régimen discursivo de la metafísica, la incidencia que sus elaboraciones tendrían en el resto de las prácticas discursivas emergentes sería de un tipo considerablemente distinto al de la que suscitó al interior de las formaciones racionales precedentes; de suerte que tampoco en ese inverificable caso habría que temer trastornos o fracasos como los que todavía en el pasado reciente justificaban su metódica eliminación--.

De acuerdo con esta versión, hoy día sólo hay metafísica en la imaginación de quienes no han dejado de combatirla. Sin embargo, Habermas y Lyotard opinan lo contrario, y si alternativamente atribuyen esa filiación a sus soluciones pragmáticas, no queda sino convenir en que, según sus propios testimonios, el giro lingüístico (del que son representantes sobresalientes) no ha logrado cumplir la promesa de establecer las bases y el programa de un pensamiento posmetafísico; incluso sus vanguardias neopragmatistas han fracasado en este punto crucial.

Con todo, el otro aspecto destacado viene a ser todavía menos halagüeño. Dentro de la simetría que exhiben en general las críticas intercambiadas en el debate, el elemento más visible y al mismo tiempo más influyente (puesto que de él depende directamente la

estrechez e inoperancia de las propuestas pragmáticas enfrentadas) es sin duda el atinente a la representación unilateral del lenguaje. Según lo expuesto, Habermas acierta a consignar el reduccionismo estético a que someten las concepciones posmodernas y posestructuralistas del lenguaje, mientras Lyotard reacciona contra el reduccionismo normativo de las teorías comunicativas. Basta con que sea así en principio para que se trate de un desenlace pasmosamente extraño y desilusionante en atención a varios motivos muy relacionados entre sí pero dignos de destacarse por separado. En primer lugar, además del hecho de señalar cierta unilateralidad y a la vez incurrir en ella, es por demás extraño el que las filosofías lingüísticas (cuya categoría estelar es justamente la de juegos de lenguaje) se apoyen o desemboquen en formulaciones reduccionistas en una época que se caracteriza por la proliferación extensiva e intensiva del lenguaje, al hilo de la cual sus funciones se incrementan, diversifican, combinan y fusionan al grado de que su descripción requiere de continuo nuevas unidades y medidas. En segundo lugar (pero primerísimo en relevancia filosófica), no es difícil convalidar la afirmación de que los reduccionismos constituyen uno de los ingredientes o dispositivos medulares, si no el principal, del pensamiento tradicional en su más amplio conjunto. No solamente se le puede rastrear a través de las corrientes materialistas, idealistas, vitalistas y científicistas surgidas en la modernidad; la historia entera de la filosofía es susceptible de periodizarse en conformidad con los tipos de reduccionismos habilitados en cada caso. Seguramente hay mucho que decir sobre el particular: cabe distinguir especies, modalidades y niveles, variantes reversibles e irreversibles, benignos y malignos, concientes e involuntarios; incluso es lícito iniciar una minuciosa reconstrucción histórica-epistemológica destinada a demostrar que este proceder era necesario e irremplazable en el pasado y útil en el presente. Nada de esto, empero, altera ni atenúa la implicación del señalamiento. Dentro y fuera de la filosofía, el proceder reduccionista (la asimilación de lo múltiple a un orden específico) es la forma canónica tradicional de plantear y resolver problemas, forma que mediante dispositivos lógicos y metodológicos diversos hizo posible la estructura unívoca y uniparadigmática que, cada uno a su manera, desarrollaron tanto el discurso teórico antiguo y el medieval como el moderno, y que en el contemporáneo da lugar a juegos de polaridades como el surgido en la polémica que nos ocupa. No se puede ser posmoderno y reduccionista simultáneamente, es decir, no se puede

anunciar el agotamiento de la racionalidad moderna e ir más allá de ella manteniendo en vigor el mecanismo central de su economía discursiva. Tampoco es esperable corregir la hipertrofia instrumentalista y cosificante que acusa su evolución por medio de una integración hegemónica contrapuesta. Tantas veces como las elaboraciones teóricas conduzcan al nudo ciego de los reduccionismos alternativos habrá que dudar seriamente de sus pronunciamientos liquidacionistas o reformadores, habrá que ver en estos un registro del modo en que la razón moderna desespera de los eventos y procesos del siglo XX, una muestra de los términos en que concibe sus propios límites, más que la autopresentación de una racionalidad emergente. Ahora bien, si en la controversia sobre el fin o la renovación de la modernidad se pasa por alto el proceder reduccionista, si los críticos y reformadores de la razón moderna recurren al mismo sin desmentir sus respectivas iniciativas, entonces habrá que sacar en claro que la referida controversia dista mucho de ser tan radical e inminente como creen quienes participan en ella; a lo sumo se tratará de la competencia entre dos maneras de reformular la problemática de la razón moderna en clave lingüística, dos maneras que sólo en apariencia son antagónicas.

En tercer lugar, para colmo de decepciones, se puede advertir que el desenlace en cuestión ni siquiera nos pone en contacto con nuevos reduccionismos, con esquemas y figuras discursivas que simplifiquen la multiplicidad manifiesta del lenguaje en planos y relaciones distintos de los instituidos por el pensamiento precedente. Según el resumen recién efectuado, la polémica Habermas-Lyotard termina en la alteridad de un reduccionismo ético o normativo y uno esteticista. En última instancia (independientemente de que se desee presentarlo con relieves más finos), es un desacuerdo de géneros, un problema de emplazamientos: de emplazamientos que a ojos vistas pertenecen al orden disciplinario de la razón teórica moderna. Lo menos que podría esperarse, al cabo de un siglo dedicado a la disolución de los problemas filosóficos y al desmantelamiento de sus disciplinas, es que las concepciones actuales del giro lingüístico (sobre todo las abocadas a la solución pragmática) remitieran a otro u otros mapas curriculares, que sus oposiciones en materia de enfoques y criterios de discernimiento de los juegos de lenguaje se tradujeran en nuevas distribuciones temáticas, nuevos territorios discursivos que por lo menos hicieran olvidar las antiguas polarizaciones. En lugar de eso, asistimos al enfrentamiento de pragmáticas estéticas y

normativas, al cual se pueden sumar pragmáticas cognoscitivas, políticas, pedagógicas, etc. No viene al caso poner en tela de juicio las necesidades y condiciones a que responde cada una de éstas, pero si tomar nota de cuán revelador resulta el hecho de que las vanguardias filosóficas actuales se refieran y localicen entre sí dentro de los mismos campos disciplinarios que ocuparon los sistemas especulativos cuando la filosofía se hallaba a cargo de la función fundante. Esto, desde luego, puede tener el peso de una autorrefutación, especialmente para las concepciones que gustan de los ademanes contrafilosóficos y las proclamas posfilosóficas.

El que esta serie de inconsecuencias prevalezca en mayor o menor grado hasta el presente sin que al parecer provoque un gran quebranto en la trama de las concepciones examinadas nos lleva a evaluar el despliegue del giro lingüístico en términos distintos de los empleados por sus más resueltos partidarios. Ante todo, nos lleva al convencimiento de que la solución pragmática en realidad no soluciona nada, no logra siquiera subsanar las rivalidades gremiales o doctrinarias de sus promotores. Bien entendido (o sea, descontando las virtudes y repercusiones desmesuradas que se le adjudican), el giro lingüístico constituye ciertamente una redimensionalización del discurso filosófico y del conjunto de las elaboraciones teóricas; frente a las fallidas y contraproducentes pretensiones de trascendencia e incondicionalidad del pensamiento anterior, instaura un nuevo realismo o materialidad discursiva que modifica globalmente los marcos de la recepción y la legitimación de la actividad teórica. Se trata, por decirlo así, de un cambio de coordenadas generales, el advenimiento de una inteligibilidad que abarca de entrada y en idéntica medida a la totalidad de las prácticas discursivas, cuyas intencionalidades y posibilidades de significación, por vastas, fundamentales y originarias que aspiren a ser, quedan comprendidas en la determinabilidad del lenguaje. Pero por ello mismo no redundan en la solución o disolución de un grupo particular de problemas, objetos y conflictos teóricos (como los filosóficos) o extrateóricos (políticos, económicos, técnicos, etc.).

A nuestro juicio, el giro lingüístico es mucho menos y mucho más de lo que suelen dar a entender sus representantes (Rorty, por ejemplo): lo primero, porque carece de parámetros o lineamientos aptos para decidir la pertinencia, los límites concretos y las relaciones

dinámicas de los juegos de lenguaje habidos y por haber, no evita la inconmensurabilidad que surge entre estos ni alienta las esperanzas en torno de un control analítico omnimodal capaz de poner fin a los diálogos de sordos que se producen constantemente en la producción del conocimiento y en el desenvolvimiento de las formas de vida. En el mejor de los casos permite inferir a nivel metateórico las tendencias preponderantes en el espectro expansivo de las prácticas discursivas actuales --permite emprender el reconocimiento de su complejidad creciente y de la distancia que le separa del principio de simplicidad que acuñó las premisas y proyectos de la razón moderna--. Así, entre otras cosas, a instancias del giro lingüístico se puede mostrar explícita o implícitamente que el discurso metafísico no es más que una familia de juegos de lenguaje, una manera de hablar del mundo y sus componentes; pero no se puede demostrar que sea una familia espuria; para ello es indispensable introducir una especificación adicional que no deriva del lenguaje en cuanto tal sino de nuestras expectativas o conveniencias lingüísticas. Pero al mismo tiempo es lo segundo, porque la redimensionalización que entraña neutraliza de inmediato, sin más, la incondicionalidad y la función fundante que determinaron el rendimiento discursivo que la metafísica tuvo o creyó tener en el pasado. Desde el momento en que es asumida como una familia de juegos de lenguaje, sus contenidos quedan sujetos a una lectura inmanente (intralingüística valdría decir), sus absolutos y principios trascendentes dejan de suscitar la ilusión de un más allá especulativo, teológico o antropológico, y comienzan a ser significativas en virtud de las "gramáticas" que ponen a contribución y de las interacciones latentes o patentes que éstas entablan con las gramáticas de otros juegos teóricos y extrateóricos. No se necesita más para dar por terminada la metafísica, para que no sea ya lo que fue antes, incluso para efectuar lecturas no metafísicas de sus sistemas antiguos y modernos. Más allá de esta mutación hermenéutica global empiezan las gestiones y pertrechos del terror antimetafísico, que como sabemos acostumbra devorar hasta las cabezas de sus más celosos ministros. Por supuesto, la posibilidad de que el giro lingüístico se comprenda de esta manera y se haga valer a nivel filosófico semejante desenlace supone ciertas condiciones cuyo cumplimiento (reiteramos) no debería resultar difícil o doloroso a estas alturas. Entre ellas: no confundir la metafísica con los problemas que pretendía resolver --en rigor, nunca existieron problemas metafísicos sino formas metafísicas de plantear problemas--, evitar caer en la ilusión

neoiluminista que induce a pensar que en ciertas estructuras o propiedades del lenguaje se encuentra la clave de todos los problemas teóricos y prácticos, una especie de fórmula mágica por cuya invocación los juegos de lenguaje ocuparán su respectivo lugar natural y los hombres accederán a jugarlos en santa paz, decidiendo soberanamente sus estrategias y movimientos. Pero antes que nada se necesita no someter el lenguaje a esquemas inadvertidamente excluyentes, como los que hacen que Lyotard niegue y desautorice (sin dejar de practicarlo por cierto) el discurso metateórico y Habermas se desentienda de la inconmensurabilidad (sin dejar de tomar providencias para que no salga al paso de la acción comunicativa).

Por lo que se refiere a las soluciones pragmáticas --en cuya procuración no participan todas las vertientes recientes del giro lingüístico, por ejemplo, la mayor parte de las concepciones posestructuralistas y hermenéuticas--, la polémica Habermas-Lyotard pone de manifiesto que no actúan como tales incluso en las discusiones teóricas que surgen entre quienes las proponen; antes bien, las abstracciones y discriminaciones que exige en cada caso su diseño son las responsables directas de que hasta la fecha la discusión filosófica permanezca atrapada en la alteridad de las representaciones unilaterales del lenguaje, a pesar de la indudable voluntad crítica que propugna por superarlas. Además, en ellas anida el germen de la ilusión lingüística, merced a la cual los autores aludidos terminan por perder de vista el funcionamiento del poder y los juegos de lenguaje no creativos ni comunicativos que pone en circulación. En el marco de la reflexión filosófica, los modelos pragmáticos bien pueden servir como instrumento analítico, didáctico o figurativo, apropiado para el examen de cada género discursivo considerado aisladamente o para la descripción de ciertos juegos de lenguaje que por alguna razón se presentan como prototípicos de ciertas prácticas o esferas de acción formalmente delimitadas. Pero resultan completamente anodinos (escolásticos en el peor sentido del término) tan pronto se traducen en criterios de clarificación y legitimación destinados a reorientar y conducir el desarrollo de los conjuntos reales de prácticas discursivas de que consta el conocimiento y el intercambio social. Las regularidades pragmáticas que efectivamente operan en ambos ámbitos son mucho más complejas, elásticas y multívocas que las estudiadas por los filósofos lingüistas (experimentan un desenvolvimiento holístico e irregular del que estos no consiguen hacerse

cargo), amén de que surgen, se justifican, modifican y sustituyen en función de motivos y circunstancias que se parecen demasiado poco a las persuasivas argumentaciones con las que aquéllos intentan clarificar el horizonte. En cualquier caso, no son soluciones pragmáticas lo que el conocimiento, el arte y el mundo de la vida podrían esperar de la filosofía; si es así como esta última espera hacerse útil, pronto se verá en el trance de tener que admitir un segundo fracaso en menos de cien años, o bien en el de conformarse con un papel extremadamente modesto, tan accesorio y prescindible que cada vez se hallará más acosada por el peligro de la incosteabilidad. Lo que dice Lyotard del consenso de Habermas (que es una condición y no un fin) vale para todas las soluciones pragmáticas: son algo que está "ya siempre" en marcha, la cual jamás se ha detenido para ser instruida por los modelos y razonamientos teóricos; menos lo hará ahora que han entrado en acción aparatos discursivos incomparablemente más persuasivos y abarcantes. En suma, tanto la paralogía como la razón procedimental disponen de amplia pertinencia como dispositivos heurísticos dentro de la reflexión filosófica que hoy en día se desarrolla sobre el lenguaje (y en calidad de tales no tienen que ser antagónicas o incompatibles). Pero se tornan irremisiblemente insulsas e incompetentes en cuanto abandonan esa esfera y adoptan la forma de solución para la multiplicidad de problemas concretos que involucra la producción del conocimiento y la realidad social, lo cual viene a corroborar que la filosofía se antoja más insolvente mientras más se esfuerza por acreditarse como útil y edificante.

Finalmente, de acuerdo con lo antes señalado, hay que descubrir en la forma de las soluciones pragmáticas el origen de ese optimismo ingenuo del que adolecen los pensadores lingüistas actuales, que por otra parte dan muestras de una capacidad crítica sobresaliente. Mientras que las reglas y decisiones pragmáticas que realmente operan en la práctica por lo general son el producto de una mezcla variable de inercias preexistentes, adaptaciones más o menos graduales, relaciones de fuerza, disposiciones institucionales y ajustes de intereses particulares (mezcla en la que los grupos e individuos intervienen en diferentes grados, modos y tiempos), las soluciones pragmáticas que puede ofrecer la filosofía son diseñadas y formuladas sobre la base de una necesaria abstracción inicial, cuya simplicidad decide el carácter de los resultados. Sea cual sea la índole de sus términos y metas, en todos los casos remiten a un sujeto debidamente instruido, bien intencionado y exento de coacciones

externas e internas; las descripciones y argumentos que hacen valer giran alrededor de una situación ideal, un espacio neutro y transparente donde un conjunto mesurado de individuos practica ciertos juegos de lenguaje puntualmente definidos en condiciones de plena equidad, contando con la misma información o con la misma posibilidad de obtenerla y cñendo todos sus movimientos a la observancia de las reglas convenidas, con la única expectativa de alcanzar un desempeño óptimo y legítimo. Esta ficción formal es imprescindible para la teoría, pues sólo por su conducto resulta expresable la estructura, los lineamientos y las posibilidades generales de la conducta discursiva que se busca erigir en solución. Al mismo tiempo, sin embargo, el obligatorio empleo de tal plano de discernimiento implica circunscribir la atención en el lado positivo del lenguaje, el lado diáfano y manejable dentro del cual tiene lugar la comunicación, la aclaración de intencionalidades y el logro de acuerdos, así como la apertura y socialización de nuevas experiencias, la creación y recreación de significados alternativos y la disolución de obstáculos o seudoproblemas. De cara a todo este continente, la limitación fundamental que revisten las pragmáticas filosóficas consiste en que inevitablemente pasan por alto la concurrencia aleatoria y asimétrica de los diferentes géneros de juegos de lenguaje en el desarrollo de las situaciones reales. Las medidas a tomar en cada una de éstas tienen que ser tan específicas y mudables como los enfrentamientos y desencuentros de las gramáticas de los juegos concurrentes, y por tanto no pueden deducirse de ninguna pragmática teórica. Pero aunque así fuera, aunque sus términos y lineamientos generales consiguieran adaptarse a la alteridad contingente y contribuir al tratamiento de esos conflictos, las soluciones proporcionadas por tales pragmáticas tendrían una utilidad sumamente restringida y eventual, ya que en principio sólo conciernen a casos en que las decisiones sobre las reglas de los juegos se hallan en manos de quienes los practican y estos últimos poseen suficiente conocimiento y control factual de las jugadas que se efectúan y de sus repercusiones mediatas. A despecho de la capacidad crítica de los pensadores referidos, la forma ideal y el marco lingüísticamente transparente en que se acuñan sus fórmulas pragmáticas excluyen de entrada el lado oscuro del lenguaje, aquel en que el lenguaje sirve para silenciar, segregarse, disfrazar contradicciones, generar nuevas hegemonías, idiotizar conciencias, justificar miserias, inducir deseos, manipular inconcientes, promover nuevas idolatrias, etcétera; aquel en el que abundan juegos de lenguaje cuyas

jugadas consisten en la supresión de otros juegos, el manejo discrecional del conocimiento, la imposición unilateral de las reglas, el engaño o inhabilitación oculta de los demás jugadores. Merced a esta involuntaria, inevitable e inadvertida sustracción inicial, todas esas fórmulas son portadoras de un optimismo a priori que las condena a resultar demasiado utópicas e idealizantes frente a las pragmáticas reales, demasiado ingenuas y bien intencionadas para entrar en contacto con la trama de las situaciones concretas, sin que el sentido crítico de sus autores pueda remediarlo. Ello explica el que, en la polémica Habermas-Lyotard, cada contendiente se vea en la oportunidad de mostrar que sus rivales no toman suficientemente en cuenta las gestiones del poder y la facilidad con que le es dable a éste asimilar o mediatizar las soluciones que proponen.

Para colmo de males, las soluciones pragmáticas que brindan las nuevas filosofías siguen y seguirán despertando desconfianza --la desconfianza de siempre-- en el hombre de ciencia, el artista y el individuo medio: por más alejadas y transformadas que se consideren a sí mismas respecto de sus antecesoras, a los ojos de todos ellos continúan apareciendo como detentadoras de la forma de lo universal, es decir, la forma imperativa del saber y del deber. En última instancia, los individuos mencionados estarían más dispuestos a tolerar a la filosofía como discurso especulativo que como teoría suministradora de soluciones pragmáticas. Para quienes toman y aceptan decisiones pragmáticas al ras de los hechos, estas soluciones o bien se antojan abstractas e inoperantes, o bien comportan el peligro de nuevas tiranías, o ambas cosas al mismo tiempo.

Sin distinción de posiciones, todas las proposiciones pragmáticas que deriven de la filosofía serán en rigor formulaciones metapragmáticas y no dejarán de funcionar como tales. Por lo demás, está muy lejos de resultar evidente que la relación (si la hay) entre éstas y las pragmáticas reales pueda o deba ser directa, positiva y edificante.

Evaluada desde la línea de reflexión que aquí se ha intentado trazar en negativo, en la polémica multicitada no se perfilan ganadores ni perdedores propiamente dichos, ni siquiera verdaderos contrincantes, abanderados de concepciones inconciliables, sino militantes destacados de la convención pragmática que presentan diferentes metas, planes y estilos de

trabajo. Aun en punto a la cuestión central (el fin de la modernidad), que da pie a planteamientos expresamente contradictorios (tesis contra antítesis), a la postre se echa de ver que el conflicto es más de forma que de fondo, más de acentuaciones y estilos expositivos que de premisas y conclusiones. De acuerdo con nuestras hipótesis, habría que tomar partido por el diagnóstico de Lyotard y declarar que la continuidad objetiva y subjetiva implicada en el de Habermas queda falsada con el recuento de fenómenos y tendencias del mundo actual. Aunque fuese preciso convenir en que más allá de la razón moderna no existe nada definido o asible, ningún rastro de racionalidad alternativa capaz de encarar la realidad emergente, y aunque el marco de inteligibilidad mínima sobre cuya base se mantiene hasta hoy la posibilidad de la comunicación, el disenso y la propia discusión teórica provenga de dicha razón, de todos modos se tendría que admitir sin regateos que los eventos del siglo XX han rebasado los márgenes, esquemas y orientaciones generales de la racionalidad que presidió el desarrollo de la civilización occidental durante los tres o cuatro siglos anteriores, independientemente de lo bueno o malo que esto sea en sí mismo. Si por ventura se tornara factible el advenimiento de una unidad dialógica como la preconizada por Habermas, no tardaría en ponerse de manifiesto que sus medios y contenidos tendrían la misma relación con el proyecto de la modernidad que la existente entre el dios Júpiter y el planeta que lleva su nombre, es decir, una relación meramente evocativa o emblemática. Es Lyotard, pues, quien establece el diagnóstico correcto sobre la configuración del mundo contemporáneo, principalmente en la medida en que acierta a consignar el fenómeno de la inconmensurabilidad y la complejidad creciente, no la calidad de accidentes o alteraciones históricas transitorias sino como tendencias constitutivas del mismo. Sin embargo, la revisión de los elementos de juicio que emplea para caracterizar la condición posmoderna, así como de los argumentos, demarcaciones y dispositivos teóricos que le permiten anunciar el fin de la modernidad, nos hace caer en la cuenta de que, no obstante su conclusión titular, dicho diagnóstico sigue siendo patrimonio de la razón moderna, está hecho con los patrones lógicos y epistémicos de esta última.

El nihilismo, piedra angular de las concepciones posmodernas, sólo es histórica y filosóficamente significativo como síntoma, como conciencia fenoménica, psicológica, existencial o ético-política de un agotamiento o de algo que desaparece en el curso de una

transformación, pero nada dice acerca de aquello que comienza a cobrar cuerpo a través de la misma; tan pronto se decide a reivindicar el carácter de programa de acción o de pensamiento, a elaborar proposiciones y estrategias, en una palabra, tan pronto pone en práctica su autoproclamada función edificante, salta a la vista que para ello no dispone de otra cosa que no sean los esquemas y producciones de la cultura moderna, de suerte que solamente puede comprender el horizonte actual y futuro como la negación o ausencia de tal cultura. Según se subrayó en su momento, las concepciones de referencia dan por supuesto que el rebasamiento de la modernidad ha de acaecer de la misma manera en que ésta llevó a cabo el rebasamiento del mundo medieval; pero en este caso se hallaban en escena dos racionalidades regidas por el principio de simplicidad, esto es, dos constelaciones de verdades unívocas, basadas en sendos elencos de absolutos y equipadas con los correspondientes criterios de unificación y exclusión que permitían montar grandes sistemas con contenidos X y crear defensas contra contenidos no-X. Si asistiéramos a un desenlace de esta naturaleza deberíamos persuadirnos de que se trata de un fenómeno típicamente moderno, uno más de los movimientos de reajuste y renovación de lenguajes mediante los cuales la razón moderna ha conseguido adaptarse a las mutaciones de la realidad; o en su defecto, habría que llegar a la conclusión de que la racionalidad emergente opera con la lógica dicotómica, reduccionista y simplificante de las formaciones precedentes, y entonces su sedicente configuración diferencial vendría a ser cuestión de palabras y gustos. En ese caso, lo mismo da hablar de modernidad renovada que de posmodernidad.

Lyotard da constancia de la inconmensurabilidad que acusan las prácticas discursivas en el presente, pero la ilusión lingüística le permite atenerse a los relieves creativos de esta tendencia y ver en ella la emancipación de la diferencia (expectativa tan moderna como su correlato dialéctico); asimismo, alude expresamente a la complejidad creciente, pero, a juzgar por el resultado de sus planteamientos, la concibe como propiedad adventicia o sumaria de los acontecimientos actuales y no como determinación estructural de la racionalidad contemporánea. A nuestro entender, esta racionalidad se distingue objetivamente de las anteriores justo en virtud de que su despliegue no implica la eliminación de los saberes, las obras, los peligros y las contradicciones de la modernidad, sino la intensificación de todo esto a escalas y dimensiones desconocidas para la modernidad. El

rebasamiento de la razón moderna se puso en marcha a raíz de que sus componentes objetivos y subjetivos comenzaron a asumir comportamientos positivamente multívocos y su conocimiento más avanzado comenzó a tropezarse con capas concéntricas de complejidad ahí donde tenía previsto encontrar elementos simples, a consecuencia de lo cual sus lenguajes comenzaron a generar enunciados insólitos, indecibles para las dicotomías y disyuntivas categóricas que hasta entonces habían sancionado la presencia y ausencia de sentido. No hace falta acudir a estudios micrológicos para constatar que muy pocos de tales contenidos, conocimientos y lenguajes han desaparecido realmente; la gran mayoría subsiste hasta ahora y reviste más significados e implicaciones que antes. La racionalidad contemporánea es compleja justamente en la medida en que sus problemas y retos principales no redundan en la exigencia de remplazar las verdades de la razón moderna por nuevas verdades, sino en la necesidad de afrontar la interacción de unas y otras dentro de situaciones que se superponen y disgregan de innumerables modos. Lo mismo al nivel de la teoría que de la práctica, no se trata ya de optar entre continuidad y ruptura; lo que sale al paso en cualquier contexto son cúmulos irregulares de continuidades y discontinuidades cuya elucidación requiere poner a prueba enfoques holistas de diferente amplitud, tanto si se está dispuesto a ello como si no.

La conclusión a que arribamos ha sido apuntada en varios pasajes anteriores: contra lo que suponen sus promotores, los diagnósticos y proyectos liquidacionistas surgidos dentro y alrededor de la filosofía actual operan con la lógica y los parámetros de la racionalidad que declaran desaparecida, ejemplifican con involuntaria fidelidad el sentido y los términos en que a ésta le es posible representarse los eventos del mundo contemporáneo. Comprendidos desde una óptica no moderna (no cifrada en el binomio presencia/ausencia, sino en indicadores de presencias múltiples, heterogéneas y asimétricamente concurrentes), esos eventos están lejos de involucrar la muerte del arte, la política, la historia, los grandes relatos, la verdad, las totalidades, incluso el fin de la filosofía y de sus problemas, así como tampoco entrañan la erradicación de la miseria, los asesinatos masivos, la segregación, el miedo, los fanatismos, las desigualdades extremas, la idiotización sistemática, la angustia cotidiana, etc. Para bien y para mal, nada de eso ha quedado atrás; antes bien, todo eso se ha expandido y transfigurado, ha tomado formas evanescentes y recalcitrantes, ha

experimentado la irrupción de causalidades e indeterminaciones de las que la ciencia y la sociedad vienen cobrando conciencia desde hace unas cuantas décadas (aunque todavía de manera fragmentaria e incidental), pero que al parecer resultan más difíciles de digerir en el plano del discurso metateórico o reflexivo. Quizás porque en él estén en trance de provocar mutaciones que no disponen de nombre y que revuelven los conceptos y categorías disponibles. Todo es diferente precisamente porque las verdades y falsedades del pasado han dejado de desaparecer y han adquirido proporciones exorbitantes e irreconocibles al mezclarse con las emergentes.

Este trabajo concluye donde debe comenzar la etapa reconstructiva de la investigación sobre la racionalidad contemporánea: el seguimiento de la complejidad creciente en los tres niveles de las prácticas discursivas. Se detiene aquí por cuanto su propósito era intentar una aproximación problemática a dicha racionalidad mediante el discernimiento de la situación actual del discurso filosófico. Más allá de este punto se abre la posibilidad de emprender aproximaciones colaterales en función de otros géneros discursivos teóricos o extrateóricos. Sin embargo, la investigación bien podría proseguir en este mismo terreno, en cuyo caso la tarea inicial sería el recuento de las aportaciones implícitas o explícitas, concientes o impremeditadas de las concepciones filosóficas del siglo XX al pensamiento de lo complejo (incluidas las de los autores que se han interpelado aquí). A su vez, el primer capítulo del nuevo trabajo tendría que consagrarse a la reidentificación de los problemas de la filosofía, al seguimiento de sus rastros en los pliegues e intersticios de los discursos científicos, culturales, políticos y cotidianos... ahora que caemos en la cuenta de que no han dejado de existir y que no ganaríamos nada con fingir su muerte por medio nihilismos verbales o simplificaciones tranquilizantes.

Bibliografía Básica

- Achnädelbach, H., *Filosofía en Alemania, 1831-1933*, trad. P. Linares, Cátedra, Madrid, 1991.
- Adorno, T., *Intervenciones*, trad. R. Vernengo, Monte Ávila Editores, Caracas, 1969.
- _____. *Consignas*, trad. R. Bilbao, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
- _____. *Crítica cultural y sociedad*, M. Sacristán, Ariel, Barcelona, 1973.
- _____. *Minima moralia*, trad. N. Silveti, Monte Ávila, Caracas, 1975.
- _____. *Terminología filosófica*, trad. R. Sánchez, Taurus, Madrid, 1976.
- _____. *Dialéctica negativa*, trad. J. Ripalda, Taurus, Madrid, 1975.
- _____. *La ideología como lenguaje*, trad. J. Pérez, Taurus, Madrid, 1982.
- _____. *Actualidad de la filosofía*, trad. J. L. Arantegui, Paidós, Barcelona, 1991.
- Adorno, T. y Horkheimer, M., *Dialéctica del iluminismo*, trad. H. A. Murena, Sur, Buenos Aires, 1970.
- Apel, K.-O., *La transformación de la filosofía*, 2 vol., trad. Adela Cortina et al., Taurus, Madrid, 1985.
- Aron, J.-P., *Los modernos*, trad. T. Segovia, FCE, México 1988.
- Atlan, H., *Con razón y sin ella*, trad. J. Pla, Tusquets, Barcelona, 1991.
- Attali, J., *Los tres mundos*, trad. P. Calvo, Cátedra, Madrid, 1982.
- Ayer, A. (Comp.), *El positivismo lógico*, trad. L. Aldama, et al., FCE, Madrid, 1965.
- Barthes, R. et al., *Conversaciones sobre la nueva cultura*, trad. J. Ballester, Kairós, Barcelona, 1975.
- Baudrillard, J., *De la seducción*, trad. E. Benarroch, Cátedra, Madrid, 1989.
- _____. *Cool memories*, J. Jordá, Anagrama, Barcelona, 1989.
- _____. *Las estrategias fatales*, trad. J. Jordá, Anagrama, Barcelona, 1991.
- _____. *Cultura y simulacro*, trad. A. Vicens y P. Rovira, Kairós, Barcelona, 1993.
- _____. *La transparencia del mal*, trad. J. Jordá, Anagrama, Barcelona, 1991.
- Berlin, I., *Conceptos y categorías*, Trad. F. González A., FCE, Madrid, 1983.
- Berman, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, trad. A. Morales Vidal, Siglo XXI, México, 1989.
- Bell, D., *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, trad. R. García y E. Gallego, Alianza Universidad, Madrid, 1976.
- _____. *Las contradicciones culturales del capitalismo*, trad. N. Miguez, Alianza Editorial, Madrid, 1977.
- _____. *El fin de las ideologías*, trad. A. Saoner, Centro de Publicaciones Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1992.
- Bell, D. et al., *Industria cultural y sociedad de masas*, s/t, Monte Ávila, Caracas, 1985.
- Benz, W. y Graml, H. (Comp.), *El siglo XX*, (t. II. Europa después de la Segunda Guerra Mundial 1945-1982), trad. M. Delgado, Siglo XXI, México 1992.
- _____. *El siglo XX*, (t. III. Problemas mundiales entre los dos bloques de poder), trad. C. Ramírez y V. Romano., Siglo XXI, México, 1982.
- Bernhard, T., *Helada*, trad. M. Sáenz, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- Bernstein, R., *Perfiles filosóficos*, M. Mur, Siglo XXI, México, 1991.

- Bohm, D., *La totalidad y el orden implicado*, trad. J. Apfelbäume, Kairós, Barcelona 1987.
- Bohm, D. y Peat D., *Ciencia, orden y creatividad*, trad. J. Apfelbäume, Kairós, Barcelona, 1988.
- Bourdieu, P., *Sociología y cultura*, trad. M. Pou, Grijalbo, México 1990.
- Bouveresse, J., *El filósofo entre los autófalos*, Trad. A. Valadés, FCE, México, 1989.
- Brauner, J. y Bickmann, R., *La sociedad multimedia*, trad. N. Machain, Gedisa, Barcelona, 1996.
- Briggs, J. y Peat, F.D., *Espejo y reflejo: del caos al orden*, trad. C. Gardini, Gedisa, Barcelona, 1994.
- Bubner, R., *La filosofía alemana contemporánea*, trad. F. Rodríguez, Cátedra, Madrid, 1984.
- Cacciari, M., *Krisis*, trad. R. Medina, Siglo XXI, México, 1982.
- Calvocoressi, P. y Wint, G., *Guerra total*, 2 vol., trad. L. Rodríguez, Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- Casullo, N. (Comp.), *El debate modernidad-posmodernidad*, Puntosur, Buenos Aires, 1989.
- _____. *La remoción de lo moderno*, Viena del 900, trad. R. Figueira et al., Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires 1991.
- Cossio, C., *La opinión pública*, Paidós, Buenos Aires, 1973.
- Chomsky, N., *Ilusiones necesarias*, trad. L. Bravo y J. Saavedra, Libertarias/Prodhufo, Madrid, 1992.
- Chuco, S.C., *Totalidad, seudototalidad y parte*, trad. Joaquín Mortiz, México, 1990.
- Dal Lago y Rovatti P., *Elogio del pudor*, trad. P. Aragón, Paidós, Barcelona, 1991.
- Davidson, D., *De la verdad y de la interpretación*, trad. G. Filippi, Gedisa, Barcelona, 1990.
- Deleuze, G., *El pliegue*, trad. J. Vázquez y U. Larraceleta, Paidós, Barcelona 1989.
- _____. *Crítica y clínica*, trad. T. Kauf, Anagrama, Barcelona, 1996.
- Deleuze, G. y Guattari F., *¿Qué es la filosofía?*, trad. T. Kauf, Anagrama, Barcelona, 1994.
- Derrida, J., *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, trad. A. Palos, Siglo XXI, México, 1994.
- Descartes, R., *Discurso del método*, trad. G. Quintás, Alfaguara, Madrid, 1981.
- Descombes, V., *Lo mismo y lo otro*, trad. E. Benarroch, Cátedra, Madrid, 1982.
- Dewey, J., *La reconstrucción de la filosofía*, trad. A. L. Ros, Aguilar, Barcelona, 1970.
- Diderot-D'Alembert, *La enciclopedia* (selección), trad. J. Torbado, Guadarrama, Madrid, 1974.
- Dilthey, W., *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, trad. E. Ímaz, FCE, México 1978.
- _____. *Teoría de la concepción del mundo*, trad. E. Ímaz, FCE, México 1978.
- Drexler, K.E., *La nanotecnología*, trad. J. Álvarez, Gedisa, Barcelona, 1993.
- Ekeland, I., *Al azar*, trad. A. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1992.
- Elster, J., *Lógica y sociedad*, trad. M. Mizraji, Gedisa, Barcelona, 1994.
- Feyerabend, P., *Limites de la ciencia*, trad. A. Pérez, Paidós, Barcelona, 1989.
- Foster, H., Habermas, J., Baudrillard J. y otros, *La posmodernidad*, trad. J. Fibla, Kairós, Barcelona, 1986.
- Friedmann, G., Tinbergen, J. Mailer, N. y otros, *¿Sociedad de consumo o civilización del bienestar?*, trad. J. Bignozzi, Rodolfo Alonso Editor, Buenos Aires, 1971.

- Fromm, E. et al., *La sociedad industrial contemporánea*, trad. M. Prieto, Siglo XXI, México, 1980.
- Foucault, M., *La arqueología del saber*, trad. A. Garzón, Siglo XXI, México, 1983.
- _____. *Un diálogo sobre el poder*, trad. M. Morey, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- _____. *Las palabras y las cosas*, trad. E. Frost, Siglo XXI, México, 1984.
- _____. *El orden del discurso*, trad. A. González, Tusquets, Barcelona, 1979.
- _____. *El discurso del poder, s/t*, Folios Ediciones, México, 1983.
- Gadamer, H-G., *Verdad y método*, trad. A. Agud y R. de Agapito, Ediciones Sígueme Salamanca, 1977.
- Geertz, C., Clifford, J. y otros, *El surgimiento de la antropología moderna*, trad. C. Reynoso, Gedisa, México, 1991.
- Gellner, E., *Posmodernismo, razón y religión*, trad. R. Sarró, Paidós, Barcelona, 1994.
- Gilbert, M., *Las potencias europeas 1900-1945*, trad. M. Galarza, Grijalbo, Barcelona, 1966.
- Gouldner, A., *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase*, trad. N. Míguez, Alianza Universidad, Madrid, 1979.
- Grisoni, D.(Comp.), *Políticas de la filosofía*, trad. O. Barahona y U. Doyhamboure, FCE, México, 1982.
- Guiddens A., Habermas, J., Jay, M. et al., *Habermas y la modernidad*, trad. F. Rodríguez, Cátedra, Madrid, 1988.
- Guillebaud, J.C., *La traición a la Ilustración*, trad. H. Pons, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1995.
- Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, trad. A. Domenech, Gustavo Gili, Barcelona, 1981.
- _____. *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. M. Jiménez, Taurus, Madrid, 1989.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vol., trad. M. Jiménez, Taurus, Buenos Aires, 1989.
- _____. *Pensamiento postmetafísico*, trad. M. Jiménez, Taurus, México, 1990.
- _____. *Identidades nacionales y postnacionales*, trad. M. Jiménez, Red Editorial Iberoamericana, México, 1993.
- _____. *Ciencia y técnica como ideología*, trad. M. Jiménez y M. Garrido, Tecnos, Madrid, 1984.
- Hamelink, C., *La aldea transnacional*, trad. H. Alsina, Gustavo Gili, Barcelona, 1981.
- Hegel, G.W., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. J. Gaos, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1974.
- _____. *Esencia de la filosofía y otros escritos*, trad. D. Negro, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1980.
- Heidegger, M., *Sendas perdidas*, trad. J. Rovira, Losada, Buenos Aires, 1979.
- _____. *De camino al habla*, trad. Y. Zimmermann, Odós, Barcelona, 1987.
- _____. *Serenidad*, trad. Y. Zimmermann, Odós, Barcelona, 1989.
- _____. *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Odós, Barcelona, 1994.
- Heisenberg, W., *Más allá de la física*, trad. C. Carreras, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974.
- _____. *La imagen de la naturaleza en la física actual*, trad. G. Ferraté, Ariel, Barcelona, 1976.

- Heisenberg, W. et al., *Cuestiones cuánticas*, P. de Casso, Kairós, Barcelona, 1991.
- Horkheimer, M., *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, trad. J. Godo, Ediciones Península, Barcelona, 1976.
- _____. *Ocaso*, trad. J. M. Ortega, Anthropos, Barcelona, 1986.
- Hughes, R., *La cultura de la queja*, trad. R. de España, Anagrama, Barcelona, 1994.
- Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. H. Steinberg, Folios Ediciones, México, 1984.
- Jameson, F., *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, trad. J. L. Pardo, Paidós, Barcelona, 1991.
- Janik, A. y Toulmin, S., *La Viena de Wittgenstein*, trad. I. Gómez, Taurus, Madrid, 1986.
- Jauss, H., *Las transformaciones de lo moderno*, trad. R. Sánchez, Visor, Madrid, 1995.
- Jay, M., *La imaginación dialéctica*, trad. C. Curutchet, Taurus, Madrid, 1974.
- Johnson, P., *Tiempos modernos*, trad. A. Leal, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1988.
- _____. *El nacimiento del mundo moderno*, trad. A. Leal, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1992.
- Kant, I., *Filosofía de la historia*, trad. E. Estiú, Editorial Nova, Buenos Aires, 1964.
- _____. *Critica de la razón pura*, trad. P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978.
- Kranzberg, M. y Davenport, W. (Eds.), *Tecnología y cultura*, trad. E. Riambau, Gustavo Gili, Barcelona, 1978.
- Krings, H., Baumgartner, H. et al., *Conceptos fundamentales de filosofía*, vol. 1, trad. R. Gabás, Herder, Barcelona, 1977.
- Kuhn, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. A. Contin, FCE, México, 1996.
- Landgrebe, L., *El camino de la fenomenología*, trad. M. Presas, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
- Laplace (De) P., *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, trad. P. Castrillo, Alianza Editorial, México, 1988.
- Laqueur, W., *Europa después de Hitler*, trad. A. Lasierra, Grijalbo, Barcelona, 1974.
- Latreille, A., *La segunda guerra mundial, 1939-1945*, 2 vol., trad. E. Gascó, Guadarrama, Madrid, 1968.
- Lipovetsky, G., *La era del vacío*, trad. J. Ninyoli y M. Pendanx, Anagrama, Barcelona, 1993.
- _____. *El imperio de lo efímero*, trad. F. Hernández y C. López, Anagrama, Barcelona, 1993.
- Lovett, C.B., *Los creadores de la física*, trad. J. Almela, FCE, México, 1973.
- Luhmann, N., *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, trad. S. López y D. Schmitz, Paidós, Barcelona, 1990.
- _____. *Poder*, trad. L. Talbot, Anthropos/Universidad Iberoamericana, Barcelona, 1995.
- Lyotard, J.-F., *La condición postmoderna*, trad. M. A. Rato, Cátedra, Madrid, 1986.
- _____. *Dispositivos pulsionales*, trad. J. Arancibia, Fundamentos, Madrid, 1981.
- _____. *La fenomenología*, trad. A. A. de Kogan, Paidós, Barcelona, 1989.
- _____. *¿Por qué filosofar?*, trad. G. González, Paidós, Barcelona, 1989.
- _____. *La posmodernidad (explicada a los niños)*, trad. E. Lynch, Gedisa, Barcelona, 1987.
- _____. *El entusiasmo*, trad. A. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1987.

- _____. *Moralidades posmodernas*, trad. A. Izquierdo, Tecnos, Madrid, 1996.
- _____. *Peregrinaciones*, trad. M. Coy, Cátedra, Madrid, 1992.
- _____. *La diferencia*, trad. A. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1988.
- Marcuse, H., *Cultura y sociedad*, trad. E. Bulygin y E. Garzón, Sur, Buenos Aires, 1970.
- _____. *Contrarrevolución y revuelta*, trad. A. González de León, Joaquín Mortiz, México 1973.
- Martiarena, O., *Michel Foucault: Historiador de la subjetividad*, ITESM-CEM/ El Equilibrista, México, 1995.
- Marx, K. y Engels, F., *Manifiesto del Partido Comunista*, s/t, Ed. Progreso, Moscú, 1972.
- Mayo, E., *Problemas humanos de una civilización industrial*, trad. A. Elguera, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.
- Mattelart, A., *La cultura como empresa multinacional*, Era, México, 1979.
- McLuhan, M., *La comprensión de los medios como las extensiones del hombre*, trad. R. Palazón, Diana, México, 1977.
- McLuhan, M., Fore, Q. y Agel, J., *Guerra y paz en la aldea global*, trad. J. Méndez, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971.
- McLuhan, M. y Powers B., *La aldea global*, trad. C. Ferrari, Gedisa, México 1991.
- Merleau-Ponty, M., *Posibilidad de la filosofía*, trad. E. Bello, Narcea Ediciones, Madrid, 1979.
- Morin, E., *El paradigma perdido: el paraíso olvidado*, trad. D. Bergadá, Kairós, Barcelona, 1978.
- _____. *El método (la naturaleza de la naturaleza)*, trad. A. Sánchez, Cátedra, Madrid, 1981.
- _____. *El método (la vida de la vida)*, trad. A. Sánchez, Cátedra, Madrid, 1983.
- _____. *Ciencia con consciencia*, trad. A. Sánchez, Anthropos, Barcelona, 1984.
- _____. *El método (el conocimiento del conocimiento)*, trad. A. Sánchez, Cátedra, Madrid, 1988.
- _____. *Introducción al pensamiento complejo*, trad. M. Pakman, Gedisa, Barcelona, 1994.
- Mumford, L., *Técnica y civilización*, trad. C. Aznar, Alianza Universidad, Madrid, 1977.
- Musil, R., *El hombre sin atributos*, 4 vol., trad. J. Sáenz, Seix Barral, Barcelona, 1986.
- Natorp, P., *El ABC de la filosofía crítica*, trad. F. Larroyo, Editora Nacional, México, 1974.
- _____. *Propedéutica filosófica*, trad. F. Larroyo, Porrúa, México, 1975.
- Newton, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural y su sistema del mundo*, trad., A. Escohotado, Editora Nacional, Madrid, 1982.
- Nietzsche, F., *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. P. Simon, Ediciones Prestigio, Buenos Aires, 1970.
- _____. *Más allá del bien y del mal*, trad. A. Sánchez, Alianza Editorial, Madrid, 1972.
- Nuttall, J., *Las culturas de posguerra*, trad. L. Benítez, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1974.
- Ortoli, S. y Pharabod J.-P., *El cántico de la cuántica*, trad. A. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1987.
- Pagels, H., *Los sueños de la razón*, trad. I. Pardal, Gedisa, Barcelona, 1991.
- Parker, R. A., *El siglo XX*, (t. I. Europa 1918-1945), trad. J. Maestre, Siglo XXI, México, 1978.

- Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, trad. J. García, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1995.
- Perriault, J., *Las máquinas de comunicar*, trad. A. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1991.
- Picó, J., (Comp.), *Modernidad y postmodernidad*, trad. F. Pérez et al., Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Plumb, J., *Crisis en las humanidades*, trad. M. Fernández, Planeta, Barcelona, 1973.
- Prigogine, I., *¿Tan sólo una ilusión?*, trad. F. Martín, Tusquets, Barcelona, 1983.
- _____. *El fin de las certidumbres*, trad. P. Jacomet, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996.
- Putnam, H., *Cómo renovar la filosofía*, trad. C. Laguna, Cátedra, Madrid, 1994.
- _____. *El lenguaje y la filosofía*, trad. M. Gorostiza, UNAM, México, 1984.
- _____. *Las mil caras del realismo*, trad. M. Vázquez y A. Liz, Paidós, Barcelona, 1994.
- Raphael, B., *El computador pensante*, trad. C. García, Cátedra, Madrid, 1984.
- Randall, J., *La formación del pensamiento moderno*, trad. J. Vázquez, Editorial Mariano Moreno, Buenos Aires, 1981.
- Rescher, N., *La lucha de los sistemas*, trad. A. García, UNAM, México, 1995.
- Rheingold, H., *La comunidad virtual*, trad. J. Álvarez, Gedisa, Barcelona, 1996.
- _____. *La realidad virtual*, trad. E. Fisher, Gedisa, Barcelona, 1994.
- Rosenberg, F., *Historia de la II guerra mundial*, 2 vol., s/t, Editorial Antalbe, Barcelona, 1979.
- Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. J. Fernández, Cátedra, Madrid, 1989.
- _____. *El giro lingüístico*, trad. G. Bello, Paidós, Barcelona, 1990.
- _____. *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. A. Sinnott, Paidós, Barcelona, 1991.
- Rorty, R., Schneewind, J.B. y Skinner, Q. (Comp.), *La filosofía en la historia*, trad. E. Sinnott, Paidós, Barcelona, 1990.
- Roszak, T., *El nacimiento de una contracultura*, trad. A. Abad, Kairós, Barcelona, 1981.
- _____. *El culto a la información*, trad. J. Beltrán, Grijalbo, México, 1990.
- Russell, B., *Los problemas de la filosofía*, trad. J. Xirau, Ediciones Selectas, México, 1982.
- _____. *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, trad. H. Rodríguez, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1977.
- Ruyer, R., *Elogio de la sociedad de consumo*, trad. C. Belloni, Emecé, Buenos Aires, 1970.
- Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, trad. J. Valmar, Losada, Buenos Aires, 1966.
- Sauvy, A., *La opinión pública*, trad. R. Mazo, Ediciones Oikos-Tau, Barcelona, 1970.
- Scheldrake, R., *Una nueva ciencia de la vida*, trad. M. Martí, Kairós, Barcelona, 1990.
- Scheler, M., *La esencia de la filosofía*, trad. E. Tabernig, Nova, Buenos Aires, 1980.
- Schrödinger, E., *Ciencia y humanismo*, trad. F. Martín, Tusquets, Barcelona, 1985.
- Sennet, R., *Narcisismo y cultura moderna*, trad. J. Fibla, Kairós, Barcelona, 1980.
- Sloterdijk, P., *Crítica de la razón cínica*, 2 vol., trad. M. Vega, Taurus, Madrid, 1989.
- Snow, C.P., *Las dos culturas y un segundo enfoque*, trad. S. Masó, Alianza Editorial, Madrid, 1977.
- Snyder, L., *La guerra 1939-1945*, trad. A. Rivera, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1972.

- Spengler, O., *La decadencia de Occidente*, 2 vol., trad. M. Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1989.
- Talbot, M., *Más allá de la teoría cuántica*, trad. L. Justo, Gedisa, Barcelona, 1988.
- Thom, R., *Parábolas y catástrofes*, trad. M. Escrivá, Tusquets, Barcelona, 1985.
- Toulmin, S., *La filosofía de la ciencia*, trad. J. Castro, Los libros del Mirasol, Buenos Aires, 1964.
- _____. *La comprensión humana*, trad. N. Miguez, Alianza Editorial, Madrid, 1977.
- Touraine, A., *Critica de la modernidad*, trad. A. Bixio, FCE, Montevideo, 1995.
- Varios, *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, trad. R. Jordana, Ediciones Oikos-Tau, Barcelona, 1966.
- Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, trad. A. Bixio, Gedisa, Barcelona 1986.
- _____. *Más allá del sujeto*, trad. J. Gentile, Paidós, Barcelona, 1989.
- _____. *La sociedad transparente*, trad. T. Oñate, Paidós, Barcelona, 1990.
- Vattimo, G. y otros, *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- Vattimo, G. (Comp.), *La secularización de la filosofía*, trad. C. Cattropi y M. Mizraji, Gedisa, Barcelona, 1992.
- Vattimo, G. y Rovatti P.A. (Eds.), *El pensamiento débil*, trad. L. de Santiago, Cátedra, Madrid, 1988.
- Virilio, P., *El arte del motor*, trad. H. Pons, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1996.
- Wagensberg, J., *Ideas sobre la complejidad del mundo*, Tusquets, Barcelona, 1985.
- Wagensberg, J., (Ed.), *Proceso al azar*, trad. J. Boya, Tusquets, Barcelona, 1986.
- Wellmer, A., *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, trad. G. Hernández, Ariel, Barcelona, 1979.
- _____. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, trad. J. Arántegui, Visor, Madrid, 1993.
- _____. *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, trad. M. Jiménez, Cátedra, Madrid, 1996.
- Wilber, K. (Ed.), *El paradigma holográfico*, Trad. V. Romano, Kairós, Barcelona, 1987.
- Windelband, W., *La filosofía del Renacimiento*, trad. F. Larroyo, Antigua Librería Robledo, México, 1946.
- Winner, L., *Tecnología autónoma*, trad. R. Font y A. Cardín, Gustavo Gili, Barcelona, 1979.
- Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, trad. A. García y U. Moulines, UNAM-Critica, Barcelona, 1988.
- _____. *Diario filosófico (1914-1916)*, trad. J. Muñoz e I. Reguera, Ariel, Barcelona, 1982.
- _____. *Tractatus logico-philosophicus*, trad. E. Tierno, Alianza Editorial, Madrid, 1975.