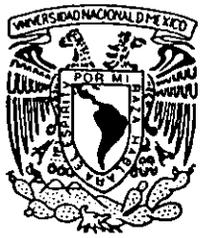


55

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE PSICOLOGÍA



0292593

**El individuo en tanto sujeto
posmoderno, una aproximación
desde la psicología social.**

T e s i s

que para obtener el Título de:
Licenciado en Psicología
Presenta:

JORGE ANTONIO CORNEJO CORNEJO

DIRECTOR DE TESIS: Pablo Fernández Christlieb
REVISOR: Lic. Blanca Estela Reguero Reza
SINODAL: Olga Livier Bustos Romero
SINODAL: María de la Luz Javiedes Romero
SINODAL: Norma Patricia Corres Ayala



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.

EL INDIVIDUO EN TANTO SUJETO POSMODERNO, UNA APROXIMACIÓN DESDE LA PSICOLOGÍA SOCIAL

A: **ELADIO
Y
PATRICIA**

Cierta tarde, por ejemplo (...) retirado de nuestros horrores económicos (...) se estremece con el paso de la cacería y de las hordas.¹

ARTHUR RIMBAUD
Iluminaciones.

Los talentos de primer orden jamás serán especialistas. La existencia, en su conjunto, se ofrece a ellos como un problema a resolver, y a cada uno presentará la Humanidad, bajo uno u otra forma, horizontes nuevos.²

A. SCHOPENHAUER
Escritos literarios.

¹ Forrester, Viviane. *El horror económico*. p. 7.

² López, Julio. *La música de la posmodernidad*. p. 7.

Con los sentidos abiertos y receptivos, con una sensibilidad genial, con un olfato despierto para todo lo antiguo, todo lo mitológico, todo lo religioso, amante de todas las artes y conocedor de varias lenguas, este gran erudito, hambriento de lo visible y lo sensible, atraviesa la antigua Europa, y no sólo las obras de arte, sino también los paisajes, las montañas, ríos y mares...

Hermann Hesse

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
--------------------	---

CAPÍTULO I

POSTMODERNISMO Y POSTMODERNIDAD

1	DEFINICIÓN	17
1.1	ALGUNAS PRECISIONES	17
1.2	ORIGENES DEL TÉRMINO	18
1.3	COMIENZOS	21
1.4	HISTORIA	25
1.4.1	En la Estética	25
1.4.2	Liberalismo Económico	33
1.4.2.1	La Revolución Industrial comenzó en Inglaterra	37
1.4.2.2	La Revolución Industrial en Francia	39
1.4.2.3	La Revolución Industrial en Alemania	39
1.4.2.4	La Revolución Industrial llega al nuevo mundo	41
1.4.2.5	La Industrialización en América Latina	42
1.5	MODERNIDAD Y MODERNISMO	43
1.6	CRÍTICOS DE LA MODERNIDAD	
1.6.1	La escuela de Frankfurt	44
1.6.1.1	Las Tesis de la Escuela de Frankfurt	48
1.6.2	Crítica de Marx a la modernidad	52
1.6.3	Críticas de Nietzsche, Weber y Adorno	53

CAPITULO II

POSTMODERNIDAD REAL -POSTMODERNISMO-

2.1	LA REALIDAD POSTMODERNA	56
2.2	NEGACIONES	58
2.3	HISTORIA	61
2.3.1	En la Estética	
2.3.2	Neoliberalismo Económico	68
2.4	EL CONFORMISMO POSTMODERNO	76
2.5	POSESTRUCTURALISTAS	
2.5.1	Jean Francois Lyotard	78
2.5.2	Jean Baudrillard	79
2.6	CONCIENCIA DE LA CONDICIÓN POSTMODERNA .	82

CAPITULO III

PSICOLOGÍA Y POSTMODERNISMO

3.1	LA PSICOLOGÍA AL FINAL DEL MILENIO	85
-----	--	----

3.1.1	La psicología en la modernidad	88
3.1.2	La psicología postmoderna	89
3.2	LA ESTÉTICA EN LA CIENCIA	90
3.2.1	ESTÉTICA SOCIOLÓGICA	92
	Sociología de la Forma	98
3.2.2	ESTÉTICA PSICOLÓGICA Y FILOSOFICA	101
	Psicología de la Forma	
	LA PSICOLOGÍA COMO ESTÉTICA DE LA AFECTIVIDAD	
3.3	EL INDIVIDUO POSTMODERNO	102

CONCLUSIÓN

PSICOLOGÍA HISTORICA

4.1	FASCINACIÓN, MORAL DE LA MUERTE Y LA LIBERACIÓN	111
4.2	ALTERNATIVAS POSTMODERNAS	112
4.3	LA LIBERACIÓN EN LAS CONDICIONES POSTMODERNAS	115

	REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	117
--	---	------------

INTRODUCCIÓN

Desde los tiempos de Goethe, Macaulay, Carlyle y Emerson, se ha desarrollado un tipo de escritura que no es ni la valoración de los métodos relativos de los productos literarios, ni la historia intelectual, ni la filosofía moral, ni la epistemología, ni la profecía social, sino todos ellos juntos y entremezclados.³

La cita, que corresponde a Richard Rorty, no cumple un papel indicativo, sino que ya forma parte de esta tesis, la cual comienza por explicar y justificar la metodología empleada en la misma –lo que a su vez, ya forma parte de la tesis-. En otras palabras: es, antes que nada, un ejemplo más de instalación en la escritura a que se refiere Rorty: escritura centáurica, aparentemente teórica, pero no unívoca; que quiere explicar la realidad yendo a las causas anteriores, pero también a la anterioridad misma de las causas, y en ese sentido es una interpretación un tanto deconstructiva: que descompone la realidad para ver cuál pudo ser lo causante de éste y no de otro orden. Este tipo de escritura, digámoslo, no es mera interdisciplinariedad, sino, en todo caso, reflexión crítica e interpretativa, filosófica, sobre la realidad que se mueve, la realidad histórica y dialéctica, con objeto de entenderla.

En primer lugar, el concepto de postmodernidad, del cual sin embargo precede. En segundo lugar, historiar las ideas no es tarea fácil ni unidireccional, máxime cuando se trata de ideas tan recientes como para estar historiándolas bajo su ámbito directo de influencia.

No es lo mismo historiar el pensamiento que descubrir su propia historicidad; en buena medida, porque sobre semejante cuestión gravitan preocupaciones ontológicas (la realidad del objeto de la historiografía), epistemológicas (el conocimiento del objeto), y metodológicas (la interpretación o hermenéutica del objeto). Pero ese objeto, que es sólo aparente, y no por ello

³ *Ibidem.* p. 9.

menos real, esconde otro segundo objeto más profundo, y ligado al primero: la indagación metodológica correspondiente para poder hablar de posmodernidad.⁴

En resumidas cuentas; se trata de hablar de un concepto histórico- cultural, la postmodernidad, desde el prisma conductor de la psicología social; y para ella, para poder realizar semejante empeño, se abre toda una inquisición epistemológica sobre el alcance del término cultural, y de las ciencias del espíritu que se ocupan de ese término y de cuantas categorías encierra (estética, filosofía, psicología, sociología, antropología, literatura, pensamiento, etcétera).

No es ningún secreto, señalar la insuficiencia actual de las ciencias del espíritu en cuanto a desarrollo epistemológico se refiere, hasta tanto la necesaria renovación de dichas disciplinas vaya recorriendo las correspondientes etapas metodológicas, ningún teórico ni especialista en Humanidades puede permanecer indiferente ante el hecho de esta necesidad. Como antes se señaló, no se trata de un mero ejercicio interdisciplinar: se trata, mas bien, de ejercer la oportuna reflexión filosófica sobre la psicología; reflexión que normalmente, reenvía a otras latitudes y enriquece, porque amplía el punto de vista inicialmente adoptado. Tampoco es ningún secreto que los últimos peldaños del posestructuralismo apuntan a esta necesaria renovación, generalmente gestionada desde ámbitos filosóficos capaces de facilitar una mayor amplitud de perspectiva.

La crítica literaria y la escritura filosófica vienen configurando desde los años setenta un nuevo género en los ambientes anglosajones pero sería frívolo no reconocer el grave sentimiento de relatividad, de pérdida de fe en la vieja utopía estructuralismo, que alienta en los teóricos de última hora; al fin y al cabo, se trata de la pérdida de una inocencia, la de los años sesenta, en las capacidades interpretativas y descriptivas del modelo estructuralista en un momento particularmente oscuro, de incredulidad y escepticismo. No es que no podamos saber, pero, tampoco tenemos que creer que todo está a nuestro

⁴ Bilbeny, Norbert. *La dificultad de fer historia de les idees*. p. 23.

alcance; simplemente, conocer es posible pero no inevitable, el proceso de cognición cultural, es difícil, pero no imposible.⁵

Fue Herder quién habló en el siglo XVIII del concepto de formación del hombre, abonando el terreno a las ciencias del espíritu que iban a triunfar en el siglo XIX bajo el signo de la euforia positivista; para un teórico eminentemente hermenéuta como Hans Georg Gadamer, el hecho tiene una importancia sin precedentes:

Fue sin duda el más grande pensamiento del siglo XVII, y es este concepto el que designa el elemento en el que viven las ciencias del espíritu en el siglo XIX, aunque ellas no acierten a justificar esto epistemológicamente.⁶

Por fin, en 1862, Hermann Helmholtz distinguía claramente entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, ponderando al mismo tiempo las segundas, y distinguiendo dos tipos de inducción artística e instintiva. La dicotomía no se ha templado en las décadas posteriores, sino que se ha institucionalizado socialmente, a pesar del triunfo del historicismo durante buena parte del siglo XIX, tanto como de los desafíos voluntaristas de la línea emprendida por Nietzsche; la apertura, sin embargo, de las ciencias del espíritu a los logros de las ciencias positivas es el primer hecho novedoso que conviene mencionar: el origen fue la búsqueda kantiana de unos fundamentos críticos para la filosofía; los kantianos del siglo XX también quisieron volver sobre esa solidez metodológica.

El punto de partida fue la fenomenología de la ciencia positiva; había que trasladar dicha fenomenología a las ciencias humanas. Hasta su muerte en 1938, Husserl trabajó en la elaboración de una fenomenología trascendente, que finalmente se publicó en sus obras completas en 1954, con el explícito título de "la crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental". La crisis a la que parecía aludir Husserl tenía ya un inmediato precedente: la crisis de fundamentos de la matemática y la física a comienzos del siglo XX; así que Heidegger fue quién inició el camino que recorre el trayecto entre la

⁵ Buxó, Jesús. *La cultura en el ámbito de la cognición*. p. 31.

⁶ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. p. 37.

fenomenología de las ciencias positivas y la hermenéutica de las ciencias del espíritu; la fenomenología del *dasein*, ser en el mundo, es hermenéutica, esto es, denota ya el problema de una interpretación: la suya era una hermenéutica de la existencia no ajena a los logros de Husserl.⁷

[Así que], en décadas recientes, la hermenéutica se ha convertido más y más en la palabra clave de las discusiones filosóficas más variadas. Parece como si la hermenéutica crease conexiones de cruce entre problemas de origen diferente. En estudios de lingüística y sociología, en historia y literatura, en teología, jurisprudencia y estética, y finalmente en la teoría general de las ciencias, las perspectivas hermenéuticas se han tenido en cuenta con éxito. De este modo, la pretensión filosófica tradicional de universalidad se renueva bajo otro nombre y frente a una alterada situación de la ciencia.⁸

Fuera de exclusivismo gremiales o de viejos tabúes positivistas, cada vez un mayor número de teóricos –desde zonas no estrictamente filosóficas, pero sí allegados al punto de vista filosófico–, convengan en la existencia de una necesidad interpretativa fundamentalmente adscrita al concepto mismo de modernidad:

En medio de la multiplicidad y de la variedad sin límites de las imágenes míticas, de los dogmas religiosos, de las formas lingüísticas, de las obras de arte, el pensamiento filosófico nos revela la unidad de una función general en cuya virtud todas estas creaciones se mantienen vinculadas. El mito, la religión, el arte, el lenguaje y hasta la ciencia, se consideran ahora como otras tantas variaciones de un mismo tema y la tarea de la filosofía consiste en hacérnolos comprender.⁹

Pero para comprender, para interpretar, no hay un único modo, punto de vista o epistemología:

Se trata, a fin de cuentas, de colocarse en el lugar de lo otro, para poder aprehenderlo, muy a la manera del antropólogo, el cual, para serlo realmente, tiene que invertir su tiempo husmeando, con la avidez insaciable del "bloodhound", la diversidad del múltiple otro.¹⁰

⁷ Este tránsito ha dado lugar a las abundantes polémicas de la primera mitad del siglo XX. sobre el positivismo o sobre fenomenología, especialmente en los años treinta, como la que enfrentó a Alfred Schütz (fenomenología sociológica) en Talcot Parsons (sociología weberiana).

⁸ Bubner, Rüdiger. *La filosofía alemana contemporánea*. pp. 62-63.

⁹ Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*. p. 112.

¹⁰ Lisón, Carmelo. *Antropología social y hermenéutica*. p. 11.

Interpretar, además, tiene mucho de crítica, y la teoría crítica constituye la vieja aspiración de la filosofía moderna poskantiana. Adoptar el punto de vista filosófico no es sólo la vieja innovación de las filosofías de la historia, de Hegel o de Ortega, pasando por el también hermenéuta Dilthey, Lucien Goldman, en la apertura al gran paradigma estructuralista de los años sesenta, lo había certificado sin embagos:

Si queremos hacer ciencia positiva en materia de ciencias humanas, estamos obligados a ser filósofos, es decir, a reflexionar sobre el estatuto del conocimiento, sobre el estatuto del sujeto que conoce y sobre su lugar en la elaboración de las verdades.¹¹

Así pues, y para huir de la epistemología positivista como de la clasificación estructuralista de los discursos sociológicos, el teórico u observador no puede limitarse a una uniformidad metodológica, aunque sea puesta al día; la modernidad (de la Ilustración, del Romanticismo o de la era tecnológica postmoderna) ya no comporta los problemas de erudición, fijación textual, clasificación de fuentes, etcétera; de la antigüedad, edad media, etcétera; si no que agrava la urgencia de la exégesis, de la hermenéutica, y ésta no es si no la transformación de la antigua teoría crítica en metacrítica.

Vivimos una doble tendencia a que cada especialista maneje la nomenclatura de su propia disciplina, encasillándose dentro de una curiosa, asediada terminología por un lado, pero también, por otro lado, que el estudioso busque en los aledaños de otras teorías, incluso en otras ciencias, respiraderos metodológicos para los sin-salida que la propia evolución de su disciplina le plantea cada día con mayor urgencia.

¹¹ Goldman, Lucien. *La creación cultural en la sociedad moderna*, p. 9.

La salida a la crisis exige, pues, no sólo redefinir sino rescatar aquel concepto de racionalidad práctica, legisladora, es decir, facultad de principios y de universalización de la vida tal como la definió Kant, capaz de proponer fines y objetivos y disponer de un criterio interno de constatación de los mismos, según su valor moral, es decir, según su capacidad para promover comunicación progresiva y pacificación de la lucha por la existencia. La vuelta a Kant tras los excesos de funcionalismo y el instrumentalismo de la razón, se ofrece como la vía de la emergencia hacia una razón ilustrada, pero no ingenua, que ha descubierto que la más invencible alienación es la cosificación tecnológica del pensar. La vuelta a Kant, cualesquiera que sean sus caminos, ya se trate de la Teoría crítica de Francfort o de la fenomenología de lo concreto (Merleau-Ponty) o del neo-contractualismo (Rawls) es hoy, según creo, el único camino practicable para salir de la crisis de la razón.¹²

Bajo tales premisas, y en semejante marco histórico y cultural, se ubica y se entiende *El individuo en la postmodernidad*: tras esbozar y valorar la extensión del concepto de postmodernidad.

El conocimiento postmoderno es un simple instrumento de poder. Refina nuestra sensibilidad a las diferencias e incrementa nuestras tolerancias de la inconmensurabilidad.¹³

La presente investigación documental pretende rescatar desde un análisis serio la postmodernidad, el neoliberalismo y su individuo eminentemente postmoderno. Me basaré en la metodología hermenéutica de Gadamer.

El crítico y comentarista Terry Eagleton nos dice que:

La palabra postmodernismo remite generalmente a una forma de la cultura contemporánea, mientras que el término postmodernidad alude a un período histórico específico. La postmodernidad es un estilo de pensamiento que desconfía de las nociones clásicas de verdad, identidad y objetividad, de la idea de progreso universal o de emancipación, de las estructuras aisladas, de los grandes relatos o de los sistemas definitivos de explicación. Contra esas normas iluministas, considera al mundo como contingente, inexplicado, diverso, inestable, indeterminado, un conjunto de culturas desunidas o de interpretaciones que engendran un grado de escepticismo sobre la objetividad de la verdad, la historia y las normas, lo dado de las naturalezas y la coherencia de las identidades.¹⁴

¹² Cerezo, Pedro. *La dialéctica, libertad y cultura*. p. 38.

¹³ Lyotard, Jean. *La condición posmoderna*. p. 11.

¹⁴ Eagleton, Terry. *Las ilusiones del posmodernismo*. pp. 11-12.

Lo primero que debemos preguntarnos es si existe el llamado postmodernismo, como queda definido anteriormente, y en este caso qué significa. ¿Es un concepto o una práctica, una cuestión de estilo local, todo un nuevo periodo o fase económica? ¿Cuáles son sus formas, sus efectos, su lugar? ¿Estamos en verdad más allá de la era moderna, realmente en una época (digamos) postindustrial?.

¿Argumentar que la nuestra es una era de la muerte del sujeto, o de la pérdida de las narrativas dominantes, afirmar que vivimos en una sociedad de consumo que hace difícil la oposición, o en medio de una mediocracia en la que las humanidades son realmente marginales?.

El postmodernismo se ha convertido en una noción familiar. Los principales diarios del mundo han publicado series de artículos sobre el tema. Convertido en un término corriente, ha tomado la forma de un *clisé* rimbombante. Casi todas las revistas académicas que tienen alguna conexión con temas culturales han capitulado numerosos especiales sobre el postmodernismo. Varias casas editoriales han editado nuevas colecciones de libros cuyos títulos, a veces la mayoría de ellos, exhiben, en forma desconcertante, el término postmodernismo.

En un histórico encuentro de intelectuales alemanes socialistas realizado en Francfort en diciembre de 1987, convocado por el gurú de la política cultural del PSD Peter Glotz, sé aludió con frecuencia al posmodernismo, pero únicamente en tono de burla o diatriba.¹⁵

Todo el mundo tiene algo que decir sobre el postmodernismo. Todo el mundo tiene una opinión sobre él. Todo el mundo es un experto en el tema. Aunque el término postmodernismo pierde hoy enteramente su valor de culto para convertirse casi en un estorbo hasta

¹⁵ Lash, Scot. *Sociología del posmodernismo*. p. 17.

para los postmodernistas confesos, los interrogantes y problemas que plantea permanecerán en el centro del escenario por un buen tiempo, sobre todo si se tiene en cuenta que los opositores del nuevo paradigma cultural, como el filósofo alemán Jürgen Habermas, le presenta tanta o más atención que sus acólitos.

Entre otras razones, su persistente vigencia se explica por la cuestión de las generaciones intelectuales. Para una generación que se formó a finales de la década de 1970 y principios de 1980, el posmodernismo, en un sentido, ha sido tan crucial como el marxismo para la generación que llegó a la madurez intelectual a fines de 1960.¹⁶

Por un lado, hay una celebración acrítica y hasta irresponsable a cargo, por ejemplo, del teórico y comentarista social francés Jean Baudrillard. Por otro lado, la mayor parte de la izquierda marxista lo descarta, o lo ataca y lo denuncia en el plano filosófico-moral, como hace Habermas. El postmodernismo ha sido sobre todo objeto del discurso estético, del discurso moral y del discurso político. Pero no ha sido objeto de muchos análisis sistemáticos serios. Y en especial, no ha sido objeto de un análisis serio desde la perspectiva psicológico social.

La finalidad de este trabajo es llevar a cabo ese análisis psicológico. Me propongo rescatar al postmodernismo en su carácter de concepto científico socio-cultural tanto de aquellos que lo ven como la panacea o el carnaval como de quienes lo han descartado o relegado a *clisé*.

¹⁶ *Ibidem*. p. 18.

CAPITULO I

POSTMODERNISMO Y POSTMODERNIDAD

No es necesario [que el pueblo] perciba la verdad de la usurpación: introducida en un tiempo sin razón, se ha vuelto razonable; conviene mostrarla como auténtica, eterna, y ocultar su comienzo si no se quiere que llegue rápidamente a su fin.¹⁷

PASCAL
Pensamientos.

1 DEFINICIÓN

1.1 ALGUNAS PRECISIONES

Desde mediados de la década de los setenta, un concepto ambiguo y resbaladizo martillea nuestros oídos: el de postmodernismo. Con él se alude a una nueva sensibilidad, nuevas ideas o nuevos estados de ánimo que corresponderían a una nueva realidad social: la de postmodernidad, que vendría a suceder a una realidad agotada: la modernidad. Aunque sólo fuera por este lazo temporal, modernidad y postmodernidad se presentan en cierta relación que no se agota en ese lazo.

¿Cuál es la naturaleza de esa relación entre ambos términos?

¿De exclusión e inclusión?, ¿De continuidad o ruptura?, ¿De afirmación o negación o superación?. El prefijo post no basta para fijar esta relación, ya que sólo hace referencia a una sucesión temporal en que una realidad viene después de otra. Pero sí nos sugiere que la segunda realidad: la postmoderna, no puede prescindir de la primera: la modernidad, ya sea para continuarla, negarla, radicalizarla o

¹⁷ Forrester, Viviane. *El horror económico*. p. 7.

despedirse de ella. El post de la postmodernidad, a la vez que alude a una nueva realidad, indica la inclusión en ella, en una forma que habrá que ver, dentro de la modernidad. Así, pues, no podemos dejar de partir de nuestras reflexiones de cierta idea de la modernidad, ya que sólo desde ella podemos determinar si estamos histórica, o social e ideológicamente ante una realidad postmoderna y hasta qué punto se justifica la visión postmodernista de una y otra.

Al hablar de postmodernismo, no nos estamos refiriendo —como en general se hace, dada la importancia que reviste en las artes y la literatura, sobre todo en sus orígenes— a un determinado estilo artístico después del descrédito u ocaso de las vanguardias del siglo XX. Nos referimos más bien a un conjunto de proposiciones, valores o actitudes que, independientemente del grado de su validez teórica, no puede negarse que existen y funcionan ideológicamente, como parte de la cultura, la sensibilidad o la situación espiritual de nuestro tiempo. Aunque no existe la realidad postmoderna, o aunque esta de existir, aparecería distorsionada en la visión postmodernista, el postmodernismo con todas sus vaguedades y variantes es un hecho. Y los hechos —como decía Lenin— son muy testarudos.¹⁸

Por ello, tenemos que afrontarlo abriéndonos paso en la enmarañada selva conceptual de sus paladines y detractores. Y puesto que la relación con la modernidad es insoslayable, necesitamos partir de ella para examinar las pretensiones postmodernistas que arrancan de una crítica radical. Si la postmodernidad de la que surge la ciencia postmoderna se levanta sobre las ruinas de la modernidad que pretende definitivamente sepultar.

1.2 ORÍGENES DEL TÉRMINO

La procedencia terminológica de la palabra postmodernidad, tiene su origen en la historiografía arquitectónica, es decir, en las peripecias de la arquitectura del final de los cuarenta.

El malestar con respecto a ese movimiento moderno un tanto monolítico, comienza no antes de los años cincuenta (Joseph Hudnut utilizó el término "posmoderno" en 1949 y 1952, aunque con connotaciones diferentes a las que

¹⁸ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía y circunstancias*. p. 317.

ahora se mencionan), fecha que viene a coincidir básicamente con el comienzo cronológico. Ya en 1966 menudea la palabra, por ejemplo en boca de Nicolaus Peusner, al atacar a diversos artistas (decoradores sobre todo) relacionados con la práctica arquitectónica. Pero es en 1969 cuando aparecen los "New York Five", presentados por Kenneth Frampton en el museo of Modern Art de esa ciudad: Peter Eisenman, Michael Graves, John Hejduk, Charles Gwathmey y Richard Meier (a los que atañe en 1972 Arthur Drexler); ellos eran, según Frampton, los elegidos para contestar el brutalismo al que había llegado el "Estatuto funcionalista", y al buscar la "especificidad semántica de la arquitectura".¹⁹

No es de extrañar entonces que Charles Jencks designe el día y la hora de "liquidación del movimiento moderno":

La arquitectura moderna murió en St. Lours Missouri, el 15 de junio de 1972 a las 15:32 horas (más o menos), cuando a varios bloques del infame proyecto Pruitt-igoe se les dio el tiro de gracia con dinamita. Previamente habían sido objeto de vandalismo, mutilación y defecación por parte de sus habitantes negros, y aunque se reinvertieron millones de dólares para intentar mantenerlos con vida (reparado de ascensores, ventanas y repintando), se puso fin a su miseria.²⁰

La larga marcha hacia la superación del movimiento moderno en arquitectura, como racionalidad opresiva, contempla las contribuciones graduales de artistas sucesivos, que como Robert Venturi o Louis Kahn, tratan de sacar a la arquitectura del ultraracionalismo funcionalista, rescatando algunos elementos más o menos humanizantes, incluso exóticos de la historia próxima o remota; la búsqueda postmoderna se convierte así en una reivindicación progresiva de aquellas zonas más regenerantes de la tradición arquitectónica.

La arquitectura postmoderna contiene, entonces desde los años sesenta, un afán frenético de rescate, búsqueda y recuperación, y esa es la razón de que se interese tanto por los elementos vernáculos de

¹⁹ López, Julio. *La música de la posmodernidad*. pp. 36-37.

²⁰ Jencks, Charles. *El lenguaje de la arquitectura posmoderna*. p. 9.

los diferentes países como por los componentes históricos de la tradición arquitectónica premoderna.

Así va erigiéndose en una nueva mentalidad que aspira a una reconciliación del hombre con el espacio, con la naturaleza, con el cosmos, acorde con el tipo de terreno que ofrece sus peculiaridades para la edificación; frente al conocido del edificio y la autopista: dos piezas claves del "estatuto funcionalista", un teórico tan lúcido como Kenneth Frampton reclama una reconciliación del hábitat con el terreno específico; una reconquista de la dimensión táctil y visual del habitáculo que restituya la poética de la construcción y el valor tectónico de cada elemento (el aroma de los materiales, el eco de los pasos, la inercia del cuerpo atravesando un plano, la luz, la oscuridad y frío y el calor).²¹

En la crítica literaria, se remonta tan lejos como a fines de los años cincuenta cuando fue utilizado por Irving Howe y Harry Levin para lamentar la moderación del movimiento modernista. Howe y Levin miraban atrás nostálgicamente hacia lo que ya parecía un pasado mejor. El término "posmodernismo" fue utilizado enfáticamente por primera vez durante los años sesenta por críticos literarios como Leslie Fiedler e Ihab Hassan, quienes mantuvieron visiones muy divergentes de lo que era una literatura posmoderna.²²

No fue hasta principios y mediados de los años setenta cuando el término obtuvo más amplia aceptación, abarcando primero la arquitectura, luego la danza, el teatro, la pintura, el cine, y la música. Mientras que la ruptura postmoderna en la literatura ha sido mucho más difícil de constatar. En algún momento a fines de los años setenta, el postmodernismo, no sin el patrocinio americano, emigró hacia Europa vía París y Frankfurt, Kristeva y Lyotard lo adoptaron en Francia, Habermas en Alemania. Mientras tanto, en Estados Unidos, los críticos habían empezado a discutir la relación entre el postmodernismo y el postestructuralismo francés en su peculiar adaptación americana, a menudo simplemente asumiendo que la vanguardia en la teoría de alguna manera debía ser homóloga a la vanguardia en la literatura y las artes. Mientras que el escepticismo en

²¹ López, Julio. *La música de la posmodernidad*. p. 38.

²² Huyssen, Andreas. *Cartografía de la posmodernidad*. En, Picó, Josep. *Modernidad y posmodernidad*. p. 196.

torno a la posibilidad de una vanguardia artística iba en aumento durante los años setenta, la vitalidad de la teoría, a pesar de sus muchos detractores, nunca pareció decaer. Para algunos, desde luego, fue como si las energías culturales que habían impulsado a los movimientos artísticos de los años sesenta estuvieran tomando forma de teoría durante la década de los setenta, dejando la empresa artística en blanco, aunque esta observación es en el mejor de los casos de valor sensacionalista y poco justa con las artes, parece razonable decir que, con la lógica del estallido y expansión irreversible del postmodernismo y el laberinto de los postmodernos se hizo aún más impenetrable. Alrededor de los primeros años de los ochenta, el modernismo/postmodernismo en las artes y la modernidad/postmodernidad en la teoría social se habían convertido en uno de los terrenos más disputados de la vida intelectual de las sociedades occidentales. Y el terreno es disputable precisamente porque hay mucho más en juego que la existencia de un nuevo estilo artístico, incluso en la línea teórica "correcta".

En ninguna otra parte de la ruptura con el modernismo parece más obvia que en la arquitectura americana reciente. Nada podía estar más lejos que las fachadas funcionalistas tipo cortina de cristal de Mies van der Rohe que las citas históricas fortuitas que prevalecen en tantas fachadas postmodernas. Efectivamente, una creciente nostalgia hacia las diversas formas de vida del pasado parece constituir una fuerte tendencia oculta en la cultura de los años setenta y ochenta. Y nos resulta tentador rechazar este eclecticismo histórico que se encuentra no sólo en la arquitectura sino también en las artes, en el cine, en la literatura y en la cultura colectiva de los años ochenta como el equivalente cultural de la nostalgia neoconservadora del tipo los tiempos pasados siempre fueron mejor y como un signo evidente del ritmo declinante de la creatividad en el capitalismo tardío.

1.3 COMIENZOS

Por modernidad cabe entender el proceso histórico que se abre con el proyecto ilustrado burgués de emancipación humana representado por la Revolución Francesa que pretende llevarlo a la práctica, y con la revolución industrial que va a desarrollar inmensamente las fuerzas productivas. Este proceso histórico de modernización es un proceso de expansión progresiva.

La sociedad moderna es una sociedad dinámica, en constante desarrollo, orientada hacia el futuro, una sociedad que no conoce límites ni estancamientos. La modernidad parece caracterizada por una serie de rasgos positivos: 1) Su proyecto de emancipación humana. 2) Su culto a la razón, que impulsa el dominio cada vez mayor del hombre sobre la naturaleza y sobre sus propias relaciones sociales, humanas y 3) El carácter progresivo del proceso histórico, proceso lineal y ascendente en el que lo viejo cede su paso a lo nuevo y, en el que como dice Marx "todo lo sólido se desvanece en el aire".²³

Veamos algunos componentes básicos, de ella que, en todos los casos, marcan su ruptura con el mundo tradicional premoderno o ajeno a occidente. Los cuales analizo a lo largo de la investigación.

1. Diferenciación o autonomía. Apuntaré este rasgo con respecto a la psicología y el arte, pero también se da en otros campos: ciencia y moral, política y economía, derecho y técnica. La política ya no está sujeta a la religión, ni la técnica a la moral, ni la economía a la política. Pero, por su lógica interna el desarrollo científico, técnico y económico será fuente no sólo de progreso material, sino también de destrucción y enajenación.

2. Dinamismo y cambio. Frente al inmovilismo de las sociedades tradicionales, la modernidad es movimiento y cambio. No hay nada que dure, o como dice Marx: "todo lo sólido se desvanece en el aire".

La modernidad, que Marx identifica con el capitalismo, se pone de relieve en el irresistible desarrollo de las fuerzas productivas, y de la ciencia y la técnica correspondientes, así como en este deshacerse en el aire de lo que parecía más estable y sagrado. Ciertamente, el estallido del inmovilismo tradicional exige un proceso de secularización, o disolución de los principios trascendentes que lo legitiman.

Se fundamentaría en un único principio subyacente de racionalidad o de funcionalidad. La posición es confusa y mezcla desesperadamente muchas cuestiones importantes. Para no mencionar más que una: la diferenciación entre las esferas culturales (o su ausencia) es siempre una creación socio-histórica, parte esencial de la institución de conjunto de la vida, para la sociedad considerada. No puede ser ni aprobada ni rechazada en abstracto. Y tampoco el proceso de diferenciación de las esferas culturales en el segmento greco-occidental de la historia, por ejemplo ha expresado las consecuencias de un único principio subyacente de racionalidad, cualquiera sea el sentido de esta palabra. En rigor, aquí sólo se trata de la construcción (ilusoria y arbitraria) de Hegel. La unidad de las esferas culturales diferenciadas, en Atenas como también en Europa Occidental, no se encuentra en un principio subyacente de racionalidad o de funcionalidad, sino en el hecho de que todas las esferas encarnan cada una a su manera y del modo mismo de su diferenciación, el mismo núcleo de diferenciaciones imaginarias de la sociedad considerada.

3. Racionalismo. El arma con lo que la modernidad destruye esos principios y valores, y decapita incluso dioses, es la razón destructiva, también le permite proyectar un mundo más humano, o más ajustado a la naturaleza humana, por esencia racional. Ahora bien, con el paso del

²¹ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía y circunstancias*. p. 317.

tiempo, la modernidad adopta no sólo esta racionalidad conforme a fines o valores, sino también a la que atiende a la eficiencia de los medios para realizarlos, con la particularidad de que esta forma de racionalidad de los medios o instrumental como se le llamará después, acaba por ser la propia y dominante en la modernidad tardía.

Aquí también el rechazo en sí mismo es correcto; está muy lejos de ser novedoso y sólo sirve para ocultar el interrogante abierto por la creación greco-occidental del logos, la razón: ¿Qué debemos pensar? ¿Todas las maneras de pensar son equivalentes o indistintas?

4. Progresismo. El cambio y desarrollo incesantes se conciben como un ascenso lineal, progresivo. Lo moderno es inseparable de la categoría del progreso, entendido como un despliegue de la razón tanto en la historia como en la ciencia, la técnica y la producción. Un progreso que, en las condiciones sociales modernas, es también un regreso, ya que se convierte en fuente de peligros, incertidumbres y terrores para la humanidad.

En sí mismo, ese rechazo es correcto. Pero no es novedoso y, en manos de los postmodernos, sólo sirve para eliminar la pregunta de: ¿resulta de ello que todos los períodos y los regímenes socio-históricos son equivalentes?. Esa eliminación conduce al agnosticismo político, o bien a las divertidas acrobacias que hace los postmodernos o sus hermanos cuando se sienten obligados a defender la libertad, la democracia, los derechos del hombre, etc.

5. Universalismo. La modernidad se caracteriza por su vocación universalista, y puesta de manifiesto en la ilimitada expansión de las fuerzas productivas y de la economía de mercado, que disuelven modos tradicionales de producción, fronteras nacionales, etcétera, así

como el universalizar ciertos valores -libertad, igualdad, justicia...-. Pero, al hacerlo se prescinde del contenido concreto y de los límites reales que a esa universalidad imponen sus orígenes y naturaleza particulares, con lo cual lo particular se arroja con el manto de lo universal. Y precisamente en nombre de los valores universales de la civilización occidental se trata de modernizar a viejas y extrañas civilizaciones, aunque esto signifique la disolución o destrucción de sus valores propios.

6. Proyecto de emancipación. Los rasgos que hemos señalado se inscriben en el marco común de proyecto ilustrado de emancipación de la humanidad. Este contenido emancipatorio impregna la liberación de los grilletes tecnológicos y trascendentes, la secularización de su visión del mundo, la fe en el progreso científico y técnico, así como en la universalización del modo de producción capitalista y de los valores occidentales. Pero, dado el carácter ambivalente y contradictorio que se imponían sus limitaciones históricas y de clase, el proyecto liberador que la razón venía a fundar y garantizar se ha convertido en una nueva forma de dominación, no ya de hombre sobre la naturaleza, sino del hombre por el hombre. E incluso la dominación ilimitada sobre la naturaleza se ha vuelto cada vez más contra la propia existencia humana. [Pero volvamos a la modernidad].

1.4 HISTORIA

1.4.1 En La Estética

Desde que en el siglo XVIII la modernidad se ofrece como una alternativa en la querrela entre los "antiguos y modernos", hasta que, en el ocaso de las vanguardias artísticas deja de serlo, pueden distinguirse en ella dos periodos claramente delimitados: el que se extiende hasta mediados del siglo XIX y el posterior, que viene a finalizar en la década de los cincuenta del siglo XX. En el primer

período se consuma la autonomización del arte y se propaga el culto, de la raíz renacentista a lo bello, tanto al idealizar como al representar la realidad.

Aunque el cambio y la innovación, propios de la modernidad, contrastan con el inmovilismo y repetición de las sociedades tradicionales, se hayan atemperados en el arte moderno por su fidelidad a una forma estética: la clásica, y por su actitud mimética hacia lo real. En verdad, el dinamismo y la renovación incesantes en la ciencia, la técnica y la producción material no se dan paralelamente, y con la misma intensidad y aceleración en el terreno estético. En este desarrollo desigual, la ruptura renacentista con el arte tradicional conduce con un nuevo ropaje ideológico al clasicismo. Y cuando la modernidad se zafa de él con el barroco y el romanticismo, permanece anclada en el modelo representativo de la realidad.²⁴

Vemos, pues, que la categoría moderna de progreso pierde su sentido en el arte. Todo su proceso se orienta hacia el futuro como meta inexistente aún.

Pero, en el arte del siglo XVIII su meta ya está dada o conquistada. No hay progreso sino regreso hacia las formas clásicas de la estética, apenas nacida, viene a legitimar la legitimación que habrá de perdurar mucho después. No es casual que, todavía en los albores del siglo XX, dijera Worringer que las estéticas del pasado eran todas estéticas del arte clásico".²⁵

Un fugaz vistazo a la situación de lo estético premoderno, o ajeno a occidente, nos permitirá destacar lo que inauguran y afirman la teoría y la práctica estéticas premodernas. Aunque la autonomía del arte se va fraguando desde el renacimiento, impulsada por sus atisbos en la Grecia clásica, sólo se alcanzan en los tiempos modernos en la Europa occidental. Fuera de esas coordenadas espacio-temporales, no existe semejante autonomía, no se da por ejemplo, en la Edad Media, en una catedral gótica, cuyas formas se valoran y justifican estéticamente en el contexto religioso en que se integra. Tampoco fuera de occidente, en una escultura azteca -como la Cuatlicue- producida para aplacar la ira

²⁴ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*. 274.

de una deidad terrible, o mantener la armonía del hombre con el mundo; inseparable, por tanto, de los mitos de una sociedad prehispanica. En un caso y otro, se trata no de obras de arte, destinadas por su función principal -estética- a ser contempladas, sino de objetos supeditados al valor y a la función que rigen en la respectiva comunidad. Ni estos objetos ni la actividad humana que los produce se conciben en ella autónomamente, sino en relación indisoluble con valores que los trascienden y al servicio de ellos. No existe, pues, un reino autónomo del arte, escindido del conjunto de manifestaciones vitales, sino como parte del todo en el que se integran la naturaleza, los hombres y los dioses. Esto determina, a su vez, la unidad en el hombre de sus diversas actividades: mágica, religiosa, moral, política, estética, etc.

El nacimiento y consolidación de la estética, como disciplina filosófica, sistemática y autónoma, es inseparable del proceso de formación y afianzamiento de la modernidad. Aunque las reflexiones sobre lo bello y el arte se remontaran a la antigüedad griega.²⁶

Estética es de origen griego y se refiere a impresiones sensoriales. En latín medieval, su equivalente fue *sensatio*, y como adjetivo, *sensitivus*, el cual, a veces, se sustituía por su modo griego que era *aesthéticus* (Tatarkiewicz, 1976. p. 348). Nótese como, desde el principio, la estética no tiene que ver con el arte o con lo bello, sino con el sentimiento.²⁷

Y salen al paso, una y otra vez, a lo largo de la historia de la filosofía, la estética se funda cuando el arte como actividad práctica humana y la belleza como valor se distinguen de otras actividades y de otros valores. Y se funda asimismo, cuando el saber acerca de su objeto se autonomiza respecto de otros saberes.

²⁴ *Ibidem*. p. 275.

²⁶ *Ibidem*. p. 271.

²⁷ Fernández Christlieb, P. *La afectividad colectiva*. p. 202.

La autonomía en ambos sentidos, que Baumgarten atisba y perfila Kant, significa que el objeto -El arte bello- se libera de sus funciones tradicionales y se confía en la razón como la vía adecuada para conocerlo. Pero semejante liberación y confianza sólo se dan en las condiciones históricas, sociales y culturales de la modernidad.²⁸

La función ontológica de lo bello, manifestación sensible del ideal, consistiría en "cerrar el abismo" abierto entre éste y lo real. La experiencia de lo bello, según Platón, implica verdad. Pero incluso aceptando su supuesto platónico, ¿Puede ser esto extendido al concepto del arte? ¿No se acostumbra a situar a Platón como el primer detractor filosófico de los artistas, es decir, de los artífices en y de la apariencia?.²⁹

Para tratar de responder a esta interrogante Gadamer coloca a Kant en una encrucijada en la que constituyen distintos caminos: el que lleva a responder la cuestión planteada por Alexander Baumgarten de la cognición sensitiva; el que lleva a la primera formación formal del problema estético, justo en el momento histórico en el que lleva a apoyar teóricamente el rumbo del arte moderno.

Ya tratando de discernir la genealogía de lo bello, partiendo del griego Kalós, Gadamer saca a colación como rasgo fundamental, su autodeterminación. "De ahí que, para nuestra sensibilidad más natural, al concepto de lo bello pertenezca el que no pueda preguntarse por qué gusta. Sin ninguna referencia aún fin, sin esperar utilidad alguna, lo bello se cumple en una suerte de autodeterminación y transpira el gozo de representarse el sí mismo". Partiendo de esa premisa la recurrencia de Kant, en cuanto a primer filósofo que analiza sistemática y críticamente la experiencia estética, parece inevitable. Gadamer, tras separar algunas nociones matrices de la Crítica del Juicio, fija su atención en la belleza libre, caracterizada por Kant, como aquella "belleza libre de conceptos y significados". El alcance del placer desinteresado y de la finalidad sin fin kantianos se radicaliza hacia una intuición, anticipada por Kant, de la evolución del arte moderno. Para Gadamer, la formulación de la belleza libre como base de experiencia estética alumbraría el sendero de un arte, el moderno, que crece en la constancia de su autosuficiencia como arte. Kant contradice a Hegel. El arte clásico con respecto al que se cumple la Hegeliana "muerte del arte" no posee conciencia del arte (a no ser extrínseca, es decir, para nosotros) mientras que sólo el arte moderno, el arte posterior a la "muerte del arte", al no ser, o al no poder ser, otra cosa que autoconsciente, está en condiciones de habitar libremente la belleza. Kant preparó teóricamente el terreno, pues, según opina Gadamer, "desde que el arte no quiso ser ya nada más que arte comenzó la gran revolución artística moderna". La unicidad de lo artístico, tanto del perteneciente a la tradición como el que se origina tras su ruptura quedaría establecida por el común recurso a la autonomía de lo estético.

²⁸ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*. 271.

²⁹ Gadamer, Hans-George. *La actualidad de lo bello*. pp. 15-16.

con la diferencia de que sí, en el arte llamado clásico, esta autonomía se expresaba a pesar de la integración del arte en la comunidad y de la subsiguiente inconsciencia del artista, en el moderno, fruto de la desintegración de la auto-conciencia, dicha autonomía adquiere un estatuto propio e inevitable.³⁰

En efecto Kant al proclamar rotundamente la autonomía de lo estético, rompe cualquier posibilidad de la legislación objetiva de lo bello y abre, de par en par, las puertas al subjetivismo.

En ambos casos, el sujeto puede argüir que aquello que él siente como bello es bello. Pero en el de Kant esta abolición de leyes y por tanto, este radical subjetivismo sólo es completamente aceptable en lo que concierne a la experiencia estética. No así con respecto al arte, ante el que Kant no llega a traspasar la atmósfera clasista —ilustrada— que exige al artista una adecuación, de rango objetivo, al orden y a la norma... con la transposición del subjetivismo desde lo estético a lo artístico, se sella el certificado de nacimiento de la modernidad.³¹

En una perspectiva mas general desde la ironía romántica hasta la evolución última de las vanguardias, la dualidad nacimiento—muerte, impregna el transcurso del arte moderno que, bajo la oscilación pendular a menudo hacia tendencia utópicas, apocalípticas, cuando no, desde la segunda guerra mundial hacia la plena asunción del simulacro, una suerte de representación de que aquella representación, ya moderna, que significaba la procreación de lo nuevo junto con la sospecha de inmediata obsolescencia.

La "muerte del arte" aislada de las previsiones de Hegel, se alza como sombra protagonista del arte moderno, en que se proyecta como desvanecimiento de lo trascendente. Por eso el arte moderno, huérfano de Dios, persigue libre y desesperadamente a través de la aventura formal, una forma de lo divino; y la experiencia estética, es, también, obligar a que se manifieste aquello con respecto a lo que el hombre moderno se siente abandonado. Ese dios desconocido que ha salido de nuestro escenario y del que, en ciertos momentos imploramos su retorno.³²

³⁰ Gadamer, Hans-George. *La actualidad de lo bello*. pp. 16-17.

Para Hegel al hablar del carácter del pasado del arte, se refería más bien a que el arte ya no se entendía de modo espontáneo en que se había entendido en el mundo Griego y en su representación de lo divino como algo evidente por sí mismo.

En el mundo la manifestación de lo divino estaba en las esculturas y en los templos, que se erguían abiertos a la luz meridional, sin cerrarse nunca a las fuerzas eternas de la naturaleza; era en la gran escultura donde lo divino se representaba visiblemente en figuras humanas moldeadas por manos humanas la auténtica tesis de Hegel es que, para la cultura Griega, Dios y lo divino se revelaban expresa y propiamente en la forma de su misma expresión artística, y que, con el cristianismo y su nueva y más profunda intelección de la trascendencia de Dios, ya no era posible una expresión adecuada de su propia verdad en el lenguaje de las formas artísticas y en el lenguaje figurativo del discurso poético. La obra de arte había dejado de ser lo divino mismo que adornamos. La tesis de carácter de pasado del arte entraña que, con el fin de la antigüedad, el arte tiene que aparecer como necesitado de justificación. Y es sugerido que esta justificación la llevaron a cabo, en el curso de los siglos la iglesia cristiana y la fusión humanística con la tradición antigua de ese modo tan magnífico que llamamos arte cristiano de occidente.³³

No se puede negar que el arte de entonces que se justificaba en una unión última con todo el mundo de su entorno, realizaba una integración evidente de la comunidad, la iglesia y la sociedad, por un lado y con la comprensión del artista creador, por otro. Pero nuestro problema es precisamente que esa integración ha dejado de ser evidente y, con ello la autocomprensión colectiva del artista ya no existe (y no existe ya en el siglo XIX).

La autonomía del arte frente a ideales o valores ajenos, no contradicen ni excluye el proyecto moderno de construir un mundo más racional y, por tanto, más humano. Para Kant, Schiller, Hegel o Goethe, el arte como esfera de la libertad frente a la necesidad de la armonía frente al conflicto real, de lo universal ante sus desgarrones de lo particular, es medio de emancipación por sí mismo, es decir, por su autonomía y valor propio.³⁴

³¹ *Ibidem.* p. 18.

³² *Ibidem.* p. 19.

³³ *Ibidem.* p. 35.

³⁴ *Ibidem.* p. 275.

De acuerdo con su potencial universalista, la modernidad proclama también la universalidad del arte y de su valor fundamental: lo bello. Pero, en verdad, con esto no hace sino generalizar los principios y valores de un arte históricamente determinado: el clásico -renacentista occidental-. Hasta bien avanzado el siglo XIX, la pretendida universalidad estética no irá más allá de esos límites, sin alcanzar por tanto a las artes de otros tiempos o de otras sociedades. Y cuando productos culturales tradicionales o ajenos son reconocidos, al fin, como **obras de arte**, lo son en la medida en que, desprendidos del todo vital correspondiente y de las funciones que cumplían en él, se convierten en objetos dignos de ser contemplados por su forma. En lugar de que esos nuevos objetos cumplan esta función -estética- y en el cual se consagra su entrada en el reino universal de arte, es **el museo**, institución que nace en Francia en el siglo XVIII y se desarrolla con la modernidad. Lo que originariamente no era **obra de arte** se sanciona como tal desde el momento que, desconectado del contexto mágico o religioso respectivo, es admitido en el museo para que, por su valor propio, sea contemplado. De este modo en el santuario de lo bello recibe el aval de su artisticidad y universalidad.

Pero, frente al museo, en el siglo XIX se extiende otra institución -**el mercado**- donde la obra de arte se consagra no por su valor de uso, estético, sino por su valor de cambio, aunque esta consagración se haga a partir de, y en nombre de, su valor estético ahora bien, esta mercantilización no deja de tener consecuencias estéticas que se advierten sobre todo más tarde en el destino de la modernidad radical, representada por las vanguardias artísticas del siglo XX, al poner precio al precio, es decir al poner el valor de cambio en el centro de la producción y el consumo, se va minando y prefigurando el ocaso de la enorme creatividad y del potencial subversivo, estético y social de las vanguardias. Pero detengámonos brevemente en ellas.

La modernidad estética que arranca del siglo XVIII se continúa, radicaliza y cuestiona asimismo en los movimientos en que se despliega desde mediados del siglo pasado hasta el presente: Dadalismo, constructivismo, surrealismo y Bauhaus, entre otros. Estos movimientos continúan la modernidad en cuanto responden con ímpetu desenfrenado al espíritu de ruptura, innovación y emancipación, característico de ella. Pero la continúan en forma tan radical que acaban por impugnar sus aspectos fundamentales, o por desatar una subversión estético-social en el seno de ella. Esto, tiene que ver, ante todo, con el proyecto ilustrado de emancipación, o transformación de un mundo que se ha vuelto inhumano. Y, al igual que la modernidad estética, que le antecede, creen que esa emancipación es posible desde el arte. No con él, como medio o instrumento de un cambio radical o revolucionario, sino desde el arte que, con su propia práctica, ha de transformar el mundo. Utopía estético-social que exige ante todo, que el arte se revolucione a sí mismo.³⁵

La asunción del proyecto ilustrado de emancipación, así como la necesidad para ella de revolucionar el arte, requiere la ruptura con el arte moderno que se ha congelado en las formas clásicas que dominan –con su perspectivismo, mimesis y subjetividad- desde el Renacimiento.³⁶

Se trata no de un simple cambio de estilos, sino de cambiar la práctica artística misma que, desde el siglo XVIII, se define por su autonomía, o separación vital. Al integrarse, los museos o galerías ya no son los recintos privilegiados de lo artístico. Pero en la búsqueda de esta integración, algunos movimientos –como el constructivismo o el productivismo- llegan tan lejos que disuelven el arte en la producción material o en la vida cotidiana.

Ciertamente, no todas las vanguardias siguen esa vía, y los cambios que proyectan se hacen en el cambio del arte como institución, asentada en sus dos modernos pilares: el museo y el mercado. Aunque estos sostienen la misma institución, uno y otro tienen efectos distintos en la producción y recepción de las obras de arte. Mientras el museo les garantiza su perdurabilidad al acogerlas en su seno y da, con ello, su aval al *gran arte* que resiste el tiempo, el mercado impulsa la innovación necesaria para que el desgaste de un

³⁵ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*. p. 276.

estilo no atenté contra el valor de cambio. Así pues, el mito de lo nuevo encuentra también su caldo de cultivo en el mercado. De este modo, contribuye a que la apuesta moderna por la innovación, radicalizada por la vanguardia, se traduzca en una sucesión vertiginosa de “ismos”, jamás conocida en toda la historia del arte.

Al hacerse de lo nuevo, de lo insólito o inesperado un absoluto, no sólo cabe hablar de una *tradición de la cultura* (Octavio Paz) o *tradición de lo nuevo* (Rosenberg). También la tradición ajena de otras culturas puede presentarse como una ruptura o innovación siempre que sea no sólo distinta, sino insólita o inesperada. Esto explica la atracción de la vanguardia (de Matigge y Picasso) por el arte africano antes que de que se le juzgara digno de entrar en el museo. La vanguardia atribuye así a remediar la ceguera eurocéntrica de la modernidad, y a dar una dimensión concreta a su universalismo abstracto. Al entrar en el museo, el arte no occidental comienza a adquirir cara de ciudadanía estética.³⁷

Ciertamente, esa adquisición tiene su costo: dejar a las puertas del templo del arte el conjunto de significados y funciones que lo ataban a su contexto vital.

Resulta entonces que la autonomía artística, impugnada por la vanguardia y desconocida por la sociedad tradicional o no occidental, es recuperada por ella. Y lo es en la medida en que, bajo su impulso, lo extraño, insólito o ajeno de otras sociedades entra en el reino del arte. Pero la vanguardia no sólo impulsa el acceso de ese arte otro al museo y, con ello sin proponérselo, al mercado, sino que ella misma con toda su utopía estético-social, sus rebeliones contra una y otra forma artísticas, e incluso contra el arte como institución, no ha podido escapar al museo ni al mercado.

³⁶ *Ibidem*. p. 277.

³⁷ *Loc Cit.*



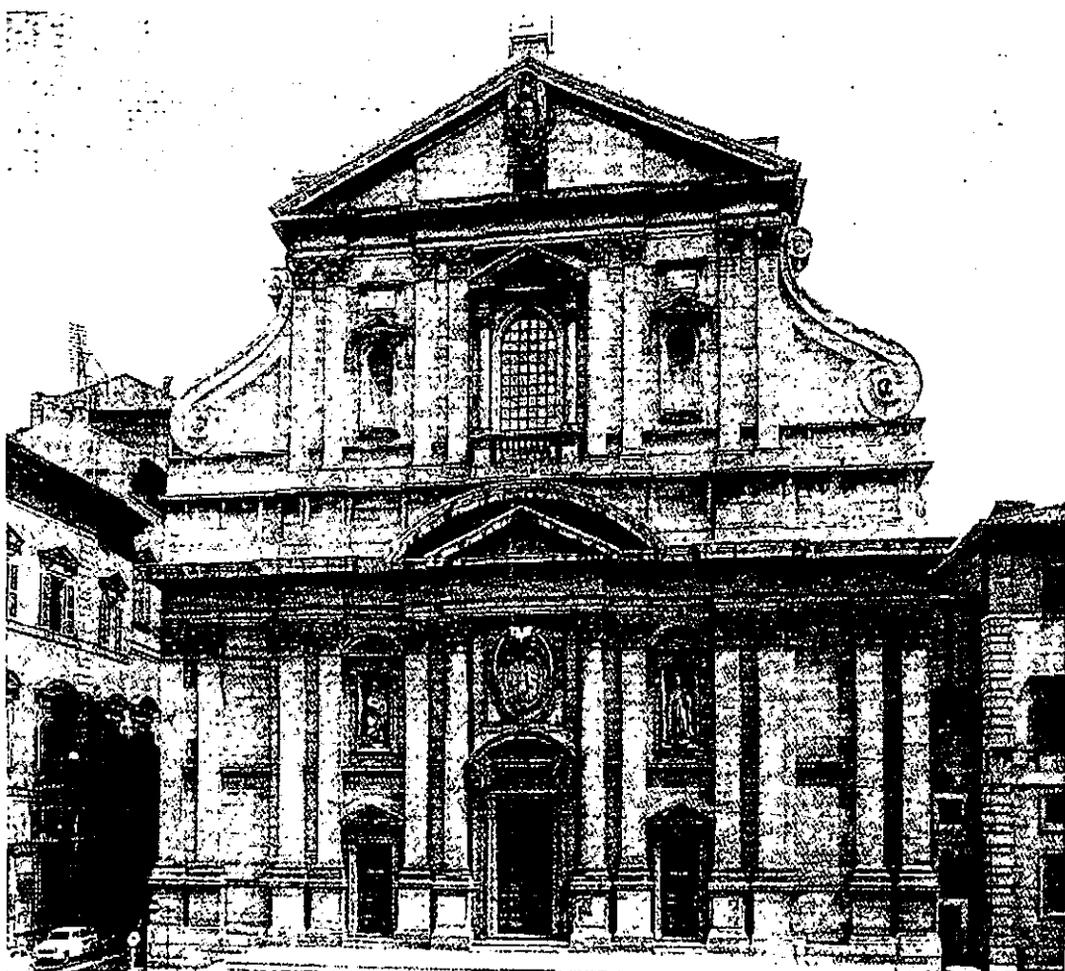
Botticelli (1446-1510) *Venus* 1485.

Arte Clásico del Renacimiento



Bernini (1598-1680) *Santa Teresa*.

Arte Clásico, Poder y gloria Italia s. XVII-XVIII.



Giacomo della Porta (1541?-1604) *Il Gesù de Roma* – la Iglesia de la compañía de Jesús – 1575.

Arte Clásico, Iglesia de los comienzos del Barroco.

Se frustra así su intento, acorde con su utopía estético-social, de hacer un arte no museable ni mercantizable. ¿Significa esto el fin de la modernidad estética y el advenimiento de lo que, ambiciosamente, se llama postmodernidad?³⁸

1.4.2 Liberalismo Económico

La economía al desprenderse de las ciudades, comercio e industria en la edad media, la revolución protestante y la vida económica.

Aunque debamos conservar en la mente las necesarias salvaguardias para no exagerar la rapidez, perfección y uniformidad de los cambios culturales del mundo occidental entre los años 1450-1800, tenemos la absoluta seguridad de que los nuevos y más característicos rasgos que hicieron su aparición en Europa durante estos siglos constituyen un rompimiento más claro con el pasado de lo que había sucedido con anterioridad en el mismo número de años de cualquier época histórica anterior. Los océanos, fase ultramarina de ampliación de los contactos sociales comenzó con la búsqueda de una ruta marítima al lejano oriente y tuvo por resultado el descubrimiento, explotación y colonización del nuevo mundo. Todo esto repercutió profundamente sobre la vida económica, social y política de Europa Occidental. Entonces la época oceánica de la cultura occidental comenzó. Como resultado de la explotación y de los inventos mecánicos, la historia posterior del mundo occidental tuvo que ocuparse: 1) de la ampliación de la interacción cultural ante los pueblos; 2) de la destrucción del localismo, del aislamiento y del provincialismo anteriores como la de la estabilidad de la sociedad agrícola; 3) de los efectos de una cultura y comercio en expansión creciente sobre los centros anteriores de civilización en Europa.

De todas las fuerzas que estimularon la expansión europea en los tiempos modernos, la más antigua y más duradera, aunque no la más

³⁸ *Ibidem.* p. 278.

importante, ha sido el impulso misionero del cristianismo. Esta fuerza no sólo amplió el área de la civilización europea durante el período comprendido entre la caída del Imperio Romano y la madurez de la edad media, sino que desde esta época ha conservado siempre una energía y una actividad notables. Como dicen los profesores Robinson y Beard: "El camino del imperialismo fue a menudo explorado y suavizado por los predicadores del evangelio, que en apariencia no hacía otra cosa que obedecer al mandato "recorred el mundo y predicad el evangelio a todas las criaturas". (Marcos, XVI y XV).³⁹

Las cruzadas (1095-1291) como se dijo antes, fueron el primer movimiento religioso de gran significación para la expansión subsiguiente de Europa. Los resultados intelectuales y económicos de las cruzadas principalmente la apropiación de la cultura musulmana y el desenvolvimiento entre Oriente y Occidente a través de las ciudades – estados Italianos, fueron mucho más importantes para la posterioridad que cualquiera de los circunstanciales triunfos de la cruz sobre el presente.⁴⁰

Es posible, sin embargo, que sin el impulso religioso inicial que, entre otros motivos, dio lugar a las cruzadas, habría sido mucho más lento el desenvolvimiento de la interacción intelectual y económica de Europa y el Oriente. En el último período de la exploración europea que precedió a la revolución comercial, los misioneros católicos, franciscanos y dominicos, después de los jesuitas formaron la vanguardia de la expansión

Además, movidos fuertemente por la convicción del carácter único y la superioridad del cristianismo sobre todas las demás formas religiosas, los misioneros violaron a menudo la teología y las costumbres de los pueblos nativos, cosa que, frecuentemente, tuvo por resultados la persecución o el exterminio de los mismos. Esta acción abrió, a su vez, el camino a la intervención militar de los gobiernos modernos por capitalistas ansiosos de enriquecerse que esperaban la oportunidad de explorar y colonizar los países poco desarrollados. Los movimientos misioneros siempre estuvieron íntimamente ligados con la expansión de la civilización europea y el crecimiento del imperialismo moderno.

³⁹ Barnes Harry E. *Historia de la economía del mundo occidental*. p. 239.

Los comerciantes italianos que transportaron a los cruzados al próximo oriente establecieron relaciones comerciales con Levante y contribuyeron al florecimiento de la actividad comercial en el mediterráneo. Los celos que sentían los poderes europeos occidentales o marítimos por el monopolio de los italianos detentaban del comercio oriental, determinaron diversos ensayos los primeros debido a portugueses, para descubrir una nueva ruta a las indias. Estos intentos dieron lugar a la gran era de exploraciones que, a su vez determinó la revolución comercial y los comienzos del moderno comercio internacional. Desde el año 1550 hasta el presente el desenvolvimiento del comercio internacional ha sido una de las causas más notables del movimiento expansivo. Esto fue todavía más cierto después que este movimiento se vio reforzado por la creciente productividad determinada por la Revolución Industrial. Actualmente, y en conjunción con la búsqueda de materias primas, el comercio internacional ha acabado casi con todos los demás estímulos de la expansión ultramarina.⁴¹

Un poderoso motivo político para dicha expansión ha sido visto en el moderno nacionalismo, una fuerza que se había ido desarrollando cada vez con mayor intensidad desde la aparición de los estados nacionales dinásticos en los siglos XVI y XVII fue el nacionalismo el que determinó la política estrecha y exclusiva llamada mercantilismo, que dominó a la Europa comercial y los métodos coloniales desde finales del Siglo XVI, hasta su destrucción por el liberalismo económico, pasada la primera mitad del siglo XVIII. Fue el nacionalismo el que combinado con la rivalidad comercial, provocó la serie de guerras europeas basadas en los intereses coloniales que tuvieron lugar en la última parte del siglo XVII y en el XVIII.⁴²

Otra serie de influencias que promovieron la expansión de Europa es altamente variada y compleja. Estas influencias pueden ser descritas como psicológicas. Hubo, desde luego abundancia de motivación psicológica en el deseo de salvar a los paganos, de dominar mercados y de promover el prestigio y el poder de las naciones: pero también hubo poderosos incentivos psicológicos por encima y más allá de éstos. La oportunidad para realizar aventuras y la posibilidad de conseguir gloria y riqueza estuvieron siempre presentes. La curiosidad fue importante que indujo a muchos marinos, exploradores y colonizadores a aventuras lejos de sus hogares europeos. El odio a la opresión -religiosa, política o económica- hizo que muchos se

⁴⁰ *Ibidem.* p. 240.

⁴¹ *Loc. Cit.*

⁴² *Ibidem.* p. 241.

expatriaran en busca de fortuna. La atmósfera general de la época de expansión era muy adecuada para encender la imaginación de los espíritus osados y vagabundos, muchos de los cuales sucumbieron sin necesidad pues sus circunstancias no les obligaban en modo alguno a buscar mejor suerte en los países recién descubiertos. La piratería renació y algunos de los exploradores más conocidos de la primera época no fueron otra cosa que piratas semilegalizados.

Todos estos motivos determinantes de la expansión ultramarina se vieron después fuertemente estimulados y adquirieron nueva energía con la Revolución Industrial de los Siglos XVIII y XIX. El término "Revolución Industrial" se refiere a los grandes cambios que siguieron tanto en la vida como en la condición de los negocios de la introducción del vapor como energía fundamental para mover las máquinas y la subsiguiente producción en masa a que dio lugar el mejoramiento de las mismas. El vasto incremento de la producción de artículos comerciales, debido al empleo de las máquinas y el sistema de las fábricas, determinó la búsqueda de más amplios mercados.

Los métodos mejorados de transporte ultramarino, de comunicación y de información hicieron esta búsqueda de mercados mundiales mucho más fácil y eficaz. Las exploraciones de las áreas todavía sin desenvolver revelaron la riqueza que en materias primas contenían y el incremento del capital disponible estimuló el deseo de los aventureros para desenvolver las potencialidades económicas de estas regiones atrasadas. Esta explotación fue facilitada por el hecho de que la revolución industrial y científica habían transformado tanto la actividad militar como la económica y habían creado una técnica guerrera y un equipo militar que hacían prácticamente imposible el que los pueblos menos avanzados pudieran oponerse a la invasión de los europeos.

El moderno imperialismo no es, pues, otra cosa que un complejo histórico de una significación cada vez mayor, cuyo deseo de poder tiene su origen en el celo religioso, las ambiciones comerciales, el orgullo nacional y los múltiples impulsos derivados del nuevo capitalismo. —“Evangelio Gloria y Oro”.⁴³

1.4.2.1 La Revolución Industrial comenzó en Inglaterra

Considerada la cuestión desde una amplia perspectiva histórica, no es difícil afirmar que la Revolución Industrial comenzó en Inglaterra porque este país había sido afectado más completamente por los resultados de la revolución comercial que el continente.

En primer lugar el sistema Industrial de la Edad Media, como fue practicado en los pequeños talleres del sistema guildista, desapareció en Inglaterra antes que en otros países.⁴⁴

La verdad de esta aseveración descansa, en primer lugar, en el hecho de que la clase media inglesa del Siglo XVIII era ya la clase comercial más importante de Europa, pues, por esta época había superado por completo a los holandeses. También había creado una gran marina mercante y comenzaba a controlar los mercados del mundo en grado todavía mayor. Esta expansión mercantil y la correspondiente acumulación de capitales no sólo hizo posible grandes inversiones en la industria, sino que, al propio tiempo estimuló el gusto por esta clase de negocios con la expansión constante de los mercados hizo aparición la necesidad de mercancías más baratas y en mayor cantidad.

Las condiciones de trabajo también favorecieron el desenvolvimiento de las maquinarias en Inglaterra. Pasado el año 1700, la demanda de telas corrientes fue tan grande que determinó una escasez de hiladeros y tejedores especializados. Esta escasez creó

⁴³ *Ibidem.* p. 242.

⁴⁴ *Ibidem.* p. 340.

por su parte, una verdadera necesidad de sustitutos mecánicos. A su vez, cuando aparecieron las máquinas, los cambios experimentales por la arquitectura inglesa suministraron gran abundancia de hombres sin empleo deseosos de operarlas. La extensión de los cercamientos y la acumulación de tierra que tuvo lugar en dicho país después del año 1740, junto con la Revolución Agrícola del Siglo XVIII hicieron que gran número de campesinos abandonara sus pequeñas e inseguras posesiones. Esto creó un ejército de desocupados que suministró reservas de trabajo a las nuevas fábricas.

1.4.2.2 La Revolución Industrial en Francia

Francia fue el primer país continental que experimentó las transformaciones que condujeron al establecimiento del nuevo orden industrial.

Desde antes de 1789 había en dicho país máquinas textiles de algodón y metalurgia modernas, pero el colapso posterior a 1789 acabó con estos comienzos de Revolución Industrial. Cuando comenzó el siglo XIX la agricultura era predominante. Durante el siglo anterior, su comercio había aumentado firmemente. El progreso de la industria no podía comparársele, debe ser atribuido a la situación política predominante a fines del siglo, a la relativa escasez de determinados recursos naturales, a la presencia de guildas industriales muy conservadoras, a la falta de un número suficiente de trabajadores especializados de trabajadores y a la escasez de capital. El sistema doméstico había echado ondas raíces y los prejuicios contra el sistema eran grandes.⁴⁵

Solamente después de la tercera década del siglo XIX tuvieron lugar en la industria cambios de gran amplitud y rapidez. Estas condiciones explican por qué los verdaderos comienzos de la Revolución Industrial en Francia se datan, usualmente, a partir de 1825.

⁴⁵ *Ibidem.* p. 403.

Las peculiares condiciones de la economía francesa, el equilibrio entre agricultura e industria entre ciudad y campo, la ausencia de presión por parte de una población en crecimiento, el carácter cualitativo y cuantitativo de su industria, todavía en gran parte artesanal, su riqueza acumulada, todo esto determina un equilibrio relativo de su balanza comercial y una estabilidad también relativa de su sociedad.

1.4.2.3 La Revolución Industrial en Alemania

Si la industrialización de Francia se caracteriza por ser incompleta y gradual, debido a la prominencia del trabajo manual y a la persistencia de establecimientos de trabajos pequeños, la mecanización de la industria alemana después del año 1870, se caracteriza por su rapidez, su noble perfección y su eficacia indiscutible.

Hacia la mitad del siglo XIX, la región que ahora se llama Alemania estaba industrialmente muy atrasada. La Industria Alemana de entonces no podía compararse con la de Francia. La agricultura era la ocupación principal; el sistema fabril había sido ya introducido, pero muy ligeramente. Un contemporáneo observó que, hacia el año 1850, todavía predominaba el sistema doméstico, las máquinas eran relativamente escasas, el país pobre y faltaban instituciones financieras adecuadas.⁴⁶

Las causas de esta condición son claras: 1) el sistema guildivía había ido desapareciendo muy lentamente en las diversas regiones, a pesar de la legislación contraria; 2) la descentralización política, los conflictos de intereses y los celos de 39 estados diferentes impedían el progreso de la industria; 3) no había mercados que demandaran artículos manufacturados alemanes, pues el consumo interior era

⁴⁶ *Ibidem.* p. 408.

pequeño y Alemania carecía de colonias; 4) los transportes eran inadecuados; 5) la gran estima concedida a la agricultura actuaba como un obstáculo para el desarrollo de las empresas industriales; 6) la industria forestal, muy desarrollada, absorbía gran cantidad de trabajadores; 7) las guerras napoleónicas habían devastado y empobrecido al país; 8) se carecía de capital suficiente y faltaba un sistema de crédito bien desarrollado.

Al cambiar las condiciones económicas, se produjo una fuerte corriente hacia la emancipación interior de la industria en todos los estados Alemanes durante los años 1850 y 1860. En esta última fecha el sistema guildista esta prácticamente muerto, aunque todavía no había sido enterrado formalmente. El paso final fue dado en 1868-1869, con la aprobación de las leyes que legalizaban definitivamente la libertad industrial, que ya existía de hecho. Se concedió a los trabajadores libertad completa de movimiento y se acabó con todos los obstáculos y restricciones que se ponían a la iniciativa industrial.

1.4.2.4 La Revolución Industrial llega al nuevo mundo

Las nuevas formas de las manufacturas mecanizadas se extendieron a los Estados Unidos casi al mismo tiempo que a Europa Continental. Cuando acabo la guerra revolucionaria, los Estados Unidos eran un país predominantemente agrícola, pues el 90% de su población aproximadamente estaba dedicada a la labranza. La mayor parte de los artículos que consumían los colonizadores eran manufacturados en sus casas o en pequeños talleres. Los artículos fabricados se importaban de Inglaterra junto con algunos artículos de lujo que no se fabricaban en dicho país. Inglaterra trató, de acuerdo con la filosofía mercantilista de obstaculizar el desarrollo de la manufactura interior y de Inglaterra: pero nunca le fue posible competir con la manufactura en pequeña escala de los hogares coloniales.

Desde un punto de vista formativo, los años que van de 1790 a 1860 fueron los decisivos para el establecimiento de la manufactura en América. Estos años vieron la creación de las industrias textiles, metalúrgicas y del calzado en los Estados Unidos. Durante todo este período la industria se mecanizó cada vez más. Se estableció el sistema fabril, que fue reemplazando gradualmente a las manufacturas domésticas preponderantes en el período colonial. Considerando desde el punto de vista cuantitativo la segunda mitad del siglo XIX fue, casi con toda seguridad la más notable, pues en ella tuvo lugar un gran incremento en las operaciones, en el volumen de los artículos manufacturados en la cantidad de capital invertido.⁴⁷

La Guerra Civil es tan importante para el desarrollo económico como para el político, en la historia de los Estados Unidos. En el período anterior a la guerra se introdujeron la maquinaria y el sistema fabril: pero no fue sino hasta el final, cuando las máquinas, el sistema fabril y una clase asalariada dieron un tinte especial a la vida americana. Con la demanda de productos manufacturados que determinó la Guerra Civil desencadenó un movimiento que para el año 1890, habían convertido la manufactura en la fuente principal de la riqueza americana. A partir de ese momento sus minas y factorías convirtieron a los Estados Unidos en la más grande de las Naciones Industriales.

1.4.2.5 La Industrialización en América Latina

América Latina, fue invadida a principios del siglo XIX, por las ideas y la técnica de occidente. Las peculiares condiciones locales retardaron la rapidez de este desenvolvimiento. Aunque parezca extraño, el progreso Industrial de América Latina en el siglo XIX, se debió principalmente a los autócratas:

A los ilustrados de la América Latina no les gustaban las abstracciones. Sus mentes realistas les incitaban a estimular el comercio y la industria, la

⁴⁷ *Ibidem.* p. 456.

inmigración y la agricultura. Como impusieron largos períodos de paz, favorecieron el desarrollo de las fuerzas económicas.⁴⁸

La industrialización hizo progresar el conflicto entre el campo y la ciudad, la granja y la factoría. "Todo el sistema económico, caracterizado por la agricultura extensiva y los métodos coloniales del capitalismo industrial, tuvo que ser abandonado debido al desbastado avance de formas más nuevas. El período de asalto y penetración del joven industrialismo está en su primer estadio de desenvolvimiento. La primera guerra mundial impulsó gradualmente la industrialización de América Latina. No era posible comprar artículos alemanes y los aliados necesitaban la mayor parte de sus productos para el consumo interior. Tuvieron, pues, que comprar muchos de los artículos producidos en los Estados Unidos. Los países de América Latina se vieron obligados a producir en casa. También el espíritu nacional determinó un movimiento que sugería la conveniencia de una independencia económica lo más grande posible.

Todo lo que podemos decir de manera positiva, es que el mundo está en una situación económica tan dinámica como lo estuvo hace unos 200 años cuando la revolución industria comenzó su tarea de acabar con el anterior orden económico y social. Estamos avanzando rápidamente hacia algo nuevo. En la actualidad sólo podemos estar seguros de que los acontecimientos se están moviendo muy rápidamente hacia algo mucho mejor o mucho peor en el orden material que todo lo experimentado por las naciones civilizadas en la historia de los tiempos modernos.

1.5 MODERNIDAD Y MODERNISMO

⁴⁸ *Ibidem.* p. 477.

Como es característico de toda realidad humana, también la modernidad está constituida por el juego de dos niveles diferentes de presencia real: el posible o potencial y el actual o efectivo. (Es pertinente distinguir entre ellos, aunque existe el obstáculo epistemológico de lo que el primero parece estar aniquilado por el segundo, por cuanto éste, como realización suya, entra a ocupar su lugar).⁴⁹

En el primer nivel la modernidad puede ser vista como forma ideal de totalización de la vida humana. Como tal, como esencia de la modernidad, aislada artificialmente por el discurso teórico respecto de las configuraciones que le han dado una existencia empírica, la modernidad se presenta como una realidad de concreción en suspenso, todavía indefinida; como una sustancia en el momento que "busca" su forma o se deja "elegir" por ella (momento en verdad imposible pues una y otra sólo pueden ser simultáneas); como una exigencia "indecisa", aún polimorfa, una pura potencia.

En el segundo nivel, la modernidad puede ser vista como configuración histórica efectiva; como tal, la modernidad deja de ser una realidad de orden ideal e impreciso: se presenta de manera plural en una serie de proyectos e intentos históricos de actualización que, al sucederse unos a otros o al coexistir unos con otros en conflicto por el predominio, dotan a su existencia concreta de formas particulares sumamente variadas.

El fundamento de la modernidad se encuentra en la consolidación indetenible -primero lenta, en la edad media, después acelerada, a partir del siglo XVI e incluso explosiva, de la revolución industrial pasando por nuestros días- de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las multitudes, civilizaciones materiales del ser humano. La escala de la operatividad instrumental tanto del medio de producción

⁴⁹ Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones de la modernidad*. p. 140.

como de la fuerza de trabajo ha dado un salto cualitativo; ha experimentado una ampliación que la ha hecho pasar a un orden de medida superior y, de esta manera a un horizonte de posibilidades de dar y recibir formas desconocidas durante milenios de historia. De estar acosadas y sometidas por el universo exterior al mundo conquistado por ellas (Universo al que se reconoce entonces como "naturaleza"), las fuerzas productivas pasan a ser, aunque no más potentes que él en general, si más poderosas que él en lo que concierne a sus propósitos específicos; parece instalar por fin al hombre en la jerarquía prometida de amo y señor de la tierra

1.6 CRÍTICOS DE LA MODERNIDAD

1.6.1 La escuela de Frankfurt

Diremos que la escuela de Frankfurt es la corriente que toma cuerpo en Frankfurt, a partir de su creación por un decreto del Ministerio de Educación del 3 de febrero de 1923, por el que se llegó a un acuerdo con la "Gesellschaft für sozialforschung" de Institut für sozialforschung (Instituto de Investigaciones Sociales) cuya creación Gerlach había propuesto desde 1922.⁵⁰

El origen del instituto fue iniciativa de Felix Weill (Que había de llamarse "Instituto para el marxismo", después "Instituto Felix Weill de Investigación Social"). Abrió sus puertas de manera oficial el 22 de junio de 1924. El director electo Kurt Albert Gerlach murió en octubre de 1923 y fue Carl Grunberg quien desempeñó la función hasta 1930.

A sus primeras reuniones asistieron importantes filósofos marxistas, como Georg Lukács y Karl Korsch quienes tuvieron una influencia determinante. La influencia de Lukács (*Historia y conciencia de clase*) consistió en aportar dos conceptos fundamentales: 1) el concepto de totalidad como método crítico de la sociedad, que denuncia la alineación y el fetichismo empirista; 2) El concepto de cosificación intelectual frente a la praxis liberadora como momento de la razón.⁵¹

Hay tres etapas en el desarrollo de esta escuela. La primera hasta fines de 1920 en Alemania, la segunda en el exilio Suiza y EEUU. (1930-1950) y una tercera, de vuelta en Alemania (1950 en adelante). Es importante señalar que la composición de sus miembros varió a medida en que se desarrollaban

⁵⁰ Assoun, Paul-Laurent. *¿Qué sé? La escuela de Frankfurt*, p. 4.

⁵¹ Arriarán, Samuel. *Filosofía de la posmodernidad*, pp. 36-37.

diferencias de distinto tipo, principalmente de carácter teórico (en cuanto a la definición del fascismo y posteriormente de la cultura de masas). Es significativo que algunos como Franz Newman y Otto Kirschheimer fueron marginados a raíz de sus enfoques jurídicos.⁵²

Tenemos así establecido el nexo de la Escuela con este suceso institucional preciso que la condiciona: no habría Escuela sin el Instituto. Pero éste no es más que la ocasión y el apoyo material de un fenómeno que él mismo no agota.

Martin Jay el gran historiador de la una y el otro, hasta 1950, nos indica establecer la diferencia; "debe entenderse. que la idea de una "Escuela específica" no se desarrolló sino hasta después que el instituto se vio obligado a abandonar Frankfurt" también nos señala que la expresión "Escuela de Frankfurt", en sí misma no se utilizó sino hasta después de su regreso a Alemania en 1950.⁵³

De Hegel, retoman la idea de autoconciencia de la historia. En este sentido la Escuela de Frankfurt se caracterizó en principio por constituir una vuelta al Hegealismo en el sentido de Luckács, y Korsch. De Marx, rescatan la idea del vínculo indisoluble entre teoría praxis (vínculo que abandonarían posteriormente para terminar en teorismo puramente académico). De Nietzsche, Heidegger, Spengler y Freud asimilan ideas cuestionadoras del progreso a partir del énfasis en el comportamiento no racional. Y las ideas del judaísmo en cuanto a instancia suprema del antimodernismo, base de la "revivificación de lo sagrado" para minar el carácter profano de la vida burguesa.⁵⁴

Es interesante señalar que la actitud antimodernista de la Escuela de Frankfurt no sólo representa un esfuerzo de reencantamiento o nostalgia del ser que se cuestiona el triunfo de la racionalidad moderna en Alemania antes de la Segunda Guerra Mundial. Su antimodernismo como nueva Filosofía de la Historia también se prolongó una generación después. Es así que durante las décadas de los setenta y ochenta, los intelectuales han presentado la imagen de una sociedad enteramente dominada por una lógica de reproducción del orden social, en el cual las instituciones eran todopoderosas. En el caso de Francia,

⁵² *Ibidem.* p. 37.

⁵³ Assoun, Paul-Laurent. *¿Qué sé? La escuela de Frankfurt.* p. 6.

⁵⁴ Arriarán, Samuel. *Filosofía de la posmodernidad.* p. 38.

Alain Touraine sostiene que se opusieron a la modernidad las ideas de la decadencia de la razón y del triunfo del poder absoluto, pero que no encontraron consuelo, salvo en un principio metasocial (Dios):

Los repudios formados por la Escuela de Frankfurt las dictaduras fascistas y comunistas quedaron remplazados, una generación después, por una desconfianza muy difundida, o una resistencia general a la modernidad que parecían más peligrosas por aquello que ofrecía que por aquello que negaba. Intelectual o no, ningún ser humano que viva en el Occidente a fines del Siglo XX escapa a esa angustia de la pérdida de todo sentido, de la capacidad de ser sujeto y de ver invadida la vida privada por la propaganda y la publicidad, la angustia suscitada por la degradación de la sociedad en muchedumbre y del amor en placer. ¿Podemos vivir sin Dios?⁵⁵

La ambigüedad reina durante los primeros años, cuando Grwnberg fue director del instituto. Entonces podría haberse dicho que estaba sobre un proyecto sociológico o hasta económico. Pero, con el nombramiento de Max Horkheimer, como director del Instituto en 1931, la ambigüedad se disipa por el hecho mismo que se explica y reivindica como exigencia metodológica bajo el término de filosofía social.⁵⁶

En tal contexto se puede avanzar a una segunda definición de la Escuela de Frankfurt: en el sentido estricto se trataría de una escuela de filosofía social nacida de la reorganización del Instituto de Investigación Social, llevada a cabo por Horkheimer en 1931. Ello permite seguramente limitar aún más su proyecto apretando con mayor fuerza la pinza cronológica. A la sociología se le sustituiría un nuevo eje, caracterizado por el término filosofía social. Antes el término filosofía social designaba, tradicionalmente, un campo homogéneo seguro de su validez; con el mismo término se designa, con Horkheimer, un problema fundamental, que el de la articulación entre la reflexión filosófica, basada en la exigencia del concepto, y la investigación científica sustentada en datos empíricos enunciado éste muy general de lo que es el problema central de la teoría del conocimiento pero que traduce una conciencia crítica por excelencia.

⁵⁵ Touraine, Alain. *Crítica de la modernidad*. pp. 163-164.

Todo ello nos induce a una tercera definición centrada, esta vez, en la entidad teórica (dejando atrás la dimensión histórica o escolástica): la sustancia teórica de la Escuela de Frankfurt tendría en la teoría crítica, nombre con el que se bautizó, un paso teórico original, introducido por Max Horkheimer, en los años treinta.

Todo ello nos conduce a un último criterio, basado en personas carismáticas: en ese sentido la Escuela de Frankfurt se definiría en extenso por quienes lo reclaman, teniendo en cuenta una plataforma teórica (teoría crítica y complemento) y/o a una identidad histórica (el Instituto y sus dependencias) y/o a un proyecto histórico y político frente al mundo del siglo XX.

1.6.1.1 Las tesis centrales de la Escuela de Frankfurt

Conforme a lo anterior el contenido de la filosofía, de la Escuela de Frankfurt está constituido por los principios de la teoría crítica, instancia que media entre la crisis de la historia y la crisis en el concepto. El idealismo alemán suministra a la vez un punto de partida y un lenguaje, empleado incluso en su propia refutación. Así las críticas fundamentales de la Escuela de Frankfurt en el desarrollo de su teoría primordialmente crítica pueden ser resumidas de la siguiente forma:

- Crítica de la Razón: Si la filosofía precede por mal ilógicamente a la teoría de la historia y de la sociedad, también se pone en movimiento por una cierta necesidad o "interés" de la razón histórica. Es para dar una respuesta, ante el escándalo de la Razón o -la autodestrucción de la razón-, que es también el de la Historia, que los defensores de la teoría crítica se empeñan en esta especie de genealogía del mal histórico, es decir, -en el sentido más amplio del progreso- regulador ideal de la modernidad occidental. Al enfrentar el destino de la Razón la teorización alcanza los niveles de un examen

⁶⁰ Assoun, Paul-Laurent. *¿Qué sé? La escuela de Frankfurt*, p. 6.

que interroga el acoplamiento de la Razón y la barbarie en la historia. Se trata de pensar cómo la Razón humana pudo entrar en un conflicto tan radical con ella misma. Es en este ajuste de cuentas donde la teoría crítica crece de una metodología crítica a la propedéutica de una nueva filosofía de la historia.

Por lo demás, el primer resultado de esta investigación es mostrar la implicación tan paradójica de la Razón occidental, tan fragmentada como sea:

"El mito mismo es ya Razón y la razón se vuelve mitología". Este efecto de la filosofía de la historia es un efecto del desmontaje de la mitología de la modernidad burguesa. Con más exactitud es en lo que la filosofía de la historia radicaliza la crítica de los niveles precedentes: La Razón no sólo es la referencia del análisis, sino su objeto, como razón penetrando en un conflicto con ella misma en el corazón de la historia.⁵⁷

Esa forma de la Razón es la -Razón instrumental-, su ideal se basa en la concepción del hombre como amo de la naturaleza, en donde la contradicción central es la de una razón instrumentándose al transformar la naturaleza en instrumento, mientras que la Naturaleza busca vengarse paradójicamente contra ese sometimiento (doble movimiento visible es la visión sádica del mundo).

En el momento en que está de moda la crisis de los sistemas, y también de la historia, la originalidad de la escuela de Frankfurt es que piensa en la crisis sin abdicar de la ambición racional. Esta superación de lo racional funciona como un imperativo para introducir la razón en la historia. La razón queda pues, según la definición de Horkheimer, como "la categoría fundamental del pensamiento filosófico, la única que une a éste con el destino de la humanidad".⁵⁸

- Crítica a la identidad: Es así como la Identidad del espíritu absoluto y del ser, de lo real y lo racional, lo que da validez a la metafísica como saber.

⁵⁷ *Ibidem.* p. 88.

⁵⁸ *Ibidem.* p. 107.

La tesis filosófica fundamental de la "Teoría Crítica" es el rechazo a la "teoría de la identidad" a la cual Hegel dio su forma más completa es Horkheimer quien lo expresa con mayor claridad en su escrito de 1932 *Hegel y la metafísica*. En la economía idealista alemana, de Kant a Hegel, "la tesis de la identidad del sujeto y del objeto se presenta como el presupuesto necesario de la existencia de la verdad". Ello supone: "El sujeto concierne conociéndose así mismo debe... según la concepción idealista, pensarse asimismo como idéntico al absoluto: debe ser infinito. En consecuencia todo conocimiento es conocimiento de sí mismo del sujeto idéntico así mismo". Con Hegel, "la identidad debe pensarse como unidad conceptual de las condiciones, de las luchas de las cuales resulta esta unidad; la identidad debe concebirse como el sistema filosófico unitario del mundo, con toda la riqueza de su contenido".⁵⁹

"Conocemos unidades de naturaleza extremadamente diversas y en los dominios más diversos posibles; pero la identidad del pensar y del ser no es otra cosa que un "dogma" filosófico que presupone que cada momento sea: él "pensar", él "ser", la "historia", la "naturaleza".⁶⁰

Una vez que la identidad fundamental de la metafísica es recusada como la ilusión queda un residuo que es la exigencia de fondo de la metafísica misma. Estando lo racional desligado de lo real, al menos queda el deber -realizar lo racional dentro de una visión del mundo donde ser reconoce lo irracional-

- Crítica al Irracionalismo "el modo de aprehensión fracasaría delante de muchos fenómenos de la vida, hasta delante de los más importantes; más aún, destruiría su objeto". La tesis principal del irracionalismo es pues, "el pensamiento tiene por objeto matar a su objeto", de suerte que la Razón sería moral para la vida, por lo cual debería inmolarse la Razón, considerada homicida de la vida en nombre de la vida misma. Horkheimer observa que la filosofía de la vida, posee el mérito de haber mostrado el carácter insostenible del racionalismo de la identidad: la metafísica de la vida y las tendencias relacionadas con ella en la filosofía y en la psicología, tuvieron razón sobre el mito racionalista. Su mérito consistió en mostrar que las estructuras encontradas en las cosas, no provienen del sujeto que

⁵⁹ *Ibidem.* p. 20.

piensa y observa, sino que son objetivamente fundadas. Su error consiste en confundir la afirmación justa de la estructura propia de lo dado... con la falsa creencia en una verdad inmediata. Se encuentra pues el destino de toda filosofía de la inmediatez (eco de la crítica adorniana a Kierkegaard): la reabsorción de la tensión insuperable entre el conocimiento y el objeto en una certeza óptica y la complicidad con la filosofía de la identidad denunciada. Ese golpe de fuerza en provecho del objeto, lejos de descubrir la identidad, la transfiere, en consecuencia el racionalismo y el irracionalismo anuncian sus pretensiones metafísicas. La autoinmersión sin pensar en el objeto es tan vana como la inmersión abstracta del objeto en el sujeto.

- Crítica al positivismo la severidad respecto al positivismo no encuentra ninguna nostalgia metafísica. Horkheimer le reconoce el mérito de haber mostrado la contradicción de las viejas ontologías y se muestra opositor formal del renacimiento artificial interesado de ciertas ontologías anticuadas, en especial al neotomismo que gozó de gran favor a finales de los años cuarenta. Este es, finalmente y en secreto cómplice de la tentativa de pragmatización de la vida y de la tendencia que combate. Tal es el destino de toda negación de la negatividad. Pragmatismo, positivismo y tomismo modernos no son pues sino panaceas contradictorias.

El positivismo y el pragmatismo modernos pueden también valorarse como la expresión extrema de ese divorcio entre la exigencia científica por saber ya la búsqueda metafísica de la verdad. No es pues sorprendente que la teoría crítica rompa tantas lanzas contra ese destino factible e instrumental de la Razón. El eclipse de la Razón desbarata esta "reducción de la razón a un simple instrumento". El escrito sobre *El Último Ataque Contra la Metafísica* no admite en la misma perspectiva la "unión del empirismo con la Lógica matemática", que caracteriza al neopositivismo lógico del Círculo de Viena y sus movimientos (Carnap, Neurath, Wittgenstein).⁶¹

⁶⁰ *Ibidem.* p. 21.

⁶¹ *Ibidem.* p. 20.

- Crítica a la Realidad: Aquí interviene la nueva relación entre el pensar y la experiencia: La teoría crítica, presionada por un interés determinado, notablemente orientado por la idea de una organización social conforme a la razón y a los intereses de la colectividad, puede encontrar con las estructuras presentes en el trabajo humano mismo. Es de ahí de donde obtiene su legitimidad, al hacer posible una crítica de la realidad misma, que la teoría tradicional puede avalar sin otra forma de proceso. Debe en efecto descubrirle su rostro oculto.

Por ello se le sitúa a igual distancia de la utopía, y del ideal tecnológico e instrumental, puesto que no puede colocarse por encima de ninguna realidad concreta. Pero, apuntando a la transformación global de la sociedad, el interés obtiene su propia energía; tiene por objeto intensificar las luchas a las cuales está ligada. Es esta determinación ética de transformación la que explica su propia naturaleza. La teoría crítica es oposicional, ya no tradicional, si bien conserva la exigencia teórica de exponer las leyes de la realidad consideradas en relación dialéctica con su sustrato social. Entendamos que no tiene otro propósito específico más que el interés de las masas por suprimir la injusticia social, en función de la cual se define. Debe justamente pensar ese círculo, en un plan racional e histórico.

La sociología crítica que nace de ese proyecto no forma un bloque aislado: no se entiende sino en referencia a las dos piedras angulares que son el marxismo, de una parte y el psicoanálisis de la otra. Ahí no se trata de doctrinas sino de una mediación doble necesaria entre la teoría crítica y su campo de investigación sociológico. Es ese sistema el que, en su totalidad y equilibrio, otorga sustancia a la vocación de la teoría crítica de ser una crítica de la dominación.

Esta es a la vez una respuesta al desafío filosófico, asumir el posthegelianismo en el destino histórico de la modernidad y en la hipótesis política, reconsiderar la historia misma a la luz de la dominación.

1.6.2 Crítica de Marx a la modernidad

Esta visión afirmativa de la modernidad es la que sostienen los ideológicos de la ilustración para los cuales -como escribe Kant- la modernidad es la llegada del hombre a su mayoría de edad. Y lo que permite, guía y encarna es la razón. Ahora bien, si dejamos a un lado la voz de alarma que, en plena ilustración da Rousseau al denunciar, frente a su optimismo racionalista, las consecuencias negativas que tienen para el hombre ese progreso racional en la cultura y la civilización, es Marx quien más rigurosamente pone en relación los aspectos positivos y negativos de la modernidad.⁶²

Al subrayar su ambivalencia, Marx no regatea los méritos históricos de la clase social que la encarna e impulsa: la burguesía. Pero, a la vez, subraya el terrible costo humano que ese progreso de la razón, que se materializa en el inmenso desarrollo de las fuerzas productivas, ha tenido para el proletariado la elevación hasta alturas jamás conocidas -gracias al desarrollo de la ciencia y la técnica- del dominio del hombre sobre la naturaleza, que se ha traducido en un dominio mayor -bajo la forma de la enajenación- del hombre sobre el hombre. La modernidad abre enormes posibilidades de desarrollo a la vez que limita desde un punto de vista humano y social. Pero lo negativo y lo positivo se vinculan necesaria, intrínseca, dialécticamente. La modernidad que por su forma burguesa tiene tan terrible costo humano, crea en su seno las condiciones que harán posible, el destruirse y superarse esa forma burguesa; el paso a una sociedad superior, verdaderamente emancipada, libre y humana.

Estoy de acuerdo en considerar a Marx como un modernista, pero un modernista que aspira a llevar hasta sus últimas

⁶² Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía y circunstancias*. p. 318.

consecuencias los objetos emancipatorios de la modernidad, lo cual lo lleva a su vez a poner al descubierto sus aspectos negativos, la explotación y opresión de los hombres, determinados por sus limitaciones de clase.

La visión marxiana de la modernidad es inseparable de la crítica a fondo de su forma burguesa. Esta crítica es indispensable asimismo para fundar racionalmente el proyecto de emancipación comunista que supere el carácter limitado, de clase, que había postulado la ilustración burguesa.⁶³

Hay que reconocer, sin embargo, que en su visión y crítica de la modernidad, Marx no se desprende totalmente del lastre racionalista universal, progresista, teológico y eurocéntrico del pensamiento burgués ilustrado.

1.6.3 Las Críticas de Nietzsche, Weber y Adorno

Después de Marx, en el siglo XIX Nietzsche y en el XX Weber y la Escuela de Frankfurt, radicalizan la crítica de la modernidad tanto al poner en cuestión sus premisas y fundamentos como al denunciar sus consecuencias negativas. Nietzsche ataca los conceptos de superación y progreso y con ello descalifica la historia como proceso ascendente bajo el signo de lo nuevo. Para Nietzsche no hay ascenso sino retorno. Por otra parte los valores supremos a los que podría dirigirse ese ascenso histórico quedan pulverizados. Y sin embargo, aunque Nietzsche dinamita el suelo de la razón y el progreso, y con ello se viene abajo el proyecto ilustrado de emancipación, no niega éste en términos absolutos, ya que confía en un hombre nuevo que se sabrá crear nuevos valores. Tras la denuncia implacable de los peligros de la modernidad, peligros que atribuye a la ciencia, al racionalismo, a la muerte de Dios, Nietzsche ve a ese hombre nuevo abriéndose paso entre ellos, con lo cual el futuro sigue abierto.

⁶³ *Ibidem.* p. 319.

La visión de Weber de la modernidad se centra en el poder de la razón. Modernización se identifica así con racionalización. Y ésta se entiende como un proceso progresivo en el cual se enajena la racionalidad conforme a fines o valores. El orden social moderno, producto de este proceso, es una "jaula de hierro" que se determina con una fuerza irresistible dentro de sus barrotes el destino de cada individuo.⁶⁴

Se trata del orden económico capitalista en el que la producción no conoce valores sino eficiencia; un orden que no admite, a diferencia de lo que piensa Marx, la posibilidad de trascenderlo ni siquiera con el socialismo. La modernización como racionalización progresiva conduce así a un aprisionamiento inevitable e inseparable en la jaula de hierro de la sociedad moderna.

Para Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la ilustración*, la modernidad se caracteriza por el despliegue de la razón objetivante, sistematizante o instrumental, que se traduce en su ilimitado progreso técnico y económico.⁶⁵

Esta razón instrumental que impulsa la dominación tecnológicamente se convierte, a su vez, en simple aparato de dominación en las relaciones entre los hombres. El proyecto ilustrado se derrumba y lo que ofrece en su lugar la realidad, sobre todo en la fase de la sociedad industrial avanzada, es sólo reificación y burocratización de la vida social. La emancipación la busca Adorno en el plano estético, en el arte que prefigura un orden de reconciliación.

⁶⁴ *Ibidem*. p. 320.

⁶⁵ *Loc Cit*.

CAPITULO II

POSTMODERNIDAD REAL-*POSTMODERNISMO*-

"Seguirás siendo llena, etcétera...", exclama el demonio que me coronó con tan amables amapolas. "gana la muerte con todos tus apetitos, tu egoísmo, y todos los pecados capitales".

Ah, demasiado harto estoy de eso: Pero querido Satán, te conjuro: ¡una pupila menos irritada! Y, en espera de algunas pequeñas infamias que se demoran para ti que prefieres en el escritor la ausencia de facultades descriptivas o instructivas, desprendo estas horrendas hojas de mi cuaderno de condenado.⁶⁶

2.1 LA REALIDAD POSTMODERNA

La crítica de la razón, del progreso y del sentido de la historia que llevan a cabo Nietzsche, Weber y Adorno proporciona importantes puntos de apoyo al pensamiento postmoderno que va a radicalizar aún más sus críticas. La modernidad no es sólo criticada sino negada y las alternativas o lo negado, ya bastante apagadas, acaban por ser apenas una luz mortecina en la obscuridad. Pero, ¿Qué es lo postmoderno que se enfrenta así a la modernidad?. Lo postmoderno se presenta como un cambio radical del pensamiento y en las condiciones de existencia que siguen a las de la modernidad. Estas condiciones de existencia en que insisten los postmodernos son las propias de una sociedad informatizada en la que la multiplicación de las máquinas de información con sus múltiples juegos de lenguaje, afecta a la interacción social. Una sociedad en la que la cuestión de legitimación se plantea en nuevos términos: como autolegitimación del poder y como pérdida de la legitimación del saber en lo que Lyotard llaman los

grandes relatos de la emancipación o de la totalidad en el sentido ilustrado o hegeliano-marxista.

Una sociedad asimismo de consumo en la que " la renovación continua (...) esta fisiológicamente exigida para asegurar la pura y simple supervivencia del sistema; la novedad (...) es aquello que permite que las cosas continúen de la misma manera", según escribe Vattimo.⁶⁷

Se trata igualmente de un sistema social que -como escribe Lyotard- por haber alcanzado su "máximo grado de objetivación, entra en crisis de las formas ideológicas que lo legitimaban", lo que lleva a "tomar críticamente conciencia de la fuerza destructiva inscrita en la ratio y en la relación ratio-dominio."⁶⁸

Pero en definitiva, si nos atenemos a las relaciones de producción que están en la base de este mecanismo de explotación y dominación de los hombres y los pueblos, se trata, sin los eufemismos de sociedad de consumo o sociedad postindustrial, de la sociedad capitalista desarrollada, capitalismo tardío o capitalismo multinacional que emerge después de la segunda guerra mundial y que, lejos de romper con la lógica expansionista del capitalismo moderno -el que Marx conoció, describió y explicó- abre una tercera fase a esa expansión "tras las primeras expansiones del mercado nacional y del imperialismo", expansión que no conoce claves, trátase de la naturaleza, el inconsciente, el arte o el tercer mundo. En este espacio multinacional en el que se hallan arrojados los individuos y los pueblos, hay que buscar las raíces y la necesidad del postmodernismo.

Pero para entender por qué el capitalismo tardío engendra esa lógica cultural, o esa conciencia postmoderna desmovilizadora de las conciencias, cómo lleva a cabo esa función ideológica, social, política, necesitamos fijar algunos rasgos relativamente estables en la naturaleza ambigua, resbaladiza y heterogénea del postmodernismo. Pero su perfil tendremos que dibujarlo sobre todo a través de sus negaciones.

⁶⁶ Rimbaud, Arthur. *Una temporada en el infierno*. pp. 71-72.

⁶⁷ Vattimo, Gianini. *El fin de la modernidad*. p. 14.

2.2 NEGACIONES

Niega, en primer lugar, lo que constituye la médula misma de la visión afirmativa de la modernidad: su proyecto de emancipación. Hemos visto que este proyecto, sujeto a las críticas de Nietzsche, Marx y la Escuela de Frankfurt, ya no podía mantenerse en su forma originaria, burguesa, aunque su idea de emancipación humana podría ser rescatada como intentaron rescatarla Nietzsche, Marx y Adorno. Ahora bien, para el pensamiento postmoderno tal rescate es imposible, no sólo en la forma en que lo hicieron los críticos mencionados, sino en cualquier opción que trate de trascenderlo los proyectos de emancipación como los de la ilustración burguesa y el marxismo caen dentro de lo que Lyotard llama los metarrelatos carentes de legitimación. Su negación postmoderna no se hace para trascenderlos en nombre de otro proyecto, superando sus limitaciones o buscando nuevos fundamentos. Esto último resulta vano, pues el pensamiento postmoderno arroja por la borda la categoría misma de fundamento, con lo cual se arruina todo intento de legitimar un proyecto y fundamento, ya que todo proyecto tiene que estar fundado. Pero, si se corta el nexo entre uno y otro, todo proyecto se hace imposible, ya que, no habría fundamento que legitimara. Y así los proclama Franco Crespi, uno de los exponentes del pensamiento débil o postmoderno:

El reconocimiento de la carencia de fundamento y de su carácter irrevocable lleva consigo la renuncia a cualquier tentación de formular un proyecto total de transformación de realidad social.⁶⁹

Pero, en una sociedad injusta, ¿se puede renunciar al proyecto de transformarla y fundamentar ese proyecto? Ciertamente, esa fundamentación puede ser -como en tantas doctrinas salvadoras o utópicas- ilusoria o utópica, pero también -como en el socialismo

⁶⁹ Crespi, Franco. "Ausencia de fundamento y proyecto social". En Vattimo, G. *El pensamiento débil*. p. 349.

marxiano- factible y racional. Por otra parte, si se afirma la carencia absoluta de fundamento ¿en qué fundamos la falta de fundamento? Vemos, pues, que no es tan fácil despedir al fundamento.

La negación del proyecto emancipatoria es, en definitiva una cuestión central no sólo teórica sino práctica, política, ya que descalifica la acción, y condena a la impotencia o al callejón sin salida de la desesperación al fundar -ahora sí- la inutilidad de todo intento de transformar radicalmente la realidad presente. Y con este motivo el pensamiento postmoderno hecha mano de otras negaciones como las de superación, historia, sujeto, progreso, novedad. Etc., aprovechando en este terreno lo sembrado ya -como demuestra Vattimo- por Nietzsche y Heidegger.⁷⁰

La superación se concibe como una categoría de la modernidad que ni siquiera como superación crítica puede aceptarse, ya que mantiene a la identificación del ser con lo nuevo, carente de valor para el postmodernismo. La historia es otra de las cabezas que rueda bajo la guillotina postmodernista. Ya no se trata de la historia sin sujeto, postulada por el estructuralismo francés, ni tampoco de la falta de sentido de la historia, sino que se trata pura y sencillamente de que no hay historia, de que si la ha habido ha llegado a su fin o de que estamos en la poshistoria. Se disuelve la historia como un proceso unitario dotado de cierta coherencia y racionalidad. Y cambia nuestra conciencia del tiempo, ya que la tecnología de la información tiende a deshistorizarla al reducir los acontecimientos al plano de la contemporaneidad o simultaneidad.

El presente absorbe al pasado e igualmente es absorbido el futuro: lo que llega o lo que hay que esperar. O como dice Baudrillard: " el futuro ya ha llegado" y no hay por que esperar ninguna utopía.⁷¹

El pensamiento postmoderno se centra, pues, en el presente, en un presente que se reproduce a sí mismo. Ya no cabe hablar de

⁶⁹ *Ibidem.* p. 343.

⁷⁰ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía y circunstancias.* p. 322.

⁷¹ *Ibidem.* p. 323.

historia como proceso que desemboca en presente que ha de dejar paso, sobre todo con su transformación de la sociedad, al futuro, a lo que no ha llegado aún y por cuya llegada luchamos. Es, pues, propio del pensamiento postmoderno esta exaltación del presente y negación del futuro que, en verdad, es la conciliación con un presente, el nuestro, conciliación que es siempre la marca del conservadurismo.

Recuérdese el Hegel de la *Filosofía del Derecho* que concilia la idea con la realidad, el Estado que encarna la razón con el Estado prusiano de su tiempo. Para Hegel ha habido historia: la que conduce a ese presente, pero en rigor ya no la hay porque lo que cuenta es ese presente y no el futuro. Para él -como para los posmodernos- no hay necesidad de transformar la realidad. Los que aspiran a transformarla revolucionariamente no hacen sino dar rienda suelta a su <impaciencia subjetiva>.⁷²

En cuanto a la *muerte del sujeto*, proclamada por el posestructuralismo, francés, el postmodernismo la hace suya, enfrentándose así a toda supervivencia romántica del genio, o a las experiencias modernas de ansiedad o rebelión personal. Ciertamente, la disolución de la subjetividad es real y no solamente un problema ideológico o estético. La modernización capitalista ha fragmentado al individuo con la división del trabajo y ha disuelto su individualidad al codificar o burocratizar su existencia. Pero en el reconocimiento de este no hay nada nuevo: Marx lo había descrito y explicado y Kafka, en plena modernidad, nos hace ver vivamente -en *El Proceso*, por ejemplo- esta disolución de la subjetividad. Pero los postmodernistas absolutizan la tesis hasta negar en el arte el estilo personal y cerrar a piedra y lodo la puerta de una nueva subjetividad. En verdad, en un mundo cosificado, burocratizado, *la muerte del sujeto* es un hecho real, pero, sólo si este mundo se pone fuera de la historia, se hace imposible el rescate del sujeto que no tiene por qué reducirse al ego individual burgués.

2.3 HISTORIA

2.3.1 En la Estética

Si las vanguardias artísticas se inscriben en el proceso moderno que ellas, continúan, radicalizan y cuestionan, y si, por otro lado se habla de su ocaso o fin, se comprende que, en nuestros días se plantea el tan traído y tan llevado problema del fin de la modernidad: de la estética que ahora es la que nos interesa. Recordemos que el objetivo fundamental de su versión radical, vanguardista -revolucionar el arte- entraña asimismo: a hacer un mundo más humano, integrar el arte en la vida, rendir culto a lo nuevo e inesperado, universalizar lo estético y escapar del museo y el mercado.

Por lo que toca a la revolución de las formas artísticas, es innegable que la vanguardia lo ha cumplido con creces y sin desmayo, durante más de un siglo. En cuanto a la integración del arte en la vida no obstante los logros alcanzados, y han sido muchos los del diseño en la estilización de la industria, la técnica y la vida cotidiana, esos logros se han visto limitados por la exigencia económica del sistema de supeditar, en definitiva lo estético al valor de cambio. Pese a los ataques frontales de algunas vanguardias al gran arte minoritario y su aspiración a asimilar los medios tecnológicos en la producción y reproducción artística, lo cierto es que se ha profundizado el foso entre el arte que satisface verdaderas necesidades estéticas y el pseudoarte trivial, kitsch o light que monopoliza el consumo de la vida cotidiana. Pero este arte banal, que se produce y consume masivamente, cumple no sólo una función económica de obtener beneficios en este campo, sino también la función ideológica de mantener al amplio sector social que lo consume en su enajenación y oquedad espiritual.

⁷² *Loc. Cit.*

Por otro lado, los clichés y estereotipos que garantizan, con su homogeneización, la difusión masiva, pone un dique a lo nuevo e inesperado, tan caros a la vanguardia. Por lo que se refiere a su potencial subversivo estético-social, que en su período heroico no se detenía ante el museo el mercado o la academia ha acabado por integrarse en un mercado insaciable que absorbe incluso, sus productos más subversivos y por encontrar un lugar de honor en el museo y la academia. La integración de la vanguardia en el sistema por esta triple vía ha mellado a tal punto su espíritu innovador crítico y combativo que la rebeldía de ayer se ha convertido en el conformismo de hoy. Las hazañas que parecían inagotables dejan paso en las últimas décadas a un ablandamiento de su potencial creador, subversivo, lo que abandona la idea del ocaso o fin de la vanguardia. Con ella se apunta, sobre todo, al fracaso de su utopía estético-social, al legitimar con su integración el sistema que pretendía -estéticamente-subvertir.

Pero reconocer esto no obliga dejar en la sombra el papel determinante que, en esa integración, desempeña el sistema económico-social, en el que se inserta el arte como toda forma de producción. Esto pone de relieve el utopismo peculiar de la vanguardia: aislar su proyecto liberador de la transformación del sistema, o cifrar ésta en una subversión estética. Lo uno y lo otro se han revelado compatibles con el sistema, pero su integración en él, sobre todo económica, ha acabado por desintegrar la vanguardia misma. Y Puesto que no ha podido escapar de la "jaula" del mercado, su gran proyecto de los tiempos heroicos ha llegado a su ocaso o fin.⁷³

Ahora bien, si ese proyecto ha fracasado al no cambiar las condiciones modernas que han impedido su realización, y si por otro lado, el cambio de ellas -en un futuro previsible- se presenta incierto o incluso irrealizable, cabe preguntarse: ¿tiene sentido hoy asumir lo que hay de vivo o deseable -emancipar estética y socialmente a la humanidad, integrar el arte en la vida, y universalizar lo estético-sino se plantea la necesidad de salir de la modernidad? Pero ¿cómo

escapar –estéticamente- cuando sus bases económicas y sociales permanecen y duran?.

Podría pretenderse para ello reavivar la vuelta del estatus premoderno de lo estético, reduciendo el arte a la artesanía. Pero esta utopía que, en el siglo pasado, inspiró el sueño de Morris de salvar así lo estético de la amenaza mortal que, para él, significaba la alianza moderna del arte con la industria y la técnica –justamente lo que la vanguardia aspiraría a impulsar –es tan irrealizable como abolir el presente con el pasado. Y ello sin contar con que la artesanía, a la que debiera reducirse el arte, no podría escapar de la modernidad, al permanecer prisionera –como artística- en la jaula moderna del mercado.⁷⁴

Tal vez habría que prestar atención a los que creen que se puede esperar escapar de la modernidad alejando la mirada de occidente, como lugar privilegiado y hegemónico de lo estético, para ponerla en lo que algunos llaman todavía Tercer Mundo. Limitándonos a América Latina como parte de él, cabe reconocer que frente al enfriamiento y desmayo de la creatividad de las vanguardias en el centro, en este lado de la periferia se despliega una rica actividad creadora, imaginativa, de la que dan testimonio la obra de Borges, García Márquez, Cortázar, Neruda u Octavio Paz en la literatura y Tamayo, Matta, Lam y Le Pare en las artes plásticas. También hay que reconocer que la sabiduría de la vanguardia occidental corre por la obra de estos grandes creadores y que una vanguardia, de la que es su adelantado Vicente Huidobro, ha estado presente desde los años XX en América Latina.

Ahora bien, en las condiciones de dependencia y desarrollo económico y social del continente, se estrechan enormemente el mercado y el acceso a los bienes artísticos. Asimismo, las condiciones de explotación y opresión en que se ha desenvuelto la vanguardia latinoamericana han hecho de la emancipación un asunto ante todo político-social, no estético. De ahí que, comparada con la Europea o

⁷³ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*. p. 279.

⁷⁴ *Ibidem*. p. 280.

Norteamericana, su enclaustramiento haya sido mayor, y que haya tenido que convivir con un arte de urgencia o resistencia convertido en medio o instrumento de liberación nacional y social.

En conclusión: no se puede poner la mirada en América Latina para tratar de encontrar lo que la modernidad agotada en occidente, ya no puede dar, y, sobre todo, cuando su proyecto de emancipación estético social ha llegado a su fin. Ciertamente, esta América Latina, vinculada por su vanguardia propia a la modernidad, vive en las condiciones premodernas de atraso y dependencia que, desde el llamado descubrimiento, occidente le impuso. Ser moderno estéticamente en países que aún no han pasado por la modernidad no significa prescindir o ser un caldo de ello, sino hacerla suya, como lo han hecho sus grandes creadores -Borges, Neruda, Paz-, sin descartar el arte que se alimenta a la vez -como el de García Márquez, Tamayo o Lam, en el colectivo de esa obra prodigiosa que es el espacio escultórico (Ciudad Universitaria de México D.F.)-, de sus raíces autóctonas mas profundas.

Pero ¿cómo escapar de la modernidad en una sociedad en la que el arte -como toda forma de producción- ve sus productos convertidos en mercancías?. Sólo sería posible ese escape si las obras de arte pudieran sustraerse al mercado, privándolas para ello de su cuerpo físico, sensible, condición indispensable para que la obra pueda ser objeto de compra y venta y de contemplación. La presencia de ese cuerpo sensible ha de ser, además, duradera y consistente. Si se pudiera desmaterializar el objeto artístico, privándolo de esa presencia sensible, consistente y duradera dejaría de ser museable y mercantizable y ésta es la posibilidad que puede explorarse en nuestros días. Con el arte conceptual, al sustituir el objeto sensible por su concepto o idea. Pero aún así, los diagramas, fotos o protocolos de experiencias que lo invocan no escapan al museo o al mercado, aunque no como "obras de arte", sino como "proposiciones artísticas", producto de una actividad teórica o reflexiva.⁷⁵

Se puede intentar también escapar a la mercantilización por otra vía: no aboliendo la presencia sensible, sino dándole el carácter efímero de un hecho o un acontecimiento. Estamos entonces ante el producto de una actividad

⁷⁵ *Ibidem.* p. 281.

práctica, creadora, cuya presencia sensible se agota en ella, pero susceptible de provocar una experiencia estética. Por tanto, esta obra de arte inconsciente y efímera y no es enjaulable en el museo ni en el mercado, aunque como espectáculo difícilmente podría escapar a toda comercialización.⁷⁶

Las dos propuestas anteriores constituyen alternativas viables a la naturaleza mercantil y museable con el que la modernidad ha marcado el arte. Pero, aún sin ignorar que ambas alternativas no escapan fácilmente a la mercantilización, es innegable que sería tremendamente limitativo reducir a ellas el enorme potencial creador desplegado por el arte moderno con la vanguardia. Por otro lado, esas dos formas de creatividad están condenadas a la marginalidad y al enclaustramiento mientras subsistan las bases económicas y sociales que exigen, acorde con ellas, el "gran arte" para el museo y el pseudo arte masivo, propio de la modernidad tardía.

Ahora bien, si se trata de escapar de ésta, hay que tener presente la tentación postmoderna, en verdad radical, de las vanguardias que privilegia la función emancipadora del arte, la ruptura con el pasado y la tradición, así como la tradición incesante, puede comprenderse la tentación postmoderna de escapar de ella, privilegiando lo opuesto. O sea: un arte sin la carga de responsabilidades emancipatorias que, lejos de romper con la tradición, o de insertarse en la "tradición de la ruptura", siente la nostalgia del pasado y asume valores tradicionales y que, en lugar de mostrar la unidad de sentido y totalidad que le imprima la utopía estético social vanguardista, apele a la fragmentación y a la conjunción de retóricas heterogéneas.

Pero la recuperación postmoderna de símbolos y valores tradicionales no significa una simple vuelta a la tradición, ya que se pretende hacerla con los medios o instrumentos que brinda el progreso

⁷⁶ *Loc. Cit.*

tecnológico. Se trata, pues, de un revival del pasado que la modernidad sepulta, pero con la idolatría del presente, sobre todo porque ofrece material tecnológicamente. Tampoco se rechaza lo que, en la modernidad, ha proporcionado el declive de las vanguardias: la mercantilización del arte.

Por esta adaptación al sistema en la que se conjugan la fascinación por el progreso tecnológico y la disolución del proyecto subversivo estético-social de las vanguardias, Habermas ha podido leer con clave neoconservadora el fenómeno de la posmodernidad. Pero ¿cómo situar su relación con la modernidad? Si bien es cierto que no podía encajar en ella en cuanto asume símbolos y valores que ésta ha rechazado, tampoco cabe situarla por completo a extramuros de la modernidad, ya que reivindica valores sustancialmente modernos como el progreso de la ciencia y la tecnología, y el valor de cambio en la producción. La decisión entre cultura y sociedad y de la que habla Daniel Bell, entre racionalidad instrumental y valorativa, en términos fracfortianos, se resuelve o se pretende resolver ideológicamente, apelando a valores tradicionales –como el de la religión sin quebrantar las bases económicas y sociales de la modernidad. En suma: sin rebasar su horizonte, ser posmoderno es, pues –y Lyotard lo ha dicho sin embagues-, una nueva forma de ser moderno.⁷⁷

¿Qué queda entonces, de la alternativa postmoderna en el terreno estético? Con la recuperación de elementos estilísticos del pasado, sin renunciar a la fe moderna en la tecnología y a la exaltación del mercado, lo que tenemos es una alternativa no a la modernidad, sino a una forma histórica de ella: la radical de la vanguardia. La tentativa postmoderna puede ser aceptada en el marco moderno, tardo capitalista, que ha hecho imposible la vida a la vanguardia, en la medida en que bien aceptada, se ajusta a él. Al liberar al arte de toda carga emancipadora de reavivar el pasado y distanciarse nuevamente de la vida, el postmodernismo viene a remachar los clavos de la integración en el sistema, y, en este sentido, sería una nueva versión de la modernidad estética con la particularidad de que asume su integración económica e ideológica sin la nostalgia vanguardista de la rebeldía de los tiempos heroicos.

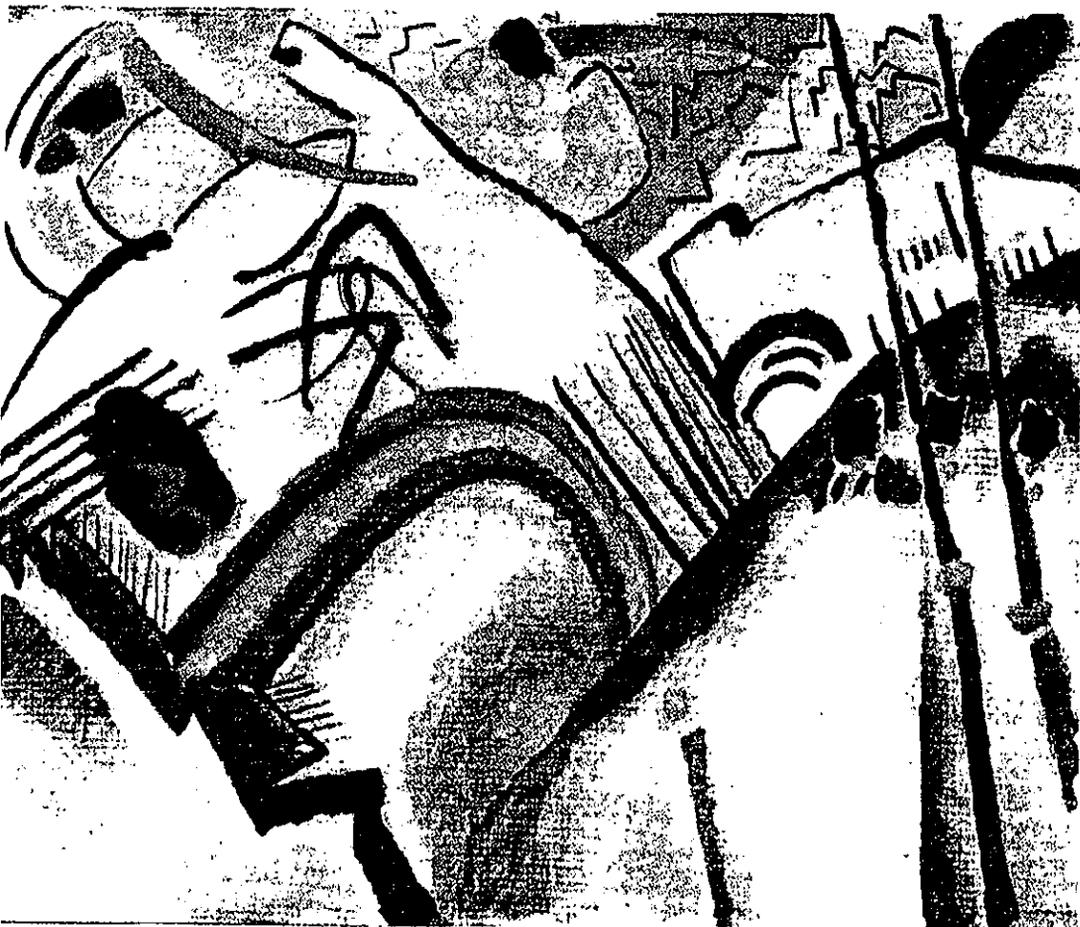
⁷⁷ *Ibidem.* p. 283.

Lo que demuestra el ocaso de las vanguardias es el fracaso de la realización de sus objetivos: emancipación humana estético-social, integración del arte en la vida, extensión de lo estético más allá de los recintos privilegiados, desmercantilizar el arte, ensanchar el universalismo estético rebasando sus límites eurocentristas y socializar la creación extendiendo la participación de los receptores de ella. Estos objetivos han fracasado al no darse el cambio de las condiciones modernas que han hecho imposible su realización. Lo que se demuestra, por tanto, es que la emancipación estética no puede desvincularse de lo social.

Ciertamente, las posibilidades de realizar esa emancipación son hoy más inciertas y utópicas. Pero esto no empaña la necesidad, validez y vigencia del proyecto de las vanguardias en su período heroico, ni tampoco significa que no se quede espacio para un arte que recoja su espíritu crítico, innovador y emancipatorio no obstante los asfixiantes mecanismos integradores del sistema. Un arte que, sin asumir la pesada carga de responsabilidades que le asignó la vanguardia, no vea su fuerza creadora ajustada insociablemente al sistema, aunque no podrá escapar a su hostilidad. Sólo este arte radicalmente moderno, es decir, a la altura del sueño o utopía de una sociedad emancipada y del uso no enajenado de su valor propio, estético.⁷⁸

En cuanto a la estética como teoría general sobre la práctica artística, ya subrayamos que es hija de la modernidad y que, no obstante su carácter especulativo, como filosofía, sistemática de lo bello, tiene en la base de sus reflexiones en el arte moderno que autonomiza el producto artístico, liberando no de sus funciones tradicionales. Esta estética moderna de inspiración clasicista, es también una estética de la producción y representación, que ve la obra además con una substancia inmutable que al receptor sólo toca reflejar. Y esta concepción es la subvertida, en la práctica por las vanguardias, mientras la estética filosófica al margen de ellas seguía

⁷⁸ *Ibidem.* p. 284.



Kandinsky (1866-1944) Boceto para la
Composición IV (Batalla) 1910.

Arte Experimental, Vanguardia <<arte abstracto>>.



Dalí (1904-1989) *Aparición de un rostro y un frutero* (1938).

Arte Experimental, Vanguardia. <<arte abstracto>>.

con sus especulaciones, aunque en definitiva estas respondían a una experiencia artística histórica particular.

También en pleno siglo XX una estética como la de Nicolai Hartmann, ejemplo de ese enfoque especulativo, clasicista y eurocentrista, se ha podido escribir a espaldas de todo lo que la vanguardia ha hecho en el arte desde mediados del siglo XIX.⁷⁹

En nuestro tiempo la excepción en el terreno filosófico es la teoría estética de Adorno cuyas reflexiones se alimentan del viraje que imprimen las vanguardias a la historia el arte. Pero, más que en la teoría general, es en las teorías particulares del arte o en las incursiones teóricas de los propios artistas donde se abre un espacio a las artes no occidentales, o a la experiencia de la vanguardia. Pero la estética para ser propiamente moderna no sólo tiene que liberarse de la carga especulativa, clasicista y eurocentrista que la pone al margen de esas prácticas, sino que -tomando el pulso del arte de nuestro tiempo- han de volver los ojos -como han hecho Adorno y Benjamín- A las determinaciones sociales de la producción, distribución y consumo que han llevado al ocaso o al fin de las vanguardias.

Para estar a la altura de su tiempo -el de ese ocaso y fin, pero también de la necesidad de cambiar las condiciones sociales que han llevado a ello-, la estética tiene que dejar de ser moderna en el sitio tradicional que asume desde el siglo XVIII Hartmann en el siglo XX; serlo propiamente en un mundo en el que la modernidad está en crisis, sin que se vislumbre la salida -aunque se desee- en el horizonte.⁸⁰

2.3.2 Neoliberalismo Económico

El neoliberalismo constituye un renacimiento de las ideas de Adam Smith y del viejo liberalismo europeo, que consideran que el mercado y el comercio libres son la panacea que produce la riqueza de las naciones y el progreso que se concibe como desarrollo económico. Pero el énfasis del neoliberalismo se pone en la libertad de los

⁷⁹ *Loc. Cit.*

mercados internacionales y en el desarrollo de las actividades exportadoras como motor de progreso de todo país. El protagonista principal, el agente histórico, es ahora el empresario exportador. La principal diferencia histórica con la economía política clásica es que el sujeto de la crítica ideológica cambia, ya no es más el feudalismo y el mercantilismo sino el marxismo y las ideas socialistas del estado interventor, las políticas proteccionistas y de subsidio y el exceso de gasto público.

Hay ciertos años cuyo nombre sirve para marcar la unidad de todo un período histórico. En cada uno de ellos se encuentra la fecha de un acontecimiento simbólico; de un hecho que asocia a su significación propia una significación no sólo diferente, sino de otro orden, generalmente "superior". Todo parece indicar que el año 1989, pasará también a ser la señal de una época. En su mes de Noviembre, el Jueves 9 por la noche, tuvo lugar un hecho que se presta admirablemente para ser convertido en un símbolo histórico: la caída del muro de Berlín.⁸¹

En tanto que desaparición de una barrera, la caída del muro de Berlín es apenas un paso en un proceso mucho más profundo y poderoso que consiste en la recomposición de Europa como la totalidad histórica dominante de la época moderna. Se trata sin embargo de un paso decisivo; causa precipitante, como reapertura de un cauce histórico violentamente clausurado, la caída del muro de Berlín es la primera parte en la que ese proceso global se pone de manifiesto. Por el otro lado, en tanto que demolición de una construcción aberrante, no pasa de ser una obra pública de mediana importancia. Si tiene un interés, éste proviene justamente de la insuperable similitud que guarda con ese acontecimiento histórico mayor que es el desmoronamiento del llamado "socialismo real"; una similitud que basta para hacer de ella, como "caída", la representante cabal de él, como "derrumbe".

⁸⁰ *Ibidem.* pp. 284-285.

En el mundo actual, la voluntad de huir no es únicamente la que resulta del "socialismo real" y las frustraciones que ha deparado; hay también voluntad de huir del "capitalismo" y los infiernos que genera. Las poblaciones que huyen (literal o figuradamente) hacia el "capitalismo" lo hacen porque pueden, ellas sí disponen de un lugar tangible en donde intentar convertir en realidad la imagen invertida del "socialismo real" creada por su fantasía. Las poblaciones "agobiadas por el capitalismo", en cambio, las que se encuentran en las zonas "menos favorecidas" de éste -a las que, por cierto, podrían llegar, sin querer, " los que vienen de regreso del socialismo"-, no huyen porque no puedan hacerlo, sino porque sus fantasías resultan auténticamente utópicas: no hay un lugar ya existente hacia donde puedan encausar su voluntad de huida.

El del "capitalismo" es el fracaso de un proyecto de modernización que ha dominado ya una larga época sobre toda la vida civilizada del planeta, en cambio el del "socialismo", como movimiento dirigido a abandonar el proyecto capitalista de modernidad y a seguir uno alternativo, lo es sólo de un intento particular suyo, más dramático que radical: el del *bolchevismo* como la figura despótica peculiar de gestión económico-político que adoptó el imperio Ruso en estos últimos setenta años.⁸²

La política económica de dos estados occidentales en este fin de siglo ha dado un giro histórico que ha cambiado diametralmente su sentido. De administradora de la abundancia posible, es decir, de la promesa inscrita en el progreso de las fuerzas productivas, ha pasado a ser -en curiosa similitud con épocas premodernas- la administradora de una escasez inevitable, el dispositivo que trasmite la presencia imperiosa de ésta hacia el cuerpo social la instancia que media su interiorización en las relaciones sociales de convivencia. Se trata, como es evidente, de un giro histórico de alcances profundos y grandes consecuencias.

⁸¹ Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones de la modernidad*. p. 13.

⁸² *Ibidem*. p. 17.

El tema de esa política económica podía ser el siguiente: "Sin la inocultable cuota de desperdicio -de mano de obra, por un lado, y de recursos naturales, por otro- que el sistema capitalista de producción de la riqueza trae inevitablemente consigo, la producción misma de esta riqueza resultaría imposible".

El panorama de la cultura política en este fin de siglo no puede ser más ominoso. La crisis en la que ha entrado la configuración moderna de esta cultura comenzó sin duda en la "periferia del mundo civilizado", allí donde el impulso modernizador de la economía, administrado de manera "desigual" por las necesidades imperialistas de la acumulación del capital, tuvo la fuerza suficiente para echar por tierra las instituciones políticas ancestrales pero fue demasiado débil para sustituirlas por otras, menos despóticas y más igualitarias.⁸³

Por eso se extiende con rapidez hacia las zonas centrales.

La modernización, que fue vista en occidente como una promesa de crecimiento cuantitativo para una vida civilizada de calidad incuestionablemente positiva, viene revelándose cada vez más como una amenaza para la existencia misma de esa calidad de vida. La "globalización" de los procesos de producción y consumo puesta en práctica por el capital transnacional, con la uniformación que ella implica, se constituye en una amenaza de muerte para las formas peculiares tanto de ciertos objetos del mundo de la vida como de los procesos de trabajo y disfrute en los que ellos son producidos y consumidos. Aunque es propia de la modernidad capitalista, esta contradicción no podía volverse virulenta en un mundo cuyas fuerzas productivas no habían sido aún integradas técnicamente en un solo proceso totalizador; es esta unificación la que le ha permitido ponerse de manifiesto en la crisis de la cultura política-económica contemporánea.

⁸³ *Ibidem.* p. 66.

No se trata solamente de una más de las crisis que afectan periódicamente a la vida política como un complejo de relaciones entre la sociedad civil y el estado. Se trata de una crisis de la sociedad civil en cuanto tal, de su autodefinición como fundamento de la sociedad política. Los conflictos que la sociedad civil, -sociedad de propietarios privados- ha dirimido mediante la construcción de la instancia política-estatal han sido por lo general conflictos de reparto de la riqueza, en la que ella puede dividirse "horizontalmente" en clases y partidos antagónicos. El conflicto en que se encuentra ahora es en cambio de otro orden: un conflicto de definición de la riqueza que la enfrenta consigo misma como totalidad indivisible. Es ella en su conjunto la que está interesada en el progreso de la valoración del capital transnacional y es ella misma, también en su conjunto, la que está interesada en ofrecer resistencia a ese progreso. Se encuentra en un conflicto que no puede articularse en los términos de la sociedad política propia de la modernidad capitalista.

Incapaz sin embargo de dar cauce al invento de un nuevo tipo de vida política, esto es, de crear instituciones estatales capaces de superar al estado nacional tradicional, la sociedad civil de los países centrales prefieren replegarse en lo conocido: dar la espalda al conflicto en su magnitud verdadera, planetaria, y abordarlo en escala minimizada, como si estuviera ante un asunto de dimensiones regionales. La reivindicación de la micropolítica en contra de la acción devastado del macro estado es, bajo esta forma, una manera desesperada, ella también "salvaje", de ofrecer resistencia al aspecto negativo de la modernización "salvaje"; un intento de defender en retirada la forma natural de la vida cotidiana o salvaguardada lo que queda del conjunto de valores de uso arcaicos de la civilización material.⁸⁴

En efecto, disimulado bajo la forma perversa de "empleo", el trabajo constituye el cimiento de la civilización occidental, que reina en todo el planeta. Se confunde con ella hasta el punto de que, al mismo tiempo que se esfuma, nadie pone en tela de juicio su arraigo, su realidad ni menos aún su necesidad. La maraña da transiciones que derivan de él nos parece tan indiscutiblemente vital como la circulación

de la sangre. Ahora bien, el trabajo, considerado nuestro motor natural, la regla del juego de nuestro tránsito hacia esos lugares extraños donde todos iremos a parar se ha vuelto una entidad desprovista de contenido.

Por cierto, así perpetuamos lo que se ha convertido en un mito; el más venerable que se pueda imaginar: el mito de trabajo vinculado con los engranajes íntimos o públicos de nuestras sociedades. Prolongamos desesperadamente las transacciones cómplices hasta en la hostilidad, rutinas profundamente arraigadas, un estribillo cantado desde antaño en familia... una familia desgarrada, pero atenta a ese recuerdo compartido, ávida a los rostros de un denominador común, de una suerte de comunidad aunque sea fuerte y se den las peores discordias, las peores infamias.⁸⁵

En todas partes se habla del “desempleo”. Sin embargo se despoja el término de su sentido verdadero porque oculta un fenómeno distinto de aquel, totalmente obsoleto, que pretende indicar. No obstante, nos hace al respecto laboriosas promesas, generalmente falaces, que nos permiten vislumbrar cantidades íntimas de puestos de trabajo ágilmente emitidos (saldos) en el mercado; porcentajes despreciables en comparación con los millones de individuos excluidos del trabajo asalariado y que, tal como van las cosas, seguirán en esa condición durante décadas.

Este veredicto aún no ha sido pronunciado ni enunciado, indudablemente ni siquiera pensando de manera consciente. Vivimos en democracia. Para el conjunto de la población, el propio conjunto todavía es objeto de interés real, vinculado con sus culturas, con efectos profundos, adquiridos o espontáneos, aunque a la vista de todos aparece una diferencia creciente. No olvidemos que este conjunto también representa a una clientela electoral y consumidora que genera otra clase de interés y lleva a los políticos a movilizarse en torno a los problemas de trabajo y desempleo, convertidos en problemas de rutina; a oficializar esos problemas falsos o al menos mal planteados; a ocultar cualquier verificación y pronunciar a corto plazo siempre las mismas respuestas anémicas a las preguntas artificiales. No es cuestión ¡lejos de ello!- de exterminarlos de buscar soluciones, siquiera parciales y precarias. Pero el efecto principal de sus chapucerías es dar a un sistema agotado la apariencia

⁸⁴ *Ibidem*. p. 67.

⁸⁵ Forrester, Viviane. *El horror económico*. pp. 10-11.

de que funciona, aunque sea mal y sobre todo prolongar la vida de instituciones y jerarquías permitidas.⁶⁶

A nuestros ojos el trabajo sigue vinculado con la era industrial, el capitalismo de orden inmobiliario. En esa época el capital presentaba garantías evidentes: fábricas sólidas, hitos fáciles de identificar tales como talleres, minas, bancos, edificios que eran parte de nuestros paisajes, inscritos en los catastros. Creemos vivir aún en la época en que se podía calcular su superficie, juzgar su emplazamiento, evaluar su costo. Las transacciones se realizaban en circuitos verificables. Actores de estado civil claramente definido -gerentes, empleados, obreros- se desplazaban de un punto a otro y sus caminos se cruzaban. Se sabía quienes eran los dirigentes y donde estaban, quien se beneficiaba con las ganancias. El jefe solía ser un hombre más o menos poderoso, más o menos competente, más o menos déspota, más o menos próspero, dueño de la propiedad y poseedor del dinero. Era el propietario de la empresa (con socios siempre identificables o sin ellos). Se trata de un individuo tangible, de carne y hueso, con nombre y apellido, que tenía herederos y en la mayoría de los casos él mismo lo era. Bastaba la mirada para evaluar la importancia de la empresa, se sabía dónde se reproducían (con frecuencia en condiciones escandalosas) tanto la "condición obrera" como las dichas "creaciones de riqueza", entonces llamadas "ganancias". Los productos llamados mercancías, la negociación, la circulación de materias primas eran de importancia esencial, la empresa era una razón social con funciones conocidas, incluso certificadas. Se podían distinguir las configuraciones, incluso las internacionales, separar el comercio de la industria y finanzas. Esto sucedía en nuestra geografía con ritmos que nos eran conocidas, aunque fueran excesivos. Y se anunciaba en nuestros idiomas, en nuestra lengua. Vivíamos un reparto de papeles a veces desastrosos, pero todos éramos personajes de la misma novela.⁶⁷

Ahora bien, de alguna manera han escamoteado ese mundo en que los lugares de la producción se fusionaban con los de la economía, en que el trabajo de gran número de ejecutores era indispensable para los que tomaban las decisiones. Creemos que aún lo recorreremos, respiramos en él, lo obedecemos o dominamos, cuando en realidad no funciona más o lo hace "de mentira", como dicen los niños, y bajo el control de fuerzas verdaderas que lo rigen discretamente y administran su naufragio.

Con él se escamotearon los modelos intermedios que lo sucedieron poco a poco en transición hacia el mundo actual, de las multinacionales, las transnacionales, el liberalismo absoluto,

⁶⁶ *Ibidem*. p. 20.

(neoliberalismo), la globalización, la multinacionalización, la desregulación, la virtualidad. Esos modelos, ahora totalmente subalternos y en vías de desaparición, a lo sumo se los encuentran bajo de la férula de potencias remotas y complicadas.

El mundo que se instala bajo el signo de la cibernética, la automatización y las tecnologías revolucionarias, y que desde ahora ejerce el poder, parece safarse, parapetarse en zonas herméticas, casi esotéricas. Ha dejado de ser sincrónico con nosotros. Y desde luego, no tiene vínculos reales con el mundo del trabajo que ha dejado de serle útil y que cuando alcanza a vislumbrarlo, le parece un parásito irritante caracterizado por su presencia molesta, sus desastres embarazosos, su obstinación irracional en querer existir. Su escasa utilidad. Su débil resistencia, su carácter benigno. Sus renunciamientos y su inocuidad, encerrado como esta en los vestigios de una sociedad en la cual sus funciones están abolidas. Entre esos dos universos no puede haber continuidad. Lo antiguo decae y sufre, marginado del otro, reservado a una casta, infunde un orden inédito de realidad o, si se quiere, de desrealidad donde la horda de buscadores de empleo apenas representa un ejército pálido de espectros que no volverán.

Está entendido que no basta con decir que "la modernidad es un proyecto inacabado" (Habermas). No obstante haber encarnado la significación imaginaria capitalista de la expansión ilimitada del (pseudo) dominio (pseudo) racional, la modernidad está más viva que nunca, como comprometida en la carrera frenética que conduce a la humanidad hacia los peligros más extremos.⁸⁸

Pero aunque este desarrollo de capitalismo estuvo condicionado, decididamente, por el despliegue simultáneo del proyecto de la autonomía social e individual, la modernidad esta acabada. Un capitalismo que se desarrolla con el esfuerzo de afrontar una lucha

⁸⁷ *Ibidem.* p. 28.

⁸⁸ Castoriadis, Cornelio. *El mundo fragmentado.* p. 22.

continua contra el estatus de las cadenas de fabricación así como contra las esferas de las ideas o del arte, y un capitalismo cuya expansión no encuentra ninguna oposición interna efectiva son dos animales socio-históricos totalmente diferentes. Ciertamente el proyecto de autonomía en sí mismo no se ha acabado ni está terminado.

Pero su trayectoria durante los dos últimos siglos ha demostrado la inadecuación radical, para, para hablar con moderación de los programas en que se había encarnado, ya sea la República Liberal o el socialismo leninista. No hace falta subrayar que la demostración de esa inadecuación en la experiencia histórica efectiva es una de las raíces de la apatía política y de la privatización contemporáneas. Para el resurgimiento del proyecto de autonomía se requieren nuevos objetivos políticos y nuevas actitudes humanas de los que por ahora los signos son escasos. Pero sería absurdo tratar de decir si estamos viviendo un largo paréntesis o si asistimos al comienzo al fin de la historia occidental en tanto que historia esencialmente ligada al proyecto de economía y codeterminado por éste.

2.4 EL CONFORMISMO POSTMODERNO

La mentalidad de nuestra época... es o demasiado rápida o demasiado letárgica, cambia demasiado o no lo suficiente, da largas a la confusión y al equívoco.⁸⁹

Estas características no son occidentales. Como tampoco lo son el lanzamiento y el éxito de las marcas postindustrial y postmoderno. Ambas proporcionan una caracterización perfecta de la patética incapacidad de nuestra época para pensarse como algo positivo, o

⁸⁹ *Ibidem.* p. 11.

incluso como transición. Así, es llevado a definirse con la curiosa afirmación de que su sentido es la ausencia de sentido y su estilo la falta de estilo.

No obstante, hay que hacer cierta distinción entre los términos "posindustrial" y "posmodernismo", ya que hay algo en la realidad que corresponde al término "posindustrial". En síntesis, al menos en los países ricos -(pero no solamente en éstos)-, la producción (cualquiera sea el sentido de esta palabra) abandona los altos hornos y las viejas fábricas sucias para volcarse en complejos cada vez más automatizados y en los diversos "servicios". Este proceso -previsto, por lo menos medio siglo atrás- había sido durante mucho tiempo considerado portador de promesas extraordinarias para el porvenir del trabajo y de la vida humana. Se decía que la duración del trabajo iba a ser asombrosamente reducida y su naturaleza, fundamentalmente transformada. La autonomización y el tratamiento electrónico de los datos iban a transformar la vieja labor industrial, repetitiva y alienante, en campo abierto a la libre expresión de la inventiva y la creatividad del trabajador.⁹⁰

De hecho nada de esto se hizo realidad. Las posibilidades ofrecidas por las nuevas tecnologías permanecen confinadas a un grupo estrecho de jóvenes especialistas "inteligentes". La naturaleza del trabajo no ha cambiado para la masa de los otros asalariados, ya se trate de la industria o de los servicios. Más bien lo contrario: la industrialización a la antigua a invadido las grandes empresas de los sectores no industriales, donde el ritmo de trabajo y las tasas de rendimiento quedan sometidas a un control mecánico e impersonal. El empleo en la industria propiamente dicha está en decadencia desde hace décadas; los obreros redundantes (admirable expresión de los economistas anglosajones) y los jóvenes sólo han podido encontrar empleo en industrias de servicios de segunda clase, con bajas remuneraciones.

Estamos ante una colección de verdades a medias, tergiversadas para su conversión en estrategias de evasión. El valor del "postmodernismo" como teoría es que refleja servilmente -y, por lo tanto, fielmente- las tendencias dominantes. Su miseria es que sólo provee una simple racionalización, tras una apología que se quiere sofisticada y no es más que la expresión del conformismo y la bandida. Concertando agradablemente con la cháchara de

⁹⁰ *Ibidem.* pp. 11-12.

moda sobre el "pluralismo" y el "respeto a la diferencia", conduce a la glorificación del eclectisismo, al encubrimiento de la esterilidad a la generalización del principio "cualquier cosa es igual", Feyerabend ha proclamado tan oportunamente en otro dominio. No hay ninguna duda de que la conformidad, la esterilidad y la banalidad, en cualquier cosa, son los rasgos característicos de este período.⁹¹

El postmodernismo, la ideología que decora la época con un "complemento solemne de justificación", presenta el caso más reciente de intelectuales que han abandonado su función crítica y se adhieren con entusiasmo a lo que está ahí, simplemente por que está ahí. Indudablemente, el postmodernismo como tendencia histórica efectiva y como teoría es la negación del modernismo. Puesto que, efectivamente, en función de la antinomia ya discutida entre las dos significaciones imaginarias básicas -la autonomía y el dominio racional- y a pesar de sus contaminaciones reciprocas, la crítica de la realidad instituidas nunca se detuvo durante el período moderno. Y eso es precisamente lo que está desapareciendo rápidamente con la bendición filosófica de los postmodernos. La evanescencia del conflicto social y político en la esfera real encuentran su correspondencia en los campos intelectual y artístico, con la evanescencia del auténtico pensamiento crítico. Como ya se dijo, ese pensamiento no puede existir sólo en y por el establecimiento de una distancia con lo que es, que implicaría la conquista de un punto de vista distinto del acordado, por consiguiente, un trabajo de creación.

El período presente se puede definir entonces como la retirada general al conformismo. Conformismo que se encuentra típicamente materializado cuando cientos de millones de telespectadores en toda la superficie de la tierra absorben cotidianamente las mismas futilidades, pero también, cuando algunos "teóricos" van repitiendo que no se puede "quebrar la barrera de la metafísica occidental".⁹²

⁹¹ *Ibidem.* p. 21.

⁹² *Loc. Cit.*

2.5 POSTESTRUCTURALISTAS

2.5.1 Jean Francois Lyotard

Inicialmente adscrito a los terrenos de la crítica literaria, el término postmoderno ha comenzado a funcionar simultáneamente en el campo de la historiografía arquitectónica, como ya vimos y en el del ensayismo cultural y literario; pero ha tenido que ser un profesor de filosofía de la Universidad de París, Jean Francois Lyotard, cuyos libros fundamentales oscilan entre la sociología y el psicoanálisis, o entre el ensayismo y la medición, el llamado a trazar un retrato que podríamos calificar de inequívoco acerca de la postmodernidad, en un libro publicado en 1979, y destinado a convertirse en una de las obras representativas de la década de los ochenta; se trata de *La condición postmoderna*. Lo que se propone Lyotard en esta obra, lo declara al principio de la misma de una forma bastante clara:

Este estudio tiene por objeto la condición del saber en las sociedades más desarrolladas. Se ha decidido llamar a esta condición <posmoderna>. El término está en uso en el continente americano, en pluma de sociólogos y críticos. Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XX. Aquí se situarán esas transformaciones con relación a la crisis de los relatos.⁹³

En efecto, el ciudadano ya no se cree los relatos más que por su operatividad, por su transparencia, informacional, esto es, considerados como mercancías cuyo control comunicativo deviene en poder. En otros términos, es postmoderna la sociedad que ya no cree en los metarrelatos -que era la argumentación social, política o metafísica para los discursos de una sociedad-, sino sólo en los relatos, entendidos como pura mercancía social:

Nuestra hipótesis es que el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la sociedad llamada posindustrial y las culturas en la edad llamada postmoderna.⁹⁴

⁹³ Lyotard, Jean. *La condición postmoderna*. p. 9.

⁹⁴ *Ibidem*. p. 13.

Dado que el saber tiene dos finalidades primordiales, la investigación por un lado, y la difusión de conocimiento por otro, se trata de que ese saber encuentre su legitimación en el marco de las sociedades postindustriales; pero, como señaló Lyotard, el problema de legitimación está ligado también a la legitimación del legislador, con lo cual, tocamos la fibra política de la cuestión del saber, ya que no se trata de ciencia en abstracto, sino del funcionamiento social de la ciencia: no se trata, pues, del qué decir sino del quién sabe lo que conviene decir, y de ahí que dicha elucidación, que es una elucidación deducida del discurso social mismo, genere toda la requerida legitimación. Pero, ya que todos esos discursos no pueden ya legitimarse por alusión al Espíritu, al gran Relato ni a la emancipación de la humanidad, se sustituye toda esa metafísica por la pura performatividad, esto es, por la retórica de los resultados y de las realizaciones, incluso la permisividad con respecto a los diversos juegos está situada bajo la condición de la performatividad.

2.5.2 Jean Baudrillard

Se trata del filósofo que se ha pronunciado asimismo sobre cuestiones que hacen a la identidad formal y conceptual del término postmodernidad; Jean Baudrillard será quien, acaso nos desvele esa recepción del individuo ante los discursos posibilitados en la colectividad, para avanzar un paso más en la consecución de esa identidad cultural de la época:

¿Cómo funcionan nuestras sociedades pretendidamente racionales y programadas? ¿Qué hace avanzar, qué hace moverse a los pueblos? ¿El progreso de la ciencia, la información <objetiva>, el aumento de la dicha colectiva, la comprensión de los hechos y de las causas, el castigo real del culpable o la calidad de vida? En absoluto: nada de todo eso interesa a nadie salvo en respuestas a los sondeos. Lo que fascina a todo el mundo es la corrupción de los signos, es que la realidad, en todo lugar y en todo momento, esté corrompida por los signos. Esto sí que es un juego interesante -y esto es lo

que ocurre en la medida, en la moda, en la publicidad- más generalmente en el espectáculo de la política, de la tecnología, de la ciencia, en el espectáculo de cualquier cosa, porque la perversión de la realidad, la distorsión espectacular de los hechos y de las representaciones, el triunfo de la simulación es fascinante como una catástrofe; y lo es en efecto, es una desviación vertiginosa de todos los efectos de sentido. Por este efecto de simulación o, si se prefiere, de seducción, estamos dispuestos a pagar cualquier precio, mucho más que por la calidad <real> de nuestra vida.⁹⁵

Para Baudrillard, en definitiva, asistimos al apogeo de una cultura que, más que productiva es simplemente reproductiva: reproducción del modelo original, en cualquier tipo de discurso, hasta llegar a suplantarlo, a eliminar, ese modelo inicial: la muerte del referente y la sustitución del mismo por toda clase de copias de primera, segunda, tercera... enésima mano, no es una novedad teórica en esta nuestra civilización, fundamentada en el idealismo platónico, escolástico, durante siglos, y en la que las formas visibles y fenoménicas de la naturaleza siempre hacían referencia, obligatoriamente, a otras realidades ulteriores o invisibles; naturalmente, la proliferación de una realidad fenoménica actuante ha acabado por eliminar todo referente ideal, cuya muerte ha sido creciente e implacable en centurias recientes, hasta acabar con esta ocultación total, nunca supimos bien dónde estaba el modelo ideal al que se aludía, que nos deja definitivamente contemplando: ¿es ese el carácter distintivo de la postmodernidad?

Sin embargo, nadie lo había expresado con semejante claridad como el propio Baudrillard, cuando y en su obra *Cultural y simulacro*, sentenciaba:

No se trata ya de imitación ni de reiteración, incluso ni de parodia, sino de una suplantación de lo real por los signos de lo real, es decir, de una operación de disuasión de todo proceso real por su doble operativo.⁹⁶

⁹⁵ Baudrillard, Jean. *Las estrategias fatales*. p. 78.

⁹⁶ Baudrillard, Jean. *Cultura y simulacro*. p. 7.

La actitud del individuo frente al panorama de lo real deviene única, e incluso se hace difícil distinguirla de ese panorama mismo, en un frenético y constante intercambio de papeles, sujeto-objeto:

De la misma manera que el modelo es más verdadero que lo verdadero (al ser la quintaesencia de los rasgos significativos de una situación) y procura de este modo una sensación vertiginosa de verdad, también la moda tiene el carácter fabuloso de lo más bello que lo bello: fascinante. La seducción que ejerce es independiente de cualquier juicio de valor. Supera la forma estética en la forma extática de la metamorfosis incondicional.⁹⁷

Definitivamente, un perfil sui generis de ese individuo postmoderno se dibuja en el trasfondo epocal con tintas desvaídas pero significativas; la magnitud y alcance de la relación cultural mantenida con esta nueva seducción, tiende a definir la personalidad moral del sujeto pasivo:

Nuestra obscenidad ya no es la de la cara oculta e inmundada de lo visible; es el rebosamiento de lo visible en la aniquilación de la mirada (...). Es una obscenidad fría, una obscenidad blanca. No tiene nada de lúbrica, sensual, reprimida o perversa. Corresponde a la inminencia de lo real, y a su nulidad.⁹⁸

Esa actitud es la que, curiosamente, conecta con un afán solitario y onanista individualizado, por el control del juego, de la actividad, fuera de toda colectivización dirigida: los videojuegos y todo el manejo de los mini ordenadores, microprocesadores, etcétera, revierten y remite a una sociedad profundamente individualizada, insolidaria, donde sólo cuenta la propia aventura sin historia de cada cual, en la soledad del despacho, la habitación, la sala, etcétera: verdaderamente, este sí es el final de la Historia y el nacimiento de las infinitas historias individuales de cada momento, que ni siquiera tienen ya nada que ver con la antigua peripecia existencial de la persona.

⁹⁷ Baudrillard, Jean. *Las estrategias fatales*. pp. 6-7.

⁹⁸ Baudrillard, Jean. *¿Qué haces después de la orgía?*. p. 4.

El arte postmoderno excede, entonces, este orden de modernidad. Su autofagia inherente, fruto de la muerte del referente, y devenida en onanismo ejecutante, la verdadera parcelación cultural, nos exime de toda esperanza, de toda ansiedad por adivinar el futuro, por saber cuál será la cultura de mañana, etcétera, serían preguntas irrelevantes: el futuro ya está aquí, como modelo cultural de una era tecnocrática que acabará por cubrir a todos los individuos con su parcelación tecnológica, dentro de un momento internacional de evidente insuficiencia de los viejos sistemas de mercados de trabajo. Tan sólo cabe asomarse al exterior y preguntarse con total asepsia: ¿Qué pasa? ¿Qué ocurre? ¿Ocurrirá algo que yo desconozca?

2.6 CONCIENCIA DE LA CONDICIÓN POSTMODERNA

En verdad, el postmodernismo no deja de tomar en cuenta las condiciones actuales de existencia que, por no haberse dado en la modernidad, pueden considerarse postmodernas. Vivimos en el mundo de la bomba atómica, un mundo en el que el fin de la historia real es posible porque es posible el fin de la modernidad. No faltan, pues, elementos catastróficos reales para conocer que el potencial destructivo de la modernidad ha progresado hasta el punto de convertirse en la destrucción absoluta. Ciertamente, en el seno mismo de la modernidad se había ya denunciado, desde Marx y Adorno, su potencial destructivo, pero sólo desde el final de la Segunda Guerra Mundial sabemos que ese potencial alcanza una dimensión absoluta al amenazar la supervivencia misma de la humanidad. En este sentido es legítimo hablar de condición postmoderna de la existencia, justamente cuando ésta se halla bajo la amenaza de un holocausto nuclear a la que se unen como amenazas también reales una catástrofe y una no descartable tragedia genética.

La conciencia de esta condición posmoderna es necesaria para contribuir a que la <autodestrucción de la humanidad> no se convierta en una realidad. Pero para el pensamiento posmoderno se trata de una <agonía de la realidad> (expresión de Baudrillard) que vendría a justificar sus negaciones de la historia, del progreso y sobre todo de la espera de un acontecimiento que cambie la historia.⁹⁹

⁹⁹ Picó, Josep. *Modernidad y posmodernidad*. p. 377.

CAPITULO III

LA PSICOLOGÍA Y LA POSTMODERNIDAD

Se comienza con la premisa de que el tema fundamental de la psicología es la afectividad, y se termina con una duda de mala fe: la estética es una disciplina de lo afectivo, ¿por qué la psicología no es una disciplina de lo estético?

La estética tomó los sentimientos para hablar de las formas: ¿por qué la psicología no toma las formas para hablar de los sentimientos? La psicología es una estética inversa.¹⁰⁰

3.1 LA PSICOLOGÍA AL FINAL DEL MILENIO

Desde el título mismo de este capítulo: "La psicología al final del milenio", está poniendo en relación la psicología y su tiempo, relación temporal que siempre se dio en la psicología a lo largo de su historia, aunque no siempre se tuviera plena conciencia de ella.

Esta conciencia es moderna y aparece, sobre todo, con Hegel, para quien "la filosofía es su época captada en conceptos".¹⁰¹

La psicología, se hace, pues, en determinado mundo humano y, al acercarnos al fin del milenio vemos que se hace precisamente en un mundo que se caracteriza, entre otros rasgos, por los siguientes: 1) la violencia que se descarga sobre los individuos y los pueblos ensanchando la brecha entre lo que es y lo que debe ser, o entre lo ideal y lo real, a la vez que oscurece el horizonte del diálogo y el consenso; 2) el impetuoso progreso científico-técnico que muestra a la razón con su doble faz: emancipadora y opresora; 3) la homogeneización y burocratización de la existencia humana o, en la

¹⁰⁰ Fernández Christlieb, Pablo. *El proceso colectivo de la afectividad y la aproximación estética de la psicología*. p. 42.

¹⁰¹ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía y circunstancias*. p.330.

que el sujeto desaparece no ya teórica o psicológicamente, sino, real, efectivamente. 4) El derrumbe del llamado "socialismo real" que se presentaba como alternativa al sistema de explotación capitalista, y que, con su fracaso histórico, pone en cuestión no ya el socialismo, sino toda utopía o proyecto de emancipación; y 5) la reaparición de la intolerancia y el fanatismo de ayer con nuevas manifestaciones de integrista religioso, nacionalismo exacerbado, xenofobia y racismo.

Si para abrírnos paso en la selva psicológica de nuestro tiempo, tomamos en cuenta, como criterio de marcación, no sólo su idea del mundo, sino también su modo de estar o actuar en él, veremos que hay psicologías: 1) de vocación desinteresada que, en el representar, interpretar o dar razón, se fijan su propio límite, desentendiéndose de las consecuencias y responsabilidades que, por tenerlas, corresponden al psicólogo; 2) de vocación interesada en mantener o conservar el mundo como está, dado que todo cambio o transformación entraría en contradicción con sus concepciones especulativas de la naturaleza humana o del sentido de la historia; 3) de vocación interesada en transformar el mundo existente y, por tanto, asumiendo conscientemente sus efectos prácticos. El arte de este reflexionar, filosofar, se extiende a toda psicología que aspire a trascender lo existente, ya sea con una utopía o con el ideal regulativo de una nueva comunidad humana. Finalmente, 4) está la posición, que con referencia a la función emancipadora, propia de la modernidad, niega el fundamento y la legitimación de la emancipación misma. Es la posición postmoderna que, con matices modernos, asumen en nuestros días Lyotard y Vattimo.

Durante los últimos cuarenta años o más, el estudio de la psicología ha disfrutado de un período de relativa tranquilidad. Los laboratorios de investigación han brotado en todo el mundo, los fondos para investigación se han vuelto cada vez más accesibles y los encuentros internacionales han sido

marcados por el intercambio anhelante de descubrimientos, avances metodológicos y perspicacia teórica. Sin embargo, en años más recientes, cada vez más perceptibles, de un cambio subyacente en esta actitud. Se habla cada vez más de los valores problemáticos inherentes a la investigación psicológica. Los psicólogos críticos cuestionan la ideología individualista y explotadora que subyace a dicha investigación; el feminismo cuestiona los sesgos androcéntricos inherentes a la teoría y el método. Cada vez se habla más sobre epistemología. Los constructivistas plantean preguntas que se refieren a la posibilidad de la existencia de un mundo independiente del observador. Los constructivistas dirigen su atención a la base social de lo que nosotros consideramos como conocimiento. Cada vez se habla más de metodologías alternativas. Los fenomenólogos han empezado a mostrar nuevas formas de investigación cualitativa. Las nuevas formas de investigación cualitativa. Los psicólogos hermenéuticos (o interpretativos) se han preocupado cada vez más por la metodología dialógica. Cada vez hay mayor preocupación por las formas de la interdependencia humana. Los psicólogos ecologistas han empezado a buscar conceptos que relacionen la persona y el ambiente. Los etogenetistas han dirigido su atención a los eventos que ocurren dentro de la cabeza a los rituales sociales en los que estamos enredados. Los analistas del discurso se han dirigido a la relación de la mente y el lenguaje; al lenguaje como un sistema de interdependencia social. Cada vez hay mayor preocupación por las cuestiones teóricas en oposición de las empíricas.¹⁰²

Para Gergen, todas son direcciones, no son únicas con respecto a la psicología.

Esencialmente son las constituyentes de un rango amplio y más profundo de transformaciones intelectuales y culturales.¹⁰³

La creciente aplicabilidad tecnológica de las ciencias naturales, su realización como riqueza material, su intervención en la organización administrativa del espacio público de la política y el gobierno, causaron que su lógica de pensamiento y sus criterios de realidad se naturalizaran dentro de la vida pública civil como lógicas y criterios del pensamiento cotidiano público. Así, a partir del siglo XIX, se hace razonable y de buen sentido hablar y argumentar utilizando los métodos y objetivos de las ciencias naturales como, por ejemplo, la utilización de los datos, la apelación a la objetividad, la verificación cuantitativa, la visión empírica y la aplicabilidad y utilidad de las cosas como recursos retóricos de las discusiones y exposiciones de opinión pública, donde, evidentemente, son los expertos los mejor autorizados. La indiscutibilidad de las ciencias respecto a su dominio sobre la naturaleza indiscutibiliza a la misma institución de la ciencia, y dado que otras formas de conocimiento... son precisamente discutibles porque su esencia es la discusión (en el sentido de la conversación de la conservación de la heterogeneidad), el pensamiento científico empieza a sustentarse como la única y excluyente forma del conocimiento (v. Habermas, 1968a), dejando a las demás en calidad de creencias, atractivas y bellas, pero falsas, o en términos científicas, precientíficas. En tanto conocimiento, sin más, el cientificismo transmuta en verdad y realidad pública cualquier objeto que toca y no se le escapa ciertamente hacer una ciencia del individuo y de la esfera privada, para lo cual crea una nomenclatura que determina el comportamiento de los individuos en tanto realidad a la que hay que ajustarse para efectos de normalidad exitosa, es

¹⁰² Gergen, Kenneth. *Hacia una psicología posmoderna*. p. 97.

¹⁰³ *Ibidem*. p. 98.

decir, construye un lenguaje científico que opera como criterio de expresión del individuo: términos tales como represión, autoestima, ego, autorrealización, necesidad de logro, etcétera, se pueden enumerar como parte de este lenguaje, y equivalen casi a un listado de oposiciones a la convencionalidad social, a la idea de colectividad; la nomenclatura liberal de las ciencias del individuo es por supuesto también una convención, pero está impuesta como realidad natural bajo la imagen, de la ciencia=conocimiento=verdad=realidad. Para ajustarse a esta realidad, el individuo contemporáneo debe vivir en la angustia de no estar angustiado, la preocupación de tener que ser espontáneo, la restricción de ser creativo: vive preso de la obligación de ser libre que le imponen la necesidad de ser científicamente normal.¹⁰⁴

3.1.1 La psicología en la modernidad

Un objeto de estudio básico. En el centro del modernismo yace la creencia en un mundo cognoscible. Esta creencia exige que cada disciplina especifique los límites de su investigación, un mundo del reino cognoscible que constituye su materia de estudio: la mente (cognición, motivación, emoción, etcétera) donde es central, el comportamiento humano.

Propiedades universales. Además de suponer, una materia de estudio cognoscible, la psicología moderna también cree en propiedades universales. Esto es, supone que hay principios, posiblemente leyes, que pueden ser descubiertas acerca de las propiedades de la materia de estudio. El estudio sistemático de casos individuales puede generalizarse a otros casos a través del tiempo, de la situación y de las personas.

Método empírico. Siguiendo ampliamente la justificación racional de la filosofía lógica y empírica, la psicología modernista también se ha comprometido con la creencia de oponer la verdad a través del método. Por medio de métodos empíricos y sobre todo al experimento controlado, uno puede derivar verdades inexorables acerca de la naturaleza de la materia de estudio. Además que los resultados de dicha metodología son impersonales. Esto es, cuando se usan en

¹⁰⁴ Fernández Christlieb, Pablo. *La posmodernidad como el fin de la seriedad y su individuo*. pp. 119-120.

forma correcta, éstos métodos prohíben la entrada de la ideología, valores o pasiones en la descripción y explicación de los fenómenos relevantes.

La investigación como algo progresivo. La naturaleza progresista de la investigación. Puesto que se aplican métodos empíricos a la materia de estudio de la psicología, pueden abandonarse las creencias falsas y nos dirigimos hacia el establecimiento de verdades confiables y neutrales en cuanto a valores acerca de nuestro segmento designado del mundo objetivo.

3.1.2 La psicología postmoderna

El objeto de estudio evanescente. Bajo la luz de los argumentos postmodernos, ya no es fácil asumir dicha posición. Puesto que, el postmodernismo plantea preguntas fundamentales con respecto a que la asunción de que nuestro lenguaje acerca del mundo funciona como un espejo del mundo. Más bien, el discurso acerca del mundo funciona extensamente sobre la base de las convenciones sociales, las que a su vez están cristalizadas en términos de diversas reglas y oposiciones retóricas, por ejemplo, reglas para narrar historias en forma correcta.

La reflexión contextual. El pensamiento postmodernista invita al investigador a tomar en cuenta las circunstancias históricas de su investigación. ¿Cuáles son las raíces del discurso que se prefiere, cuáles son sus límites, qué patrones de cultura sostiene, cuáles son los que aporta? La autorreflexión crítica es algo esencial para el estudioso postmoderno.

La marginación del método. Bajo el postmodernismo, la metodología pierde su posición envidiable. Bajo el postmodernismo los métodos son considerados en forma engañosa como un artificio

justificatorio engañoso. Funcionan como garantías de la verdad para proposiciones particulares, cuando las proposiciones no son fundamentalmente capaces de portar la verdad.

La gran narrativa del progreso. Dentro del cuadro modernista, los problemas existenciales de la significancia personal se solucionan. Para el postmodernista, el de la investigación como un medio para alcanzar la verdad, ha sido puestos en tela de juicio. Más bien, como lo sugiere Lyotard, en 1979, la idea del progreso científico se hace inteligible en virtud de su carácter literario o narrativo. Podemos ser gobernados por un punto de vista como éste precisamente porque es una de las "grandes narrativas" de la cultura occidental: la larga lucha para lograr la última victoria. En efecto, la mera idea de progreso científico es un logro literario.

Así, La comprensión del presente inmediato, que no termina de ser presente, sólo puede aproximarse mediante sus tiempos contiguos, el de un pasado que todavía alcanza a serlo y el del futuro que ya empezó a suceder, así transcurren los tiempos posmodernos, como dos movimientos unidos por un instantáneo punto estático, que puede leerse a la vez como una historia y como un proyecto. La sensación de posmodernidad se mezcla con las imágenes del fin de siglo y de milenio, que parecen ser menos una realidad empírica que un estado de ánimo producido por las vueltas del calendario, hay algo de convención, de juego y broma en una proclamación de posmodernidad justo a fin del siglo, un fin de siglo más lento y pesado porque viene con un fin de milenio. Es en este tono que precisamente resulta interesante de matizar el fenómeno de la posmodernidad.¹⁰⁵

3.2 LA ESTÉTICA EN LA CIENCIA

Una psicología inútil no cura y no se puede aplicar. Una psicología que solamente sirve para sí misma, sólo sirve para ser psicología, sin finalidades ulteriores, ni exteriores, de suerte que se puede decir, congruentemente, que el objetivo de la psicología es ser psicología, de la misma manera que el fin de un poema es ese mismo poema.¹⁰⁶

¹⁰⁵ *Ibidem.* p. 112.

¹⁰⁶ Fernández Christlieb, Pablo. *La afectividad colectiva.* p. 170.

David Bohm propone que la ciencia del futuro se aproxime más al arte. Hace dos sugerencias. Primero, argumenta que:

Los científicos, en vez de desechar las teorías científicas alternativas a favor de una teoría "aceptada", deben perseguir la posibilidad de que la verdad científica, como la verdad artística, dependa de incesantes matices, de "mundos en rotación", Bohm señala que la raíz de la palabra *teoría* significa "ver". A causa de los infinitos matices de la realidad, puede haber muchos modos de ver qué está haciendo la naturaleza. Los artistas, desde luego, lo saben desde hace tiempo.¹⁰⁷

La segunda sugerencia de Bohm para transformar la ciencia en arte es:

Inducir a los autores de las teorías científicas a incorporar una especie de ironía emparentada con la ironía del arte. Esta ironía un reconocimiento de que la teoría, diga lo que dijere acerca de la realidad, porque toda teoría es una abstracción a partir del todo y en cierto sentido es pues una ilusión.¹⁰⁸

Aunque las teorías científicas pueden ser ilusiones útiles, cree Bohm, el que recurre a una teoría siempre debe tener en cuenta las limitaciones de dicha teoría. En cierta medida, una buena teoría debería fijarse ciertos límites, como el Emperador Amarillo en su modalidad más taoísta.

Los antiguos decían que la tarea del artista consistía en presentar un espejo de la naturaleza. Tal vez las épocas posteriores entendieron mal esta frase, pues el espejo del arte nunca ha sido una mera imitación servil de las formas y los gestos de la naturaleza. Posiblemente, en las bifurcaciones que conducen a nuestro futuro, la ciencia y las instituciones sociales se unan con las artes para presentar a nuestro universo turbulento un espejo turbulento. Tal vez, por lo que hemos visto, ese movimiento ya este comenzando.

¹⁰⁷ Briggs, John. *Espejo y reflejo: del caos al orden*. p.200.

¹⁰⁸ *Loc. Cit.*

3.2.1 ESTÉTICA SOCIOLÓGICA

Sociología de la Forma

Cada época tiene sus propias ideas obsesivas, que, por supuesto, son al menos personales. Y se repiten adoptando diversas formas en cada expresión social como la literatura, los modos de vida, las múltiples formas que adopta la cultura, sin olvidar las ideologías, ya sean políticas, periodísticas o científicas. Una de estas ideas obsesivas, que transversalmente recorre todas las civilizaciones es la vida moral, en el sentido estricto del término. En otras palabras ¿Qué es lo que fundamenta o permite el estar juntos?.

Personalmente, formularía esta obsesión de la siguiente forma: A veces se expresa en tanto que moral en sentido estricto, es decir, que adopta la forma de una categoría dominante, rígida, privilegiando por ello la iniciativa, la productividad y el utilitarismo, en una palabra la lógica del deber-ser, otras veces prima al contrario el aspecto sensible, la comunicación la emoción colectiva, y siendo así será más relativa, dependerá totalmente de los grupos, o tribus que estructura en cuanto tales, consistirá en una ética, un ethos que viene de abajo. Moral versus ética. Ya he tenido la oportunidad de plantear esta dicotomía, que desde mi punto de vista es un tanto irreflexiva y que, sin embargo, es totalmente pertinente a la hora de entender nuestra época. En efecto el ocaso de una moral universal, el relativismo moral que se observa de forma empírica, la eclosión de formas de vida alternativas, todo esto no significa que no existan unos códigos específicos. Sería más adecuado quizás el plantear la hipótesis de que lo que estaba marginado en períodos de productividad se difracta en múltiples marginaciones centrales. Es lo que yo resumiría en la ética de la estética. Una unión de este tipo no supone una novedad: el ideal griego *Kalokagathos*; ciertas instituciones renacentistas lo ratifican.

Puede que sea esta una pista de lo más prometedora.

Asimismo, pude decir que todo lo que suele llamarse Postmoderno es sencillamente una forma de distinguir la unión que existe entre la ética y la estética... vamos a entenderlo, por comodidad, como el conjunto de categorías y de sensibilidades alternativas a las que prevalecieron durante la modernidad. Consistiría en una toma de perspectiva, en una categoría mental que permite entender la saturación de una episteme, que permite entender el precario momento que media entre el final de un mundo y el nacimiento de otro. Umberto Eco la compara con el manierismo, y se pregunta si el postmodernismo no será el nombre contemporáneo del, manierismo en tanto que categoría meta-histórica. Por lo tanto, un modus operandi que consiga directamente subrayar la intención o la voluntad artística que, a mi entender, avivan con profundidad los distintos agregados que componen la sociedad.

La historia del arte alemán formuló esto a través de la expresión; abría que ampliarla al conjunto de la vida social. En efecto, ya no se puede reducir el arte sólo a las grandes obras que generalmente se califican como culturales. Toda la vida cotidiana puede ser considerada como una obra de arte. Consecuencia por supuesto de la manifestación de la cultura, pero también porque todas las minúsculas situaciones y prácticas constituyen el humus sobre el que se rigen cultura y civilización. Sin que podamos extendernos aquí, podemos decir que el fenómeno culinario, el juego de las apariencias, los pequeños momentos festivos, los paseos diarios, el ocio etcétera; ya no pueden considerarse, como elementos frívolos o carentes de importancia de la vida social, en tanto en cuanto expresan emociones colectivas, constituyen una verdadera centralidad subterránea, una voluntad de vivir irreprimible que conviene analizar. Hay una autonomía en las formas banales de la existencia que en una perspectiva utilitaria

o racionalista, carecen de finalidad, pero no por ello están vacías de significado, aunque éste se agote inmediatamente.

El estar juntos moral o político, tal y como ha prevalecido en la modernidad, no es más que la forma profana de la religión. O incluso explica bien la historia de la salvación cristiana, primero: espera del Milenarismo; después, la progresista: mito del desarrollo particularmente fuerte en el siglo XIX. Pero a partir del momento en que el fundamento divino pierde substancia, desde el momento en que se deja de considerar al progreso como un imperativo categórico, se devuelve la existencia social a su ser. Para ser más preciso, la divinidad ya no es una entidad tipificada y unificada, sino que tiende a disolverse en el conjunto colectivo para convertirse en divino social. Cuando el mundo vuelve a sí mismo, cuando vale por sí mismo, es entonces cuando se acentúa lo que me une al otro; lo que se puede llamar la reunión. En este sentido interpreto la expresión de Nietzsche "la voluntad de poder en tanto que arte". Desde la opinión moral, sólo Dios es el gran artista; o sus sucedáneos: Estado, historia, progreso, mercado, lo que viene a ser lo mismo. Y de él, o de ellos depende la creación o la re-creación de todas las cosas. Esto es lo que fundamenta la noción del poder que tanto nos obnubiló, para reafirmarla o para cuestionarla, en los tiempos modernos. Esto es lo que constituye la última ratio de la actuación sociológica. El mundo dejado a sí mismo va apoyarse más en la fuerza intrínseca que lo constituye. La creación, en sus distintas formas, surgirá de una dinámica siempre renovada y siempre plural. Las distintas situaciones sociales, los distintos modos de vida, las diversas experiencias, podrían ser consideradas como otras tantas expresiones de un vitalismo poderoso. Una manera distinta de explicar el politeísmo de los valores.

Esto es lo que puede servir de telón de fondo a la estética y a su función de ética. El hecho de experimentar en común suscita un valor, en un sector de creación. El que ésta sea macroscópica o minúsculo, el que se apague a los modos de vida, a la producción, al entorno, o incluso a la comunicación, no supone ningún cambio. La fuerza colectiva crea una obra de arte: la vida social en su conjunto y en sus diversas manifestaciones.

Por lo tanto, es a partir de un arte generalizado como puede comprenderse la estética, como facultad de experimentar en común. Con esto retomo la explicación de que daba Kant a la aistesis: la intensidad no reside tanto en el objeto artístico en cuanto tal sino más bien en el proceso que me hace admirar ese objeto.

Hay que reconocer que el presupuesto en que se funda esta hipótesis es el vitalismo. Este puede adoptar distintas formas. Por mi parte, lo vería, contemporáneamente, como el rebasar la estricta separación naturaleza-cultura. Sobre una separación de este tipo se apoya la epistemología moderna. Sin embargo actualmente hay numerosos indicios que desvelan la confusión entre los dos polos en cuestión; por lo menos su interpretación. Lo que puede resumirse en la conocida fórmula: culturización de la naturaleza, naturalización de la cultura. En otras palabras, la referencia al entorno social está inexplicablemente ligada a lo que remite al entorno natural. Son muchos los campos en los que una ecologización del mundo se hace patente. Ya sea en la manera, y en la materia, de vestirse, y alimentarse, en lo relacionado con la calidad de vida, sin olvidar las filosofías y otras formas de producir, la naturaleza ya no es sólo un objeto a explotar, sino que se convierte en una compañera imprescindible. Y es fácil prever que un vitalismo como éste está destinado a desarrollarse.

Se encuentra en lo que, en el seno de las distintas situaciones que nos son conocidas, por ejemplo el trabajo y el ocio, en el interior de las distintas formas de los agregados, desde la familia hasta los partidos, pasando por las asociaciones, en el marco de múltiples instituciones como colegios, administraciones, organizaciones, etcétera. El vitalismo escapa aun orden puramente mecánico. En definitiva, allende o aquende de lo que normalmente llamamos las relaciones sociales.

No es que éstas no existan o ya no existan, habría que ser muy ciego para negarlo, pero quizás sea hora de mostrar que descansan sobre un ethos que la modernidad no ha considerado importante. Es el que propongo llamar socialidad. Se trata de algo muy distinto a la simple sociabilidad que se permitía como reliquia de mínima importancia, en el marco de las relaciones sociales.

La solidaridad mecánica, el instrumentalismo, el proyecto, la racionalidad y la finalidad pertenecen al campo de lo social. En cambio, la socialidad contempla el desarrollo de la solidaridad orgánica de la dimensión simbólica, comunicación, de la no-lógica, de la preocupación del presente. Al drama, es decir, lo que evoluciona, lo que se constituye, se opone lo trágico, lo que se vive como tal sin tener en cuenta las contradicciones. Al futurismo le sucede el presenteísmo. Esta socialidad, al designar de alguna manera el fundamento mismo de estar juntos, es lo que obliga a tomar en cuenta todo lo que era de rigor considerar como esencialmente frívolo, anecdótico o sin sentido.

Lo social, es desplazado por el hombre que es actuado, el hombre que se pierde en la multitud. Se trata de tomar en serio la falta de interés respecto de los distintos activismos que marcaron la

modernidad, política y productiva, lo que puede traducirse de la forma siguiente: lo que no depende de nosotros nos es indiferente. De ahí también la difusión. Desde esta perspectiva, el hombre, dueño y actor de su historia o de la historia de lo que puede llamarse una estética de la recepción. La moda, el hedonismo, el culto al cuerpo, la prevalencia de la imagen se convierten en formas de agregados sociales.

Una constatación de este tipo no supone una abdicación del espíritu. El reconocer la no-lógica de la obra no remite a un irracionalismo cualquiera. Muy al contrario, el hecho de integrar parámetros como lo imaginario. Lo lúdico, lo onírico puede ser sinónimo de lo que C. Fourier llamaba hiperracionalismo. Hay una coherencia entre los distintos elementos que acabo de citar, una especie de hilo rojo que la sociología de lo cotidiano permite resaltar. En efecto, el presenteísmo, forma contemporánea de llamar al imanentismo de la Edad Media, al acentuar el hecho de que no se debe buscar otra vida detrás de la que se deja ver y vivir, y recordar que lo único real es lo fenomenal. Es esto precisamente lo que fundamenta la nebulosa epistemología que va desde la fenomenología a la etnometodología pasando por el método biográfico y el interaccionismo.

Por mi parte, y dentro de una perspectiva purgativa, recomendaría, fiel al espíritu simmeliano, el limitarse a un análisis de las formas. Me parece que la sociología formista, es congruente con la habilidad de la vida social sin pronunciarse sobre lo que debería ser, se conforma con epifanizar lo que es. Después de todo, en esto radica el interés de esta toma de perspectiva que es la sociología de la vida cotidiana, integrar en y por el conocimiento lo que está más cerca, inventar en el sentido de in-venire, resaltar todos estos fragmentos, estas situaciones mínimas, estas banalidades que, por sedimentación,

son lo esencial de la existencia. Hay aquí un evidente epistemológico no despreciable, el de introducirnos en el corazón mismo de las formas de socialidad que están surgiendo, en el corazón de esta nueva relación con los demás, que hace tambalearse a muchas de nuestras formas de pensar, en el corazón de lo que llamaría la lógica de lo doméstico.

3.2.2 ESTÉTICA PSICOLÓGICA Y FILOSÓFICA

El conocimiento estético de la afectividad podría llamarse psicología social, o también psicología cultural, psicología estética, o psicología solamente, pero se le denominara **psicología colectiva**.

Así, para efectos de un esquema básico, el pensamiento contemporáneo divide a la realidad en un lenguaje, una imagen y una interpretación; ninguno existe sin los otros, pero en todo caso, la psicología social actual, cuyo campo es la cultura cotidiana, se ha dedicado sobre todo al estudio de los avatares del lenguaje, o sea, los pensamientos, los usos del habla, los modos de conversación, los discursos del discurso, y así, puede decidirse que aparece como una semiótica de la vida cotidiana..., para completar su comprensión de la realidad, también debe dedicarse a interpretar las imágenes, en la forma de una estética de la vida cotidiana.¹⁰⁹

Por ello si la Psicología Social, aspira a comprender su objeto y ser un objetivo, tiene que hacer un poco de literatura, para poder representar las imágenes que está tratando de describir.

Hay un tipo de psicología, aquí denominado psicología colectiva, que consiste en una psicología de carácter más bien desdisciplinario o transdisciplinar, que parece ser más afín a la antropología, la historia, la sociología, la teoría del conocimiento, etcétera, que a las psicologías individuales. Sobre este entendido, se presenta una descripción psíquica de la sociedad o la cultura, según la cual la sociedad está constituida, ya sea por el continuo o ya sea por un traslapamiento de tres dimensiones que a veces llega a construir tres realidades o tres momentos históricos: a) una dimensión afectiva, cuya característica principal sería la indistinción de sujeto y objeto; b) una dimensión relacional, caracterizada por la interacción o comunicación entre sujeto y objeto en su más amplio sentido y, c) una dimensión mecánica, cuya característica sería la separación entre sujeto y objeto, de modo que solamente se pueden dar operaciones del tipo causa-efecto entre ellos.¹¹⁰

¹⁰⁹ Fernández Christlieb, Pablo. *La estética psicosocial*. p.85.

¹¹⁰ Fernández Christlieb, Pablo. *Las dimensiones de la psicología colectiva y de la sociedad mental*. p. 1.

Este planteamiento permite elaborar una crítica de la cultura en forma de una psichistoria de la sociedad, así como una comprensión general de diversas situaciones sociales.

La psicología colectiva es, bien a bien, el punto de vista que insiste que la conciencia del comportamiento no brota de los individuos, sino más bien al revés, a saber, que los individuos se encuentran dentro de la conciencia, por eso es colectiva, pero no por eso ha de identificarse con las instituciones, ni con la multívoca sociedad, sino que se encuentra en todas partes: los individuos y las instituciones habitan dicha conciencia.

El proyecto de la psicología colectiva

LA PSICOLOGÍA COLECTIVA

s. XIX subjetividad pública-----irracionalidad grupal

EJECUTANTES COLECTIVOS: *las masas*
(LeBon, Rossi, Tarde)

c. 1900 PRODUCCIONES COLECTIVAS: *cultura* (Wunndt);
representaciones (Durkheim); *opiniones* (Tarde)
RELACIONES COLECTIVAS: *conversación* (Tarde);
socialidad (Simmel)

EL CENTRO COLECTIVO; *comunicación simbólica* (Mead)

1920 ss. MARCOS COLECTIVOS: *percepción, afectividad,*
y memoria (Blondel y Halwachs)

1930-1960 ss. SITUACIONES COLECTIVAS: *interacción y gestalt*
(Lewin, Asch, Sherif, Cantril)

1970-1980 ss. GNOSEOLOGÍAS COLECTIVAS: *representaciones sociales*
(Moscovici); *retórica* (Billig); *construccionismo* (Gergen)

1990 ss. LA PSICOLOGÍA COLECTIVA UN FIN DE SIGLO MÁS TARDE

Cuadro 1, copia del libro: *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*, p. 18

La psicología colectiva es una psicología clásica, de la que forma parte la psicología de las masas o la psicología de los pueblos. Alcanzó a surgir alrededor del año 1900, pero, por causas de fuerza mayor no se desarrolló durante el siglo XX.

La psicología colectiva es aquella que concibe a la sociedad como una entidad psíquica, o, por decirlo de otro modo, que trata a la sociedad como si fuera una persona de todo el tiempo y todo el espacio de la cultura. Las nociones de mente grupal, conciencia colectiva o alma de los pueblos o espíritu público, referían a esta concepción.

Que el arte de nuestra época, sea verdaderamente una metáfora epistemológica, no revela sólo un fenómeno histórico que era de prever (y, de ninguna manera, erigirse en imitación o remedo de la ciencia) sino más bien la necesidad imperiosa de comenzar a verlo (al arte) con otros ojos y con otra intelección: más vinculado que nunca a las fuerzas sociales y culturales que lo hacen posible, su mismidad le confiere precisamente un nuevo poder de exploración del que antes, aislado o supeditado, carecía.

La gran novedad radica entonces en que el arte, y la psicología de la forma en particular, sin perder en absoluto su especificidad ontológica -aunque contando con un nuevo funcionamiento-, ha comenzado a valerse no ya de procedimientos técnicos, sino de técnicas indagatorias cuasi-científicas, y, porque no decirlo, de metodologías nomológicas y teóricas propias de las ciencias humanas. Esto no quiere decir que el conocimiento teórico haya absorbido al conocimiento hermenéutico, sino más bien que el arte -y sus muchas manifestaciones- han entrado en periodos de renovación filosófica, cuyo funcionamiento teórico se resiente del cambio en proporciones imposibles de ignorar. De esta forma, si el arte ha

devenido en metáfora epistemológica a lo largo del presente siglo, nos hallamos ante una nueva concepción del arte, ante la cual cabe interrogarse sobre la naturaleza misma de la sociedad en la que el cambio se ha ido produciendo, así como la fisonomía propia de esta concepción a la altura de hoy mismo.

3.2.3 LA PSICOLOGÍA COMO ESTÉTICA DE LA AFECTIVIDAD

Psicología de la Forma

La psicología de la forma nace en oposición a la psicología del siglo XIX (asociacionismo, condicionamiento clásico, frenología, etcétera), que se asignaba por tarea el análisis de los hechos de conciencia y conducta.

La afectividad es lo verdaderamente desconocido del comportamiento, y siquiera por eso, es el verdadero tema de la psicología. La afectividad puede recibir, de inicio varios nombres, sinónimos: pasión, emoción, sentimiento, ánimo, sobre todo. Esta categoría de lo desconocido también ha sido denominada de otras maneras, pero sus funciones, relaciones, efectos, etcétera, hacen suponer que se trata del mismo acontecimiento que aquí se ha denominado afectividad. Por ello la afectividad colectiva, es considerada como el nombre genérico del proceso y estructura general de los demás términos afectivos.

La afectividad colectiva estudia a la sociedad como si fuera un sentimiento, y estudia a los sentimientos como si fueran una sociedad; hace ambas cosas al mismo tiempo.

La psicología no puede trabajar lógicamente: la lógica descompone las formas en componentes, y deshace el objeto de estudio; por lo tanto sólo puede trabajar estéticamente, respetando el modo de ser del objeto.¹¹¹

Ni los estetas ni los psicólogos han podido, respectivamente, definir que es una forma ni que es un sentimiento, por lo que su mejor definición es la que confrontan ambas indefiniciones: un sentimiento es una forma y una forma es un sentimiento. La psicología colectiva estudiará las formas para averiguar los sentimientos, en la misma medida en que la estética estudia los sentimientos para averiguar las formas.

3.3 INDIVIDUO, SUJETO POSTMODERNO

Es el individualismo de la distinción, en conexión con la ambición del hambre renacentista, con su imponerse sin miramientos, con su acentuación del valor del ser-único, el que aquí se ha convertido en un hecho.¹¹²

Es la opinión europea general que la época del Renacimiento italiano creó aquello que denominamos individualidad: el descubrimiento interno y externo por parte del individuo particular de las formas comunitarias de la Edad Media que habían ligado su configuración vital, funciones y rasgos esenciales en unidades niveladoras; con esto habían hecho desvanecerse en cierto modo los contornos de la persona y habían refrenado el desarrollo de libertad personal, la unicidad que descansa sobre sí, la autorresponsabilidad. No entro en la cuestión de si en la Edad Media escaseaban los rasgos de la individualidad realmente en una medida tan cuantiosa. Pero su consciente acentuación fundamental parece ser, en cualquier caso, ante todo la realización del Renacimiento, y ciertamente, sobre todo en la forma de que la voluntad de poder, de distinguirse, de ser notado y famoso, se extendió entre los hombres en un grado desconocido hasta entonces. Si en el comienzo del período, como ya se dijo, no hubo en

¹¹¹ Fernández Christlieb, Pablo. La afectividad colectiva. p. 156.

Florescía ninguna moda aceptada de las vestimentas masculinas, porque cada uno deseaba portarla a su modo peculiar, sólo propio de él, entonces no estuvo con toda seguridad en tela de juicio la simple distinción, el ser-otro, sino que el individuo quiso *llamar la atención*, quiso ofrecerse a la vista más favorablemente, más digno de ser tomado en cuenta, de lo que era posible en las formas aceptadas.

Una característica de las ciencias naturales es la creación de lenguajes unívocos, con un sólo significado que excluya otros posibles y, por ende, una sola lectura de la realidad de suerte que no puedan coexistir científicamente dos interpretaciones distintas de la vida. Así, al individuo se le presenta su angustia, su necesidad de disolverla y las diversas alternativas al respecto, como otros asuntos propios de la ciencia del individuo, resolubles circularmente por la misma vía: así el individuo que se admite como reprimido, está, en efecto, reprimido: si no lo admite también se le diagnostica represión, ya que negarla sólo puede aspirar a un diagnóstico de represión severa, y así sucesivamente. La verdad científica no tiene salida. La cultura cotidiana contemporánea no ofrece interpretaciones alternativas válidas para construir un sentido de la vida: el individuo contemporáneo se encuentra encerrado en su propio conocimiento.

El lenguaje está echo de símbolos aptos para la comprensión; las imágenes son, en cambio, símbolos aptos para la emoción, esto es, para el sentir sin comprender, su comprensión requerirá su traducción al lenguaje. El siglo XX, deslenguajizado, es, sobre todo, un tiempo en el cual la colectividad se mueve a nivel de impactos y reacciones de imágenes y emociones donde no rige el lenguaje como forma de expresión y comunicación en tanto que resulta incomprensible para la

¹¹² Simmel, Georg. *El individuo y la libertad*. p. 271.

cotidianeidad colectiva: es más convincente un espasmo que un argumento. La expresión individual se realiza al nivel de los impactos musicoplásticos como son la moda vestimentari, los ruidos vocales, los movimientos corporales, así como los objetos contextuales tales como la casa, automóvil, barrio, compañía, etcétera, que son en tanto imágenes, referentes en sí mismas y que, por lo tanto, sólo tienen algún significado mientras están presentes, porque se exhaustan ahí donde se ausentan, como en el caso de la juventud, en que se es joven solamente mientras dure la imagen de juventud que, por lo mismo, es necesario conservar a toda costa: el significado emotivo de una imagen no puede establecerse porque desaparece con ella, al contrario del lenguaje que retiene los significados y los hace subsistir más allá de la experiencia que los produjo. En la estética publicitaria, la imagen es la personalidad, y toda expresión individual contemporánea consiste en ingresar al mundo de los impactos audiovisuales como un impacto más.

Las críticas al científicismo y a la publicidad, a veces resultan ya cansadas como un lugar común, y es que, ciertamente, ambos fenómenos, de tan conspicuos, ya se han sobrecargado y dado de sí: la gente no le cree a la ciencia ni a la publicidad, la colectividad se encuentra saturada, empalagada, de verdades y emociones. Pero puesto que entretanto el lenguaje se ha empobrecido al grado de ser incomunicativo, la incredulidad a que se llega no es sabida; saber es lenguaje, sino sentida, sentir es imagen. Efectivamente, la última imagen, la última emoción que el individuo moderno tiene es la sensación de vanidad, de ausencia, de falta de sensaciones, que no puede autocomprenderse y evolucionar por carecer de lenguaje.

Así puede describirse la noción de falta de sentido de la época contemporánea: en ella no cabe ni la idea de fracaso porque esto ya supone una ilusión; cabe, acaso, la dejadez indiferente del

abandonarse a la calma chicha del vacío, dejando pasar el tiempo y el espacio de cualquier manera; ninguna mejor que otra; no hay nada que hacer ni nada tiene que ser hecho, ni siquiera preguntarse por el sentido de la vida, que es una pregunta romántica por excelencia. En esta situación flácida puede verse a la gente de este fin de milenio recurriendo a horóscopos sin creerlos, a pronósticos y loterías sin esperarlos, a menudo, a museos sin gozarlos, a novelas caballerescas sin gozarles, y en general, a cualquier actividad de preferencia ilógica, sin más búsqueda que lo encontrado. Dentro de esta tendencia ilógica, que no se pretende armónica ni verosímil, que no pretende nada, se endurecen las corrientes de arte, pensamiento, consumo, y vida cotidiana, que aparecen como mezclas de estilos, fusiones de géneros. En cinematografía, surge la narración detectivesca en escenarios medievales, el Western en locaciones galácticas, la magia y la electrónica como paleolíticos postindustriales. En la arquitectura, de por sí denominada postmodernista, se reúne la cantera churruguesca, el acero geométrico inoxidable, las naves catedralicias y las ventanillas burocráticas, costosamente despintadas con el color de la mugre de las fábricas. O en la moda textil, la cosmética, la pasamanería y la decoración de interiores, es notoria la falta de lógica por el uso de colores de los años veinte, los cortes y materiales de los cincuenta, y los precios de los noventa; la imbricación del movimiento mayestático y la miserabilidad pordiosera, de lo cursi y lo desgarrado. En esta casuística, puede advertirse, que al nihilismo de base se le añade un cinismo de adorno; una especie de no creer en nada y además hacerlo.

Este cinismo nihilista, esta burla de la vida, por lo demás muy activo, comporta una contradicción radical: al expresar el hecho de que se ha perdido todo, de que no hay nada que creer ni que hacer, nada que esperar ni que apostar, que ganar ni que perder, está con ello ubicándose en la situación esencial de juego, y así, efectivamente sin

proponérselo, está jugando, de la manera más pura: jugando la vida; cosa que no había hecho en dos siglos. En otras palabras, la desestructuración de la lógica que había rigidizado a la modernidad, libera por excreción a la expresión lúdica primigenia que, como tal, por el gozo en sí, por la sola razón de porque sí, se dedica a armar cosas con los restos finiquitados de la modernidad, y como un niño que inventa máquinas en un tiradero de fierro viejo, reinaugura el juego. No es, después de todo, fortuito que hacia el final de la modernidad hayan aparecido como corrientes teóricas la misma idea de juego en tanto naturaleza de la cultura, o los trabajos sobre masas, o el tema de la vida cotidiana, que tienen en común, además de su originalidad, el rechazo a la circunscripción freudiana y marxista ortodoxa que hegemonizaron el positivismo de izquierda; y, en términos metodológicos, puede documentarse la renovación revisada del pensamiento hermenéutico que supone, como base, a una colectividad comunicativa de creación de la realidad, que desarticula la seriedad del individualismo científico.

El individuo contemporáneo es, en suma, un ser que se concibe como una entidad viva autogenerada, circundada por un medio ambiente ajeno y cuyo único objetivo y sentido es implantarse como individuo dentro de la sociedad, esto es, poderse expresar y realizar mediante los autoatributos congénitos del espontaneísmo, sí-mismo, imparticipativamente, y cuyas verificaciones de éxito o fracaso, se encuentran en la posición de las jerarquías del querer, sentir, saber, poseer, aparecer, de las cuales son arquetipos la fama y el poder en cualesquiera vericuetos de su laberinto.

En el curso del presente siglo, los desasosiegos del individualismo industrial ya están lo suficientemente documentados; sin embargo, tales desasosiegos han sido colocados, congruentemente, en la

interioridad de los individuos y bajo su responsabilidad. Los múltiples factores que salvaguardan al individualismo contemporáneo pueden agruparse en dos, mutuamente paradójicos, a saber, demasiada racionalidad y demasiada afectividad, que se revuelven en suficiente angustia.

Un sistema unívoco de interpretaciones públicas, es de por sí empobrecimiento del espacio comunicativo de la colectividad, porque reduce todas las versiones de la vida a una. Ahora bien, de la misma manera que la ciencia se ha publicitado, la publicidad se ha tecnologizado, y con ello a cambiado la fisonomía del espacio público y trastocado la comunicación de la sociedad. Ello torna más difícil el procesamiento, debate y crítica de las interpretaciones públicamente aceptadas como correctas; el cientificismo puede prevalecer como forma de la verdad sobre todo porque se pierden los espacios donde pueden ser puestos en discusión cotidiana. El individuo contemporáneo carece, así, de palabras con que hablar y de lugares donde crearlas: la verdad es una y, sobre todo, no hay a quien decirle lo contrario. Desde fines del siglo pasado, el individuo conserva cada vez menos con otros individuos y grupos, y cada vez es más el interlocutor silencioso de la opinión pública por la vía de la prensa, y más recientemente, el cine, la radio y la televisión, pero, sobre todo por la vía de sus usos cotidianos de los espacios públicos, calles, oficinas, transportes o centros comerciales que son en sí mismo medios conspicuos de información pública, llamada actualmente publicidad.

La metodología empírica coloca al individuo en el papel de un autómatas mecánico cuyo comportamiento es un producto de energía absorbida, negándole así las posibilidades para la responsabilidad personal. Además dicha metodología engendra una separación artificial

sobre el científico, el conocedor y el sujeto, sugiriendo que el conocimiento superior se obtiene a través de relaciones enajenadas.

La postmodernidad, entanto historia actual, indica el fin de lo serio como estilo de organización social, cuya episteme es la figura del individuo, y, en tanto proyecto actual, indica la aparición de lo lúdico como nueva forma de organización, cuya figura es la colectividad.

El ámbito público colectivo, originariamente construido como sintetizador de la comunicación, se convierte en espacio útil, que desaloja de sí, por no ser técnicamente útiles, a la creatividad, libertad, pluralidad e individualidad y por nadie más, al territorio más innecesario y privado del individuo particular. Con ello, la fuente o núcleo de la vida colectiva es depositada en el interior de los individuos, y éstos aparecen como dueños y motores de los atributos de la colectividad: es ahora el individuo quien se erige como ser creativo, libre, espontáneo, original, individual, indivisible y no su colectividad. Cuando al individuo se le rellena con las características de la colectividad, no se le exime de nada, sino que se le recarga con la responsabilidad de ser principio y fin, origen y objetivo, centro de la vida: se le aparta de su colectividad y se le reduce a sí mismo, a ser su propia responsabilidad, su propio ámbito, imparticipativamente. El individuo se convierte en su propio sitio de reunión porque la idea misma de comunidad deja de tener sustrato: carga consigo mismo en tanto única realidad posible que debe prevalecer en medio de la sociedad. Cuando asiste a las relaciones sociales, ya no va a actuar su parte, sino que él, completo, va de por medio, con su biografía, sus aspiraciones y su identidad, y por eso ya no se puede jugar a las relaciones sociales, sino ser jugado por ellas, toda vez que se ha roto la regla de juego elemental de no apostar algo de mayor valor que el juego: aquí, lo que se pone en juego es el individualismo mismo, su sentimiento de sí y su sentido de realidad. La

colectividad ha sustituido a la individualidad por el individualismo. De la misma manera que no se puede jugar a tener hambre porque lo que se apuesta es uno mismo, así tampoco se puede jugar al individualismo, de ahí que la vida colectiva adquiera tonos de gravedad para los habitantes de la edad moderna: se trata del serio intento interminable de hacerse valer como individuo, como personalidad, por encima de las convenciones y reglas sociales y en contra de los intentos idénticos de los otros individuos; puede advertirse que entonces individuo y sociedad se vuelven instancias separadas. Aquí pueden ya caber las ideas de equivocación, error, incorrección, los sentimientos de fracaso, desprestigio, humillación y demás reveses que atentan contra el Yo; asimismo se hace posible la intolerancia y la indelicadeza para con otros individuos puesto que son éstos, en tanto núcleos de la realidad social, los responsables de cualquier hecho o situación intolerada. Pero, sobre todo, se introduce la angustia como modo de vida toda vez que la realidad absoluta del individuo siempre está en juego, apostada, en un mundo donde las reglas pusieron a los jugadores, no al revés. Empezando en el siglo XIX, el invento del aparato de expresar llamado individuo degenera, hacia el siglo XX, en máquina de sufrir, efectivamente, el presente siglo ha sido la época de las ansiedades de la expresión individual, en un desesperado intento de cada individuo por ser un sí-mismo, o sea, creativo, libre, espontáneo, realizado, original, irrepitiblemente individual; vivir, no participando del juego, sino exponiéndose a él. Los movimientos culturales contemporáneos, con toda su riqueza cultural, son no obstante, ejemplos de esta angustia de la expresión individual, colocada en la contradicción de estar efectivamente estructurados como juegos y la complicación de haberse tomado con demasiada solemnidad; los movimientos psicoanalítico, surrealista y socialista son representativos: disolvieron su potencial lúdico dentro de la lógica reglamentaria y se convirtieron en asuntos de la mayor circunspección, sea por la vía de la cientificación, la

CONCLUSIÓN

PSICOLOGÍA HISTÓRICA

Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si uno puede pensar de forma distinta de la que piensa y percibir de manera distinta a como uno observa es indispensable para continuar mirando o reflexionando.

4.1 FASCINACIÓN, MORAL DE LA MUERTE Y LIBERACIÓN

Una tendencia de la conciencia postmoderna es, como subraya Klaus R. Sherpe:

"La desdramatización del fin."¹¹³

Al conformarse con una posible catástrofe nuclear, el terror cede ante la ansiedad, la atracción o la fascinación por experimentar el fin, como se pone de manifiesto sobre todo en la versión alemana del postmodernismo.

El abismo, la catástrofe nuclear, que suscita la fascinación no es un acontecimiento totalmente destructivo o negativo para el hombre, ya que en él, el hombre se purifica o autentifica. Como dice Scherpe interpretando la filosofía postmodernista de Ulrich Horstman,

"la fascinación recae en el autodescubrimiento, en el momento de la aniquilación".¹¹⁴

Estamos, pues, ante una fascinación, éxtasis, revuelta, o nueva moral de la muerte, expresiones nuevas, postmodernistas, que recuerdan la nota humana del ser para la muerte de Heidegger, como

¹¹³ Scherpe, Klaus. *Dramatización y desdramatización de "el Fin"*. En Picó, Josep (Comp.). p. 377.

vida auténtica humana. Ni resistencia, ni resignación sino experiencia de la autenticidad del hombre justamente en el momento de su aniquilación. Se comprende, a la luz de estas ideas, que dos pensadores franceses, que giran en la órbita postmoderna, como Baudrillard y Glucksman, y abogan por elevar el nivel del armamento nuclear. ¿Por qué no si con ello se acelera el fin, es decir, el acontecimiento que permitirá el autodescubrimiento y autorrealización de la humanidad? Por otro lado, la fascinación ante el abismo, al eliminar la protesta y la resistencia, al desdramatizar el fin y complacerse con él, da a esta conciencia de la catástrofe como espectáculo una dimensión estética, aunque no por ello menos política.

Vemos, pues, en que desemboca la absolutización de la crítica postmodernista del potencial destructivo de la modernidad: en una reconciliación con la realidad cuando ésta adopta la condición postmoderna de la amenaza de una autodestrucción de la humanidad. Una reconciliación que entraña con la moral de la muerte, una liberación que hasta ese momento se había negado. Tendríamos así que sólo con la negación absoluta que representa un holocausto nuclear del pensamiento postmoderno encuentra lo que ha negado a la modernidad: la liberación, autenticidad o reapropiación de la existencia humana.

4.2 ALTERNATIVAS POSTMODERNAS

Ahora bien, si de esta afirmación última, apocalíptica de lo auténticamente humano, pasamos a las alternativas que el postmodernismo ofrece a sus negaciones, antes consideradas, de la *historia*, del *futuro*, del *sujeto*, de la *razón* veremos que sólo ofrece débiles alternativas. Esto correspondería a un pensamiento que se ha caracterizado asimismo, con la modestia que oculta la soberbia, como

¹¹⁴ *Loc. Cit.*

un pensamiento débil. Frente a la negación moderna del pasado y el énfasis en la novedad y la apertura al futuro, el postmodernismo repudia lo nuevo como valor; lo que valora es el pasado absorbido por un presente que, al reproducirse asimismo, cierra la puerta al futuro. De ahí que rechace la innovación que en el plano social representa la revolución, o la innovación que en una sucesión de ismos buscan en el plano estético las vanguardias del siglo XX. Concordante con esta nostalgia del pasado es la explosión postmodernista de las tradiciones con un criterio ecléctico. El ecléctico, tan desprestigiado en la modernidad y tan ajeno a la psicología y las vanguardias artísticas, es asumido positivamente por el postmodernismo. Puesto que no hay historia, se justifica el eclecticismo ante sus normas, paradigmas o estilos.

En un rascacielos pueden coexistir una sección media neoclásica, una columnata romana y un frontispicio estilo (hippendale).¹¹⁵

Otro rasgo afirmativo postmodernista sería la reivindicación de lo fragmentario frente a las narraciones totalizantes modernas, criticadas por Lyotard. En el arte, como dice Simon Marchán Fiz.

La fragmentación tiene que ver con el abandono de los cuadros permanentes, de las jerarquías, del estilo o las tendencias homogéneas.¹¹⁶

También frente a las legitimaciones de las narraciones totalizantes se hace hincapié en el carácter local o regional de ellas. Finalmente, como un corolario de su negación de todo proyecto de emancipación, y dado que el proyecto desde sus orígenes ilustrados, y con mayor razón en el proyecto comunista de Marx, tiene una dimensión política, el postmodernismo desplaza la atención de la acción a la contemplación y de lo político a lo estético. Pero a su vez,

¹¹⁵ Huyssen, Andreas, *Cartografía del posmodernismo*. En Picó, Josep (Comp.). p. 197.

¹¹⁶ Marchán, Fiz. *Del arte objetual al arte del concepto*. p. 335.

de lo estético liberado de la atención moderna que cristalizó en la vanguardia originaria: futurismo, Prolet-Kult, productivismo, etcétera, al conjugar innovación artística e innovación social, arte y revolución, lo que introducía la emancipación en la entraña misma del arte. Innovar, crear, era para la vanguardia, antes de ser domesticada por el mercado, un acto de emancipación. Ahora bien, el postmodernismo libera al artista de la responsabilidad que asumen en la modernidad, ya que la emancipación misma carece de fundamento y destino.

El postmodernismo se presenta, pues, como la antítesis de la modernidad y, por tanto, como negación de la razón en que se sustenta y de la historia en que pretende realizarse. Ahora bien, ¿es posible salvarla de esas negaciones? Ya vimos que las críticas que se hacen a la modernidad desde el seno de ella misma arrancan de su ambivalencia liberadora y destructiva. Pero, ciertamente, ya no estamos en la modernidad que era objeto de esas críticas. La absolutización de su potencial destructivo con el armamento nuclear, la elevación del proceso de enajenación, deificación y burocratización, que alcanza dimensiones desconocidas en la modernidad, la extensión de la racionalidad instrumental, tecnológica linda con la irracionalidad: todo nos incita a reconocer unas condiciones actuales de existencia, las propias del capitalismo tardío o multinacional, que por ser irreductible a las de la modernidad, las del capitalismo moderno, clásico, podemos denominar, sin que el término nos inhiba, pues no se trata de palabras, condiciones postmodernas. A estas condiciones respondería el postmodernismo al aportar una visión de la realidad postmoderna que cumple la función ideológica de contribuir a condenar a los hombres a la inacción, la impotencia o la pasividad.

4.3 LA LIBERACIÓN EN LAS CONDICIONES POSTMODERNAS

En esta situación, la respuesta a las críticas de la modernidad no puede consistir en tratar de rescatar su lado afirmativo como pretende Habermas dando un nuevo estatuto -comunicativo- a la racionalidad. El proyecto <inconcluso> de emancipación sólo puede realizarse superando las limitaciones burguesas, capitalistas, que después de Marx, lejos de haber caducado, no han hecho más que acentuarse. Pero, a su vez, ese proyecto sólo puede realizarse tomando en cuenta las formas que adoptan esas limitaciones en las condiciones posmodernas, es decir, las propias del capitalismo tardío. Condiciones a su vez a las que no se sustraen, en la época de ese capitalismo multinacional, los países premodernos o submodernizados, o subdesarrollados en sentido capitalista. Y entre esas condiciones posmodernas, que hay que tomar en cuenta, están no sólo las formas que adoptan, a diferencia del pasado capitalista moderno, las relaciones de explotación de los hombres y los pueblos, sino también el papel de nuevos agentes históricos que no pueden reducirse, como los redujo Marx en la modernidad, al proletariado. Está asimismo el papel de los medios de comunicación en la formación o deformación de la conciencia de las grandes masas y están también las experiencias históricas de las sociedades que, pretendiendo superar la modernidad burguesa, convirtieron el proyecto socialista de emancipación en lo que se conoce como el socialismo real.¹¹⁷

Así, pues, ante el planteamiento del postmodernismo que proclama que todo proyecto de liberación, y no sólo el de la modernidad, es una causa perdida, que el intento de fundarlo racionalmente carece de fundamento y que la razón que impulsa la revolución científica y técnica es inexorablemente un arma de dominio y destrucción, la respuesta es que no podemos renunciar a un proyecto de emancipación, justamente porque tiene su fundamento y su razón de ser en las condiciones actuales de existencia que lo hacen posible y que hacen posible, necesaria y deseable su realización. Pero este proyecto no puede ser por ello un proyecto que conserve su forma burguesa o que trate de superar ésta, aferrándose a una realidad que ha quedado atrás y que ha sido superada en las condiciones que llamamos postmodernas.

¹¹⁷ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía y circunstancias*. p. 329.

Contribuir a fundar, esclarecer y guiar la realización de ese proyecto de liberación que, en las condiciones posmodernas, sigue siendo el socialismo -Un socialismo si se quiere posmoderno- sólo puede hacerse en la medida en que la teoría de la realidad que hay que transformar y de las posibilidades y medios para transformarla, esté atenta a los latidos de esa realidad y se libere de las concepciones teológicas, progresivas, productivas y eurocentristas de la modernidad, que llegaron incluso a impregnar el pensamiento de Marx y que se han prolongado hasta nuestro tiempo. Lo cual significa a su vez que no hay que echar en saco roto las críticas de la modernidad después de Marx, ni lo que la crítica posmodernista aporta -sin proponérselo- a esa liberación.¹¹⁸

La postmodernidad que se nos ofrece como tal no es sino una vuelta de tuerca más de lo moderno que hace aguas por todos lados. Por el contrario, ser hoy verdaderamente moderno es serlo en su radicalidad, más allá del punto en que se han detenido las ciencias humanas, la literatura y las vanguardias. Pero rebasar ese punto significaría, en verdad, ser propiamente postmoderno.

La postmodernidad procura mostrar así que el ser se configura de infinitas maneras a través del tiempo, no pudiendo la nueva configuración sustituir a la anterior, pues la anterior puede ser tan perfecta o valiosa como ella.

¹¹⁸ *Loc. Cit.*

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. y Horkheimer, M.** (1971). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sur.
- Augé, M.** (1993) *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona. Gedisa.
- Arriaran, S.** (1997) *Filosofía de la posmodernidad. Crítica de la modernidad desde América Latina*. México: UNAM.
- Assoun, Paul-Laurent.** (1989) *¿Qué es? La escuela de Francfort*. México S.A. Publicaciones Cruz.
- Barnes, Harry E.** (1955) *Historia de la economía del mundo occidental. Hasta principios de la segunda guerra mundial*. México: Ingramex.
- Bataille, G.** (1997) *El erotismo*. México, Tusquets.
- Baudrillard, J.** (1978) *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairos.
- Baudrillard, J.** (1984) *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J.** (1984) *¿Qué heces después de la orgía?*. Traducción de Manuel González Cuervo. Los cuadernos del Norte. Julio-Agosto.
- Baudrillard, J.** (1986) *El éxtasis de la comunicación. En La posmodernidad*. Barcelona: Edit. Kairos.
- Baudrillard, J.** (1989) *Cool memories*. Barcelona: Anagrama.
- Berman. Y Otros.** (1991) *El debate modernidad posmodernidad*. Compilación N. Casullo. Buenos Aires: Edit. Punto sur.
- Bilbeny, N.** (1984) *La dificultad de la historia de las ideas, En Entre Renaixença i Noucentisme (Estudis de Filosofia)*, Barcelona, La Magraña.
- Briggs, John y Peat, David.** (1994) *Espejo y reflejo: del caos al orden*. Barcelona: Gedisa.

- Bubner, R.** (1984) *La filosofía Alemana contemporánea*, Madrid, Cátedra, col. Teorema.
- Buxó Rey, Ma.** (1983) *La cultura en el ámbito de cognición*. En varios autores sobre el concepto de cultura, Barcelona, Mitre.
- Castoriadis, C.** (1989) *El mundo fragmentado*. Altamira.
- Cassierer, E.** (1983) *Antropología filosófica*. Introducción a una filosofía de la cultura. México: FCE.
- Cerezo Galán, Pedro.** (1985) *La dialéctica, libertad y cultura*. Ciclo de conferencia ofrecido en la fundación March entre el 19 y 28 de febrero, Catedrático de historia de la filosofía de la Universidad de Granada, resumido en el artículo del mismo título publicado en el Boletín Informativo de la Fundación Juan March no.148, mayo, pp.35-42, del que se toma esta cita.
- Eagleton, T.** (1997) *Las ilusiones del posmodernismo*. Barcelona: Paidós.
- Echeverría, B.** (1995) *Las ilusiones de la posmodernidad*. México: UNAM.
- Fernández-Arenas, J.** (1988) *Arte efímero y espacio estético*. Barcelona: Anthropos.
- Fernández Christlieb, P.** (1989) *La Estética psicosocial*. Revista: Fundamentos y crónicas en Psicología social. Año 2. No. 3. UNAM.
- Fernández Christlieb, P.** (1991) *La posmodernidad como el fin de la seriedad y su individuo*. Revista: Investigación psicológica. Vol. 1. Año 1. UNAM.
- Fernández Christlieb, P.** (1994) "Psicología social, intersubjetividad y psicología colectiva". En: Montero, M. *Construcción y crítica de la psicología social*. Barcelona: Anthropos.
- Fernández Christlieb, P.** (1995) *Psicología colectiva*. Barcelona: Anthropos.
- Fernández Christlieb, P.** (1999) *La afectividad colectiva*. México: Taurus.

- Fernández Christlieb, P.** (1999) *El espíritu inútil*. Diario, El financiero: Viernes 12 de Marzo.
- Follari, R.** (1990) *Modernidad y posmodernidad. Una óptica desde América Latina*. Buenos Aires: Rei.
- Forrester, V.** (1996) *El horror económico*. Buenos Aires: F.C.E.
- Foster, H.** (1986) *Introducción al posmodernismo; La posmodernidad*. BARCELONA; Edit. Kairos.
- Gadamer, H.** (1960) *Verdad y método*. Salamanca: Sigueme.
- Gadamer, H.** (1977) *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB.
- Gergen, K. J.** (1991) *Hacia una psicología posmoderna*. Revista: Investigación psicológica. Vol. 1. Año 1. UNAM.
- Goldman, Lucien** (1980) *La creación cultural en la sociedad moderna*, Barcelona, Fontamara.
- Guillaume, P.** (1984) *Psicología de la forma*. Buenos Aires: Psique.
- Gurméndez, C.** (1990) *La Melancolía*. Madrid. Espasa-Calpe.
- Habermas, J.** (1991) *Modernidad, un proyecto incompleto. "En el debate modernidad-posmodernidad"*, Buenos Aires: Punto Sur.
- Huizinga, J.** (1956) *Homo ludens*. Madrid: Alianza.
- Jencks, Charles.** (1981) *El lenguaje de la arquitectura posmoderna*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Langer, Susanne K.** (1941) *Nueva clave de la filosofía, un estudio acerca del simbolismo de la razón del rito y del arte*. Buenos Aires: Sur.
- Langer, Susanne K.** (1953) *Sentimiento y forma*. México: UNAM, 1967.
- Lash, S.** (1997) *Sociología del posmodernismo*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Lefebvre, H.** (1968) *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid: Alianza.

- Lefebvre, H. (1991) *Introducción a la modernidad*. Madrid: Tecnos.
- Lipovetsky, G. (1986) *La era del vacío*. Barcelona: Edit. Anagrama.
- Lipovetsky, G. (1990) *El imperio de lo efímero*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, G. (1994) *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama.
- Lisón Tolosana, Carmelo. (1983) prólogo a *Antropología social y herméutica*. FCE.
- López, Julio. (1988) *La música de la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Liotard, J. F. (1979) *La condición posmoderna*. Barcelona. Planeta.
- Maffesoli, M. (1990) *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- Picó, Josep. (1988) *Modernidad y posmodernidad*. Madrid: Alianza.
- Rimbaud, A. (1976) *Una temporada en el infierno*. Venezuela: Monte Ávila.
- Rojas, M. y Sternbach, S. (1997) *Entre dos siglos. Una lectura psicoanalítica de la posmodernidad*. Buenos Aires: Edit. Lugar.
- Sánchez Vázquez, A. (1972) *Antología. Textos de estética y teoría del arte*. México: UNAM.
- Sánchez Vázquez, A. (1996) *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*. México: F.C.E.
- Sánchez Vázquez, A. (1997) *Filosofía y circunstancias*. España: Anthropos.
- Sánchez Vázquez, A. (1999) *De Marx al marxismo en América Latina*. México: Itaca.
- Sabato, E. (1971) *El escritor y sus fantasmas*. Buenos Aires: Aguilar.
- Schütz, Alfred. (*Fenomenología Sociológica*). En Talcot Parsons (*Sociología weveriana*).
- Simmel, G (1986) *El individuo y la libertad*. Barcelona: Península.
- Vattimo, G. (1986) *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la posmodernidad*. Barcelona: Gedisa.

Vattimo, G. (1990) *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.

Vattimo, G. (1994) *Entorno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos.

Tourain, Alain. (1994) *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires: FCE.

Wellmer, A. (1985) *La dialéctica de la modernidad y la posmodernidad*. DEBATES.

Wittgenstein, L. (1988) *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.