

POSTMODERNIDAD Y APOCALIPSIS

Entre la Promiscuidad y la Transgresión

La empresa de Postmodernidad y Apocalipsis no es pequeña: el abordaje (a las veces, no pacífico) de este novísimo "barco de los locos" a punto de arribar a las playas del tercer milenio, cargado de gentes que oscilan entre la desesperación y la resignación lúdica y consumista, con cruces e incursiones de tantos géneros que acaba por marear a los "pasajeros" más o menos lúcidos y metidos en esta nave que va dando tumbos. No está de más poner un poco de orden en tanta barahúnda, aunque sea a costa de dismantelar esta ya de por sí dismantelada embarcación, pero no —eso espera al menos Félix Duque— para contribuir a su hundimiento final, sino para quitar de sus mástiles tantos fuegos fatuos, tantos jirones tomados como banderas y hasta banderines de enganche.

Este abordaje no se hace desde luego desde una terra firma, desde un fundamento inquebrantable de la verdad —como pedía el buen Descartes al inicio de la botadura de la nave, antes moderna y ahora postmoderna y apocalíptica—, sino desde otro barco, el de la filosofía. La Historia de Occidente desde la nave de la filosofía, que ha tocado desde su salida de las costas jonias tantos puertos y conocido tantas gentes extrañas que ya está curada de espantos. Esta nave pretende simplemente colaborar al establecimiento de un poco de buen sentido, pugnando por evitar escollos y tanto el naufragio como el estancamiento. Y todo ello, no para colaborar a la llegada con bien al puerto definitivo, a la Tierra Prometida, sino para seguir navegando por mares una y otra vez desconocidos, siempre cargados de inéditas promesas y de sordas amenazas.

Entonemos pues, con Petrarca, la vieja y fresca canción del marino: *Povera e nuda vai, Filosofia*, y hagamos en cambio oídos sordos al canto de sirena de Leopardi: *que no es dolce naufragare in questo mare*. Al contrario, amarga es el agua de nuestros fondos marinos. Y para no ahogarnos en ella, bueno es que recurramos otra vez a la "brújula" de la filosofía, a fin de que la travesía de los hombres no se torne en acerba derrota.

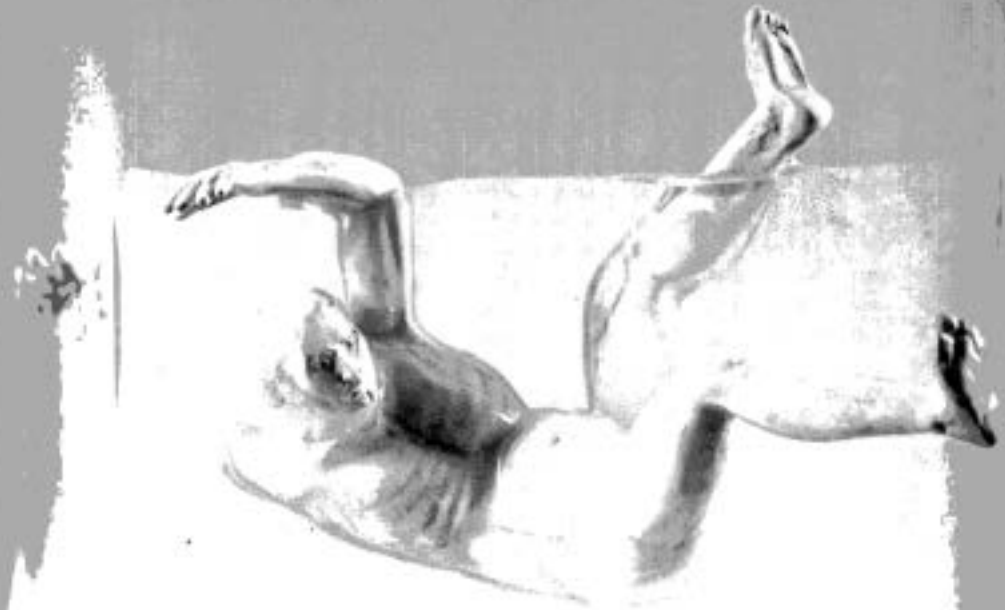
ISBN 987-9020-11-1

POSTMODERNIDAD Y APOCALIPSIS - Entre la Promiscuidad y la Transgresión

POSTMODERNIDAD Y APOCALIPSIS

ENTRE LA PROMISCUIDAD Y LA TRANSGRESION

Félix Duque



SERIE HUMANITAS


Jorge Baudino Ediciones


UNSAM

...aún no me ha abandonado el sentimiento de humanidad.
I. Kant.

SERIE HUMANITAS

Ilustración de tapa: "Salto"
(escultura en poliéster reforzado y colado), 1979,
de artista plástico argentino Juan Carlos Distéfano.
colección Franco Bronzini

SERIE HUMANITAS

Director: Carlos R. Ruta

1a. edición diciembre de 1999

I.S.B.N. N° 987 - 9020 - 11-1

©1999 Félix Duque

©1999 Universidad Nacional de General San Martín

©1999 Jorge Baudino Ediciones

Fray Cayetano 885 - (1406)

Buenos Aires - Argentina

Queda hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Editado e impreso en la Argentina.

Colaboraron en esta edición:

tapa: Miguel Tizziani y Gabriela Morales

Se utilizó papel obra de 80 gr. para el interior y para la tapa,
papel Júpiter de 300 gr.

FÉLIX DUQUE

POSTMODERNIDAD Y APOCALIPSIS

ENTRE LA PROMISCUIDAD Y LA TRANSGRESIÓN

SERIE HUMANITAS



Jorge Baudino Ediciones - UNSAM

BUENOS AIRES - ARGENTINA

1999

ÍNDICE GENERAL

POSTMODERNIDAD Y APOCALIPSIS ENTRE LA PROMISCUIDAD Y LA TRANSGRESIÓN

Prólogo 9

SECCIÓN PRIMERA

PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS

1.- La era en la que se coleccionan los muertos	15
2.- El valor de ser moderno	18
3.- Habermas, o de cómo acabar un proyecto inacabado	20
4.- Desmantelamiento versus fundacionalismo	30

SECCIÓN SEGUNDA

INTRODUCCIÓN HISTÓRICA A LA CONTEMPORANEIDAD

5.- Otra visita a la modernidad	35
6.- De cómo cambiarlo todo para que el fondo siga igual	39
7.- El modernismo, o de cómo acabar con la modernidad a fuerza de ser absolutamente moderno	42
8.- Por fin, la aparición del término... y su dispersión semántica	45
9.- Los años setenta: el postmodernismo «de verdad»	47
10.- Analizando al monstruo	51

SECCIÓN TERCERA

LA FILOSOFÍA DE LA POSTMODERNIDAD NO ES UNA FILOSOFÍA POSTMODERNA

11.- Lyotard: exasperación y melancolía del tardomodernismo	61
11.1.- Deshaciendo equívocos	61
11.2.- La condición francesa postmoderna no es el postmodernismo americano.	63
11.3.- Una presencia que ni se deja ver ni deja ver (del todo)	66
11.4.- Sobre el cinismo del <i>Kapital</i>	69

12.- La transformación del postmodernismo lúdico en reivindicación de la identidad oprimida	75
13.- Baudrillard o el desmantelamiento semiotecnológico de la postmodernidad ...	77
13.1.- Breve genealogía de la pérdida de la realidad	77
13.2.- Los objetos ya no son lo que eran	78
13.3.- El plano «trascendental» de los simulacros y su efecto en la implosión social	81
13.4.- El terrorismo teórico o: cuanto peor, mejor	84
13.5.- La historia es «cosa pasada»	86
13.6.- El año 2000 nunca tendrá «lugar»	87
13.7.- Desmantelando la «historia» de Baudrillard	93

SECCIÓN CUARTA LOS VALORES EN LA POSTMODERNIDAD

14.- La utopía se queda sin sitio	99
15.- Hace falta valor	101
16.- El post-modernismo no es el nihilismo	103
17.- La santa ciencia y la naturaleza abnegada	105
18.- El hombre moderno, una preciosidad	117
19.- Inventando la identidad	118
20.- La pasión: una identidad ansiosa	119
21.- Cuando el valor parece dejar de valer	125

SECCIÓN QUINTA LOS MOVIMIENTOS MILENARISTAS

22.- Las sectas del ocaso	131
23.- El que espera desespera	132
24.- Cuando el pueblo elegido se convierte en humanidad	134
25.- Mirando hacia adelante con ira	135
26.- Cuán largo me lo fiáis	140
27.- La postmodernidad también tiene su quiliasmo	143
27.1.- El suave perfume del milenarismo católico	147
27.2.- El genuino sabor americano del fundamentalismo.	148
27.3.- El dilema de las sectas: o iglesia o muerte	151
28.- Algunas razones para morir.. O matar	153
29.- Oscura la historia y clara la pena	156
Bibliografía adicional	158
A) Postmodernidad	158
B) Apocalipsis	159

PRÓLOGO

A vueltas con el tiempo, este libro que fundamentalmente trata del tiempo va a aparecer justo a tiempo: días antes del comienzo falaz del nuevo siglo y milenio. Falaz, porque todos sabemos que, aun dejando al lado quisicosas tales como la reforma gregoriana del calendario, las correcciones cronológicas (sólo a regañadientes siguen las vueltas de la tierra las prescripciones de la división matemática del tiempo) o la fijación del comienzo (si Herodes decretó la matanza de los inocentes, y tan crudelísimo rey murió el 4 a.C., Jesús debe de haber nacido al menos cuatro años antes del comienzo de su propia era), aun dejando al lado, digo, todo eso, en realidad el milenio comienza el 1° de enero de 2001. Y la sencilla e irrefutable razón de esto es que *nunca ha existido* el año 0, como se hará ver ulteriormente al curioso lector: la Historia comienza (por lo que hace a los números positivos) con el año 1. Y sin embargo, a pesar de reconocer la falacia, nadie, ni los propios científicos y matemáticos, pueden dejar de caer rendidos ante la fascinación del *número* 2000: la duplicación del número perfecto elevado al cubo (10^3). Con ese número, es como si el tiempo se hubiese solidificado y rigidificado al tomar las dimensiones de la figura que, tradicionalmente, correspondía al elemento *tierra*: el cubo, el más estable y duradero de los sólidos. Y sin embargo, debiera darnos qué pensar el hecho de que ningún número positivo, elevado al cubo, puede dar como resultado 2.000. Necesitamos de esa duplicación, de esa *duplicidad* para obtener la cifra. ¿Mero entretenimiento matemático? Quizá: pero ya es inquietante el hecho de que, a las puertas del año signado con ese número, el tiempo parezca tomar justamente *dos* direcciones antitéticas a partir de la misma idea de *perfección* y *acabamiento*.

Dejando a un lado el silencio de los espacios indefinidos

(más que infinitos), contados ya mediante una curiosa medida geocéntrica y temporal (el tiempo que tarda en llegar a nosotros la luz de los astros), "de tejas abajo" se ha computado de siempre el tiempo según la medición humana, demasiado humana, del *movimiento de descripción de un segmento espacial*, o sea de los pasos que damos para abarcar y aferrar enteramente algo. Y cuando la tierra parece ya enteramente colonizada (algunos postnietzscheanos dirían «infectada») por la presencia humana y sus secuelas tecnológicas, entonces nuestro tiempo parece *estancarse*, remansarse en el sentimiento del *fin de la historia*, a saber: de que ya no hay más que contar; o dicho de otro modo: de que ya no hay que contar con más. «No hay más cera que la que arde», decimos coloquialmente. Y la "cera" de la realidad "moderna", con su ansia de anticipación programada de todo cuanto hay, sometido a la técnica (y ante todo, a la "técnica" de la política y la economía), parece haberse consumido enteramente, tras el incendio catastrófico que supusieran las dos Guerras Mundiales y sus secuelas en este calamitoso siglo que ahora echa las últimas boqueadas. El "ansia de novedades" parece haber acabado con toda novedad, estableciendo por doquier un *déjà vu*: todo está ya *muy visto*, incluso el decir que todo lo está (pues que se trata de una cita encubierta de Walter Benjamin, o sea: de algo ya visto y leído). La imposición planetaria de una misma tecnociencia, del capitalismo neoliberal y la democracia parlamentaria, la expansión *simultánea* (a través del imperio de las telecomunicaciones) de una misma *way of life*: todo ello parece presagiar que al fin va a cumplirse la gramaticalmente absurda profecía del Ángel del *Apocalipsis*: que, *a partir de ahora* (o sea: en el tiempo que está a punto de llegar), *ya no habrá más tiempo*.

Y ese sentimiento deja, como hemos insinuado, un muy ambiguo sabor de boca. Pues lo "acabado" puede significar que algo ya no da más de sí, y que está ya poco menos que muerto, o al contrario: que algo ha alcanzado ya su "perfección", y que por tanto nunca morirá, sino que seguirá siendo así, idéntico a sí mismo, *in aeternum*. La primera dirección es *apocalíptica*, y conviene a ese soterrado "hilo rojo" de la historia occidental que es el *gnosticismo*: obra de un dios menor y chapucero, este "mundo sensible" merece perecer porque es una burda copia del verdadero, el cual sólo se impondrá tras estallar este nuestro orbe, tan mentiroso. De ahí que, cuando se acerca la fecha fatídica, crezcan los movimientos milenaristas,

ansiosos de ver cómo, tras el *ocaso*, aparece un nuevo sol que ya nunca se pondrá.

La segunda es *integrada*, y conviene a ese movimiento lúdico y paródico (nacido de la desesperanza *nihilista*) que llamamos «Postmodernismo». En este repliegue del tiempo, estancado a fuerza de acelerarse infinitamente por el aluvión de "noticias", o al revés (un revés que da lo mismo): estancado también a fuerza de que nada nuevo haya bajo el sol. Es decir, que ese "sol" ya nos ilumina, sólo que nosotros aún no lo sabíamos. Y para eso están los *gurús* postmodernos: para recordarnos que ya sólo podemos tener recuerdos. El CD-ROM, icono de esta época que se niega a ser "nueva" por recoger a todas en sí, y *nada* más, dice lo que él es, y lo que *es* todo ente, a saber: un *disco* que atesora tendencialmente toda la información sin principio ni final, siempre retornando eternamente lo mismo; un disco *compacto*, en el que todo está conectado intrínsecamente con todo, sin dejar cabos sueltos; y en fin: un disco compacto designado por las iniciales ROM: «Register Only Memories», registro únicamente de recuerdos, sin que nada nuevo y distinto pueda añadirse a él: un orbe tan cerrado como aparentemente el nuestro cotidiano.

Este libro explora ambas direcciones, oscilantes entre la resignación lúdica y promiscua (*omnia conspirat*: todo se compenetra, como en la mitología hindú) y la transgresión violenta, a pique de cambiar el teresiano: «que muero porque no muero» por un siniestro: «que mato porque no muero», pronunciado por el fanático visionario empeñado en afirmar por las malas que, como ni "yo" (el yo del sectario, claro está) ni este podrido mundo acaba de morir de una buena vez, habrá que "colaborar" en su rápida extinción. Al respecto, el autor de esta obra declara su *beligerancia* contra esas dos partes, la *nihilista reactiva* y la *milenarista apocalíptica*: la filosofía debe, primero, decir honradamente -en la medida de sus fuerzas- lo que hay y por qué lo hay, siguiendo la viejísima distinción entre el "hecho" y la "razón" o "esencia". Pero luego debe tomar posición ante ello, echando mano de algo superior (al menos, desde el punto de vista de Hegel y del de este modesto y heterodoxo "posthegeliano") a hecho, cuenta y razón, a saber: atendiendo al *concepto*. De ahí el capítulo central sobre el posible valor de los "valores" en esta extraña época que dice querer acabar con todas las épocas; de ahí también la dilucidación del sentido del tiempo humano como *mortalidad*, para intentar paliar así la interesada confusión entre la medida matemá-

tica del tiempo y el sentimiento de éste: entre la *homegeneización espacializante* y la *historicidad*.

Por todo ello, espero que este breve tratado llegue a tiempo para incitar a que sigamos gozando y sufriendo por el tiempo que *se da*, que raja, distiende y abre las cosas (y especialmente esa "cosa" rarísima a la que llamamos "condición humana"), en vez de creer que son las cosas las que están *en* el tiempo y que, cuando éste acabe, las cosas se convertirán al fin en "asuntos", en *temas eternos*. En fin, este libro se ha escrito con la pretensión de que no haya fin, al menos por ahora. Pues como decía Don Antonio Machado: «Hoy es Siempre, todavía».

Sólo unas breves palabras, antes de empezar a hablar (que eso significa, contradictoriamente, «Prólogo»: palabras *pre-liminares*, previas a las palabras). Este libro se publica en la tierra hermana ultramarina como *anticipación temporal* de un posible Curso que, ya metidos de hoz y coz en el tercer milenio, quizá se imparta en la Universidad Nacional de General San Martín, de la República Argentina. El Director de su flamante Escuela de Humanidades, Carlos Rafael Ruta, ha tenido la gentileza de amparar el proyecto, y el editor la audacia de presentar lo escrito antes que la palabra pública, que ya nunca podrá ser desde luego la misma, azacaneada como estará por un verbo desplazado que espera la controversia y el consejo, el aviso y la crítica. Y como estamos en la época de INTERNET, el autor deja constancia aquí de su dirección electrónica (*fedu@adenet.es*), por si los lectores tienen a bien compartir, modificar o incluso despedazar esta aventura.

E la nave va, confiada a los buenos aires de Buenos Aires y la vasta extensión irradiada desde ese centro capitolino.

SECCIÓN PRIMERA

PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS

1.- LA ERA EN LA QUE SE COLECCIONAN LOS MUERTOS

A las puertas del final de siglo y del comienzo del tercer milenio, la ajetreada historia de eso que —ya de un modo capitidisminuido, y hasta con un tanto de vergüenza— seguimos llamando Occidente parece desvanecerse, desgarrado como está nuestro extraño tiempo entre —por un lado— la legión de «postmodernos», los cuales nos advierten de que la Historia (esto es: la escritura y la interpretación de un manojó de historias —*res gestae*— unificadas y elevadas casi teratológicamente al muy pomposo nombre de Historia Universal) es algo del «pasado» —cosa formidable y nada baladí, a pesar de su aparente trivialidad— o de que al menos ha quedado estancada y diseminada en la ancha llanura de la «contemporaneidad», y —por el lado opuesto— las «sectas del ocaso» por otra, las cuales se figuran que esta Historia todavía no ha terminado pero que va a hacerlo enseguida y además que, si es necesario, están desde luego dispuestas a recurrir a la violencia para obligarla a concluir cuanto antes. En cualquier caso, «integrados» y «apocalípticos» —por decirlo con las certeras palabras de Umberto Eco— coinciden en un punto decisivo: la Modernidad, sus valores y sus narraciones, sí que ha acabado ya. El problema es que parece difícil enterrar de una vez ese cadáver. Por eso no estará seguramente de más que empecemos esta historia de quienes quieren acabar con la Historia remitiéndonos a un viejo y macabro símil.

En *Sobre la filosofía*, una obra de la que sólo nos han llegado fragmentos, nos informa en efecto Aristóteles del refinado tormento ideado por los piratas fenicios: atar al prisionero a un cadáver para que la putrefacción del último vaya penetrando lenta e inexorablemente en el primero. Esto le vale al griego, muy órfica y platónicamente, para ilustrar las relaciones del alma y el cuerpo, pero la metáfora es trasladable (valga la redundancia) a nuestra confusa

época finisecular (¡qué extraño, volver a utilizar este adjetivo para algo que viene cien años después!), incapaz de soltarse de aquello de lo que reniega: la modernidad. Y por eso muchas voces, procedentes sobre todo de Francia y Norteamérica, han dado en llamarla *postmodernidad*, con un prefijo que significa «después de, detrás de», sin indicación empero de que así se vaya a otra parte (habría que usar entonces *trans-* o *meta-*) o de que el cambio suponga que se ha producido un ascenso, una superación por intensificación y potenciación (*super-* o *hiper-*).

Obsesivamente rezagada esta nuestra extraña «contemporaneidad» respecto a una modernidad cuya presencia es ya una pérdida, algo así como una magnitud evanescente, lo primero que cabe preguntarse es: ¿quién hace aquí de «ser vivo» y quién de «cadáver»? Jugando de vocablo, los defensores de la teorías postmodernas dirían seguramente que de algo cuya presencia es una pérdida de sí no puede decirse sino que «está de cuerpo presente», o sea que la modernidad y sus valores están ya tan muertos como sus héroes y promotores: muerto está Dios con Nietzsche (y decir «Dios» como *singulare tantum* equivaldría a decir: «el Dios de la modernidad»); muerto el Arte con Hegel (en cuanto manifestación sensible de lo trascendente); muertos el Hombre —Foucault— y el Sujeto —Blanchot, Derrida—; muerta la Sociedad Burguesa y la Industria correspondiente —Daniel Bell—; muerta la Historia —Gehlen— y, tras ella, todo metarrelato emancipador o legitimador —Lyotard—; muerta en fin —Baudrillard— la mismísima Realidad. Y el ancho camposanto (tan ancho como Occidente: otro «muerto» que se me olvidaba, ahora que el sol va a ponerse justo allí donde nace, en Japón y pronto en China) capaz de albergar tanta muerte sería la postmodernidad. Sólo el viejo y augusto Ser (vale decir: el Uno-Todo) parecía haberse librado de la quema, hasta que se exigió perentoriamente su arrumbamiento en nombre de una «ética de responsabilidad infinita» (Lévinas) que implica desde luego un repudio de la «ontología».¹ Algunos, en vez de despacharlo para siempre, lo transformaron en una suerte de vapor maligno, invisible, pegajoso y ominoso (el *il y a* francés, de Blanchot) y los italianos (Rovatti, Vattimo) lo sometieron a un severo régimen de adelgazamiento (en cuanto Ser como Fundamento: una redundancia; en castellano, «ser» es «sentar»),

1. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Kluwer (Martinus Nijhoff). París, 1974.

hasta reducirlo, diminuto (a él y a su cabeza: el Pensamiento objetivo), a un *esser debole*, casi equivalente a una nada móvil, exhausta tras cada uno de sus «envíos».²

No falta sin embargo quien encuentra exagerada la noticia de tanta mortandad y tanto espectro, y hasta pretende invertir los papeles, cargándole el «muerto» (nunca mejor dicho) a una sedicente «cultura» postmoderna, epítome de toda frivolidad y hastío: una banda de desharrapados nihilistas insumisos y de *zombies* resentidos («almas muertas» en las que no brilla la vida del espíritu, sacos de egoísmo que se niegan a ser «portadores de valores eternos»): gente en fin que no está en condiciones de *dominar* (palabra moderna donde las haya) el pensamiento científico-racional, de *comprender* las altas tecnologías y de *impulsar* los valores del humanismo (en sus distintas versiones, que en eso hay que ser tolerantes). Esas «cabezas de chorlito» serían las que, presas de la crisis de legitimación de las ciencias humanas (o sociales, o del espíritu, que ni en la denominación habrían sabido sus cultores ponerse de acuerdo) e incapaces de disipar las sospechas de que esas «ciencias» no eran más que ideología (un epíteto que, además, las distintas facciones se lanzan alegremente en cara unas a otras), habrían confundido inconsideradamente un fracaso propiamente cultural (el suyo, el de sus vidas y el de su profesión) con el sano tejido de la vida social, incitando así desde instituciones públicas al desarme moral de la población e instándola ora a la sublevación «guerrillera» o «terrorista» (como en el caso de Toni Negri y las Brigadas Rojas, que tras el mayo de 1968 —por no hablar del *annus mirabilis* de 1989— es difícil predicar la Revolución), ora a la disipación libertina (por la coyunda —tan francesa— entre Nietzsche y el freudismo, con unas gotas de marxismo «cálido» californiano), ora al menos a la ensoñación improductiva (una prolongación idílica del «mundo de la vida», del último Husserl). Tan infeciosos «muertos vivientes» merecerían pues que fuera decretada una sola condena a muerte, pero definitiva: ella libraría al mundo —serio y trabajador— de tanta monserga. Sería la «muerte de las ideologías» (Fernández de la Mora, Servan-Schreider), con tres rasgos que todos nosotros conocemos de sobra: a) entrega de la administración de lo público a la tecnocracia (discreta y púdicamente

2. El *manifiesto* de este movimiento (del que nada quieren saber hoy sus antiguos mentores) se halla en G. Vattimo / P.A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil* (orig.: 1983). Cátedra. Madrid, 1988.

alentada por un suave y difuso perfume divino, por cierto); b) «profesionalización» de las carreras humanísticas (esto es, reducción a una erudición histórico-filológico-necrológica que se nutre de aniversarios y engendra ediciones críticas, o a una elucubración «rigurosa» lógico-cientificista, pero insignificante ¡ay! a los ojos de matemáticos y científicos); y c) dejación «(neo)liberal» del «cuidado de sí» en manos de una sedicentemente inviolable intimidad y privacidad, animada si acaso por unos medios de comunicación presuntamente inocuos, orientados tan sólo al sano esparcimiento. El problema de esta concepción es que, al igual que la ablación cortical a los dementes o algunas quimioterapias como tratamiento del cáncer, destruye lo mismo al ser vivo infectado —en este caso, a la «civilización» (redundancia sería llamarla «moderna») — que al «muerto» (aquí, la llamada «cultura postmoderna»).

2.- EL VALOR DE SER MODERNO

En efecto, el proyecto civilizatorio de la modernidad (descendiente al fin, tras múltiples peripecias, de la Ilustración), tiene —o tenía— por así decir una «lógica» y una «retórica». Rasgos conocidos de la primera son la convicción del progreso tecnológico, social y, en definitiva, histórico; dominio científico de lo natural y democrático de lo social; utopía emancipatoria, cosmopolita y ecuménica; y como base sólida de todo ello, la creencia en un sujeto libre y autónomo, capaz de servirse —como mayor de edad, según exigía Kant— de su propio entendimiento y a la vez de ponerse, en cuanto *persona* sabedora de su valor y función trascendentes, racionales, al servicio de una Humanidad ya no social, política ni histórica, sino moral, e identificada sin resto —trasunto de la Eucaristía protestante— con la buena voluntad sujeta libremente al deber (en el § 5 volveremos a ocuparnos de esta «lógica» de la modernidad). El segundo respecto, la «retórica» (sin matiz peyorativo alguno, sino como interesada traducción práctica de tan altos ideales), exige por su parte inestabilidad dinámica, tanto en la naturaleza «trabajada» como en la sociedad «administrada»: crisis permanentes, salvadas mediante la innovación; anticipación «plástica» y ejemplar, por parte de las llamadas «vanguardias» en arte y literatura, del «cierre» de la historia (fin del dolor, la injusticia y las diferencias; fin, en suma,

de la sujeción a la necesidad natural en virtud de la conversión plena de ésta en artificio: compenetración cabal del arte y la industria). Al respecto, lo mismo da que tan seductor programa elija el *tempo* lento de la reforma o la súbita violencia de la revolución. Se trata de privilegiar la ruptura, la separación y el desgarramiento de todo cuanto se presenta de un modo «natural», esto es, impuesto, dado (Kant), o inmediato (Hegel). En una palabra —trivial—: ser moderno es estar ansioso de novedades (el antiguo adverbio latino *modo* significa: «hasta ahora, pero ya no»; la Edad Moderna se llama en alemán *Neuzeit*, literalmente: «Tiempo nuevo»; y la Modernidad —la autoconciencia de ser moderno—: *neuere* y hasta *neueste Zeit*: «Tiempo más nuevo» —más nuevo que el de los prerrevolucionarios y prekantianos, modernos *sans le savoir*— y aun el «Tiempo más nuevo de todos»: el tiempo postrevolucionario, literalmente el «no va más», por encerrar el sentido, el zumo de todos los tiempos dentro de sí: «El propio tiempo, comprendido en pensamientos», el «tiempo» que es ya la Filosofía, según Hegel.³

Es evidente que el programa «tecnocrático», asépticamente purgado —y purgante— de todo lo «ideológico», no deja sitio alguno para la irrupción de *nova*, separa al hombre de su propio pasado (que deja de ser algo vivo, en cuanto *tradición*, para ser neutralizado y archivado por la institución académica) y, lo que es más grave, divide aquello que llamamos justamente «individuo»: universaliza —hace intercambiable y anónimo— el entendimiento, pronto realzado y aguzado mediante máquinas, y abandona a su suerte a la «carne» —la facticidad humana—, a la que en el mejor de los casos se ofrece alimento, refugio y entretenimiento para que no moleste con su irreductible alteridad (en el peor, se intenta reducir también esa alteridad a una «naturaleza interior» pulsional y emotiva, pero descifrable y previsible a los ojos del psicólogo conductista, como en el caso de Burrus F. Skinner). Así pues —y sin necesidad de entrar en disquisiciones sociopolíticas— el programa extremo «antipostmoderno» se revela al punto como una ideología «reaccionaria» (pues que el miedo a la «enfermedad» postmoderna encubre angustia ante la «vida» moderna).

3. La famosísima —y controvertida— frase se halla en el Prólogo a la *Filosofía del Derecho*: «ist... die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasst.» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke. Suhrkamp. Frankfurt/M., 1970; 7, 26).

3.- HABERMAS, O DE CÓMO ACABAR UN PROYECTO INACABADO

El proyecto tecnocrático ha sido eficazmente denunciado por Jürgen Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*⁴, con el explícito fin de salvar la dignidad, el sentido y la función de la propia modernidad; los tecnócratas son denominados por Habermas, en paradójico giro "neoconservadores" (como si dijéramos: "reaccionarios modernos"), los cuales propugnan el elitismo en la ciencia, el pragmatismo en política y una intimidad inmanente en el caso del arte, mientras dejan a la filosofía el papel de «go-between», al servicio de conversaciones educadas, generales y poco comprometedoras entre científicos y políticos. Con no poca simplicidad podríamos atribuir tal posición a Richard Rorty (¡reivindicado en cambio por los autores americanos como "postmoderno"!); por lo demás, una variante más consecuente (o sea, más conscientemente reaccionaria) de esta postura estaría representada por "veteroconservadores" como Leo Strauss, Hans Jonas o Richard Spaemann, los cuales, no sin inteligencia y habilidad, han reivindicado un *neor aristotelismo* en política (ligando al Estagirita aientos jaspersianos y aun kantianos a través de Hannah Arendt, y hasta edulcoradamente hegelianos por medio de Joachim Ritter) y una *ética cosmológica* que se aprovecha del interés ecológico para defender una suave y educada reconciliación con la naturaleza. Alemanes que parecen *gentlemen* ingleses. Algo rancios, eso sí, y a pique de dejar de ser «modernos».

Si la condena de estos rivales le resulta a Habermas relativamente fácil, otra cosa acaece con el verdadero «enemigo», con el destinatario del «ajuste de cuentas» de 1985, formado no tanto por la abigarrada tribu de los «postmodernos» cuanto por los *maîtres à penser* de éstos: Nietzsche, Heidegger, Bataille y Foucault (incluyendo además a Derrida, de difícil ubicación en esa *troupe*, y no sólo por edad). Pues bien, cabe decir que el examen crítico de Habermas corrobora paradójicamente una de las máximas más queridas del post-

4. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1985 (hay tr. esp. de M. Jiménez Redondo en Taurus. Madrid, 1989). Más adelante, al tratar de Lyotard en el § 11.1, tendremos ocasión de analizar el malentendido en la recepción del Discurso de Habermas con ocasión del Premio Adorno, en Frankfurt.

modernismo, a saber: la inconmensurabilidad entre diversos «juegos de lenguaje» o, si queremos, entre «horizontes de expectativas» debidos, no sólo a diferencias de clase, *status* o procedencia social, sino también a la inmersión del estudioso o especialista en muy diversas tradiciones académicas e institucionales, las cuales tejen «historias» que moldean su mentalidad y le impiden *a radice* entender lo que esos pensadores proponen. Algo así propugnaba Heidegger con sus *Stimmungen*: las «tonalidades» o «acordes» por los que el estar humano «conecta» con las modulaciones «históricas» del ser —o, más existencialmente, con el mundo en el que ya de antemano se encuentra «arrojado» un individuo: en castellano, una expresión o conducta impertinente es considerada como una «salida de tono»—. Recuérdese igualmente el célebre inicio de *Las palabras y las cosas*, donde Foucault trae a colación esa «enciclopedia china» soñada por Borges, con su imposible clasificación de animales;⁵ pero Foucault apostilla —y aquí viene el «sobre-salto» que nos lleva más allá de la *episteme* moderna— que somos *nosotros* quienes sentimos la imposibilidad de pensar *esto*; no existe *el* pensamiento —salvo como una vacua generalización inútil— sino nuestro pensamiento, con «nuestra edad y nuestra geografía». Volviendo a Habermas: su proceder no se debe seguramente a «mala fe» o a un maligno deseo de acabar con tan molestos enemigos deformando a propósito sus argumentos, o bien atacando unas obras que él sólo de oídas conocería, etc. (aunque el lector que simpatice con esos «pre-post-modernos» esté a veces tentado de pensar que sí, que Habermas ha debido de encargar a sus colaboradores resúmenes de esas nefandas concepciones para luego vapulear sin conocimiento de causa muñecos dóciles y amañados). Es más bien —creo yo— que a él no le cabe literalmente «en la cabeza» el que alguien pueda poner en entredicho un valor tan inamovible como la comunicabilidad universal (que implica el postulado de una «estructura profunda», de un plano trascendental que todos los hombres tienen que aceptar; más aún, la idea —aunque sea regulativa— de ese *a priori* fontanal que además nos espera al fin, en la meta, constituiría el criterio de demarcación entre el hombre y el animal). De esa nueva «unidad sintética de la apercepción» —ahora intersubjetiva, y actualizada mediante el necesario *touch* del «giro lingüístico»— se derivan los demás valores: la racionalidad (conexión inescindible de la verdad y el fundamen-

5. *Las palabras y las cosas* (orig.: 1966). Siglo XXI. México, 1968.

to), la libertad y la justicia (y como concreción de todo ello, la democracia). ¿Y quién va a ser tan «poco juicioso» como para poner en tela de juicio esos valores, cuando la idea misma de «juicio» depende de la aceptación de aquéllos? Es como el «necio», que tiene la ocurrencia de decir en la Biblia —o sea, en un libro dictado por Dios— que «no hay Dios».

Sólo que la analogía entre el poco juicioso y el insensato bien puede hacernos entrever la operación *retórica* de Habermas (como retórica era la condena del Salmista contra el «necio» que en su corazón se dice que no hay Dios), al hacer pasar como argumentación lo que —en palabras de Kant— es una «mísera tautología». Una operación además con la que Habermas —esta vez sí de un modo malévolo— carga sus dados, al agitar espectros o espantajos ante los que tiembla el burgués: no sólo tilda al grupo de «irracionalistas», sino también y sobre todo de «jóvenes conservadores». El lector alemán se ve así subliminalmente inducido (no parece sino que Habermas haya leído *El arte de tener razón*, de Schopenhauer) a equiparar a esa *troupe* con los «jóvenes hegelianos» o con los adalides de la «Joven Alemania» del Pre-Marzo (antes de la —frustrada— Revolución de 1848): según el sentir general (o sea, el transmitido por la Academia) una pandilla de visionarios, agitadores y utopistas que en el fondo habrían servido para reforzar el poder de la burguesía, cuyos hijos estudiarán luego a tan variopinta fauna en las clases de «Letras», entre la diversión, el leve escalofrío solamente «literario» y la implícita lección de que por ahí no se va a ningún sitio de provecho.

De entre las líneas de Habermas, por su parte, se colige que lo mismo habrían hecho esos «anarquistas» —piénsese en la «sinistra» influencia de Nietzsche en Alemania, en la ambigua actitud de Bataille ante el fascismo o en el «callejón sin salida» de Heidegger —convicto mas inconfeso colaborador de los nazis—; o bien se deja entrever que eso es lo que están haciendo ahora, dada la decisiva ayuda de Foucault para acabar con el pensamiento de «izquierdas» o el desmantelamiento derridiano de toda crítica de las ideologías y su conversión de la filosofía en literatura —hay que correr la voz de que Derrida (no) es (más que) un «brillantísimo escritor»—, para que no queden más banderas sino las del neoliberalismo. De modo que todos ellos son «jóvenes» (no por edad, sino por ser casquiva-

nos, atolondrados y estar jugando con fuego) y además (aunque sea *sans le savoir*, como M. Jourdain) «conservadores»: no sólo por su efectiva ayuda al tardocapitalismo (generando maniobras de distracción), sino también porque su ilusorio deseo de emancipación del trabajo y de la utilidad les lleva a caer en el mito de un origen arcaico, incontaminado, evocable tan sólo por entre las brumas de un pensamiento delicuescente, un mito que no es sino la versión pagana del Paraíso. Dejando aparte la evidente deformación de corte «romántico» de pensadores que se han caracterizado precisamente por dismantelar la noción del origen (entendido como *arché* y fundamento), la operación habermasiana no puede ser más sencilla: coloca al grupo atacado dentro de ese «sueño de los orígenes», porque ello corresponde casi tautológicamente al pensamiento conservador, mientras que él, proyectista de la modernidad, contrapone a esos «reaccionarios» la utopía de un fin de la historia (el de la humanidad reconciliada en un diálogo incesante y sin dominio), revisitando eso sí modestamente su propuesta con el manto de lo heurístico, de lo regulativo y meramente formal (a saber, en cuanto condición ideal de posibilidad de toda acción comunicativa). Sólo que una tal contraposición, así como la asignación respectiva (de un lado el «pensamiento causal», moderno, propio del S. XIX; del otro el «pensamiento clasificatorio», propio del S. XVII), ¡bien podía haberla leído Habermas en *Las palabras y las cosas*, de Foucault, uno de los «jóvenes conservadores» por él denostados!

Esta es la *pars destruens* (repetida desde entonces como un estribillo en nuestros pagos por los «jóvenes progresistas» neomodernos, a pesar de que recientemente el propio Habermas haya buscado un acercamiento con Derrida y matizado extraordinariamente sus desatentas sentencias condenatorias). Ahora bien, ¿cuál es su *pars construens*? Quizá no esté de más recordar al respecto que Habermas no se presenta a sí mismo como un «moderno», sin más. La *Dialéctica de la ilustración* de Adorno y Horkheimer⁶ (sus ancestros en la teoría crítica de estirpe frankfurtiana) le impiden aceptar a pies juntillas los ideales de progreso (con el consiguiente paralelismo entre desarrollo tecnocientífico y avance sociopolítico y moral), emancipación de la naturaleza, subjetivismo (absolutización de la autoconciencia) y representacionalismo (teoría referencialista del

6. *Dialektik der Aufklärung* (orig.: 1947). Fischer. Frankfurt/M., 1971.

lenguaje). Todo ello, que podría concretarse en la noción de *antropocentrismo*, de exaltación de un «sujeto» universal, central y dominador que barrera desde lo alto con su «vista» (uno de los orígenes del término *speculatio*) toda reproducción natural y toda innovación artificial (el *panóptico* de Fourier, reinterpretado por Foucault), queda desechado ya desde el bien expresivo título de uno de sus libros: *Die neue Unübersichtlichkeit*⁷ (algo así como: «La nueva inabarcabilidad», la imposibilidad de hacerse por así decir «desde fuera» una imagen global del mundo, de manera que todos los recursos —y discursos, y concurrencia de pueblos— pudieran ser puestos a «nuestra» disposición, ocultando ese adjetivo *posesivo* a un Don Nadie, a cualquiera y a ninguno: el «sujeto-persona» de la lógica y el derecho abstractos de la edad moderna que, dada su aérea vacuidad, se presta enseguida a ser interesadamente «rellenado», sea por un Estado-Nación, por un Pueblo o por una Clase, de modo que al fin sólo uno de los nuestros tenga derecho a decir: «nuestra»).

Y así, al par ordenado «progreso» (tecnocientífico y social) y «emancipación» (de la naturaleza, o sea: sujeción de ésta a una Humanidad ecuménica y cosmopolita), Habermas opone su conocida distinción entre «racionalidad científica» y «acción comunicativa». La primera actitud sigue la conocida línea del mecanicismo y del juicio determinante kantianos, la sociedad burguesa y el entendimiento hegelianos, la «jaula de hierro» weberiana y la «racionalidad instrumental» frankfurtiana. Se mueve entre encadenamientos causales y corresponde —dicho simplista y rápidamente— al ideal capitalista de la empresa. La segunda, en cambio, se mueve en la cotidianidad del «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), el cual no tiene por qué estar revestido de connotaciones entre místicas y disneyanas (por lo menos, de la factoría Disney anterior a *Aladdin*), aunque no deje de parecer un poco ingenuo este intento de «salvar» del cerco de la empresa y la ganancia la «libre» comunicación y el habla en «roman paladino» a vecinos y prójimos. Sin embargo, el hecho banal de que hablemos y de que a veces nos entendamos corrobora —piensa Habermas— la suposición de que nos hallamos (como el pez en el agua) en un medio o «elemento» que nos es común, intuitivamente sentido, incuestionado (nadie se hace problema de ello salvo cuando le falta, como pasa con el aire) y no analizable (es de carác-

7. Editado, como siempre, en Suhrkamp. Frankfurt/M., 1985.

ter *holista*). Y ahora la tarea consistirá (un poco como ocurría en Kant con sus distinciones entre mecanicismo y teleología) no sólo en evitar la contaminación de la esfera de la interacción por parte de la tecnorracional, sino en hacer que la comunicatividad se difunda por la racionalidad y la «permea», dándole sentido y dirección, corrigiendo así el fallido discurso de la modernidad y estableciendo un diálogo universal sin dominación (ni de la naturaleza sobre los hombres, ni de éstos entre sí).

Basta reflexionar un poco para caer en cuenta de que el proyecto habermasiano *invierte* el programa marxista (gracias a algunos «toques» weberianos): la antes denominada «superestructura ideológica», entendida como reflejo —deformante y alienador— de la «infraestructura económica», parece ahora capaz de ir llevando por el buen camino (eso sí, muy lentamente y a través de reformas paulatinas) al tándem «técnica-ciencia-economía», tan temido como imprescindible.

Ahora bien, si la acción comunicativa renuncia a la dominación —o sea, a poseer y emplear *poder*— no se ve de dónde sacaría fuerzas —o sea, poder— para doblegar al «monstruo» y someterlo a tan altos ideales. Para el caso, más vale escaparse por soluciones edificantes como la fuerza del amor en la añosa película *Metrópolis*, o picantes —más convincentes, pero limitadas a la salvación individual y aleatoria—, como la fuerza del sexo de la prostituta-cienicienta en *Pretty woman*; y si mantenemos aislados —*per impossibile*— ambos recintos, recaemos en la escisión —tan burguesa— del hombre en «racionalista-calculador» (o bien, más crudamente: «verdugo-víctima») en el trabajo, y tierno padre de familia, amigo y vecino en el «mundo de la vida». Al respecto, Hannah Arendt ya dijo hace mucho lo que tenía que decir, al referirse a la *banalidad del mal* de esos «funcionarios» nacionalsocialistas que por la mañana «despachaban» —en todos los sentidos de la palabra— contingentes judíos y por la tarde iban con sus hijos al zoo o con su esposa al concierto.

Con todo, más grave que percatarse de lo irrealizable del programa habermasiano es hacerlo de lo *indeseable* de éste. En efecto, la altisonante proclama de palabras como «diálogo sin violencia ni dominio», fraternidad universal al menos en principio y formalmente, o *intersubjetividad* en lugar del sujeto (porque, como el propio Habermas reconoce: «El paradigma de la filosofía de la concien-

cia está agotado»), con su valor añadido de aclamación universal, dificulta una mínima reflexión sobre lo que esos términos *quieren* decir. Y lo que ellos quieren decir es que la comunicación humana es «intesubjetiva» porque todo hombre debe poder entrar en el juego de intercambio de «roles», dado que todos ellos han de ser *simétricamente intercambiables* (así no habrá dominio, ni relaciones verticales). Sólo que, para serlo, es necesario primero que toda *diferencia*, grupal o individual, sea «puesta entre paréntesis» (lo cual recuerda fuertemente, en inquietante y realista injerencia de lo idealmente sojuzgado, a la abstracta «intercambiabilidad» del puesto de trabajo, una vez convertidos los individuos en abstracta «fuerza de trabajo» o «mano de obra»). Si —teóricamente— cada uno puede tomar sin resto ni disfunción el puesto de otro es porque ya de antemano ambos han sido reducidos a ser «uno cualquiera». ¿Eso es lo que significa ser «racional»? Oigamos la tautológica propuesta («tautológica», desde la lógica capitalista y burguesa, que equipara «razón» y «cálculo») de Habermas: «Sólo las personas responsables (literalmente: capaces de rendir cuentas, *zurechnungsfähig*; F.D.) pueden comportarse racionalmente.»⁸ Bien podía haberse percatado nuestro autor de las desagradables resonancias mercantilistas (y hasta «horteras», en el sentido original del término) de esa *Zurechnungsfähigkeit*, a saber: la capacidad de echar bien las cuentas (*Rechnungen*), ajustándolas para que cuadren. Un proceder bien centrado en un «sujeto-patrón», que trata con y de los demás según el beneficio que obtenga de ello, y al que los demás se atienen como buenos «sujetos» (ahora, en el sentido de «súbditos»: de «sujetos a alguien»).

Con todo, para descubrir que con los nuevos términos se está intentando pasar de matute los viejos valores burgueses no hace falta recurrir a la etimología y al «acto fallido». Basta con atender a los rasgos que constituyen esta «racionalidad de una conducción en la vida (*Lebensführung*)». Lo primero que en este neomoderno «manual de urbanidad» exige Habermas es que *se* tengan buenos fundamentos o razones (e.d.: que las tenga «cualquiera», según lo representado por ese pronombre impersonal) para apoyar la propia opinión. Obviamente, esas «razones» han de ser universales y válidas para

8. *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 vols.). Suhrkamp. Frankfurt/M., 1981; I, 33s. Para una contundente crítica de este larvado «racionalismo» véase Rolf Grimminger: «Habermas und die Dialektik der Aufklärung», en *Die Ordnung, das Chaos und die Kunst*. Suhrkamp. Frankfurt/M., 1990 (orig.: 1986), p. 32.

cualquier otro, que debería poder ponerse «en el lugar» de quien las aduce. No hace falta al respecto reflexionar demasiado sobre la lógica-metafísica de la modernidad (representada paradigmáticamente por Hegel) para darnos cuenta de que esa proposición se mueve en el ámbito de la relación entre «fundamento» (*Grund*) y «manifestación» (*Äusserung*, literalmente: «exteriorización»): una relación que no hace sino trasladar al campo de la autoconciencia (el ámbito de la supuesta «responsabilidad» personal del sujeto autónomo) la vieja y conocida distinción entre la «sustancia» y el «accidente». Y aquí en Habermas, como en la metafísica, los accidentes-manifestaciones-opiniones no son sino pretextos, portadores insignificantes y precarios de lo permanente e invariable. Ahora bien, como ya vio perfectamente Hegel (sin que Habermas parezca haberse percatado en cambio de ello) es que esa permanencia invariable, esa «presencia constante» es puramente formal, abstracta y universal, y vive y se «nutre» de la autosupresión y anulación de las opiniones *propias*, previsiblemente en conflicto con otras (del mismo individuo, o de otros). Ahora bien, creer que la racionalidad consiste en esta *repre-sión* de todo lo individual (es decir, de todo lo diferente, de toda posible disensión) equivale a reducir la convivencia y el cambio social a una lógica abstracta, regida por el principio de identidad o de no contradicción, al cual se acaba por reducir el principio de razón suficiente. Ese es el «espacio ideal» de la comunicación universal sin dominio: la aérea abstracción de una Humanidad de la que han desaparecido los hombres de carne y hueso pertenecientes a una estirpe, etnia, pueblo, cultura, etc., y en la que —en definitiva— no queda nada que comunicar, pues que toda comunicación implicaría distorsión e interferencia.

En la primera mitad del siglo XIX, Heinrich Heine se había dado ya cuenta de lo que implicaba una moral como la kantiana (de la que, a mi ver, la teoría habermasiana no es en buena medida sino una extrapolación socio-cultural, revestida de giros semiológicos y tecnológicos). Algún día, pensaba, no haría falta dictar leyes coercitivas, porque cada individuo habría aprendido a reprimir las pulsiones y deseos de su propio cuerpo, o sea todo aquello que podría satisfacer lo en él sensible, vale decir: inmediato y diferente (Kant llamaba a esto: lo «patológico»). Habría aprendido a introyectar la violencia, a experimentar un morboso placer «metasensible» (o sea, «meta-físico») al reprimir, vigilar y castigar a lo sensible en nombre

de una Ley que no habría sido promulgada ni por el individuo ni por grupo humano concreto alguno, sino por la «Humanidad», de la cual cada *persona* —con independencia de todo matiz distintivo— sería representante. Ese tal habría aprendido en fin, según la frase célebre de Heine, a «interiorizar el gendarme».

Todavía un último punto: es bien fácil trazar la derivación de las «categorías» correspondientes a esta nueva «unidad sintética de la apercepción» que es el *a priori* de la comunicabilidad universal: la nueva «racionalidad». El propio Habermas nos ofrece esta posibilidad de deducción, al explicitar los campos en los que podría aplicarse ese «dar razón» de los asertos y opiniones. Según él, esos campos pueden ser: 1) el del conocimiento (en donde ser razonable significa actuar en base a la *corrección* de los enunciados), 2) el moral (con base a la *confianza*), 3) el evaluativo (*prudencia* y *esclarecimiento* de una situación), 4) el expresivo (*sinceridad* y *autocrítica*) y 5) el hermenéutico (*buen entendimiento*): un puñado en suma de categorías «ilustradas», burguesas, que apenas si logran ocultar su origen en las instituciones *empresariales* y *burocráticas* productoras de esa «racionalidad tecnocientífica» a la que Habermas pretende «dulcificar» mediante alusiones retóricas, propias más bien de una «conciencia desgraciada».

Así, y en cascada, la sombra omnipresente del Estado industrial (o si se quiere: de la sociedad multinacional) separa ideológicamente de sí como contrafigura y ámbito de «salvación» un supuesto *mundo de la vida*, en realidad constituido por los períodos de descanso, distracción o reproducción del mismo esquema global. Las reglas de dominio y poder de las formaciones sociotécnicas en que se articula el entramado industrial quedan bellamente difuminadas mediante la evocación de la *libertad*. El vector resultante de ese entramado: el «Estado administrado» (Adorno *dixit*) genera el sueño —interno a la propia Administración— de la *emancipación*; su división en instituciones, el del anhelo de *personas* mancomunadas (pero unidas, ¿en base a qué intereses, sino a los del mantenimiento y fomento de la propia institución?); una de estas instituciones, la Academia, segrega a su vez el mensaje de la *comunicabilidad* sin trabas (según normas y reglas que ella, o su representante, habrá de proponer a todas las demás instituciones, como ya intentara sibilinamente el astuto Kant en *El conflicto de las Facultades*).

Y en fin todos los textos, todos los discursos en los que se manifiestan esas luchas por el poder —esas diferencias que generan a su vez poder y permiten su intercambio y transfusión capilar— son tan violenta como imaginariamente reducidos a un *lenguaje formal*, a una lógica tan abstracta e inexistente como esa «Humanidad» universal a cuyo servicio *parece* estar toda la operación habermasiana. Husserl había sido más ingenuo, y más franco, al denominarse a sí mismo como «Funcionario de la Humanidad». En definitiva, la teoría de la acción comunicativa podría ser vista como un *metarrelato* de legitimación, o sea de justificación del ejercicio y del monopolio de la violencia: una narración paradójicamente presentada como propuesta para la eliminación asintótica de toda violencia en la comunicación, y que pretende sustituir a otros metarrelatos ya en declive (el del cristianismo, el del iusnaturalismo o el del comunismo), pero que ahora es desenmascarada como un *discurso* más, o sea como la expresión, defensa y difusión de reglas interesadas de poder y dominio. Lo cual no tendría por qué escandalizar en principio si no fuera por la pretensión de ese discurso de convertirse en un metalinguaje sociopolítico, en un «fundamento» omnímodamente válido que dictaría las reglas del juego «democrático» a todo discurso (cuando en realidad se revela, digámoslo francamente, como portavoz de una de las vertientes de la ideología *socialdemócrata* alemana, deseosa de establecer filiales en España e Iberoamérica).

Ahora, importa mucho hacer notar que la crítica a esta tendencia a un discurso totalitario y *fundacionalista* (por más «formal» y hasta «formalito» que se presente) que se envuelve en las altisonantes banderas de la libertad y la democracia no ha sido (o al menos, no ha pretendido ser): a) ni un juicio de intenciones (yo no pienso de Habermas lo que Voltaire del clero; además, en nada importan las intenciones —aviesas, hipócritas o bienintencionadas— del individuo Jürgen Habermas); b) ni una crítica desde un modelo alternativo (por ejemplo, el de un partido comunista actualizado y bien afeitado: ello implicaría acusar a Habermas de establecer metarrelatos... ¡desde otro metarrelato competitivo!). En todo caso se acercaría a esa crítica *inmanente* exigida por Hegel en nombre de la intrínseca contradicción de una doctrina (en el § 10 volveremos a referirnos a esa crítica interna, para mediar entre interpretaciones extremas del postmodernismo). Más aún, bien podría decirse después de estas cautelas que todo lo anterior no ha constituido en rigor una

crítica (pues «crítica» significa: «juicio, fallo» desde una posición segura e incólume, ya sea *subjetiva* —y hasta psicologista: supuestas ansias de notoriedad y fama por parte de Habermas—, *externa* —Habermas como el último «lacayo» del tardocapitalismo, «caballo de Troya» y «dinamitador» desde dentro de la Escuela de Frankfurt, o sea de una teoría marxista crítica— o *ideológica* —reflejo de la crisis objetiva en la que el capitalismo tardío, en el salto a la sociedad postindustrial, está sumido—, etc.). Es posible incluso que, en general, debamos habituarnos a la desaparición de la *crítica* en el sentido usual del término (para escándalo de las almas pías del progresismo), lo cual no significa desde luego conformismo ni abandono, a menos que por tal entendamos el abandono de esa actitud agresiva, belicosa (sea de «guerra fría» o «caliente»), caracterizada justamente por una lógica binaria, «socrática», en la que se enfrenta irreconciliable el bando de la Verdad, el Bien y la Belleza (un «bando» que se quiere universal, y que por tanto ha de aniquilar al adversario en una «lucha final», internacional) contra el de la Falsedad, la Mentira y la Fealdad. Y ello, aunque en el «canto del cisne» habermasiano todo ello esté reducido sólo (¡faltaría más!) al formalismo de un deseado diálogo sin trabas sobre lo que sea, con independencia de cuestiones más «materiales», cuya solución se encomienda al parecer a la «lógica» racioinstrumental del mercado. Retengamos, en suma, esto: el ejercicio normal de la «crítica» implica *fundacionalismo*, convicción de que existe un fundamento inquebrantable de la realidad y del lenguaje que está a la base de todo ser, decir y hacer, y que permite justamente *juzgar*, es decir aducir las «razones» por las que algo parece estar mal o ser fallido, desviado de su proyecto original —tal era la intención de Habermas respecto a la modernidad—, etc.

4.- DESMANTELAMIENTO VERSUS FUNDACIONALISMO

Pero si no ha sido una crítica lo ejercido contra Habermas, ¿qué, entonces? Yo diría (para no desgastar el ya tan manido término de «deconstrucción») que se ha tratado de un ensayo de *desmantelamiento* de las conexiones retóricas que resuenan en los textos de Habermas, bosquejando además el análisis de esa teoría en función de las *relaciones materiales* de poder, de las instituciones en que ella se inscribe (como tal teoría, y no como reflejo de nada) y de los en-

laces que establece con otras (política educativa, estrategias programáticas de partidos, medios de comunicación, etc.). Este proceder debe ser cuidadosamente deslindado del seguido por la ya famosa «filosofía de la sospecha» atribuida por Ricoeur a Marx, Nietzsche o Freud —y a la que nos referiremos en seguida—, los cuales habrían reinterpretado y «localizado» los discursos emancipatorios de la modernidad (digamos, de Descartes a Kant) en *estructuras profundas* (y por ende, en «fundamentos») que quitaban peso y gravedad al sujeto para atribuir acciones y doctrinas a «mecanismos» objetivos e impersonales, reconocibles y mensurables sólo *a tergo*, a partir de sus efectos. Por consiguiente, los «filósofos de la sospecha» reforzaban el «fundacionalismo» típico de la modernidad, en lugar de salir de ella (hay que señalar enseguida que los textos de Nietzsche, al menos, admiten desde luego otras lecturas ya no «modernas»). Es más: esa «sospecha» debería ser seguramente considerada como la culminación de la «metáfora» de la era moderna, o sea: como la *metáfora de la metáfora*. Si «metáfora» significa «traslación», transposición vertical de un plano a otro, disolución en definitiva de lo inmediatamente «dado» y presente (de lo sensible, pues) en nombre del significado verdadero (ocultó tras la relación de metaforicidad), entonces bien puede decirse que la labor de «desenmascaramiento» ejercida por esos sagaces detectives del pensamiento llevaba a cumplimiento el entero ideal de la modernidad, a saber: tras el «purgante» de la crítica, cerrar el círculo del reconocimiento de la «razón» desde y por sí misma (a través de sus diversos avatares: el «espíritu absoluto», la «clase universal del proletariado» o el «yo» capaz de enlazar armoniosamente el *id* y el *Superego*) a través del dominio de un ambiente hostil, de lo «otro-que-la-razón», astuta y artificialmente persuadido a doblegarse a ella.

Obsérvese que eso que hemos llamado «desmantelamiento», y que cabría considerar como base o fondo común a las teorías *postmodernas* por diversas que sean, es una operación que rechaza tanto al fundacionalismo como al subsiguiente dualismo «razón *versus* sinrazón» (no olvidemos que, en castellano, el término *Grund* ha de ser vertido unas veces como «fondo», otras como «fundamento» y otras en fin como «razón»; y esa coincidencia y trasiego de significados no es casual). Por seguir con el símil: cuando se desmantela, p.e., la carpa de un circo o una tienda de campaña (no edificios, sino habitáculos propios de gente *nómada*, sin raíces) no aparece nada «debajo» de ella; el solar no preexistía al suelo de la tienda ni per-

manece cuando ésta se levanta; es verdad que sigue habiendo ahí una superficie más o menos hollada: pero las huellas dejadas pertenecen al conjunto «circo» o «tienda», son *indicios* de esa construcción; la tierra marcada por esa superficie, si abstractamente considerada, en aislamiento de su antigua función de «suelo», se convierte en algo absoluta y literalmente insignificante (al respecto, lo mismo daría llamarla «tierra», «materia» o «nada»); pero la verdad es que nunca «existe» así, vacía y desnuda, sino formando parte de otro contexto (p.e., cuando se la reconvierta en era, o se la tome como solar para la ubicación de una plaza móvil, etc.). Como se ve, ese espacio acotado *narra* la historia (sin hipostatizarla en la Historia) de los contextos en los que ha entrado, en cuanto resistencia y apoyo de las telas o tejidos, de los «textos» sobre él alzados. Fuera de ellos no tiene significación alguna. Y sin embargo, no es un elemento del contexto (el circo, la tienda o la plaza de toros móvil se trasladan a otros sitios, no sin mostrar ellos también las huellas, favorables u hostiles, de los lugares en que van existiendo en cada caso). Es claro: esa tierra siempre hollada por diferentes interpretaciones, esa realidad designada por diferentes «maneras de ser» es el «afuera» del texto mismo (en el doble sentido del genitivo). Un afuera que no existe con independencia de los textos, y que aparece siempre diferido, desplazado en otro texto, sin que haya otra posibilidad de rastrear esa «exterioridad» sino a través de las historias del desgaste, rozamiento o refuerzo de los textos que a ella se refieren y sobre ella (y aun circundados por ella) se «asientan». Quizá el ejemplo de dos texturas, la cinematográfica y la terrorista, pueda valer aquí: el film de James Ivory *A room with a view* («Una habitación con vistas») se rodó en un hotel cercano a los Uffici desde el que efectivamente se tenía una vista espléndida sobre Florencia. Esa precisa y determinada vista de la ciudad constituía, en este sentido, los *exteriores* de la película, integrados en ella como su «fondo». Sin embargo, la reciente bomba terrorista que dañó ligeramente los Uffici destruyó el hotel. Aunque éste fuera reconstruido exactamente como antes, la vista que se tendría por sus ventanas estaría entonces «sobredeterminada» por ese desgraciado y estúpido evento. Y en cualquier caso, la vista integrada en la película (pero como el «exterior» de la historia en ella narrada), la vista antes conseguida desde el hotel y la posible vista ulterior son *incompatibles* entre sí: cada una cuenta una historia, existe y tiene sentido en función de ella; y sería inútil hacer abstracción de esos contextos y quedarnos con la vista aislada.

SECCIÓN SEGUNDA

INTRODUCCIÓN HISTÓRICA
A LA CONTEMPORANEIDAD

5.- OTRA VISITA A LA MODERNIDAD

Desde esa extraña «exterioridad» interna debemos introducirnos ahora en los vericuetos por los que, dentro de la Modernidad, comenzaron a fluir regatos «postmodernos». Sólo desde ella podremos comprender las razones de que la actual expansión omnímoda del postmodernismo a los más diversos campos problemáticos estén necesariamente acompañadas del carácter vago y difuso del término, y de cómo ambas cosas —extensión tendencialmente global y significado borroso— hayan de corresponder a nuestra rara «época»: ésta del último tercio de siglo y milenio, a la que hemos denominado «postmodernidad» o, mejor: «contemporaneidad».

Al término «postmodernismo» parece convenirle en el mejor de los casos ese difuminado «aire de familia» del que hablaba Wittgenstein (uno de los ancestros de esta inédita *condition humaine*). Y en el peor, podría traerse a colación el donoso *dictum* de Antonio Machado: «Oscura la historia y clara la pena», si no fuera porque algunos de los más afamados intérpretes (Gianni Vattimo, especialmente)⁹ de esta cultura de masas creen vislumbrar dentro de ella oportunidades sin par en pro de la realización plena del ser humano. Pero de lo que no cabe duda es de su difusión imparable: en el momento álgido de la «toma de conciencia» de la postmodernidad —de 1975 a 1988— el *Arts und Humanities Citation Index* de Filadelfia registraba más de 900 ocasiones en que el término «postmoderno» (y sus derivados) aparecía en el título de reseñas y artículos

9. Véase su entrada: «Postmodernidad», en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (dirs.), *Diccionario de Hermenéutica*. Univ. Deusto. Bilbao, 1997, pp 640-646, sobre todo por lo que hace a su optimista conclusión. Según Vattimo, el debilitamiento del «ser» de la tradición y su diseminación como «el acontecimiento, el consenso, el diálogo, la interpretación» en manos de «filósofos nihilistas como Nietzsche o Heidegger» o «pragmatistas como Dewey o Wittgenstein» quizá nos lleven a «captar esta experiencia de oscilación del mundo postmoderno como oportunidad (*chance*) de un nuevo modo de ser (quizás: por fin) humanos.» (p. 646).

especializados, sin contar los libros.¹⁰ Desde entonces, todo hace sospechar que la tendencia no ha hecho sino aumentar.

Ahora bien, ya que se trata al cabo de una palabra compuesta (en la que paradójicamente el prefijo «post-» apunta a lo que viene «después»), parecería razonable comenzar a acercarse a tan esquivo concepto por la raíz terminológica que él mismo niega. Pero incluso aquí nos encontramos con una dificultad: no es en absoluto lo mismo hablar de «modernidad» que de «modernismo», ya que el último concepto se refiere a un movimiento cultural —a caballo de los siglos XIX y XX— que critica a la época «moderna» y aun reniega de ella. Y todavía dificulta más la comprensión el hecho de que en la historiografía europea (y muy señaladamente en la española) la «época moderna» y la «modernidad» no coinciden, ni cronológica ni culturalmente (los alemanes distinguen al respecto entre *Neuzeit* y *die Moderne*, y los franceses —con vacilaciones— entre *l'âge classique* y *les temps modernes*).

Hablando —como corresponde— «entre nosotros», podemos decir que el programa moderno (del que ya en el anterior § 2 adelantamos su «lógica» y su «retórica») se establece justamente en el paso de la «edad moderna» a la «modernidad» (la cual se configurará, según veremos, como paulatina toma de conciencia «modernista» de la imposibilidad de cumplir con las propuestas «redentoras» del proyecto, mientras que dejará intactos —y aun exacerbará— los presupuestos metafísicos últimos). Aun corriendo el riesgo de cierta repetición, merece la pena enumerar sus rasgos, pero ahora desde una perspectiva *metapolítica*. Son los siguientes: 1) *emancipación* del hombre de una «minoría de edad» de la que él mismo sería culpable (Kant *dixit*), 2) separación irreversible de la coyunda «moderna» entre *metafísica* y *religión cristiana* (con la consiguiente configuración de tres esferas valorativas: la *ciencia*, la *ética* y la *estética*, correspondientes *grosso modo* a lo establecido por Kant en sus tres grandes *Críticas* y tipológicamente estabilizadas por Max Weber), 3) tendencial *cosmopolitismo* y creencia en una *Historia Universal* teleológicamente orientada (progreso del género humano hasta el establecimiento *quiliástico* del «Reino de Dios sobre la Tierra» —Lessing y

10. Cit. en Allan Megill, *What Does the Term «Postmodern» Mean?* Annals of Scholarship. Studies of the Humanities and Social Sciences 6, 2/3 (1989), 129-151 (aquí, p. 130).

Kant—, perfectibilidad ilimitada —socialistas utópicos—, y expansión simultánea de la libertad política y de la conciencia individual de la libertad, bien por una «astucia de la Razón» según Hegel, o por la revolución según el marxismo), 4) plasmación concreta de ese «progreso hacia lo mejor» en la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (perfeccionada y universalizada en la *Declaración* de 1948) a nivel general, y en el régimen *constitucional* y *parlamentario* de la democracia a nivel particular, siguiendo el modelo del *Estado-Nación*, surgido coetáneamente en Estados Unidos y Francia, impuesto sobre Europa a partir de 1830, y «exportado» después a las colonias liberadas de la Metrópolis, 5) asentamiento en el plano económico del *mercado libre capitalista* (ahora al parecer tendencialmente triunfante en todo el planeta, tras el derrumbamiento de la alternativa «socialista» en 1989), 6) consiguiente implantación de la *lógica de la producción* y el *maquinismo*, con la compenetración cada vez mayor entre ciencia y técnica, y 7) un difuso —y aun confuso— *humanismo*, junto con una correspondiente *desdivinización*, la cual no implicaría tanto un declarado ateísmo cuanto una generalizada tolerancia hacia los distintos credos religiosos que desembocará por lo común en una «religiosidad» privada y sentimental.

Desde el punto de vista *metafísico*, el protagonista señero de todos estos rasgos (establecido de todas formas *ex post factum*, y por tanto susceptible de sospecha en cuanto «constructo racional», y aun quizá imaginario) habría sido el *Sujeto*: una entidad metafísica asentada en cada uno de nosotros (los llamados «sujetos empíricos», los individuos «de carne y hueso»), caracterizada por ser: a) *idéntica* a sí misma (de seguir a Kant, sería ese «sujeto» el que presta identidad y sentido a las cosas del mundo, de antemano planificadas y configuradas así como *objetos*); b) *autoconsciente* y *autotransparente*, gracias a su fusión apical con una *razón trascendental* que «empaquetaría» los tres «cierres» epistemológicamente posibles de la entera realidad: el de un sujeto lógico de predicación (el *Yo*), el de una serie condicional de determinaciones (el *Mundo*), y el de la conexión copulativa entre sujeto y predicado (la *Idea Dios*, según Kant, pronto convertida en la *Idea absoluta* hegeliana y luego desbancada —canto del cisne de la metafísica— por un fascinante «ser originario», entendido analógicamente como *Voluntad* por Schopenhauer, Schelling y Nietzsche); c) las funciones de unificación y síntesis de lo sensiblemente dado estarían garantizadas por el *entendimiento* y la *imagi-*

nación, facultades productoras a su vez de conceptos (si puros, las llamadas «categorías») y de los llamados «esquemas»; de este modo cabría establecer un omnímodo *sistema conceptual* válido en principio para todos los hombres, y base sólida del conocimiento científico (basado en los valores de repetibilidad, previsión, parsimonia y ecuanimidad); d) los desarreglos y errores particulares introducidos por individuos o grupos dentro del sistema se explicarían, bien por trastornos patológicos de tipo psicofisiológico, bien por una innata tendencia hacia el mal, tan constatable empíricamente como difícilmente explicable dentro de esta concepción (por eso se ha hablado de un «optimismo» histórico-metafísico en Kant —y no sólo en él—, junto con un sombrío «pesimismo» antropológico), y cuya raíz última sería el *egoísmo*: la casi irrefrenable tentación a anteponer la *libertad externa* (ansia de fama, de dominio y de riqueza) a la libertad moral de la *persona*, en cuanto representante de la Humanidad. De todas formas, la dialéctica entre las dos «libertades» será vista como una «insociable sociabilidad»: el motor de la Historia; e) Kant explicará esa disposición humana hacia la sociabilidad siguiendo otras dos vías: por «arriba» debe presuponerse una *razón práctica* cuyos decretos últimos han de ser incondicionados y cuya apertura al mundo sería la *buena voluntad*, y por «abajo» una *facultad de juzgar* (cuyos juicios no serían *determinantes*, o sea: científicamente veritativos, sino *reflexionantes*, es decir: estéticos y teleológicos, por los cuales —con ocasión de un caso ejemplar para el cual ha de buscarse la regla universal— el sujeto reflexiona sobre la concordancia entre sus distintas facultades). El florón indiscutible de este Juicio reflexionante sería el llamado *sensus communis aestheticus*, por el cual se postula como universalmente válida una misma reacción de complacencia ante la conexión entre una forma pura y el libre juego de la imaginación y el entendimiento: tal reacción sería el *sentimiento de la belleza*, la base última de toda sociabilidad (aquello que mancomuna a los hombres en cuanto hombres). De este modo, Kant establecía de modo más o menos críptico algo que tendría consecuencias de largo alcance: la prioridad de la estética con respecto a la política.

Es fácil darse cuenta de que este gigantesco esfuerzo de Kant por implantar una «metafísica de la experiencia» que sustituyera al viejo racionalismo «moderno» (convicto de colusión interesada de la ontología y la teología) tenía como resultado la aparición indeseable de dos tipos de «Sujeto», de «Razón», y aun de «Absoluto» (pues-

to que sus leyes eran incondicionadas): el teórico (promotor de ciencia) y el práctico (garante de la moral), y más: que los esfuerzos por identificarlos en una sola «Razón» pasaban por un *tertium quid*: el Juicio reflexionante, capaz de unir ambas esferas sólo de un modo subjetivo y «como si» (*als ob*) ello se diera de un modo objetivo. ¡Kant parecía introducir una suerte de consciente autoengaño, de *ficción* en el seno mismo de la Razón! El Idealismo alemán intentará eliminar esa ficción, con el riesgo paradójico de interiorizarla de tal modo que el criticismo se tornará en vitalismo y en irracionalismo (especialmente a través de las elucubraciones schellingianas sobre una Identidad indiferente a la naturaleza y a la inteligencia y oscuramente operativa en ambas: una Fuerza que, por fuerza, —no en vano habla Schelling de *potencias*— había de ser considerada como *inconsciente*, con lo que se minaba el presupuesto último de la subjetividad: la autotransparencia de la conciencia de sí). Tras el fracaso (o al menos el olvido) de la colosal empresa hegeliana por establecer una *lógica-metafísica* dialéctico-especulativa que uniera lo que Kant (seguramente a su pesar) y los románticos (seguramente de grado) habían separado, el campo estaba entonces abierto a un final de la «modernidad» —que bien podemos denominar *modernismo*— desplegado en dos frentes: 1) el filosófico, y 2) el de las vanguardias «estético-políticas».

6.- DE CÓMO CAMBIARLO TODO PARA QUE EL FONDO SIGA IGUAL

Con la irrupción de los ya citados «filósofos de la sospecha»: Marx, Nietzsche y Freud (cada uno de ellos, ancestro de grandes representantes del postmodernismo; respectivamente: Frederic Jameson —y de modo mucho más heterodoxo, Jean Baudrillard—, Gianni Vattimo y Jean-François Lyotard), el proyecto ilustrado parecerá herido de muerte, ya que los tiros de esos tres pensadores apuntan al corazón mismo del programa: la soberanía y centralidad del Sujeto, al despojarlo de esa estupenda identificación en la autoconciencia de la certeza subjetiva y de la verdad objetiva (en Hegel, tal identidad concreta sería justamente el Espíritu). Que el Mundo es *de verdad* el Yo y que el Yo está siempre «fuera», volcado *en y como* Mundo (encarnándolo y encarnándose a través de instituciones científicas, políticas, estéticas y religiosas): ése era el rasgo fundamental

que permitía al Sujeto dar *sentido, cuenta y razón* de la realidad, vista como un conjunto tendencialmente cerrado de *representaciones* con valor *objetivo* y planificadas *a priori*.

Pero, lejos de ser dueño de sí y de su propio destino (y vicariamente, de la convergencia asintótica de una inteligencia volcada en la praxis, por un lado, y del curso por otro de una Historia Universal que Él, el Espíritu Autoconsciente, astutamente predeterminaba), el hombre parecía despertar del magnífico «sueño dogmático» del Sujeto moderno y encaminarse a un nuevo estoicismo: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. La determinación (aunque fuera en última instancia) de la infraestructura económica sobre la superestructura ideológica; la Voluntad de Poder, creadora de fuerzas diferenciales en favor de la Vida y a las que debía asentir el Ultrahombre; y en fin, en el seno de un débil *ego*, de un sujeto *constituido*, y en absoluto constituyente, la colisión del *id* (una *libido* ciega, manifiesta pulsionalmente en factores de condensación y desplazamiento) y de un normativo *superego* producto de una «racionalización»: esas tres inauditas «maneras de ser» (o maneras del *Ser*) propugnadas por los tres «maestros de la sospecha» ponían radicalmente en entredicho el proyecto ilustrado-kantiano de un Sujeto autolegisador, esto es: *autónomo y responsable* de sus propios actos. Pues, ¿cómo podría saber éste —salvo *a tergo*— que esos actos le eran «propios», cuando más bien habría que hablar al respecto de un ser apropiado para ellos y de un estar apropiado por ellos, de un estar «poseído»? ¡El pomposo Sujeto de la Modernidad se veía así «sujeto» a una oscura Fuerza de la cual sería mero producto! El programa de la Ilustración parecía ahora invertirse por entero: nacido para la dominación, la explotación y el control racional de la Naturaleza (es decir: de todo lo impuesto de manera inmediata, de todo lo imprevisible e «indisponible») en nombre de la *emancipación* del ser humano (primero, tímidamente, en cuanto género, no como individuo; luego, con Hegel y Marx, de una universalidad *distributiva* en la que cada individuo agotaría la entera especie *a su manera* —dicho sea de paso, ésa era la concepción que la Escolástica tenía de los ángeles—), ahora esa misma Naturaleza —exteriormente planificada, esquilmada y torturada por la tecnociencia y por la economía política, los dos puntales de la Modernidad— parecía «vengarse» al verse encarnada en una suerte de «Padre» terrible y colérico (como en las peores representaciones que los antisemitas se hacían del Dios judío) que hacía

del Hombre una inane «invención reciente» (Foucault *dixit*) y zandaba a su antojo a los hombres y los pueblos.

Y sin embargo, la gran paradoja estribaba en que esos filósofos «postmetafísicos» creían seguir siendo *modernos*, y aun diríamos *hipermodernos*: Marx insistía *à la Spinoza* en que las leyes de la infraestructura y por tanto la Historia y su curso eran cognoscibles, que la Revolución era por tanto ineluctable (al fin, se trataba de un «socialismo científico»), y más: que ya se encontraban dadas las condiciones —a través del proletariado como «clase universal», o idealistamente hablando: como «Sujeto-Objeto»— para la perfecta penetración de necesidad («verdad objetiva») y libertad («certeza subjetiva»). Freud pretendía que el *ego* podría llegar, si no a una dominación, sí al menos a una canalización benéfica de las fuerzas libidinosas (que donde haya *id* llegue a haber *ego*, en una realización —¿inconsciente?— del programa hegeliano: que la sustancia se exprese y manifieste como sujeto). Tal canalización sería justamente la *cultura* (ya sabemos con todo que el viejo Freud se haría más «kantiano», y reintroduciría la fuerza indomeñable del mal como *impulso tanático*; de ahí *El malestar en la cultura*). Y Nietzsche, el más radical de los «filósofos de la sospecha», exigiría a la postre imprimir al devenir el carácter del *ser*: repitiendo un viejo tópico —irónicamente presente en Platón, los Evangelios, San Pablo y el Dante— habría que pasar a través de las tinieblas para acceder al sol; *mutatis mutandis*, sería necesario atravesar el nihilismo reactivo de la *décadence* (ejemplificado en Baudelaire, según Paul Bourget: el psicólogo que tanto influyera en Nietzsche)¹¹ para arribar a un nihilismo extremo, perfecto y consumado: un nihilismo *creador* de valores, ya no en manos del hombre (nunca estuvieron en esas manos; sólo que ahora, los «últimos hombres», los que vienen después de la «muerte de Dios», lo saben: de ahí el nihilismo). No: esa creación última, *artística y justa*, estaría en manos del Ultrahombre: de aquel que dice sí (*Jasager*) al eterno retorno de la Vida y se atiene al sentido de la Tierra. Marx, Freud, Nietzsche: el último recurso del *optimismo moderno*. Pero las consecuencias que extrajeron de sus doctrinas los «últimos hombres» de la Modernidad tardía (Althusser, Lacan, Foucault y Deleuze: el *estructuralismo*, en suma) romperán —¿definitivamente?— con la Modernidad; todos ellos son padres (seguramente a su pesar) del *postmodernismo*, en su vertiente más radical, «postnihilista», de ge-

11. Véase P. Bourget, *Essais de psychologie expérimentelle*. París, 1881-1885.

nuino sabor francés.

7.- EL MODERNISMO, O DE CÓMO ACABAR CON LA MODERNIDAD A FUERZA DE SER ABSOLUTAMENTE MODERNO

Recorramos ahora brevemente la otra vía: la del «modernismo», mucho más mundana. El término *Modernismus* designa, para empezar, movimientos de reforma (diríamos hoy, de *aggiornamento*) dentro de la Iglesia Católica, tendentes a aflojar la rigidez del dogma y de la praxis pastoral y propulsando una religiosidad experiencial de corte agustiniano y «personalista». Situado muy significativamente a caballo de los siglos XIX y XX y localizado sobre todo en Francia (con figuras como L. Laberthonnière y Édouard Le Roy), el movimiento fue condenado por Pío X en 1907 por su «agnosticismo» e «inmanentismo», obligando en 1910 a los clérigos a un juramento antimodernista que sólo en 1967 fue levantado. Basta atender a fechas y lugar para notar el paralelismo con el «modernismo» en el ámbito estético. En este respecto podemos situar tal tendencia (todavía sin utilizar el nombre) en torno a la Revolución francesa de Julio de 1830 y la consiguiente irrupción de las «vanguardias». Fieles al sentido literal del viejo adjetivo *modernus* (del adverbio *modo*: «hasta ahora, pero ya no») y coherentemente en contra del anquilosamiento burgués de la sociedad postrevolucionaria, los vanguardistas pretenderán poner en obra el implícito primado kantiano de la estética sobre la política a que antes aludimos. La consigna de este modernismo *avant la lettre* puede encontrarse en el saintsimoniano Olinde Rodrigues: «Somos nosotros, los artistas, los que os serviremos como vanguardia: el poder (*puissance*) de las artes es en efecto el más inmediato y el más rápido.» (*L'artiste, le savant, l'industriel. Dialogue*; 1825). Aparece aquí la utopía de una sociedad orgánica de ciudadanos-trabajadores basada en la concertación de científicos (*savants*) e industriales, guiados por los artistas: «los hombres de imaginación» son los que «abrirán la marcha; ellos proclamarán el porvenir de la especie humana», afirma Rodrigues. Claro que en este caso no se trataría simplemente de un formal *sensus communis*, sino de la erección de un arte revolucionario y anticonvencional, capaz

de suscitar una inédita y venturosa cohesión social mediante convicciones unitarias.

El arte se configura así como motor del cambio, sustituyendo a las periclitadas manifestaciones religiosas (y económico-políticas) de una tradición apenas forjada. También el poeta Heinrich Heine afirmará en su *Französische Maler*: «! a nueva época dará a luz un arte nuevo, que mantendrá con ella una relación de inspirada armonía.» Sin embargo, el entusiasmo suscitado por este socialismo «utópico» se vendrá abajo con el fracaso de la Revolución de 1848. A partir de ahora, las vanguardias exigirán cada vez con mayor fuerza la demolición del mundo burgués en nombre —paradójicamente— de lo «moderno». Así, la nueva consigna de Rimbaud («il faut être absolument moderne»), la cual *dice* algo parecido a la inspirada soflama de Rodrigues, *mienta* casi exactamente lo contrario: el anhelo de revelación creciente de lo desconocido como revulsión monstruosa («hay que hacer monstruosa al alma», exige Rimbaud) del poder político-industrial. Este *mauditisme* es con todo tan ambiguo como el postmodernismo que surgirá (a la contra) de él. Por un lado condena toda autonomía del *art pour l'art*; por otro, llevado por su *élan* antimoderno, tenderá a crear una esfera artística autónoma, incomprensible para el buen burgués y denostado por él. Y el destino y recepción de las vanguardias será igualmente ambivalente. Mientras que el incendiario *Manifiesto futurista* de Marinetti (1909) exige la destrucción de los museos como pródromo de un movimiento que hará tabla rasa de la anticuada sociedad burguesa y sus valores (en paralelismo con ese «punto cero» que renegará de todo pasado y su «así fue» —siguiendo la línea nietzscheana—), las vanguardias siguen alimentándose de los ejemplos del pujante maquinismo industrial, sea para superar místicamente y *desde dentro* la razón técnica (como en el grupo *De Stijl*, capitaneado por Piet Mondrian, o en la austera y funcionalista *Bauhaus* de Walter Gropius y Mies van der Rohe), sea para distorsionar sarcásticamente esa «racionalidad instrumental», como en el dadaísmo y el surrealismo (recuérdese el método *paranoico-crítico* de Salvador Dalí). Los artistas no consideran ya obras, imágenes o textos como una «cosa», sino como una *acción* transgresora o, más radicalmente, como un dar fe personal (borrando las fronteras entre emisor y receptor) de una experiencia (*performance art*). Sin embargo, todos ellos siguen presos del ideal utópico moderno, de modo que su cruzada contra una supuesta Moder-

nidad moribunda debe entenderse como un correctivo interno, y casi como una *quêrelle de famille*. Todos ellos apuntan a una futura vida sin dominación, a un consenso libremente establecido y a una realidad social perfecta. La Revolución de Octubre por un lado (recuérdese el *constructivismo* ruso) y el fascismo italiano por otro (saludado con entusiasmo por los futuristas) pareció restaurar por un momento la esperanza saintsimoniana de una concertación entre la máquina y el cuerpo social. Autores como Marcel Duchamp, Hans Arp o Eric Satie pudieron verse a sí mismos como un «cruce» (oscilante ya con todo entre la ironía y la nostalgia) de científico, revolucionario e «industrial».

Es en este agitado caldo de cultivo donde aparecerán, casi simultáneamente, los términos «modernismo» y «postmodernismo». Primero atendido casi exclusivamente a la literatura, y situado en la periferia del entramado capitalista (esto es: en Hispanoamérica y España), el *modernismo* será visto como un factor de innovación artística que repudiará las formas tradicionales (especialmente en poesía). Cabeza del movimiento —hacia 1890, poco antes del definitivo hundimiento de España como potencia colonial, en 1898— será el nicaragüense Rubén Darío, que propugnará la implantación de las escuelas francesas (parnasianos, simbolistas) contra la retórica acartonada y tardorromántica de la poesía española. Autores como el poeta revolucionario cubano José Martí y el intransigente visionario Miguel de Unamuno serán considerados como modernistas. Sin embargo, este movimiento literario correrá la misma suerte que las vanguardias en las artes plásticas: la sociedad contra la que pretendía luchar acabará no sólo por aceptar a ambos, sino por «desarmarlo», convirtiendo al primero en objeto de declamación para los «juegos florales» provincianos y a las vanguardias de las artes plásticas en pieza de museo. Peter Weiss dictará mucho después (en *Aus dem Pariser Journal*; 1962) un juicio tan cruel como justo, casi un epitafio de las vanguardias: «Aquel orden que ellos atacaron y ridiculizaron y cuya mendacidad atacaron, los acepta ahora con la mayor benevolencia.»

8.- POR FIN, LA APARICIÓN DEL TÉRMINO... Y SU DISPERSIÓN SEMÁNTICA

Muy significativamente, la primera aparición del término *postmodern*¹² servirá para denostar ese nihilismo delicuescente (y en el fondo, inofensivo). Poco antes de la finalización de la Gran Guerra, en 1917, el *Literaturwissenschaftler* Rudolf Pannwitz anuncia en su *Krisis der europäischen Kultur* un nuevo tipo (mucho más siniestro) de hombre, al que tilda de «postmoderno», caracterizado por estar *atléticamente* endurecido, ser consciente y orgullosamente *nacionalista*, estar *militarmente* entrenado y ser *religiosamente* exaltado: un «superhombre» en fin que poco tenía que ver con el Ultrahombre nietzscheano, pero que suplantaría peligrosamente a ese longuividente «hacedor de promesas», para el que la voluntad de poder habría de tornarse en *donación* de futuro. Menos aún se parece ese ideal de «bestia rubia» al tipo de hombre que hoy llamaríamos «postmoderno». En cambio, mucho más acertado fue el uso del término «postmodernismo» (la primera vez que aparecería como tal) por parte del crítico literario Federico de Onís en su *Antología de la Poesía Española e Hispanoamericana (1882-1932)*, de 1934. Lejos de oponerse radical y brutalmente al modernismo, ese *estilo* literario constituiría más bien una delicuescente involución del mismo, basado en un enfermizo perfeccionismo detallista y en un humor irónico y corrosivo. Como si dijéramos: una vuelta de tuerca del enervante decadentismo modernista. Contra ese «arte degenerado» saluda De Onís el nacimiento de una nueva vanguardia, a la que denomina *ultramodernismo* (que el *ultraísmo* radicalizará), y a la que adscribe la poesía de Federico García Lorca, César Vallejo, Jorge Luis Borges y Pablo Neruda, entre otros. De alguna manera están ya aquí premonitoriamente presentes las dos ramas (blanda y conformista la una, dura y «nihilista» la otra) del actual postmodernismo.

Sin embargo, salvo en muy restringidos círculos literarios, el término no hizo fortuna, como tampoco lo haría la denominación

12. Sobre las primeras apariciones terminológicas del movimiento pueden consultarse con provecho el ya citado artículo de Allan Megill y sobre todo el excelente libro *The Origins of Postmodernity*, de Perry Anderson. Verso. London/New York, 1998; esp. pp. 3-24.

(al parecer, con completa ignorancia de su uso por parte de Federico de Onís) de *postmodern age* por Arnold Toynbee en el octavo volumen de su monumental *A Study of History* (1954) para caracterizar la nueva situación geopolítica abierta tras la guerra franco-prusiana de 1870. A pesar de que no se prestara atención al término, la idea de Toynbee era acertada, como se revelará con toda pujanza veinte años después. El gran historiador había visto en la conjunción del *industrialismo* y del *nacionalismo* la matriz del Occidente moderno, así como observado que a finales del siglo XIX esa conjunción (en paralelismo con el destino de las vanguardias) se había invertido hasta formar una completa contradicción: la industria internacional capitalista convertía por un lado en obsoletos los vínculos y las fronteras de los Estados surgidos del Congreso de Viena, mientras que por otro los nacionalismos («irredentos») tendían al desgarramiento interno no sólo de los grandes Imperios (como se vería a las claras tras 1918), sino también del Estado-Nación en cuanto tal, con la consiguiente aparición virulenta de reivindicaciones étnicas y localistas. Toynbee lamenta al respecto el quebrantamiento de la clase media burguesa como elemento rector de la sociedad, ahora dividida en dos grandes bloques: al Oeste, la clase industrial trabajadora; al Este, la configuración de una *nomenklatura*, de una *intelligentsia* dictatorial que se aprovecha de los logros maquinistas occidentales para volverlos contra la cultura moderna, como en Japón (Meiji), Rusia (el bolchevismo), Turquía (Kemal Atatürk) o China (con la Gran Marcha maoísta). Pero si el diagnóstico de Toynbee es cierto, sus propuestas «terapéuticas» muestran una vez más hasta qué punto sigue preso de los ideales de la modernidad. Y así, inmersa la otrora triunfante «civilización occidental» en la Guerra Fría y a pique de entrar en una tercera (y definitiva) Guerra Mundial, propugnaré Toynbee como remedio desesperado para evitar la destrucción total de los pueblos mediante la aplicación de la tecnología a la industria bélica, la creación de una sola autoridad política global (otra vez el viejo sueño del *Weltstaat*, frente al cual hasta un Kant había tomado sus distancias en 1795), apoyada en una religión universal de tipo *sincretista* (un sueño del que la ONU y el movimiento ecuménico eclesial serán una variante *light* y poco operativa).

9.- LOS AÑOS SETENTA: EL POSTMODERNISMO «DE VERDAD»

Habrà que esperar al año decisivo de 1972 para que el término «postmodernismo» se consolide como denominación de un doble movimiento estético: en literatura y en las artes plásticas (especialmente en arquitectura). En el ámbito literario, no deja de ser congruentemente irónico el hecho de que un término que hoy, por encima de todas sus aplicaciones, designa la transgresión primero y difuminación después de todo límite y frontera (*boundary*) tanto en el sistema de las artes como en la cultura en general, apareciera en el subtítulo de una revista denominada *boundary 2* (*Journal of Postmodern Literature and Culture*), en otoño de 1972, siendo el artículo de David Antin (*Modernism and Post-Modernism. Approaching the Present in American Poetry*) el que suministrará las claves interpretativas de esta corriente, no sin prolongar *sans le savoir* la distinción de De Onís entre «postmodernismo» y «ultramodernismo». Así, Antin condena un modernismo falso, provinciano y reaccionario (con nombres sin embargo tan ilustres como T. S. Eliot, Ezra Pound o Robert Auden), mientras que ensalza un genuino modernismo (pródromo del postmodernismo), representado por Apollinaire, Marinetti, García Lorca o Neruda. Como señalará mucho después el primer fundador de *boundary 2*, Robert Spannos, la revista entendía el postmodernismo como «una suerte de rechazo, ataque y desmantelamiento del formalismo estético y de la política conservadora del Nuevo Criticismo.»¹³

Pero ya un año antes, en 1971, el crítico literario Ihab Hassan había extendido fructíferamente este concepto más allá de la literatura (con nombres como Norman Mailer y el grupo francés *Tel Quel*), aplicándolo a las artes visuales (los chillones *collages* de Robert Rauschenberg), a la música del «silencio» de John Cage o a la revolución informática impulsada por el «profeta» Buckminster Fuller (de

13. Entrevista de William Spannos con Paul Bové, en *boundary 2* (verano de 1990), 1-3, 16-17. Citado en P. Anderson, ob. cit., p. 16, n. 2.

la estirpe tecnológica de Marshall McLuhan).¹⁴ Las características por él reseñadas siguen siendo en buena medida válidas para acercarse a este proteico fenómeno. Así, Hassan celebra con McLuhan la idea de una «aldea global» y de una civilización global condenada a la convivencia (el «navío espacial Tierra»), el interés por el *collage* y la mezcla de géneros, la caída de barreras entre artista, obra y público (*happening*, *performance art*), la extravagancia paródica y el nuevo sentido de lo efímero.

Sería sin embargo en arquitectura (ese arte híbrido en el que se entremezclan estética, economía, política y cambio social) donde se consolidaría poderosamente la *postmodern way of life*, gracias ante todo a una obra decisiva (en la que curiosamente no aparecía el término, aunque sí —y con creces— la «cosa» misma): *Learning from Las Vegas*, de Robert J. Venturi (en colaboración con Denise Scott Brown y Steven Izenour).¹⁵ El libro puede considerarse sin exageración como un «punto de no retorno», un alegato dirigido contra el llamado *International Style* en arquitectura: un hijo bastardo de Le Corbusier y de la Bauhaus, que en nombre del funcionalismo llevaba el puritanismo moral, la rígida concepción geométrica del espacio y la traslación de las formas puras (propias de fábricas o instituciones penitenciarias) al habitat humano. Frente a todo ello propone Venturi y su equipo un retorno del *símbolo*, una nueva conjunción

14. Ver su «POSTmodernISM. A Paracritical Bibliography». *New Literary History* (otoño de 1971), 5-30. Como si se tratara de un nuevo Frankenstein, Hassan acabará sintiendo horror de la criatura que él había, si no engendrado, al menos criado y presentado en sociedad. Y es que lo que Hassan entendía por «postmodernismo» correspondía más bien a la exacerbación vanguardista del «ultramodernismo» ensalzado por De Onís. Por eso no es extraño que, a la vista de la exposición *Styles 85*, del Grand Palais de París, condene a este «post-»postmodernismo en cuanto involución lánguida y ornamental del modernismo: «Paseando a través de ese brillante *fárrago* —dice—, con hectáreas de *esprit*, de parodia y caricatura, sentí que se me helaba la sonrisa en los labios.» (En: *The Postmodern Turn*. Ithaca, Nueva York, 1987, p. 229). Hassan ve en el postmodernismo degenerado la autodestrucción de las vanguardias, el desmantelamiento de todo movimiento crítico y las nupcias en fin de lo *kitsch* y lo ecléctico: una disipación del arte como banalidad.

15. Publicado en Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.), 1972. Hay trad. esp.: *Aprendiendo de Las Vegas. El simbolismo olvidado de la forma arquitectónica*. Gustavo Gili. Barcelona, 1982. (Es muy superior, especialmente desde el punto de vista gráfico, la edición italiana: *Imparando da Las Vegas*. Introd. Alessandro Mendini / Stefano Casciani. CLUVA. Venecia, 1985).

heteróclita de la arquitectura y las artes plásticas, cuyo mejor y más chillón ejemplo será la famosa *Piazza d'Italia* de New Orleans, proyectada por Charles E. Moore en 1976. Era en el fondo un grito de nostalgia ante la deshumanización de la ciudad posterior a la Segunda Guerra Mundial.

También en ese *annus mirabilis* de 1972 (en el que además publicaría Jacques Derrida *La dissémination* y *Marges de la philosophie*) tendrá lugar la voladura de un conjunto de viviendas (el complejo Pritt-Igoe) «racionalmente» proyectadas pero que se habían revelado inhabitables e inapropiadas para las necesidades reales de sus marginados y díscolos habitantes. Un acontecimiento a partir del cual se fechará el nacimiento del postmodernismo en arquitectura, según la famosa y lapidaria sentencia de Charles Jencks: «La arquitectura moderna murió en San Luis, Missouri, el 15 de julio de 1972 a las 3 horas y 32 minutos de la tarde».¹⁶ Siguiendo el ejemplo de Venturi, Jencks postula un «eclecticismo radical» inteligible para el pueblo, un estilo arquitectónico cargado de formas simbólicas e icónicas en el que se mezcle lo tradicional (incluyendo el *pastiche* de la grandilocuencia pseudo-romana) con la jerga comercial de la calle. No se trataba tanto de una vuelta «academicista» a la historia y sus formas cuanto de una parodia de ésta, según los cánones establecidos por la industria del espectáculo y los *spots* publicitarios.¹⁷ Contra el elitismo y la «aristocracia espiritual» del funcionalismo arquitectónico (con sus fenómenos concomitantes en el expresionismo abstracto de un Pollock o un De Kooning en pintura, del *nouveau roman* de un Robbe-Grillet en literatura o del dodecafonismo de Schönberg y Webern en música) se alzaba así un lúdico «neohistoricismo» sincretista, el lugar idóneo para la habitación no tanto del «hombre nuevo» cuanto del «hombre contemporáneo», para quien

16. *The Language of Post-Modern Architecture*. London, 1984 (orig.: 1977), p. 9.

17. Una buena descripción de este aparente retorno que, en el fondo, sigue la consigna de Nietzsche de jugar al baile de disfraces gracias a la guardarrópia de la historia, se encuentra en Linda Hutcheon: «Así como la modernidad tuvo que rechazar (edípicamente) el historicismo y reivindicar un nacimiento partenogenético apropiado a la nueva era maquinista, así el postmodernismo, como reacción, ha retornado a la historia, a lo que yo llamaría 'parodia', para devolver a la arquitectura su tradicional dimensión social e histórica, aunque esta vez con un giro nuevo.» (*A Poetics of Postmodernism*. Methuen. Nueva York, 1987, p. 185).

todas las épocas eran iguales a sus ojos (en remedo sarcástico del historicismo de Leopold von Ranke), convirtiendo así a la fenecida Historia Universal y a la supuestamente irreversible «flecha del tiempo» en un inmenso territorio común, dentro del cual podrían mezclarse *ad libitum* épocas y estilos, siempre que de todo ello se retuviera — y aun realizara — su carácter de *ficción* (los mejores ejemplos de ello se encuentran en los parques temáticos como *Disneyland* y en los hoteles-casinos-sala de espectáculos de Las Vegas, como el *Caesar's Palace* o el *Luxor Hotel*). Ulteriormente¹⁸ celebraría Jencks el triunfo global del postmodernismo, o lo que es igual: el advenimiento de la *postmodernidad*, una «era» que rechazaba su propio significado, ya que en ella se acumulan todas las épocas de la historia, todos los estilos de cultura, en un juego vertiginoso de permutaciones y combinaciones obsoletas: «fin de la historia» por saturación e implosión. Un extraño «lugar» expandido por todo el planeta y signado por la tolerancia pluralista, la libertad de elección y consumo, y la competencia de inúmeros individuos *urbanos* en constante movimiento y comunicación —gracias a la red electrónica mundial—. Fin (supuesto) de la clásica distinción política entre obreros y empresarios, entre derechas e izquierdas o reaccionarios y progresistas (ahora, paradójicamente, los progresistas «modernos» o «ultramodernos» serían justamente gente regresiva, empeñada en mantener con vida una modernidad ya sólo existente en los museos y en los «viejos» rascacielos de las metrópolis). Fin, también, de las vanguardias artísticas, que a fuerza de distorsión y corrosión habrían acabado por engendrar su opuesto: un arte al servicio de la «vida» (al menos, al servicio de la vida del capitalismo avanzado) que entra a formar parte también de las leyes del mercado, como una mercancía más. De este modo creía Jencks solucionar el problema planteado por Arnold Toynbee: del nuevo caleidoscopio cultural estaría emergiendo «un orden simbólico compartido, como el antes proporcionado por la religión.»¹⁹

18. En: *What is Post-Modernism?* London, 1986.

19. ob. cit., p. 43.

10.- ANALIZANDO AL MONSTRUO

Normalmente, cuando se habla de «postmodernismo» se tiene en mente el cliché difundido por Jencks y que —más allá de las indicaciones de ese autor— podemos condensar en los siguientes puntos: 1) culto a un presente absoluto en el que el pasado (paródicamente distorsionado y al gusto de las masas consumistas) es coextensivo con este proteico e indefinido «espacio-de-tiempo» en el que el futuro no existe ya (todo es *déjà vu*; y se fomenta y refuerza este impulso de repetición a través de lo *camp* y lo *retro*, tanto en la moda como en la programación televisiva); consecuencia inmediata política: desconfianza hacia toda utopía y todo esfuerzo revolucionario, tildados de *totalitarios*; 2) obsesiva atención *narcisista* al cuerpo, su salud y sus placeres (*body fitness!*); 3) primacía de la lógica de la *información* y del intercambio de signos —favorecida por la red electrónica de computerización— frente a la lógica de la *producción*; 4) estetización de todas las formas de vida —a través del *design*, con la difuminación de fronteras entre las artes figurativas y el *merchandising* publicitario— y atención casi enfermiza a lo seductor (frente al «producto») y lo efímero (frente al «aura» de la obra única, en la que algo eterno se hace presente al instante): ¡la moda desbanca en fin a lo «moderno»!; 4) conservacionismo a ultranza (triunfo del museo «interactivo» y el archivo digitalizado) de todo lo existente, por nimio que sea, a través sobre todo de la industria del *video*, con la consiguiente difuminación de la «distancia histórica», hasta llegar a ese aparente absurdo del *tiempo real* (coincidencia del evento y de su registro), lo cual implica la desaparición de la Historia (*History*) en favor de la proliferación de historias (*stories*); 5) extensión casi cancerígena de la promiscuidad entre formas de vida (ya McLuhan había alabado proféticamente la configuración en *collage* de las obras de Eliot y Joyce, en las que se mezclan formas fílmicas y jazzísticas con implícitas citas paródicas de textos y figuras clásicas); uno de sus resultados más espectaculares (en combinación con lo señalado en los puntos anteriores) sería la conversión de obras o narraciones en centones de *citas de citas*, cuyo máximo aliciente parece encontrarse en que el espectador «informado» logre descubrir las obras o fragmentos implícitamente homenajeados, parodiados o simplemente mimetizados; un buen ejemplo está en los films de Brian de Palma

o en *El amigo americano*, de Wim Wenders; por lo demás, el *hipertexto* fomenta y acelera esta tendencia también en las «producciones» científico-sociales, musicales y de crítica artística y literaria: el «autor» es ahora un hábil mezclador, casi un *cocktail-man*; 6) hiperobjetivismo, deformado a través de las técnicas de reproducción, con la consiguiente desaparición del «original» (véase el punto anterior) y *ad limitem* del autor (como en el *pop art*, llevado al extremo por Andy Warhol), hasta el punto de que comenzará a extenderse al entero tejido social la idea de una *construcción social de la realidad* y, por ende, acabará por ponerse en tela de juicio la mismísima existencia de una «realidad» externa e independiente, ajena a los prejuicios y narraciones de los distintos grupos sociales, lo cual entraña al extremo una paradójica absolutización del *relativismo cultural*.²⁰

Naturalmente, no han faltado las voces críticas, encabezadas por el contundente alegato de Fredric Jameson,²¹ que acusan no sin razón al postmodernismo de servir como gigantesco *mecanismo de compensación* para que las grandes masas urbanas (mimadas, eso sí, como si estuvieran paradójicamente compuestas de individuos dotados de plena libertad de elección, de competitividad y de expresión) logren (sobre)vivir ficticiamente en el mundo del capitalismo avanzado, que en nombre de la tecnociencia parcela, articula, controla y administra «desde arriba» todas las esferas de la vida cotidiana, y cuya máxima expresión (estrictamente contemporánea al postmodernismo) se halla en la teoría de los *grandes sistemas técnicos (GTS)*: burocracia (ahora igualmente supraestatal), industria (también, y muy especialmente, del espectáculo), tráfico (incluyendo des-

20. Véase al respecto la divertida obra (cuyo subtítulo es un verdadero elenco de tópicos postmodernos): *Reality Isn't What It Used To Be: Theatrical Politics, Ready-to-Wear Religion, Global Myths, Primitive Chic, and Other Wonders of the Postmodern World*, de Walter Truett Anderson. Harper & Row. San Francisco 1990. El motto elegido por el autor (una cita de *Caesar and Cleopatra*, de G.B. Shaw) es toda una declaración en favor de los derechos del «bárbaro» relativista postmoderno: «Perdónalo, Teodoto: él es un bárbaro, y piensa que las costumbres de su tribu y de su isla son las leyes de la naturaleza.»

21. *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Verso / Duke Univ. Press. London / New York 1991 (hay trad. esp. —incompleta— en Paidós. Barcelona 1991). Véase también su contribución (“Postmodernidad y sociedad de consumo”) al libro colectivo de Hal Foster (ed.), *La posmodernidad*. Kairós. Barcelona, 1985 (pp. 165-186) y la reciente compilación *The Cultural Turn - Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998*. London / New York, 1998.

de luego al turismo: el más gigantesco fenómeno de masas de estos últimos tiempos), educación y, en fin y sobre todo, los ámbitos tecnológicos desde organismos e instituciones bajo el rubro de *Investigación + Desarrollo*. En este sentido, Jameson apunta certeramente a la paulatina difuminación de las barreras que separaban el último y más obstinado de los dualismos occidentales: el de la teoría y la praxis (en Kant, razón teórica y razón práctica), o incluso, más radicalmente, entre la teoría y un mundo absolutamente permeado por las prácticas humanas. Una última distinción ésta que brilla aún débilmente en el uso alternativo de “postmodernismo” (teoría) y “postmodernidad” (realidad socialmente constituida). En efecto, el primer término apuntaría a un conjunto de doctrinas que son *aplicables* a una realidad *dada* (a saber, la significada por el segundo término). Juego de lenguaje y forma de vida parecen así entremezclarse promiscuamente sin solución de continuidad. Según esto, las «teorías» postmodernas habrían dejado atrás no sólo la pérdida de «aura» de las obras artísticas (en las que, según Heidegger, debiera ponerse en obra nada menos que la Verdad) o de los grandes sistemas filosóficos, sino incluso su carácter paródico, ya que la *parodia* remeda y caricaturiza un *original*, ahora al parecer definitivamente perdido. «Antes» (un «pasado» todavía poderosamente existente, con todo) se compendaban, extractaban y vulgarizaban las grandes obras de la Cultura para su consumo masivo (baste pensar en distintos *revivals* de formas arquitectónicas clásicas en las mansiones del patriciado burgués, en el *Reader's Digest* o en la «traslación» de novelas y obras teatrales en el lenguaje fílmico o televisivo; o más difícil todavía: en la conjunción de todos esos factores en series como *Falcon Crest* o *Dinasty*, «empedradas» de citas o préstamos más o menos implícitos): era el reinado del *kitsch*, un remedo —entre nostálgico y sarcástico— del «patrón oro» de la cultura, en manos de las clases altas. Ahora, en cambio, no habría tanto citas de «textos» superiores cuanto incorporación fragmentada y heteróclita de éstos en un *totum revolutum* brillantemente manufacturado (piénsese en los *video-clips*): la débil línea entre arte y formas comerciales se hace borrosa y, por ejemplo, el diseñador gráfico y el «artista» plástico se confunden. Incluso la filosofía tendería a descender de su pedestal de «reflexión» universal y abstracta para disolver su rango de donación del «sentido último de todo significado» en el magma de la *écriture* o del discurso (Jameson ejemplifica esta disolución en Foucault, en cuya obra se entremezclarían indistintamente filosofía, teo-

ría social, politología o historia; pero también podría pensarse en Derrida: al fin, si ya desde Saussure sabemos que el significado está diseminado en la cadena de significantes, la clásica distinción entre signo, significado y referente acabaría por desaparecer en un complejo *inter- e intratextualismo*. En este/a inquietante y banal «postmodernismo/idad» ya no cabría hablar pues de parodia, sino de *pastiche*: una «parodia neutra, parodia que ha perdido su sentido del humor».²²

Y sin embargo, paradójicamente (una paradoja que roza la contradicción), Jameson salvaría su propia teoría (¿su «filosofía»?), en cuanto que ésta pretende desenmascarar al postmodernismo como la «lógica» (¿no habría que decir mejor «ideología», como en la *Ideologiekritik* de la Escuela de Frankfurt?) cultural del capitalismo multinacional, la máscara brillante y heterogénea tras la que se esconde (de nuevo, la distinción marxista —tan moderna y «metafísica»— entre superficie mítica y núcleo racional) la expansión planetaria de la tecnoeconomía. La recesión de la lucha de clases en el interior y la exportación de la violencia a un exterior visto como «chivo expiatorio» (imposible no pensar al respecto en Irak o Colombia), la enorme influencia del *advertising* y de las fantasías mediáticas encaminadas a borrar de las conciencias todo sentimiento de división y explotación, la insidiosa identificación de la libertad con la caprichosa arbitrariedad en la elección de bienes de consumo, intentando «persuadir a la gente de que «tenían» sujetos individuales y poseían esta identidad personal única»²³: toda esta «lúcida» condena, ¿no implica acaso la «reconstrucción racional» de una realidad mendaz, *esquizofrénica*, de un «mundo soñado de estímulos artificiales y de experiencia televisiva»²⁴, como el mismo Jameson supone? No en vano, en pleno auge de los «discursos» postmodernos, reivindicaba

22. «Posmodernismo y sociedad de consumo», art. cit. (Foster, p. 170).

23. art.cit., p. 171.

24. *Marxism and Form*. Princeton, 1971, p. xviii. Curiosamente, esta crítica de la conciencia «alienada» remite, no sólo a clásicos del marxismo como el Lukács de *Historia y conciencia de clase*, sino al mundo mitológico y tautegórico estudiado por el último Schelling en su *Philosophie der Mythologie...* con ventaja para éste, ya que en Schelling la mitología «vela» y a la vez deja vislumbrar a través de ese velo la verdad de una Revelación ya anunciada oscuramente en la alienación extática, de modo que el Cristianismo «necesita» por así decir del mito para descubrir su propio «pasado» y constituir su propia imagen, mientras que Jameson juzga por así decir desde fuera y «atemporalmente» la realidad de su tiempo.

este autor (pues al menos él, Jameson, sí lo sería) la vigencia del marxismo como gran *metarrelato* (sin usar todavía el término, ya que en 1981 no conocía aún la obra de Lyotard), el único capaz de ofrecer «la unidad de una sola y grande historia (*istory*, no *History!*, F.D.) colectiva», a saber: la narración de «la lucha colectiva por acceder a un reino de Libertad a partir de un reino de Necesidad», viendo a todas las épocas como «episodios vitales dentro de una sola y vasta gran trama (*plot*) inacabada».²⁵ Lo que no se ve claro es cómo tal narración, acompañada por el veredicto sobre «lo que hay», podría servir de potencial *emancipatorio*, cuál podría ser el nuevo «sujeto» de esta historia que sacara a los hombres de este *complot* que los lleva a la esquizofrenia. Pues sin esta plasmación (lejanos ya los sueños del freudomarxismo y de la lucha de las minorías «explotadas»), la metateoría jamesoniana se convierte en una pura condena nostálgica que echa de menos «la desaparición de un sentido de la historia»²⁶ y el valor subversivo de las ya viejas vanguardias.

Y aunque Jameson no toca específicamente el punto de vista de la *ciencia*, cabe colegir de su severo dictamen sobre el arte y la cultura que mientras este nuevo «arte degenerado» (medido desde el alto patrón de un añorado arte «al servicio del pueblo»: ¿acaso desde el «realismo socialista»?) se difunde osmóticamente por la vida cotidiana, la coyunda entre la *big science* y el capitalismo tecnocrático continuaría, inmune a toda veleidad lúdica, su «serio» programa de cambio del mundo (volveremos sobre ello al final del ensayo). La diferencia entre Jameson y los «neocientíficos» a

25. *The Political Unconscious*. Methuen, Ithaca New York, p. 19s.

26. art. cit., Foster, p. 185. Por lo demás, sería injusto pasar por alto el hecho de que en numerosas ocasiones ha insistido Jameson en la inanidad de los *juicios moralizantes* (en efecto, abstractos y externos y, en el fondo, reaccionarios) con los que se condenan el arte y la vida del propio tiempo. Al fin, el crítico está «tan profundamente inmerso en el espacio posmoderno, tan intrínsecamente afectado e infectado por sus nuevas categorías culturales, que ya no puede permitirse el lujo de una crítica ideológica a la antigua, la indignada denuncia moral del otro.» (*El posmodernismo...*, p. 103). Sin embargo, esas «buenas» intenciones, esa honesta declaración de principios quedan lamentablemente fuera de juego, a mi ver, a la hora de analizar fenómenos concretos, que en efecto son siempre juzgados desde la perspectiva de un marxismo *aggiornato* (estirado casi como si de un *lifting* se tratara), utilizando categorías poco operativas que intentan acostar e inmovilizar a la cultura postmoderna en un *lecho de Procusto*.

ultranza consistiría en que mientras el primero denunciaría el doble engaño (el de la «seriedad» de la ciencia —disfraz de una razón totalizadora y tecnocrática— y el de la «esquizofrenia» de la cultura —disfrazada de diversión y de libertad de consumo—) a partir de un *tertium quid* (el único relato verdaderamente verdadero), los segundos desechan ese papel de árbitro *au dessus de la mêlée* que se arrojaría la filosofía para sostener *liberalmente* que en el fondo todo va más o menos bien, y que «a cada uno lo suyo»: la cultura (admitidamente «postmoderna») sirve para entretener a la gente, y la ciencia —o la tecnociencia— sirve para conocer y dominar cada vez más y mejor el mundo real (¡como siempre!, ¿para qué cambiar?), endeizada como está ella a un «cambio a mejor». Un cambio, con todo, que ni siquiera defensores acérrimos de la *high tech* se atreven, escaldados, a identificar —o siquiera aproximar— al ideal moderno del *progreso quiliástico* y de la realización utópica de la sociedad perfecta, ya que el Programa parece ir a su aire, *de suyo*, como un nuevo —y algo más mostrenco— Espíritu Absoluto hegeliano.²⁷

27. Véase al respecto el muy instructivo debate (o más bien, diálogo de sordos) publicado en el Cuaderno: *Ciencia moderna y postmoderna* (Fundación Juan March, Madrid, 1998), en el que los ponentes «racionalistas»: Juan Manuel Sánchez Ron y Javier Echeverría, atacan despiadadamente las objeciones de Quintín Racionero (sin embargo bien documentadas, desde la perspectiva filosófico-estética de Lyotard). Por las tesis de Sánchez Ron y de Echeverría se aprecia claramente que la ciencia ha seguido aceleradamente su «camino real» (Kant *dixit*), triunfando allí donde las vanguardias artísticas fracasaron: en el ideal hiper- o ultramoderno de pureza esotérica, de desarrollo autónomo (siempre que entendamos por tal la esfera tecnoeconómica: no *la science pour la science!*, sino *pour la technologie!*) y de progresiva especialización, cumpliendo seguramente así el programa fatídicamente prefijado por Heidegger: la primacía de la tecnología (él hablaba de «cibernética») sobre la ciencia «pura», y su omnimoda extensión a todos los ámbitos humanos. El ideal *referencialista* (hay un mundo «ahí fuera» que vamos conociendo y dominando poco a poco) y de *progreso*: rasgos típicos de la modernidad, queda patente en la contestación de Echeverría a las (suaves) objeciones de Quintanilla: «la racionalidad moderna ha *mejorado* con la tecnociencia, sin perjuicio de que los problemas suscitados por ésta sean graves y difíciles de resolver. No entiendo a la ciencia ni a la tecnociencia (¿caso son dos cosas distintas?, F.D.) como la vía hacia el reino de los cielos, sino como una actividad humana mejorable (¡ideal de la perfectibilidad ilimitada!, F.D.), a la que todavía le queda mucho por hacer para *entender el mundo* y para construir un mundo *mejor* para los seres humanos. La tecnociencia es la forma de cultura más *prometedora* de nuestra época.» (p. 129 s.; subr. míos). Y la (despectiva) contestación a la crítica de fondo de Racionero muestra a las claras *quién manda*, que diría Humpty-Dumpty: «El habla en todo momento de la filosofía postmoderna, no de la

ciencia postmoderna.» (p. 132). Evidentemente: los rasgos enumerados por Echeverría corresponden al muy extendido ideal *ultramoderno* de la ciencia. Y si insiste en que, en la crítica de Racionero: «Ningún científico postmoderno es mencionado, ni tampoco ninguna modalidad de ciencia postmoderna» (*ib.*), lo que Echeverría presupone en el fondo es que no existe tal cosa (en el sentido usual del término en filosofía, en estética y en sociología de la cultura; algo bien distinto es que se pretendan utilizar como sinónimos —de manera bien vaga y acientífica, por lo demás— los términos «postmoderno», «actual» y «contemporáneo»). Posiblemente se trate en el fondo de una *querelle de mots*; pueden apuntarse rasgos postmodernos en la investigación científica actual, cosa que Racionero en efecto no hace, pero que están ya bien presentes en la cultura actual desde 1979, con *La condition postmoderne*, de J.-F. Lyotard, y que han sido extendidos y profundizados por Joseph Rouse en su *Engaging Science* (Cornell Univ. Press. Ithaca / London, 1996), un libro citado en cambio por Echeverría en p. 47, n. 2, para desechar en seguida «el núcleo central de este tipo de tesis... como punto de partida para la filosofía de la ciencia y de la tecnología», tesis que le parecen aceptables por otra parte en «literatura», como corresponde al ideal de especialización y de autonomización de las esferas valorativas típico de la modernidad ilustrada. En todo caso, parece obvio que el motor de la tecnociencia (la industria multinacional y las instituciones estatales, que son quienes fomentan y financian la investigación) no es desde luego «postmoderno». Casi podría hablarse de una contabilidad de «doble entrada» (por no recurrir a la vieja teoría de la «doble verdad»): los mismos mecanismos del capitalismo tardío que promueven la investigación «seria» en el nivel superior invierten grandes sumas en el *panem et circenses* del postmodernismo lúdico defendido por Jencks. En términos habermasianos, podríamos concluir que Echeverría sostiene un tópico bien difundido (y contra el que el propio Habermas pretende luchar): una cosa es la racionalidad tecnocientífica y otra el «mundo de la vida» y de la acción comunicativa (en donde bien puede valer el postmodernismo como «diversión» tras el trabajo riguroso). En este sentido, Echeverría no sólo es más «racionalista» que Racionero; también es más «realista» que Habermas, ya que no pretende que se mantenga «incontaminado» ese supuestamente puro e inocente mundo de la cotidianeidad. Al contrario, admite de grado que en la vida corriente (y en la «literatura») bien puedan valer las narraciones sueltas y de regímenes incompatibles (*that's entertainment!*). Pero en cambio, «la tecnociencia de finales del siglo XX mantiene vigentes «grandísimos relatos» (teoría darwinista de la evolución, informacionismo, teoría relativista del espacio y del tiempo, cosmología del *Big-Bang*, física de partículas, biogenética, etc.)» (p. 51). Es claro, en fin, por los ejemplos aducidos que Echeverría confunde aquí la precisa noción lyotardiana de *metarrelato* (la identificación interesada y «mítica» de una narración —o conjunto de juegos de lenguaje— con una «Historia» universal y *trascendental* de legitimación —por ejemplo, la metanarración soteriológica y emancipatoria del marxismo—) con teorías científicas comúnmente aceptadas por los especialistas e inculcadas más o menos credencialmente por el sistema educativo. Por ejemplo: un metarrelato sería no tanto el transformismo darwinista cuanto el *sociodarwinismo* de un Haeckel, de un Spencer o de sus refinados continuadores actuales. Claro que hablar de eso es ya solamente «hacer filosofía», y no tratar «científicamente» de (tecno)ciencia.

Y así, tanto desde Charles Jencks (para alabar esta *new New Age*) como desde Jameson (para criticarla) o desde los «neotecnicistas» (para reducirla a su «sitio» adecuado: la literatura y las artes, sin dejarla infectar el serio recinto de la forma cultural «ciencia»), apologetas, críticos y «demarcadores» parecen estar de acuerdo en que todos los rasgos de esta flamante postmodernidad podrían condensarse en uno solo: en el plano de la sociología de la cultura de masas, el postmodernismo consistiría en la *tendencia mundial (a nivel urbano) narcisista a equiparar la felicidad individual con la inmersión global en el universo mediático del consumo-espectáculo* (se consumen signos espectaculares, no mercancías «materiales»), con tres grandes categorías: a) domesticación de la vanguardia; b) estética de la mercancía, o a la inversa y más exactamente: mercantilización de lo estético, con la exaltación del diseño y su difusión telemática en detrimento del contenido²⁸; y c) la fetichización del eclecticismo.

SECCIÓN TERCERA

LA FILOSOFÍA DE LA
POSTMODERNIDAD NO ES UNA
FILOSOFÍA POSTMODERNA

28. Un popular programa de la cadena alemana de televisión Vox se llama *Wa(h)re Liebe*, identificando así paródicamente el «verdadero amor» y la «mercancía amor».

11.- LYOTARD: EXASPERACIÓN Y MELANCOLÍA DEL TARDOMODERNISMO

Es evidente que si queremos sobrepasar por un lado el nivel de la pura descripción y sortear por otro con bien tanto la roca *Scylla* (propia de quienes erigen criterios de demarcación entre lo «serio» y lo «lúdico») como el torbellino *Charybdis* (la crítica externa en nombre de un «sistema»), en suma: si queremos *comprender*, en vez de limitarnos a condenar o aceptar total o parcialmente el postmodernismo, necesitamos acudir a esa *crítica interna* reivindicada por Hegel²⁹ y que, en vez de oponer la propia teoría (lo «verdadero») a lo criticado (lo «falso»), surge de lo criticado como la verdad reflexiva de éste. Tal es el difícil ideal de la filosofía. No de una presunta filosofía «postmoderna» (el mero reflejo abstracto de un estado de cosas) ni de una filosofía *de* la «postmodernidad» (en cuanto aplicación de un esquema rígido a una realidad que le es exterior), sino de una filosofía *situada*, una filosofía *desde* la postmodernidad. Podemos aproximarnos a ese ideal desde la obra de dos filósofos: Jean-François Lyotard y Jean Baudrillard. Muy significativamente, el primero ha criticado acerbamente toda confusión de su pensamiento con el de los *epoptes* celebrantes de la postmodernidad, y el segundo rechazado no menos airadamente la etiqueta de pensador «postmoderno».

11.1.- Deshaciendo equívocos.

Comenzando por Lyotard, lo primero deseable sería deshacer un doble malentendido, que intentaremos ahora exponer críticamente.

1) El propio autor ha desestimado —algo cínicamente, a la verdad— el valor del *cult-book* del postmodernismo: *La condition*

29. *Wissenschaft der Logik*, 3er. Libro: «Vom Begriff im allgemeinen». Meiner. Hamburg, 1981. G.W. 12, 14 (se trata de la crítica —o mejor, integración— de la doctrina de Spinoza).

postmoderne, de 1979.³⁰ La obrita (119 páginas en la edición castellana) que lo catapultara a la fama surgió como un *escrito de circunstancias*: un encargo «interesado» del Consejo Universitario del gobierno de Quebec (recién llegado al poder el partido nacionalista de René Levesque) para redactar un informe sobre el saber en las sociedades informatizadas, con la apenas velada intención de oponer el saber «continental» (específicamente: francés) a la avasalladora influencia de la cultura estadounidense. Lyotard tomó el término «postmodernismo» de Ihab Hassan (y al igual que éste, se distanciará ulteriormente de la «degeneración» del postmodernismo dejado en manos de los yankees). Tenía que informar del estatuto epistemológico de las ciencias naturales avanzadas: un tema del que, como él mismo confesará en 1987, bien poco sabía.³¹ Y sin embargo, a juzgar por la influencia del libro, salió bien parado del empeño, siendo desde luego sus tesis de fondo (más «hipermetafísicas» que «postmetafísicas») mucho más interesantes que su apresurado diagnóstico sobre la epistemología de la investigación científica, como veremos.

2) El segundo equívoco tendría consecuencias más duraderas. Cuando Jürgen Habermas impartió en Frankfurt el discurso *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt*³² (por la concesión del Premio-Adorno) tan sólo un año después del «Informe» de Lyotard, sus palabras fueron recibidas *como si* contuvieran una respuesta crítica a las tesis postmodernas, a pesar de que en ningún momento nombra Habermas a Lyotard (sus tiros apuntan en cambio a la «línea que va de George Bataille a Derrida, pasando por Foucault», a los que tilda de *Jungkonservativen*, en malévola e implícita alusión a los *Junghegelianer*; p. 52), y a despecho de que sus primeras palabras se refieran a la Bienal de Venecia de ese año, dedicada a «La presencia

30. Hay trad. esp. en Cátedra. Madrid 1984.

31. En la entrevista concedida a la revista *Lotta Poetica* (3. 1/1, enero de 1987) reconoce (p. 82): «Fabricué historias, aludí a cantidad de libros que nunca había leído porque, al parecer, eso impresionaba a la gente, todo eso tiene su pizca de parodia... Es [La condición postmoderna, F.D.] simplemente el peor de mis libros; casi todos ellos son malos, pero éste es el peor» Cit. en P. Anderson, p. 26, n. 25.

32. Recogido primero en *Kleine Politische Schriften*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1981, pp. 340-363, y luego en el libro homónimo, subtítulo *Philosophisch-politische Aufsätze*. Reclam. Leipzig 1992, pp. 32-54, por la cual citamos (hay trad. esp. —del inglés—: «La modernidad, un proyecto incompleto», en la recop. cit. de Foster, pp. 19-36).

del pasado», en la que fueron admitidos por vez primera los arquitectos (cf. p. 32), y que sirvió de «escaparate» para las tesis de Charles Jencks, propias de ese «postmodernismo» lúdico, apolítico y conformista contra el que reaccionarían violentamente Ihab Hassan... y el propio Lyotard, menos informado del «postmodernismo» estadounidense de Venturi y Jencks que Habermas. Cuando en 1982 toma contacto con ese movimiento glorificador del *kitsch*, su repudio es aún más virulento que el del filósofo alemán. En la «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es lo postmoderno?» arremete furiosamente contra este «eclecticismo» del capital (el «grado cero de la cultura general contemporánea»), contra el «conocimiento» convertido en «materia de juegos televisivos», contra el predominio del «qué-más-da» con el que se halaga el «gusto» de un público carente de gusto y, en suma, contra «el realismo del dinero».³³ Así pues, aunque las tesis de Lyotard diverjan profundamente de las de Habermas (al que acusa de «nostálgico», por dejarse llevar por las ideas de unidad, reconciliación y, en definitiva, primacía del sujeto —aunque el alemán lo cubra bajo el manto de la *intersubjetividad*—), al menos uno de los enemigos es común a ambos: justamente el *postmodernismo light* norteamericano. Sólo que Habermas cree advertir una estrecha conexión entre ese «arte» delicuescente y las propuestas conservadoras (y más específicamente, de los «jóvenes conservadores» anarcoides y arcaizantes), mientras que para Lyotard (como para Hassan) se trata de un desvío, y más: de una traición.

11.2.- La condición francesa postmoderna no es el postmodernismo americano.

Y bien, una traición ¿respecto a qué? Para contestar esta pregunta debemos aprender a transitar por el *Denkweg* de Lyotard, comenzando por las tesis del *cult-book* de 1979. Siguiendo los estudios de Daniel Bell y Alain Touraine sobre la sociedad «postindustrial», Lyotard profundiza filosóficamente en esas doctrinas desde una concepción que —heideggerianamente hablando— se diría más bien propia del final de la metafísica y de la modernidad, a saber:

33. El artículo-carta (dirigido a Th.E. Carroll) ha sido recogido en *La posmodernidad (explicada a los niños)* (orig.: 1986). Gedisa. Barcelona, 1996, pp. 11-26 (las citas corresponden a p. 17 s.).

el abandono del primado de la *verdad* dentro de la clausura de la representación por parte de un Sujeto central, en favor de las perspectivas marcadas por la omnímoda presencia de una *voluntad* no-humana (uniendo así a Nietzsche y Freud), aunque permee por entero al hombre. Dentro del *linguistic turn* de la tardomodernidad, Lyotard califica a la sociedad informatizada de «red de comunicaciones lingüísticas», de entre las cuales resalta hegemónicamente el conocimiento científico como la máxima *fuerza productiva*, la cual, sin embargo parece haber perdido todo criterio de *legitimación racional* y sostenerse gracias a un tosco y extendido pragmatismo de hecho (vale porque tiene éxito y «avanza», aunque no se sepa bien *qui prodest?*). Al respecto, Lyotard se propone «bajarle los humos» a la investigación científica, viéndola como un *lenguaje* más, esto es: como un conjunto heteróclito de reglas inconmensurables entre sí y de relaciones conflictivas. Lo interesante del caso es que, al igual que Heidegger acusaba al cristianismo «eclesiástico» de ser el causante de la progresiva desdivinización del mundo, Lyotard defiende que ha sido el desarrollo inmanente de la ciencia (¡y no el de las vanguardias artísticas!) el que ha conducido a la postmodernidad a la sociedad avanzada. Para ello pone de relieve dos puntos:

a) desde el punto de vista de la *teoría*, la proliferación de argumentos irreductibles a una lógica unitaria, a una metaciencia, impide hablar ya de la ciencia: hay más bien un conjunto desparpado de ciencias y, dentro de ellas, una serie de teorías en conflicto a duras penas dominadas y «maquilladas» con fines didácticos y propagandísticos. Así pues, no debiera hablarse ya de «lógica de la investigación científica» (manes de Popper y Bunge), sino de *paralogicidad*, que Lyotard ejemplifica —sin entrar desde luego en detalles— en la microfísica, la teoría de los fractales o la ciencia del caos; tampoco existiría algo así como una «historia de la ciencia», sino una evolución discontinua, catastrófica y paradójica, en correspondencia con una sociedad que experimenta el carácter efímero y discontinuo del tiempo (tanto en la obsolescencia de los productos como en los puestos de trabajo): una sociedad sobredeterminada emocional y sexualmente.

b) Desde la perspectiva de la *tecnología*, la vieja idea de la verdad como «correspondencia» ha quedado definitivamente arrumbada por la de *performatividad* redundante, lo cual acarrea la desconfianza tanto respecto del carácter neutro de la *tecnociencia* como

respecto de la existencia de un mundo «real» que se dejara manipular dócilmente por la ciencia aplicada. La razón de esta doble pérdida (de la teoría aséptica por un lado y de la realidad por otro) estaría en la proliferación de experimentos basados cada vez más en una simulación *instrumental*, mediante aparatos controlados por el capital y el estado, y que a su vez corroboran dialécticamente y dirigen la economía (de manera que, contra Jameson —añadiríamos nosotros— sería ingenuo echarle la culpa de todo a un pérfido capitalismo multinacional: una etiqueta abstracta para ocultar la ignorancia de los factores determinantes de un complejísimo estado de cosas). ¿Qué es lo que queda pues de la creencia en la ciencia? Queda justamente eso: una *creencia*, por la cual se intenta ocultar el carácter genuino de las ciencias, a saber: su diseminación en pequeños relatos competitivos. Una creencia por demás justificada en nombre del relevo de los viejos *metarrelatos* de justificación ahora inservibles (cronológicamente hablando, el cristianismo, el hegelianismo y el marxismo), ahora sustituidos con ventaja por la Ciencia. Pero una vez que la humanidad (si todavía es permisible hablar así) ha dejado de ser ingenua y de creer en el *mito* de su propia liberación y emancipación de la naturaleza gracias al avance del Conocimiento (sería necesario aludir siquiera aquí a la gran obra «desmitificadora» de Adorno y Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*, de 1947), no es posible ya volver atrás ni añorar ese hilo conductor universal, que en el fondo habría conducido a las aberraciones *totalitarias* de nuestro siglo. De nuevo: ¿qué queda, entonces? Queda la *desconfianza hacia y el descrédito de todo metarrelato*: eso es el «postmodernismo».

Claro está que ésta es tan solo una definición *negativa* y casi «a la defensiva»; dice más bien lo que la «condición postmoderna» ya no acepta: creer en metarrelatos. La empresa de Lyotard es mucho más vasta, y apunta a la dilucidación del corazón mismo de la modernidad (que Jameson se limita a denunciar): el *capitalismo*. Y tal empresa no puede ser ya una *crítica* (entendida como enjuiciamiento de un fenómeno por aplicación de esquemas), sino —como él mismo la ha denominado— una *deriva*,³⁴ un adentrarse en lo desconocido (la «Presencia») a partir de su primera andadura intelectual: la conexión de la *fenomenología* (por su atención a «esto que es dado,

34. *Dérive à partir de Marx et Freud*. París, 1973 (lamentablemente, del título de la vers. esp. ha desaparecido la palabra fundamental: *A partir de Marx y Freud*. Fundamentos. Madrid, 1975).

la «cosa misma» en que se piensa, de la que se habla»³⁵ y el *marxismo*, para luego dejarse impregnar de un freudismo heterodoxo y altamente original (con claras conexiones con Deleuze y Guattari), recibir el impacto de la retórica aristotélica y de los juegos de lenguaje del segundo Wittgenstein, combatir el *ocularcentrismo* con Lévinas (combinando paradójicamente a este autor «iconoclasta» con el surrealismo, que celebra al ojo como «fuerza» en estado salvaje), y terminar en fin con un elogio de lo *sublime*, a partir de Kant y Adorno. Como se aprecia, toda la gran filosofía reverbera en la obra dispar de Lyotard. De ahí su renuencia a dejarse apresar en un escrito «de circunstancias».

11.3.- Una Presencia que ni se deja ver ni deja ver (del todo)

Sin embargo, esas múltiples influencias confluyen en una sola y obsesiva idea, no muy lejana a la del escurridizo *sustrato suprasensible* que atormenta las páginas de la *Crítica del Juicio* kantiana³⁶, a saber: la presencia pura de lo paradójicamente «impresentable» en el ámbito de la representación, y cuya búsqueda anima el esfuerzo de las vanguardias estéticas de la modernidad. Se trataría de una Presencia *quasi* mística que, más allá de las timoratas reflexiones de Edmund Burke, habría surgido violentamente —casi como un desgarramiento inoportuno— en la *analítica de lo sublime* kantiana. Más «modernista» que los mismísimos modernistas, Lyotard opone tajantemente al proyecto ilustrado: la *reconciliación* de la historia con la teoría (esto es, con la presupuesta identificación de la visión representativa y la racionalidad) el «arte moderno» de Cézanne, Malevitch, Duchamp o El Lissitsky en la plástica, o bien de un Proust o un Joyce en literatura. Todos ellos tienen en común la *alusión* a una Presencia esquiva, que «compara» a través de la ruptura de las reglas estéticas tradicionales. ¿Resurrección del «Absoluto» romántico? (no se olvide la admiración de Lyotard por Mark Rothko). De algún modo sí, pero yendo más allá de lo figurativo para no dejarse «consolar» por las formas *bellas* ni buscar tampoco refugio en ellas (o más bien, en lo que se dice que ellas «representan» o «significan»).

35. *La fenomenología* (orig.: 1954). Eudeba. Buenos Aires, 1960, p. 6.

36. Me permito remitir a mi ensayo: «Kant sul fondamento cercato dell'empirico e del soprasensibile». *Il Pensiero* XXXIII (Roma 1993), 11-31.

Lo que pretendería el arte moderno sería mostrar la descomposición de las reglas de construcción *in actu exercito*, en la descarnada exposición pura de esas reglas, «tachadas» al presente para «liberar» al ojo de la mordaza representativa (de ahí la inquina de Lyotard contra el «realismo», y sobre todo contra ese realismo de masas que sería el postmodernismo americano). Sólo que el arte moderno está aún románticamente teñido por la *nostalgia* (que recuerda a la «conciencia infeliz» hegeliana) por querer «ver» la *ausencia de forma*, o mejor: aquello que rompe y desbarata «desde dentro» toda pretensión formal, figurativa y «bella». Lo postmoderno sería, en cambio, la impávida aceptación de «lo que no es»... esto ni aquello: no tanto del «ser», que *deja ser* a los entes, cuanto del *nihil*, que desbarata toda pretensión de ser (algo mucho más cercano a Hegel de lo que Lyotard cree). De ello se sigue una tesis fundamental, repetida incansablemente: lo postmoderno «forma parte de lo moderno». Es más: «Una obra no puede convertirse en moderna si, en principio, no es ya posmoderna. El posmodernismo así entendido no es el fin del modernismo sino su estado naciente, y este estado es constante.»³⁷ Según esto, cabe sospechar que no existen obras «postmodernas» (las así llamadas son paparuchas realistas, para Lyotard) cuanto una *interpretación y lectura postmoderna* del arte moderno. Con distinciones, sin embargo: el *minimal*, tan admirado por Lyotard en virtud de su austeridad rayana en la pureza de la «ausencia de obra», o el *concept art* (piénsese en el *Earth Kilometer* de Walter de Maria) estarían desde luego más cercanos a la condición postmoderna que la *Recherche* de Proust, transida de nostalgia (la «recuperación» del tiempo perdido).

Esa Presencia informe, *matricial*, que permite la surgencia de las formas sólo para hacer ver su *disconformidad*, su radical alteridad con respecto no sólo a las demás, sino consigo mismas, es lo que está a la base del *différend* lyotardiano³⁸, lo que impide el cierre de los juegos de lenguaje (tanto en el ámbito de la ciencia como en el de la política), aquello que reniega de todo *consenso* (contra Habermas), mas no por el gusto lúdico y pueril de la disensión continua, sino porque exige que se haga *justicia* a cada una de las partes, en lugar de

37. *La posmodernidad...*, p. 23.

38. *Le Différend*. Minuit. París, 1983 (absurdamente traducido al castellano como *La diferencia*. Gedisa. Barcelona, 1988; toda diferencia, como sabía muy bien Hegel, presupone una identidad y apunta a una síntesis conciliatoria: el caldo de cultivo de todo *totalitarismo*, en Lyotard).

dar la razón a uno de los litigantes o de establecer una supuesta síntesis conciliadora, injusta para cada uno de ellos. Sólo que de este modo parecemos caer en un dilema exasperante: a) por un lado, si realmente los juegos (o los «régimenes frasales») son inconmensurables entre sí, entonces no establecen ningún «diferendo» (*sit veniat verbum*), sino que son recíprocamente indiferentes, y cada uno tiene derecho a existir por su cuenta, con lo cual el universo del discurso se desmenuza en múltiples «pequeños relatos»; tanta «razón» tendrían las tesis revisionistas de un Faurisson (según él, la exterminación de los judíos en hornos crematorios habría sido una patraña sionista) como las de los denunciantes del Holocausto; b) pero por otro lado, si los «diferendos» entran en un constante litigio, ninguno de ellos tiene entonces otro sentido ni entidad que el de oponerse al contrario, sin que se sepa en definitiva qué es lo que se está defendiendo (salvo el hecho desnudo de «estar en contra»). Este *pólemos* no sería entonces, ciertamente, «el padre de todas las cosas», de acuerdo a Heráclito. Lyotard (que por lo que sé, nunca se plantea este dilema de tan cruda forma) podría escapar de esta letal alternativa recordando quizá la interpretación que Pierre Aubenque (en su conocido *Le problème de l'être chez Aristote*) hace de las categorías ontológicas del Estagirita. Todas ellas son «maneras de(l) ser» inconmensurables entre sí, pero todas ellas *apuntan* a un referente: la *ousía*, «esto concreto», el *individuum ineffabile*: eso que todos nosotros somos (y que toda cosa «es») pero que no se puede decir porque es literalmente *irrepresentable* (de ahí la inclinación de Lyotard a la «obligación» judía —Levinas—, en detrimento de la *theoria* griega). Según esto, se hace «justicia» a un «diferendo» cuando, lejos de «dar razón» de él, esto es: de encuadrarlo en un sistema omnicompreensivo, se «entrevé» en él su carga de *indisponibilidad* (de «naturaleza inhumana», en el sentido de Adorno)³⁹, de «materia», *substantia o hypokeimenon* (literalmente, el «sustrato»: eso que está «ahí debajo», el «afuera» absoluto al que remite todo hablar y todo actuar). Bien se ve, según esto, cuán lejos está Lyotard de todo *intratextualismo* (y de ahí también su enemiga contra Lacan). Al contrario: todo lenguaje, toda acción «alude» a un *referente* (algo así como la «multiplicidad pura» kantiana, más radical que la «cosa en sí») que, precisamente por serlo, es *indecible* e *irrepresentable*. Eso, el *id*, es justamente el objeto del *deseo*. Un *deseo* de muerte, quizá: de la muerte que alienta en toda vida, la «inspira» y le da valor.

39. Cf. la *Ästhetische Theorie*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1970 y su «transformación» en Lyotard: *L'Inhumain. Causeries sur le temps*. París, 1988.

11.4.- Sobre el cinismo del *Kapital*

Y ello implica igualmente la aceptación lyotardiana (oscilante entre la crítica amarga y la resignación melancólica) del triunfo del *capitalismo* frente al socialismo (o más exactamente, el estalinismo) en la sociedad postmoderna. Una aceptación que, sin las explicaciones anteriores, podría parecer cínica o conformista. Ya desde la *Dérive* de 1973, el antiguo militante trotskista de *Socialisme ou barbarie* tiene claro, no sólo que el proletariado no es el Sujeto de la Historia (y que toda alternativa es falaz), sino que el marxismo, el último metarrelato, vive de los mismos presupuestos (la *lógica de la producción y la mercancía*) que el capitalismo, y más: Lyotard sospecha que la crítica marxista consolida a aquél, ya que no deja ver la esencia desnuda del capitalismo, a saber: que el *Kapital* no es tanto un instrumento de alienación cuanto un objeto de deseo —desviado y perverso— que genera masoquismo e histeria. Masoquismo, porque existe una cierta e inconsciente delectación por parte del obrero en la destrucción del cuerpo y de la salud en minas y fábricas: el placer de sentirse «gastado» al servicio de la causa común, el *trabajo*, la explotación de la naturaleza, de la que su propio cuerpo forma parte. Histeria, en la desintegración de la identidad personal en las sociedades anónimas (la «esquizofrenia» denunciada por Jameson), una pérdida satisfecha con creces por la sensación de saberse «parte» de una maquinaria impersonal y totalizante (véanse las tarjetas de visita de ejecutivos, oficinistas... y académicos). La clase obrera, el proletariado, no habría desaparecido por las artimañas del «gran capital» (multinacional o no), sino por su integración de grado en la maquinaria capitalista de la producción y el consumo. El *Kapital* es deseado por aquéllos sobre los que él domina, en una espiral de progresiva aceleración absolutamente *impúdica* (también Baudrillard pondrá el acento en la *obscenidad* de la cultura actual). Por eso, la revolución no es sólo imposible, sino también literalmente *indeseable* (pues que ningún *individuum*, en cuanto tal, puede desear sin contradecirse su ubicación dentro de una estructura *omnímodamente determinada*: justamente, el sueño del racionalismo). Sólo cabe defender la *rebeldía* (Camus y no Marx, diríamos) en nombre de lo indisponible, *en nombre del nombre* (esto es, del nombre *propio*, irreducti-

ble a todo *eídos*: ¡destellos de Benjamin!).⁴⁰

En una palabra: si el capitalismo se impone avasalladora y tendencialmente sobre toda la sociedad postmoderna, ello se debe a que él *no es un metarrelato*. El capitalismo avanzado (el «neoliberalismo», diríamos) no pretende legitimar nada ni justificar nada: es «sin dios». No cuenta cuentos: «no tiene respeto por ninguna historia», «su narración es sobre todo y sobre nada».⁴¹ A la postre, si algo puede decirse de esta circulación insensata es que «ahorra tiempo» y que deja ver *a sensu contrario* la *falta*: esa absoluta Presencia «impresentable» que los metarrelatos pretenden a toda costa ocultar, sosteniendo que todo está (o estará) en el mejor orden... con tal de que el individuo se sacrifique por la Idea. En vista de esto, sería obviamente contradictorio decir que Lyotard «justifica» el capitalismo: su omnipresencia no obedece a ninguna finalidad, sino que es pura *necesidad*, casi diríamos una fatalidad. De ahí la fuerte oposición de Lyotard contra los ya olvidados *nouveaux philosophes*, en razón del contubernio de éstos con el poder establecido (aunque no deje de alabar —por razones bien diferentes— su anticomunismo). Otra vuelta de tuerca: *Les transformateurs Duchamp* celebran el «anti-arte» duchampiano y su lucha por dejar aparecer de soslayo lo anisomórfico, lo incongruente, lo inconmensurable. Los «enigmas sexuales» de Duchamp revelan además la falacia de un proletariado visto como víctima alienada y explotada, sujeta a un sufrimiento pasivo que estalla de cuando en cuando en las revoluciones. Pero no hay tal victimismo, sino gozo, *juissance*: el placer masoquista conquistado en la dureza del trabajo y en la elaborada insensibilidad del cuerpo (como parte de la Máquina). Realización —más bien dantesca— del «mundo» nietzscheano de la Voluntad de Poder: «El mundo es una multiplicidad de aparatos que transforman unas unidades de energía en otras.»⁴² Liberación de energías libidinales, canalizadas

40. Tal es la «heroica» conclusión de la «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es lo postmoderno»: «La respuesta es: guerra al todo, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos, salvemos el honor del nombre.» (*La Posmodernidad...*, p. 26).

41. *Instructions païennes*. Galilée. París, 1977, p. 55.

42. *Les transformateurs Duchamp*. Galilée. París, 1977, p. 39s. Cf. Nietzsche, *La voluntad de poderío* § 1060: «Este mundo es prodigio de fuerza, sin principio, sin fin; una dimensión fija y fuerte como el bronce, que no se hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que se transforma como un todo invariablemente grande... un mar de fuerzas normales que se agitan en sí mismas, que se transforman eternamente.» (Cit. según la ed. esp. EDAF. Madrid, 1981, p. 554). Sólo que Lyotard no estaría de acuerdo con este «parmenidismo», que hace del mundo un Todo.

a través de las artes y las ciencias: *ascetismo mecánico*, en suma, lo que no deja de recordar a Ernst Jünger, sobre todo en *El trabajador* y en el ensayo *Sobre el dolor*. También podría recordar a Jünger la negativa a ver en el capitalismo un mero fenómeno socio-económico, ya que Lyotard lo considera una *figure*, si no fuera porque el uso del término en este autor es bien diferente al de *Gestalt* en Jünger (de cuño platónico, en cambio: el *eídos*).

En efecto, en *Discours*, *figure*⁴³ había interpretado Lyotard el «discurso» (es obvia aquí la intención antiestructuralista) como el reino de la lógica y de lo simbólico, de la textualidad frente a la percepción, de la representación conceptual contra la presentación irreflexiva.⁴⁴ En suma, «discurso» es *razón*, la cual reprime y desplaza a lo «otro», esquivamente compareciente en la terca materialidad del significante, en su indisponibilidad a toda transparencia y claridad. Esa opacidad es la «figura», investida aquí de un uso aparentemente muy distinto al habitual; sin embargo, figura —de *fictio*— es por un lado aquello que recorta un *fondo* y se perfila desde él; la figura deja entrever —por ausencia y corte— el fondo de proveniencia; por otro lado, la figura es también un *tropo* (*figura dictionis*). Según el diccionario: «Modo de expresión lingüística y estilística de ciertas formas de pensamiento *en el discurso*».⁴⁵ Bien se ve por esta irrupción de la figura «en el discurso» cuán lejos está Lyotard de toda tentación mística o de sentir la menor nostalgia por un principio arcano (de modo que las críticas de Habermas a los *Jungkonservativen* —injustas o no— no afectan para nada a este «estilo de pensar»): la figura no sería otra cosa distinta e independiente del discurso, sino la propia *opacidad* de éste: lo otro *del* discurso; «anida» en él (como si dijéramos: no hay silencio fuera de las palabras; el silencio es el «afuera» de las palabras), e impide así la consecución de cualquier sistema. Para darse cuenta del silencio hay que hablar. Para darse cuenta del fondo hay que dibujar. «Figura» alude a *talla*. Por tanto, sería absolutamente impertinente ver aquí una oposición entre

43. Klincksieck. París, 1971.

44. Dicho sea de paso: se aprecia aquí uno de los orígenes de la Presencia Absoluta lyotardiana, a saber: la fenomenología de Merleau-Ponty y, al fondo, el «mundo de la vida» husserliano.

45. «Mode d'expression linguistique et stylistique de certaines formes de pensée *dans le discours*» (*Micro Robert. Dictionnaire du français primordial*. París 1979; I, 442; subr. mío).

«lenguaje» e «imagen», aunque las imágenes (en el sentido usual del término) «dejen ver» mejor que las palabras (siempre supuestamente cargadas de «significado») el trazado *del fondo*; de ahí la preferencia de Lyotard por las artes plásticas, incluyendo el cine y el vídeo: ellas liberan al ojo de su sobredeterminación representativa y lo abren al «estado salvaje» cantado por Breton y barruntado por Merleau-Ponty. Por eso: «el ojo es la fuerza».⁴⁶

Esa «fuerza» desbarata la aparente solidez de las «cosas» y el plácido discurrir continuo del tiempo, mientras se abre a la «temporalidad única» del *événement*: ese suceso absolutamente inesperado —esquivo a todo *a priori*— que rompe a la vez la estaticidad de los sistemas presuntamente *sincrónicos* y la coherencia *diacrónica* de toda narración (evidente alusión crítica a la distinción estructuralista). La figura se condensa y desplaza (¡no se «presenta»!) en tres *tropos*, cada vez más profundos y oscuros: 1) *images*, que imposibilitan la «sinopsis» espacio-temporal con que soñara Kant, al violar el reconocimiento de un esquema previo objetual (así, el cubismo sería un arte puro de *images*); 2) *formes*, que cuestionan el espacio de visibilidad (o de decibilidad) en el que pueden aparecer los esquemas de objetos (ejemplo: el expresionismo abstracto de Jackson Pollock); y 3) *matrices*, por principio invisibles (uno no puede dejar de pensar al respecto en *die Mütter*, de *Fausto II*, o en la *M* de Rilke), pero que «irrumper» en el reino de la visibilidad como principio y raíz de diferencia pura (Lyotard hablará más adelante, con mayor precisión, de *différend*). Una última observación: la «figuralidad» lyotardiana no tiene su origen ni en lo visible, ni en el lenguaje (con la tentación «religiosa» de la audición pura de la Palabra; de ahí la ambivalente actitud de Lyotard respecto de Levinas), ni tampoco tiene que ver con el «Uno» de la percepción, previo a la distinción «sujeto / objeto» y —según la interpretación de Merleau-Ponty— místicamente buscado por Cézanne. La figuralidad brota más bien del *id desiderativo*: una fuerza libidinal que rompe la cadena de inteligibilidad en lo inteligible mismo. Por eso, el *deseo* no es ni discurso ni figura, sino la pausa (*kómma*, en griego) que brilla, literalmente in-significante, en el título mismo de la obra: *Discours, figure*. El deseo es la ruptura primordial, la violencia separadora de la que surgen al tiempo discurso y figura.

Si ahora proyectamos estas consideraciones sobre el pen-

46. «l'oeil, c'est la force». *Discours, figure*, p. 14.

samiento «político» de Lyotard (reuniendo así los dos grandes ejes de su pensar: el capitalismo —examinado desde la perspectiva de una *economía libidinal*— y la voluntad —una voluntad de proliferación energética, una voluntad *no humana*—), podremos entender que este autor se niegue a entender a la «fuerza productiva» (y su acumulación) como la fuente de la que brotaría el capitalismo. Muy al contrario: sólo él genera esa fuerza; y sólo en él alcanza sentido. Esa fuente es más bien el *deseo* ilimitado (concretado al tiempo *discursivamente* en deseo de poder, de dinero, de novedades). Y más exactamente: lo que el capitalismo encubre y a la vez revela neuróticamente a su pesar, y lo que el arte de la postmodernidad se empeña conscientemente en hacer comparecer, es el deseo de la Idea (*sensu kantiano*) de Infinito. El capitalismo, en la «ontología» lyotardiana, sería pues una de las plasmaciones (la más vigorosa y eficiente, pues que pone a su servicio la codicia humana y la tecnociencia) de la *infinitud en la voluntad*.⁴⁷

Como cabe apreciar, el pensamiento lyotardiano desde la postmodernidad es mucho más complejo y denso que el «postmodernismo» lúdico de Charles Jencks y compañía. Su lucha contra el Todo no salva solamente el «honor del nombre», sino también el honor de la filosofía.

Y sin embargo, a pesar de toda la riqueza que entraña ese pensamiento, no es posible olvidar que las grandes obras de Lyotard se extienden desde *Discours, figure* (en 1971): una obra violentamente agitada por los vientos de fronda de la revolución (enseguida frustrada) de Mayo de 1968, hasta *Le différend* (1983). Son pues fundamentalmente los años setenta —llenos de expectativas, de contradicciones fecundas, del oscuro sentimiento de que algo estaba cambiando— los lúcidamente analizados por Lyotard. Ya desde 1985 se acusan rasgos de cansancio, y hasta de debilitación de su pensamiento.⁴⁸ En los años noventa casi se extingue su voz (en razón también

47. Cf. *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*. Galilée. París, 1984, p. 80.

48. La breve «Esquela para un nuevo decorado» mezcla consideraciones astrofísicas con un barato sociodarwinismo y algunas gotas de McLuhanismo («las máquinas que el humano engendra son una extensión de sí mismo»; *La Posmodernidad...*, p. 100), para acabar con una «salida» (en todos los sentidos de la palabra) propia de la ciencia-ficción, y que deja entrever una cierta desesperación respecto al destino del «navío espacial Tierra» (cuando se desintegre, se emigra a otro, y ya está): «tendrá que resolver [el ser humano, F.D.] los problemas de la evacuación de la humanidad a otros planetas, antes de la muerte del sol.» (*ib.*).

de una larga enfermedad, de la que morirá en 1998), y sus últimas recomendaciones sobre la resistencia al capitalismo tienen un claro sabor de derrota. Frente a los apóstoles de la «emancipación» vía tecnológica habría que mantener como «residuo» el *legado* (¡repárese en el tono necrológico!) de la «infancia inmemorial» (un reino en el que todavía no había palabra, memoria ni identidad) y el del «testimonio» conservado en la obra de arte.⁴⁹ Y en fin, como si estuviera contagiado por un retorno de la romántica *malheur* finisecular⁵⁰, acaba confesando que lo postmoderno se resume en una palabra: «melancolía».⁵¹

49. *Un trait d'Union*. París, 1993, p. 9.

50. Como señalé al principio de este ensayo, dentro de poco tendremos que utilizar este adjetivo para referirnos a nuestro propio *fin du siècle*.

51. *Moralités Postmodernes*. París, 1993, pp. 93-94.

12.- LA TRANSFORMACIÓN DEL POSTMODERNISMO LÚDICO EN REIVINDICACIÓN DE LA IDENTIDAD OPRIMIDA

Las grandes «transvanguardias» (*minimal, concept art, land art*) en las que tanto fiaba Lyotard, son ya cosa del pasado, posiblemente exhaustas de una parte por su intento heroico. (y en el fondo tan hipermoderno) de «mostrar» la Nada de una esquiva Presencia Absoluta, y abandonadas de otra parte por un público ya no ansioso de novedades incomprensibles y «elitistas», sino de certidumbres y de corroboración de su propio *status* de consumidor de reproducciones (con lo que se convierte, por ejemplo, a un Picasso o un Lichtenstein en una especie de «surtidor» de baratijas adornadas con su firma: oscilación entre la «sacralización» museística y la diseminación banal). Jencks podría repetir ahora en arte y cultura la lapidaria y cínica frase que Francis Fukuyama empleara para celebrar (con su punto justo de nostalgia, eso sí) el final geopolítico de la Historia: *we won*, «hemos ganado». Frente a la severa alternativa conceptualista vuelve la exaltación *iconográfica* a través de obras como las de Julian Schnabel, con su chillona «ecología» artística en la que, más allá del *collage*, se reciclan imágenes de películas, fotografías o imagería religiosa, sistemas de representación y de construcción pictórica, amalgamando telas, cerámica rota u otros objetos con el figurativismo (su obra más representativa: *The Patients and the Doctors*, de 1978), con la intención aparente (¿hiperlyotardiana?) de mostrar el conflicto entre técnicas y fragmentos y de poner en solfa los conceptos de «autoría» y de «originalidad». Aquí no se resguarda como «reserva» ninguna «infancia inmemorial», ningún «silencio», sino los restos heteróclitos de la sociedad de consumo. Esta tendencia «escatológica» (esto es: no de las «postrimerías», sino de los desechos) se acentúa en las pinturas sobre pinturas de David Salle (por ejemplo, en *Savagery and Misrepresentation*, de 1981): el arte como palimpsesto paródico: realmente cabe decir que nunca como en estos casos fue más adecuada la denuncia jamesoniana del arte postmoderno como *pastiche*. Los últimos vericuetos de este «postmodernismo» se encaminan a la reivindicación del cuerpo y sus flujos (en la obra de Kiki Smith), en la mimetización de lo fétido a base de materiales sintéticos (como la «escultura» de John Miller *Untitled*, de 1988, que utiliza *styrofoam*, madera, papel *maché*, pasta de modelar

y pintar acrílica para representar una pequeña ciudadela en lo alto de un montón de sustancia marrón que recuerda —o celebra— una enorme defecación⁵² o en la exaltación de las nuevas «identidades»: el «género» (*gender*, entendiendo por tal fundamentalmente el género femenino: estamos bien lejos de la antigua pintura «de género»), con los montajes reivindicativos de Cindy Sherman o Barbara Krüger, la homosexualidad masculina, como el «falo» gigantesco de neón erigido por Dan Flavin en el centro del Museo Guggenheim de Nueva York en 1992: *Untitled (to Tracy, to celebrate the love of a lifetime)*⁵³, o los «discursos étnicos» de las minorías postcolonialistas o de nacionalismos «irredentos». Todo ello dirigido contra la predominancia arrogante de la discursividad *moderna*: un arte «machista», centrado en el Occidente y sus valores. Bien podría llamarse «antimodernismo» a esta diseminación y particularización postmoderna del arte, si no fuera por su mimetización paródica, y más: de la infección «vímica» y corrupción interna a que someten, torturándolas o ridiculizándolas, las formas al parecer periclitadas del arte *au grand style*.

Todos estos fenómenos (que algunos entenderían de descomposición, y otros celebran como destrucción definitiva —aunque posiblemente simbólica y hasta ideológica— de la hegemonía del tipo de hombre *Wasp: White, Anglosaxon, Protestant*) exigen un esfuerzo actual del pensamiento para el que la búsqueda de «aura» por parte de Lyotard, de halo —siquiera tenebroso— que dejara comparecer el fondo «sublime» de la realidad, parece, también ella, poco menos que periclitada. Cuando toda transgresión y toda promiscuidad se convierten en algo banal, rechazando hacia márgenes minoritarios tanto la nostalgia por los ya viejos valores de la vanguardia como el correlativo sentimiento de la cercanía de una catástrofe purificadora que ponga abrupto fin a todo ese «desatino» (y con él, a todos nosotros, para que los «fieles» y «puros» accedan tras tanta tribulación —a las puertas del tercer milenio— a un «mundo nuevo», a una Nueva Jerusalén post-Manhattan): cuando todo eso ocurre, se impone entonces una fría mirada sobre «lo que hay» que deje de buscar consuelo u orientación «utópica» en el arte y escudriñe el centro cordial del «monstruo», a saber: la *semiotización* de la cultura tecnológica en la sociedad de consumo. Tal la obra de Jean Baudrillard.

52. Véase la reproducción en Brandon Taylor, *The Art of Today*. Calmann & King. London, 1995, p. 159, ilustr. 114.

53. Reproducido en B. Taylor, p. 167, ilustr. 121.

13.- BAUDRILLARD O EL DESMANTELAMIENTO SEMIOTECNOLÓGICO DE LA POSTMODERNIDAD

Puede decirse que el tema general de Baudrillard consiste en suplementar primero y sustituir después la crítica marxista, basada en la *economía política*, por una teoría *semiológica*, en la que a un marxismo altamente heterodoxo se enlazan el «diferencialismo» de Henri Lefévre, la «mitología del gusto» de Roland Barthes y el «situacionismo» de Guy Debord y sus análisis de la «sociedad del espectáculo». Al fondo, el *antihumanismo* de Marcel Duchamp y sus *ready-mades*, así como la impronta del «apóstol» de la tecnología: Marshall McLuhan, cuyo *Understanding Media* reseñara ya en la temprana fecha de 1967 para la revista marxista *L'homme et la société*.

13.1.- Breve genealogía de la pérdida de la realidad

Siguiendo una tipología ya bien asentada, Baudrillard distingue tres etapas del capitalismo: a) competitivo o de mercado; b) monopolista; c) regido por la combinación del *marketing* y *merchandising* y la industria del espectáculo. Sin embargo, un profundo corte epistemológico (y aun ontológico) separa las dos primeras formas de la tercera, la actual: aquéllas estarían regidas por la dialéctica de la mercancía, con la clásica distinción entre valor de uso y valor de cambio. La tercera, en cambio, lo estaría por el *valor de signo*. Podemos aproximarnos a esta noción trazando una muy esquemática «historia de la filosofía moderna» respecto a la valoración «metafísica» de la realidad: a) para el Idealismo Alemán, el «mundo» sería el resultado de la reflexión de una realidad básica —lo Absoluto—, común y previa a la distinción entre Sujeto y Objeto; b) los llamados «filósofos de la sospecha»: Marx, Nietzsche y Freud, habrían denunciado el enmascaramiento y la perversión de esa realidad precisamente mediante los mecanismos (especialmente, la lógica hegeliana) que los idealistas proponían para descubrirla, mecanismos que a su vez serían reflejo de una distorsión interesada; c) Heidegger, por su parte, habría defendido que el «olvido del ser», propio de toda metafísica, lejos de ocultar una realidad subyacente —como todavía

creían los freudomarxistas del 68: «debajo del pavimento está la playa», servía para olvidar que el ser mismo es *olvido*, que él consiste —si cabe hablar así— en «retraerse» y sólo se «manifiesta» a la contra como «envío» y destino al que él mismo se destina; d) puesto que la realidad —lo ente— no tiene literalmente *nada de ser* (y por tanto lo ente ha quedado «dejado de la mano» del ser), parece que sólo cabría aventurar un paso más (perverso desde luego, en la perspectiva heideggeriana, pues que olvida el Olvido y se sumerge en la «misericordia» de su creencia en la desaparición tendencial de toda necesidad proveniente del «fondo»), para —yendo más allá de la postrera y desesperada «alusión» a lo Desconocido: lo «sublime» lyotardiano— afirmar en consecuencia (y eso es lo que hará Baudrillard) que ya no hay más que *apariencias* que a nada remiten sino a otras apariencias (al igual que los significantes estructuralistas tenían su «significado» desplazado en otro signifiante), en una semiosis infinita: *pérdida de la realidad y de todo referente* ajeno a la danza de «imágenes» superficiales. Tal sería el exasperante y paradójico «estado de cosas»: un «estado» que no es tal, sino un indefinido y no orientado «movimiento browniano», y en el que no hay «cosas» sino *objetos*, en el muy especial sentido que toma el término en Baudrillard.

13.2.- Los objetos ya no son lo que eran

En el pionero estudio *Le système des objets* dictamina Baudrillard la muerte del Sujeto moderno, afirmando: «Vivimos en el tiempo de los *objetos*: quiero decir que vivimos de acuerdo a su ritmo y a su incesante sucesión. Hay objetos que observan hoy nuestro nacimiento, que acompañarán nuestra muerte, y que nos sobrevivirán.»⁵⁴ Ahora bien, el término «objeto» no significa aquí ya un hecho, ni un «paquete» de *sense-data*, ni tampoco una sustancia o cosa que tuviera un valor de uso. «Objeto» apunta a un *signo*; pero ya no se trata del signo del valor de cambio, concentrado en una mercancía. El «objeto» se inscribe más bien en una doble «lógica»: 1) la lógica fantasmática (de raigambre freudiana) de la proyección (*transfer*) imaginaria de condensaciones y desplazamientos de poder y de sexualidad, cuyos ejes principales serían la «casa» (inmanencia) y el

54. Denoel-Gonthier. París, 1968, p. 18.

«automóvil» (trascendencia).⁵⁵ 2) la lógica marxista «diferencialista» de Lefévre, que entiende la producción de bienes de consumo de proliferación de signos de distinción, *status* y prestigio. Baudrillard articula así una suerte de «óptica social», a saber: la consideración de un «sistema de objetos», una organización *autopoietica* productora de siempre nuevas necesidades (obviamente, artificiales), las cuales *integran* a los individuos dentro de la sociedad de consumo.⁵⁶

Naturalmente, esa «óptica» había de chocar necesariamente con el marxismo ortodoxo, atacado frontalmente en *Le miroir de la production*, de 1973.⁵⁷ El marxismo es ahora desenmascarado (con una sensación de «desengaño» paralela a la de Lyotard) como un reflejo de la sociedad burguesa centrado en la *lógica de la producción*, de modo que el marxismo no haría sino dar «carta de naturaleza» a la organización capitalista de la sociedad. Una «naturaleza» falaz, con todo, ya que la actual sociedad «postindustrial» avanzada (en el sentido de Daniel Bell) estaría organizada no tanto según los cambios de modos y relaciones de producción cuanto en torno a un sistema de *intercambios simbólicos* (Baudrillard sigue en esto la estela «francesa» de Marcel Mauss, y no la «alemana» de Habermas), como se aprecia en la obra programática *L'échange symbolique et la mort*.⁵⁸ Una obra de radicalización «ultraizquierdista» en la que se aúnan de modo altamente original doctrinas procedentes de George Bataille (con su «economía del exceso», basada en la noción de *dépense* y ejemplificada antropológicamente en la ceremonia orgiástica del *potlatch*), de Freud (el *instinto de muerte*), el ya citado Mauss (y su crucial *Essai sur le don*) y la «patafísica» de Alfred Jarry: una «ciencia» (propugnada en *Ubu roi*) de soluciones imaginarias para una región «post-metafísica», o sea: para un universo que suplementa —tiende a sustituir— al real (de aquí surgirá la importante noción de *hiperrealidad*) y no se guía por normalidades sino por excepciones, atribuyendo simbólicamente las propiedades *virtuales* de los «objetos» a los *lineamientos* efectivos que producen en el cuerpo so-

55. Con resultados análogos, pero desde una perspectiva distinta (heideggeriano-miclughaniana, por así decir), he analizado esos «ejes» en mi *El mundo por dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*. Serbal. Barcelona, 1995, pp. 55-85.

56. Cf. también, de esta primera época: *La société de consommation* (Gallimard. París, 1970) y *Pour une critique de l'économie politique du signe* (también en Gallimard, 1972).

57. Douglas Kellner ofrece un buen estudio al respecto en su: *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*. Polity Press & Stanford Univ. Press, Cambridge / Stanford, 1989.

58. Publicada igualmente en Gallimard. París, 1976.

cial. Así, frente a la lógica de la producción se alza una conducta excesiva y subversiva («seductora», se defenderá en *De la séduction*, de 1979), enderezada a «consumir» signos de prestigio en una violenta espiral en la cual resultan aniquilados todos los valores modernos. Y así, en una no menos excesiva cascada de exterminio simbólico (quizá la más amplia que se haya dado jamás), Baudrillard dictamina: «Fin del trabajo. Fin de la producción. Fin de la economía política. Fin de la dialéctica signifiante / significado, que permitía una acumulación de conocimiento y de sentido: el *sinograma lineal del discurso acumulativo* (en suma: fin de la Historia, F.D.). Fin, a la vez, de la dialéctica valor de cambio / valor de uso, la única que posibilitaba anteriormente la acumulación del capital y de la producción social. Fin del discurso lineal. Fin del tráfico lineal de mercancías. Fin de la era clásica del signo. Fin de la era de la producción.»⁵⁹

Agotados tras tanto «final», quizá podríamos preguntarnos qué es lo que queda, ahora (tal es también el «pensamiento de restos» con el que «abre» Derrida su *collage: Glas*, en 1972). Al respecto, Baudrillard se deja tentar (¿seducir?) por un cierto (*neo*)primitivismo: de ese insensato juego de intercambios sólo podría salirse oponiendo a él lo único que no se deja en modo alguno simbolizar: la *muerte* (se aprecia aquí cierta concomitancia —exacerbada «heroicamente»— con lo «sublime» de Lyotard). Pero desde luego mucho más interesante es el triple cambio social (y hasta «ontológico») que Baudrillard cree entrever en la sociedad avanzada: a) *de la mercancía a la información*, a saber: en lugar de producción, «reproducción social», articulada en tres estratos: el procesamiento de la información, la industria de la comunicación y el espectáculo, y la ingeniería del conocimiento; b) *del trabajo al signo de status*, o sea: en lugar de la fuerza de producción como base social, primacía de los signos de posición, de dominio y servidumbre; y c) *de la lucha de clases* (motor de la Historia) *a la hiperrealidad de las simulaciones* (un movimiento espasmódico y literalmente superficial, según la afortunada metáfora francesa del *piétiner sur place*), lo cual significa que la sociedad deja de estar regida por la economía política (el *Kapital*) para sumergirse en una «tecnología de códigos» que produce la «hiperrealidad» de imágenes efímeras, de espectáculos y de juegos simulacrales. Adviértase, por lo demás, que con esa última noción abandona Baudrillard no sólo la «crítica» marxista de la economía política, sino también el «estructuralismo» con base en Saussure.

59. *L'échange...*, p. 20.

13.3.- El plano «trascendental» de los simulacros y su efecto en la implosión social

En efecto, ya no habría «signos» (los cuales no dejan de «estar en lugar» de algo, a lo cual remiten), sino *simulacros*. Esta es quizá la noción más original y brillante del sociólogo francés: un simulacro es una imagen que *precede* a la realidad (y tiende a suprimirla, o a verla como mero residuo, mera «superstición» de la fenecida modernidad), y que kantianamente hablando podría considerarse como el *plano trascendental*, la condición *a priori* de posibilidad de la sociedad de consumo. Si queremos buscar un antecedente del simulacro tendríamos que remitirnos a la *Filosofía de la mitología* de Schelling, el cual ve en el mito un símbolo *tautegórico*, redundante y corroborador de sí mismo por sus efectos, y que está «construido» por los códigos sociales, lo ya escrito y retransmitido y, en suma, las convenciones recibidas (noción ésta muy cercana a la de *meme*, en el hodierno sociodarwinismo americano). El simulacro no tiene por función conocer (y menos «reconocer») algo, sino que sirve para *distribuir información* en un espacio virtual que aniquila el carácter sucesivo y orientado del tiempo (y por ende, la categoría de causalidad). Las modernas técnicas de transmisión, difusión y archivo (ejemplificadas en el *vídeo*) tienden en efecto a difuminar el carácter «actual», presente de los «objetos», en virtud de su capacidad de preprogramación, grabación, revisión, modificación y repetición: concentrando así el «antiguo» tiempo en un *tiempo real*, en el que el acontecimiento coincide con su grabación, y más: el registro, la grabación, llega a preceder, a predecir y a provocar el acontecimiento mismo. Las cosas dejan de estar entonces «aquí» y «ahora», para convertirse en *piezas de repertorio*. Ello implicaría desde luego el fin no sólo del «referente» (es decir, de cosas reales «ahí fuera», independientes de los signos y ajenas a ellos), sino también del «imperio del significado» (a saber: la creencia de que cada signo —aun distribuido en una cadena de significantes— tiene unos límites fijos, una estructura estabilizada y compartida mediante el *consenso social*: ¿fin —también— del sueño de una ética discursiva?). Pero si la realidad y el signo parecen dispersarse en restos sin valor, peor le va aún a la *metapolítica* humanista basada en la utopía de la emancipación y la desalienación (unas metas accesibles, sea por vía de revolución o por

paulatinas reformas liberales o socialdemócratas). En la era de las masas, los consumidores de simulacros no buscan ya *sentido* (de las cosas, o de su vida), sino *espectáculo* (algo que a mi ver estaría ya premonitoriamente anunciado en la película *The Band Wagon* —denominada aquí *Melodías de Broadway 1955*— con su apología del *entertainment*, y en la que una «actualización» teatral de *Edipo* acaba por convertirse —tras el desastre de su estreno público— en una brillante serie de números musicales sin ilación alguna).

Todavía un tercer rasgo, además de la hiperrealidad y del simulacro, caracteriza a la sociedad que nosotros llamaríamos «post-moderna», a saber: la *implosión*, el fenómeno obviamente contrario a la explosión —rasgo típicamente moderno, en cambio—, caracterizado por un crecimiento que, en lugar de estabilizarse en la «aldea global» soñada por McLuhan, se ha vuelto contra sí mismo. Explosivo era el afán «metafísico» de los ya citados «maestros de la sospecha», empeñados en encontrar un oculto sentido *profundo* en los fenómenos sociohistóricos, empeñados en desenmascarar toda apariencia: violencia, virulencia de la interpretación. Explosiva, también, el ansia «democratizante», según la cual todo había de salir a la luz del día (de la hegeliana «revelación de lo profundo» a la «luz y taquígrafos» exigida por la opinión pública). Bien, parece decirnos Baudrillard, la Modernidad ya ha conseguido lo que quería: ya no hay nada que ocultar, ni dentro, ni abajo ni fuera; de manera que cuando el sistema se adueña de la entera realidad, cuando —diríamos nosotros— la «cuadratura» heideggeriana (arriba, el Cielo y los Seres Divinos; abajo, la Tierra y los Mortales) se vuelve violentamente contra su propio centro, contra su «punto de cruz»: el Ser, lo que sucede entonces no es que las apariencias se difuminen: es que no hay ya más que «apariencias» evanescentes (una buena ejemplificación actual: el *zapping* de las imágenes virtuales televisivas). En una palabra (que no deja de recordar por lo demás a Heidegger y su «estructura de emplazamiento»): la destrucción de la vida moderna no se debe a ninguna conjura, a ningún avieso enemigo externo (cuando todo es absolutamente interno, todo es igualmente externo, había predicho Hegel). Esa destrucción ha sido llevada a cabo por el desarrollo mismo de la sociedad moderna y sus ansias de «publicidad» (es sarcástico que el venerable término alemán *Öffentlichkeit*: la «vida pública», sin tapujos, haya de ser vertido ahora por «publicidad»: el americano *advertising*; ¿qué se «advierte» o «anuncia»

aquí?). Baudrillard habla paradójicamente al respecto de «inercia aceleradora», ya que no hay fuerza que pueda contrarrestar al movimiento omnidireccional del consumo. Implosión hay en la «invasión», diríamos, en el «volcarse hacia dentro» sin pausa ni intervalo (*horror vacui*) de los significados en los *mass media*; implosión también de la sociedad en la *masa*; implosión en fin de eso que antes se llamaba pomposamente «Pueblo» o «Nación», ahora convertido en un «agujero negro» (Baudrillard gusta de utilizar con frecuencia nociones tomadas de las ciencias naturales) que absorbe todo deseo y toda pulsión en la banalidad de una «circulación» superficial (como una banda de Moebius), redundante e insignificante (también en el sentido literal del término).⁶⁰

Todo sentido resulta así evanescente: sólo queda la *operatividad*, la eficiencia global de un sistema que se consume a sí mismo, sin exterioridad ni profundidad. El desencanto con respecto al mundo del que hablara Max Weber se ha tornado ahora en desencanto del mundo mismo: un nihilismo que ni siquiera es ya reactivo (¿contra qué se va a reaccionar?), sino exclusivamente *neutralizador*, pues que acoge con indiferencia toda propuesta, incluyendo las que pretenden negar el sistema o acabar con él. La sociedad resultante, saturada de las informaciones banales de los *media* y narcotizada por ellos (un tema ya presente —pero con otro sentido— en McLuhan), siente la fascinación de este vertiginoso *de te fabula narratur*. Frente a la divisa famosa: «el medio es el mensaje» habría que hablar ahora, piensa Baudrillard, del *masaje mediático* que baña a las masas y las convierte en mayorías silenciosas.⁶¹

60. Cf. *L'effet Beaubourg: Implosion et dissuasion*. Galilée. París, 1977.

61. Cf. *A l'ombre des majorités silencieuses, ou La fin du social*. Fontenay-Sous-Bois, 1978.

13.4.- El terrorismo teórico o: cuanto peor, mejor

¿Debemos repetir entonces con el Dante eso de *Lasciate ogni speranza?* No. Todavía queda una débil esperanza, cree Baudrillard en 1983 dando un giro a su pensamiento, enderezado a partir de ahora al análisis de la tecnología de los *media* y liberado de la ensoñación «primitivista» y arcaizante que por un tiempo lo sedujera (con lo que habría debido encuadrarse en las filas de los «jóvenes conservadores» denostados por Habermas). Ahora, frente a las estrategias banales de un mundo de «objetos» en proliferación obscena (dejando resonar aquí el sentido literal latino: *ob-scena*, «sobre la escena», sin nada que ocultar). Es el *éxtasis de la comunicación*.⁶² Baudrillard desecha ahora las metáforas de la «escena» y el «espejo», utilizadas en sus primeras obras. Ello suponía la existencia de un «yo»; descentrado, sí, y disperso en y a través de sus «objetos» (la escena presidida por el Yo propietario), y cuya vida era un mal compuesto *collage*, un conjunto de «retales» según el reflejo que el «yo» recibía de los «otros» (el espejo). Pero con todo, seguía tratándose de un «yo», de un Sujeto «sujeto» a sus bienes y a las opiniones de los demás. Ahora, la escena se ha convertido en *pantalla* y el espejo en *red*, en la que todos estamos insertos: disolución del sujeto en los *media*, por un lado, aberración por otro del «centro» (la autoconciencia) hasta tornarse en el término de un *terminal*. Y con el «yo», incluso el sentido de los «objetos» (antes, signos de prestigio y *status* de la persona «principal») ha virado. Todavía en los años setenta cabía hablar de una *óptica* social, la cual consideraría globalmente y como desde arriba (recuerdo del *panóptico* de Foucault, cuyas consejas «modernas» hay que «olvidar» ahora)⁶³ tanto la *mecánica* (presidida por los ideales de la «expedición» —envíos y reenvíos: circulación de bienes—, del consumo y de la eficiencia: *performativity*) como la *cibernética* comunicacional, basada en la regulación, la funcionalidad, la solidaridad entre elementos de un mismo estrato y el control y manipulación de «conjuntos» estocásticos. Pero en la actualidad (esto es: en los años ochenta) toda idea de control, de manipulación o siquiera de conceptualización del «mundo de los obje-

62. Tal es el título de un importante ensayo, recogido en Hal Foster, ob. cit., pp. 187-197.

63. Véase *Oublier Foucault*. Galilée. París, 1977.

tos» está de más. Los objetos están —todos ellos— *fuera de sí* (de ahí la noción de «éxtasis») por su sobresaturación mediática y su desbordamiento en todas las esferas de la sociedad. El incremento (*croissance*) ha sobrepasado sus límites y se ha tornado en excremento (*excroissance*)... de sí mismo. En la centrifugación general, *todo es ya resto*. Sólo quedan réplicas —fugaces e incontroladas—, *clichés* de otras réplicas, en una espiral de *detritus* que ni siquiera alcanza ya la forma bella (para ser contemplada «desde arriba») del *Spiral Jetty* de Robert Smithson: ese largo camino involutivo —construido con materiales de derribo— que se adentra en el Gran Lago Salado de Utah. Frente a ese sujeto *exhausto*: apático, inerte, entrópico y consumidor de la comunicación que lo consume, nada puede hacer el «yo».

¿*Nihilismo consumado*, entonces? Desde luego. Pero ahora, en lugar de volverse hacia un mítico «origen», la estrategia *fatal* de Baudrillard (oscilante entre el pesimismo del «todavía no lo hemos visto todo» y el «terrorismo» de «cuanto peor, mejor») consistiría en propulsar por todos los medios esta aniquiladora fuerza inercial hasta que, falta de «productos» a los que sustituir por simulacros, vuelva como el escorpión el aguijón contra sí misma y se autodevora, a falta de mejor alimento (¿otra vez la vieja imagen —ahora más apocalíptica que utópica— de las *crisis* del capitalismo, en espera de la definitiva?). De ahí la «heroica» confesión de Baudrillard en 1983: «Si ser nihilista es privilegiar este punto de inercia y el análisis de esta *irreversibilidad* de los sistemas hasta llegar a un punto de no-retorno, entonces yo soy nihilista... Si ser nihilista es estar obsesionado con el modo de *desaparición* (un *Todestrieb* más wagneriano que freudiano, F.D.) y ya no con el de *producción*, entonces yo soy nihilista. Desaparición, *aphánisis* (la voz griega para el «hacer desaparecer», para el «exterminio»; F.D.), implosión, furia del *Verschwinden* (un inesperado homenaje a Hegel, para quien el formalismo del «deber ser» —teórico en Fichte, práctico en la Revolución Francesa— desembocaba en efecto en la «furia del [hacer] desaparecer»; F.D.)». ⁶⁴ En vez de seguir empleando la «estrategia banal» de la *astucia de la razón* hegeliana (según la cual el sujeto se cree más «listo» que los objetos y se imagina que los está usando en su provecho, que son ellos los que se desgastan mientras él —como beneficiario— queda «atrás», incólume), en vez de permanecer en tan narcisista ingenuidad habría que utilizar una *hiper-batailleana* «estrategia fatal», reco-

64. *Les strategies fatales*. Grasset. París, 1983, p. 39.

nociendo que esos «objetos» son más retorcidos, cínicos y brillantes que el pobre y exhausto sujeto, y aprender en consecuencia de ellos (al igual que el arquitecto Venturi nos incitaba a «aprender» de Las Vegas), reproduciendo y exacerbando sus ardides y reglas, hasta llevar así al «sistema de los objetos» a su reversión catastrófica.

13.5.- La Historia es «cosa pasada»

Sin embargo, el «último» Baudrillard parece haber quedado al cabo tan «exhausto» como el sujeto postmoderno, desembocando no tanto en la «melancolía» lyotardiana cuanto en una lucidez cruel oscilante entre el *masoquismo* y el *calembour*, la exacerbación de la ironía hasta convertir el análisis sociológico en un *potlatch* de lo grotesco. Las obras escritas a caballo de los ochenta y los noventa⁶⁵ conducen al espectacular «descubrimiento» de que no podemos esperar (ni temer) el *fin de la historia* porque la efectividad de ésta ha pasado ya *sans le savoir*. Sin embargo, lo «histórico» sobrevive espectralmente a sí mismo en una suerte de *histéresis* (prolongación de las manifestaciones de un cuerpo aunque hayan cesado las causas que lo producían y conservaban: piénsese en la luz que ahora recibimos, procedente de estrellas ya muertas). Por lo demás, ¿no es acaso «lógico» que la historia no acabe ahora (o mañana), sino que sea *toda ella* una «cosa del pasado»? Tal es la conclusión «patafísica» a que lleva *L'illusion de la fin*⁶⁶, un título que bien podría invertirse —yendo más allá de Freud— en *el fin de la ilusión*. La obra —tan breve como densa y, a las veces, casi paródica, *manierista* del propio estilo baudrillardiano— se abre con una cita de Elias Canetti, según la cual en un cierto momento, y sin que nadie se apercibiera de ello, la historia dejó de ser real, con lo cual cayeron simultáneamente tanto la verdad (recordemos aquí al Nietzsche de *Götzendämmerung*) como la realidad misma, que dependía de esa historia (de ese metarrelato, habría dicho Lyotard). Por su parte, Baudrillard parece creer firmemente en este «punto de no-retorno» de la historia; pero no confía ya en la «solución» propuesta por Canetti, a saber: que nos esforcemos en buscar ese *punto*, si no queremos hundirnos en la «destruc-

65. *Cool Memories* (I. 1987, y II. 1990), *La Transparence du Mal* (1990) y *La guerre du Golfe n'pas eu lieu* (1991). Todas ellas en Galilée. París.

66. Igualmente en Galilée. París, 1992.

ción presente». Demasiado tarde, objeta Baudrillard. Esa «destrucción» está ya a nuestras espaldas, es nuestro «pasado»: en cuanto tal, irrecuperable. Lo que ahora tenemos es una suerte de «paisaje después de la batalla»: un paisaje mediático, saturado con los simulacros de la historia.

13.6.- El año 2000 nunca tendrá «lugar»

En el primer y brillante ensayo de *L'illusion*: «Patafísica del año 2000», presenta Baudrillard tres «hipótesis» para explicar esta sorprendente evanescencia. La primera hipótesis utiliza metafóricamente nociones tomadas de la física «clásica» (galileana, diríamos). Cuando un proyectil sobrepasa con su velocidad de escape un punto crítico abandona el campo gravitatorio y queda «suelto» en el espacio, en flotación libre. Lo mismo habría ocurrido con los sucesos históricos: éstos han dejado de ser eventos reales en el tiempo para convertirse en «referentes» del simulacro comunicacional. Al igual que le ocurre al proyectil, es ya demasiado tarde para volver a sentir la fuerza atractiva, centrípeta: demasiado tarde para *reflexionar*. Los eventos han dejado ya de condensarse y cristalizar en «situaciones» significativas. Justamente la atomización de los eventos-noticias, diseminados por doquier, impide la *recurrencia* de una secuencia de significados (con lo cual abandona Baudrillard tanto la noción hegeliana del retorno de un mismo sentido «lógico» en dos eventos diferentes —lo cual permite la conexión histórica— como el nietzscheano «retorno de lo igual» —porque ya no hay modo de saber si dos acontecimientos son iguales, o desiguales: la absoluta diferencia equivale a la absoluta indiferencia—). No es que hayamos llegado, pues, al «fin de la historia», como pretende Fukuyama (ese fin sería el mejor y más alto refrendo de la Historia: su fin sería su *télos*), sino que ya no tenemos ni idea de lo que pueda querer decir el hecho de que algo sea «histórico». Y ello se debe a la inaudita aceleración y proliferación de las «noticias», con lo que se impide la distancia temporal, concatenación legaliforme, selección jerárquica (con el consiguiente olvido de lo irrelevante) e interpretación teórica de los sucesos. Cuando el lenguaje se transmite a la velocidad de la luz, cuando los eventos son retransmitidos en «tiempo real» y en «directo» a todo el planeta, cuando los hechos quedan «centrifuga-

dos», escapan todos ellos tangencialmente de la esfera histórica. Entonces se produce un *cortocircuito*, entonces el tiempo se ramifica, arborescente, y se torna sarcásticamente en ese «presente espeso» con el que soñara Whitehead. Y lo paradójico (pero evidente, desde la perspectiva de Baudrillard) es que ya nos es imposible reflexionar siquiera sobre esa increíble pérdida del sentido histórico... justamente porque lo hemos perdido. Hacer historia es —¿o era?— reflexionar sobre el pasado para encontrarle un sentido *al presente*, en la doble acepción del término, lo cual significa(ba): 1) que sólo «ahora» (entonces) hallamos (hallábamos) el sentido del pasado; 2) que sólo mediante la reflexión sobre el pasado entendemos (entendíamos) nuestro presente. Perdida esa doble ilusión, que garantizaba la conexión sin «saltos» ni hiatos entre el pasado y el presente (es decir: que garantizaba el sentido de la Historia y la historia del Sentido), no parece quedar sino la exacerbación literalmente insensata de este *hiperespacio* de centrifugación, sin la menor esperanza de volver a encontrar un hilo conductor, ni para nuestra biografía, ni para la cohesión de un cuerpo social en estado de implosión acelerada.

La segunda hipótesis es de algún modo inversa a la primera, y sus nociones son tomadas metafóricamente de la teoría de la relatividad. Cuanto más denso es un cuerpo tanto más se decelera el paso del tiempo; esta proporción directa entre densidad y deceleración crece hasta un «umbral crítico» en el que el tiempo se detiene y la «longitud de onda» emitida por el cuerpo se hace infinita. Eso es lo que ha ocurrido con el *cuerpo astral* de las «mayorías silenciosas»: la neurosis *conservacionista*, el ansia antinietzscheana (recuérdese la *Segunda Consideración Intempestiva*) de que nada se olvide, y de que todo quede grabado, preservado y archivado. Todo: tanto las imágenes de nosotros mismos y de nuestro entorno (baste pensar en la proliferación de cámaras fotográficas, magnetófonos y vídeos, en cuya retícula implacable se apresa, articula y deforma eso que antes llamábamos «lo sensible») como las culturas pretéritas y exóticas, guardadas en museos y en archivos. Y quizá no sea del todo casual —añado por mi cuenta— que el signo supremo de esta *hibernación* de los tiempos —urdida para que no se acabe el tiempo— sea el CD-ROM. «Rom» en alemán, y en su pronunciación inglesa, es Roma: la Ciudad Eterna, en la que todas las ruinas, todos los detritus del pasado parecen estar depositados: el cementerio de la historia. Pero ROM, literalmente, son las iniciales de *Register Only*

Memories. Una memoria artificial en la que ya no caben sorpresas, porque ya no hay futuro (no queremos que lo haya). El Disco Compacto que registra solamente memorias es el monumento funerario de Occidente. También cuando llegue el año 2000, ese año habrá ya pasado. ¿Se ha observado que «habrá pasado» es un *futuro perfecto*? Pero un futuro perfecto es algo acabado *de suyo*, algo que está ya detrás de nosotros, aunque nos obstinemos en no saberlo. Hacemos como que no moriremos porque, en el fondo, es como si estuviéramos ya muertos, sepultados bajo el peso del: «Así fue» que aterrizaba a Nietzsche. Es cuestión de tiempo.

Patafísicamente, toda esa obsesión hiperhistórica ha desembocado en una saturación de la historia. Justamente la secuencia ininterrumpida de eventos, transmitida mediáticamente y corroborada por su constante desplazamiento en distintos soportes informáticos, lleva a la recíproca cancelación de la significatividad y sentido de cada uno de esos eventos: lo único que resta es un *continuum* formado por infinitésimas imágenes virtuales evanescentes. Nihilismo por neutralización de todo peso, profundidad, distancia: toda distinción queda achatada, reducida a las dos dimensiones de una pantalla que funciona como *écran d'absorption*, de conversión de los eventos en la grisalla de *simulacros desencantados*: ruinas, grumos de un tiempo diseminado. Y es precisamente este sentimiento de *desamparo*, producido por la pérdida del sentido, de la «flecha» del tiempo, lo que engendra por reacción (una reacción que refuerza la histéresis en vez de liquidarla) un *pánico retrógrado*: hay que evitar a toda costa —se piensa— el «salirse» de la historia... codificándola por todas partes. Silente *inmanencia* de la masa. Toda trascendencia (social, histórica, temporal) está ya a nuestras espaldas. Y ya nadie puede considerarse *responsable* de nada de lo que ocurre (pues cuanto ocurre está ya *precedido* y sentenciado por el *a priori simulacral*). La Historia se desvanece así en la infinitud (o mejor: en la proliferación indefinida) de su reproducción por *metástasis*.

Por fin, la tercera hipótesis se apoya en la técnica de «reproducción» musical (las comillas pretenden sugerir que no existe tal reproducción —ello implicaría la creencia en una partitura, o en una ejecución, primera, *original*—). La obsesión por crear un sonido perfecto y regulable a voluntad en los aparatos de alta fidelidad (fidelidad, ¿respecto a qué?) ha llevado a la desaparición de la música como algo que sucede «ahí fuera» y se acoge mediante la audición.

Desde el momento en que podemos regular *ad libitum* los graves y los agudos, el timbre y el volumen, sintetizar, «cortar» y «pegar» fragmentos, repetir o deformar lo antes escuchado, el *referente* «natural» resulta desechado y olvidado: ¿cuál es el volumen «correcto», por caso, para escuchar a Wagner? Pues bien, de seguir a Baudrillard, lo mismo ha ocurrido con los sucesos históricos: el refinamiento tecnológico en los medios de «retransmisión» (de nuevo, las comillas apuntan a la conveniencia de borrar el prefijo: *re-*) ha hecho que la *petite musique* de la historia se nos haya hecho incomprendible, ante la *estereofonía* redundante de noticias transmitidas (o más bien: lo que se transmite es la transmisión misma, formada por magnitudes evanescentes de las que apenas cabe ya tener «noticia»). El evento está demasiado próximo de su difusión (la distancia tiende infinitesimalmente a cero) como para poder distinguir entre ambos. Y la absoluta proximidad de la fuente de noticias a lo real (dejando aparte la posible manipulación) produce «patafísicamente» un *efecto soberano de simulación*. El cúmulo de noticias asfixia a la Historia, de la misma manera que la proliferación del «tiempo real» aniquila al tiempo.

Nunca volveremos a sentir y gozar de la música «en vivo» (ir a un concierto significa ya asistir a un espectáculo «en directo», o sea: considerado y valorado de antemano desde la perspectiva de la transmisión tecnológica), porque aun la audición «desnuda» está *a priori* condicionada y juzgada por la audición tecnológica (no en vano la voz inglesa para el disco es *record*: «registro»). Tampoco volveremos a vivir —o a sufrir— la Historia «en vivo»: el registro mediático (no su interpretación) precede al hecho; no sólo los noticieros televisivos, sino las películas y sobre todo los *spots* publicitarios constituyen la condición de inteligibilidad de un «hecho» que ya no es sino el despojo que corrobora la «verdad» del simulacro (pegar sobre un producto la etiqueta: «Anunciado en TV» es algo decisivo para su aceptación masiva). La hiperperfección de la transmisión de sucesos implica pues la evanescencia de la «realidad» de esos mismos sucesos. En el fondo da igual que hayan existido o no (por eso tienden a desaparecer los films cuyo valor estribaría en estar basados en un «hecho real»): lo único que cuenta es la viveza, intensidad, fugacidad y masiva difusión de los simulacros: su *precesión* respecto a una realidad exangüe.

Así es como —según Baudrillard— «siente» la realidad la mayoría (aunque no «piense» en ello), la inmensa mayoría silencio-

sa: una muchedumbre —silente a fuerza de palabrería— que, como su país común: el Occidente, camina hacia el ocaso de espaldas, sin (querer) llegar nunca a él, usando al efecto la estrategia de la acumulación de ruinas; justamente eso que espantaba al *Angelus Novus* de Klee y Benjamin: para quien camina al revés, el futuro está siempre detrás. Así vamos nosotros, ángeles maltrechos, fascinados como estamos por el montón creciente de desperdicios del pasado. Para la estrategia de los «conservadores», o sea de los integrantes de la postmodernidad, todo acontecimiento queda *ad limitem* grabado y archivado y, por ende, negado en su carácter de *novum*. En algún momento, hacia el final de los años sesenta, los hombres de Occidente pasaron el «punto crítico», el cabo de la historia, y ya no encuentran —o no quieren encontrar— la manera de regresar a ella. Y al decir de Baudrillard, «progresistas» ya no quedan aquí, a menos que se engañen a sí mismos exigiendo que se lleve a cumplimiento, por caso, el marxismo —pero que sea el «verdadero»—, el socialismo —pero que sea el «democrático»—, la Constitución Americana de 1776 o la Española de 1978 (la cual, según se dice, tiene muchas potencialidades todavía por explorar, como si en vez de Carta Magna fuera la carta de Juan de la Cosa). O insisten (insistimos, aunque por otras razones) en que se cumplan en todas partes los Derechos Humanos, de 1948. Exigen en suma que todo lo nuevo se juzgue en función de lo ya pasado. De manera que también éste es un «progreso» que continuamente *regresa*. Una negación de la historia a fuerza de saturación de la historia.

Claro está que todo esto es una exageración con efectos moralizantes. Y Baudrillard lo sabe: nunca ha existido una música «natural»; y no sólo porque toda partitura precisa una ejecución siempre distinta (puede que los instrumentos con que se interpreta un concierto sean «originales»; pero para nosotros, nunca nos sonarán así: «originales», porque tampoco nuestro oído es original, ingenuo), sino también por las condiciones del medio (baste pensar en las exquisitas condiciones acústicas de los teatros griegos o de las «bomboneras» barrocas). Tampoco ha existido nunca una vivencia «natural», inmediata de la historia, porque ésta ha estado siempre mediada por la *narración*, por la escritura de la historia. La historia ha sido siempre —y será, si es que ha de seguir existiendo— un modelo de *simulación*. Y no sólo porque —al igual que la música— ha de ser siempre *interpretada*, sino por el tiempo en que se despliega. En

lo que llamamos paradigmáticamente «historia» (o sea: en la historia *moderna*), el tiempo ha sido (contra las simplificaciones historicistas al uso) algo muy raro: por un lado *lineal* (pues no hay historia —tampoco en el sentido de narración— que no vaya de un punto a otro, o sea que no tenga un principio y, al menos tentativamente, un final); mas por otro lado el tiempo histórico ha de ser a la vez *recursivo*, en cuanto que los sucesos alcanzan significación al ser comparados con la carga de un principio, de un *arché* que ha de verse cumplido en un final: suspendido y retardado, es verdad, pero en todo caso avistado. Pues como decía Ortega: «La historia es una canción que sólo se canta entera». Sin un principio «retenido» y un final «anticipado» no habría concatenación de sucesos. Y por ende, no habría historia. Y es justamente del peligro de la pérdida de los puntos liminares, inicial y final, de lo que quiere avisar el moralista Baudrillard. El curso histórico del tiempo depende pues a la vez del *discurso* (el despliegue a partir del punto cero) y del *recurso* (un repliegue que avanza hacia su cumplimentación). O dicho de otra manera: la Historia es definida como una sucesión de hechos significativos concatenados causalmente, y al vez esos mismos hechos han de ser contingentes y estar abiertos a un futuro imprevisible. Por lo primero, la Historia ha de ser un *sistema cerrado*. Por lo segundo, un *sistema abierto*.

Esa contradicción entre un tiempo perennemente *di-ferido*, *extático* y que sin embargo se pretende *ad litem* cerrado ha irrumpido ahora, violentamente. Estar a la escucha de la Historia es esperar algo de ella, a saber: esperar su *cierre* mediante un Acontecimiento obviamente ya no «histórico» y que justifique y dé sentido *a parte post* a los sucesos. Tal es —como veremos con mayor detenimiento— el ideal *apocalíptico*, que lleva al suicidio de las sectas o a la manzana terrorista... por mor de la *aceleración* de la historia, para precipitar su final mediante la muerte... propia y colectiva. En el corazón de los códigos postmodernos se esconde pues el viejo ritual de la violencia: de la entrega *sacrificial* para que el grupo elegido «salga» del tiempo e ingrese en la eternidad: *éxtasis del punto final*. Si más allá de toda condena racional y ética nos fascinan los fenómenos de las sectas apocalípticas y del terrorismo es porque, según Baudrillard, nunca hemos aceptado de veras el carácter *artificial* —cronológico— del tiempo y de la historia. Como veremos en la última sección, se vive en la historia con la inconfesada *esperanza de su violento, abrupto final*. Nada de *eutanasia*, de *mort douce*.

13.7.- Desmantelando la «historia» de Baudrillard

Y es que, en el fondo, el pensamiento de Baudrillard está todo él transido de nostalgia. La verdad es que nuestro «frío» semiotecnosociólogo echa de menos el tiempo *ritual* de las sociedades primitivas: un tiempo cumplido, pleno, en el que el fin de cada cosa está ya en su principio, y en donde la narración (el mito) y la ceremonia (el rito) cierran circularmente los dos extremos, viéndolo todo —viendo al Todo— como Uno. Pero si esto es así, entonces queda al descubierto la contradicción que latía en el pensamiento baudrillardiano (más «pre-histórico» —si es verdad que la historia ha pasado ya— que «post-histórico»). Pues de la misma manera que la Modernidad ha engendrado a su pesar a la Postmodernidad al llevar al extremo su programa (digamos, kantianamente: al convertir inconsideradamente lo regulativo en constitutivo), así también la idea baudrillardiana de la evanescencia de la Historia implica a su pesar la creencia en una «Metahistoria», en una especie de «meta-rrelato» negativo (de deslegitimación diríamos): la sociedad humana se habría regido primero por *rituales* mágicos y emocionales de participación en el todo cósmico, habría pasado luego a someterse al imperio de la *ley* (abstracta e impersonal, pero conocida y reconocida por todos como factor seguro de interpretación de caso, para arribar finalmente al *código*, es decir a una «lógica» supraordenada que restringe y delimita tanto el radio de lo expresable y comunicable como el alcance de las experiencias compartibles dentro de un sistema social (de modo que, maliciosamente, cabría decir que Baudrillard no se ha «olvidado» del todo de Foucault, ya que el código se asemeja sospechosamente a la *episteme* foucaultiana, con la decisiva diferencia, sin embargo, de que en Foucault habría una *episteme* única y omnienglobante para cada época, mientras que en Baudrillard los códigos se entremezclan, solapan, obstaculizan o corroboran caóticamente entre sí). Hay en Baudrillard una patente nostalgia por lo primitivo y arcaico (por influencia de Mauss, Bataille, y en coincidencia con Pierre Clastres o con el Lévi-Strauss de *Tristes trópicos*), que lo lleva a adoptar *un tono apocalíptico en filosofía*, justo cuando parece estar criticando a los apocalípticos y terroristas: una fascinación ante el desencadenamiento incontrolado de la violencia

como «remedio» frente a la supuesta *estupefacción* (por no decir estupidización) de la sociedad. Y ello le lleva a exagerar de tal modo los rasgos alienantes y desintegradores de la sociedad de consumo que no permite tomar demasiado en serio sus análisis (quizá él mismo tampoco los tome así), a pesar de toda la brillantez de su despliegue. Podría decirse quizá que —al igual que ocurre con la interpretación *ética* del eterno retorno nietzscheano—, no nos cuenta Baudrillard tanto lo que está sucediendo realmente cuanto lo que *está a punto de pasar...* iba a decir: si no se toman las medidas pertinentes. Pero, ¿quién podría tomar las «medidas» a una proliferación *viral*, tan metastásica como el cáncer? Y es que quizá no se trata de tomar medidas «desde fuera» ni de acelerar el proceso de descomposición «desde dentro», con vistas a su reversión catastrófica, sino de *conjug*ar el ritual dionisiaco, la ley kantiana y los códigos de simulación en un espacio de juego *heterotópico* (esto es: que no permita unificar esos factores en un isomórfico *punto de indiferenciación*).

Mas si la historia ha pasado ya, si paradójicamente se ha cumplido por saturación, entonces no es preciso seguir esperando a Aquel que habría de sacarnos de ella (igual da al respecto si en una primera o en una segunda Venida). A menos que Él haya venido ya pero, como ha pasado con la historia que Él concluiría, nadie se haya dado cuenta. Es la conocida hipótesis de Kafka: el Mesías ha llegado ya... pero nosotros sabemos *ahora* de su llegada; demasiado tarde, de manera que su mensaje de salvación es irrecuperable. *Afortunadamente*, piensa Baudrillard: pues el paso inconcebible del «lomo» del futuro, el estar ya «de vuelta» sin saber cuándo pasamos el punto de inflexión, nos permite *por vez primera* desechar como falaz y aun diabólica toda promesa de *cumplimiento escatológico y de reconciliación quiliástica*. Nos permite desconfiar «con razón» de algo que de siempre barruntábamos, a saber: que los eventos no tienen sentido ni finalidad, y que precisamente por ello nos afanamos en grabarlos y conservarlos en *tiempo real*, esto es: nos afanamos en «matar» el tiempo, en atomizar y disolver el flujo en instantes discontinuos.

Sea como fuere, preciso es reconocer que Baudrillard se ha olvidado de «algo»: sus brillantes análisis sociales dejan en efecto a un lado todo el gigantesco entramado jurídico-político de las *democracias formales*, con su exigencia de observancia de la ley y sus regímenes de punición y vigilancia, mas también de recompensa garante de *status*. Y dejan también intacto nada menos que el complejísimo

edificio *tecnocientífico* actual, que no parece obedecer desde luego al juego de máscaras de lo *simulacral*, y que somete la *simulación* del laboratorio a prácticas profundamente estereotipadas y encuadrables dentro de grandes «narraciones» teóricas (la mecánica de fluidos, el evolucionismo, la física de partículas, etc.). Y ello por no hablar de los Grandes Sistemas Técnicos que articulan la circulación energética e informática de la sociedad, y que parecen abordables sólo dentro de una «holista» *teoría de sistemas*. Este banal recordatorio induce a pensar que nadie, ni siquiera Baudrillard, se atrevería a decir que no vivimos hoy (a veces, inconsideradamente) *bajo el peso de la Ley*. Según esto, ser «postmoderno» consistiría entre otras cosas en sumergirse una y otra vez en el seno de la Modernidad: en el caso del filósofo: releyendo e interpretando una y otra vez a los grandes clásicos, según los textos fijados en la modernidad, pero no tanto para corroborar su fuerza (ello se impone de suyo, incluso a pesar nuestro) cuanto para buscar entre sus fisuras espacios de libertad, grietas que permitan la irrupción «por abajo» de lo *salvaje* (menos idílico que el «mundo de la vida» habermasiano y menos dedicado a «intercambios simbólicos» de lo que sueña Baudrillard) y «por arriba» de la *tecnología del espectáculo y la información*.

Basta por demás un punto de reflexión para darse cuenta de que la relación entre las tres esferas (la ritual, la legal y la codificada simulacral) establece una *interacción* dialéctica. En el punto anterior hemos insinuado que la propia supervivencia del sistema «legal» implica la irrupción en su seno de lo «salvaje» (yo no lo llamaría «primitivo»: quizá no haya existido —para bien o para mal— un salvajismo más «puro», en el sentido de lo natural indisponible e indomable, de la insumisión a toda regla, como el que medra hoy en el interior de las ciudades). De igual manera habría que hablar de la «utilización», por parte de *lo salvaje*, de las estructuras legaliformes de la sociedad (baste pensar en la industria farmacéutica, química, financiera y política que vive de la drogadicción, de la prostitución y la pornografía, o del tráfico de armas), o del uso fantástico que igualmente ese «espacio dionisiaco» hace de la *precesión de los simulacros* en el «caosmos» de los códigos (de la industria virtual pornográfica a la infantilización de los parques temáticos, de las *chatlines* de Internet a la «sexualización» del automóvil, de los *war games* en fin a la pornotecnofilia).

Por su parte, Baudrillard ha ofrecido en cambio —y con cre-

ces— análisis difícilmente superables sobre la subordinación actual de lo «legal» y lo «salvaje» al multiverso telemático, de modo que no es necesario insistir en ello. Sí lo es, sin embargo, el hecho de la *contemporaneidad* de los tres motores sociales y de su expansión tendencialmente planetaria. Con McLuhan, el apóstol de las nuevas tecnologías, y contra él, deberíamos insinuar que, por fortuna, no parecemos encaminarnos tanto a una *aldea global* (una suerte de Superorganismo colectivo ganglionar, unido emocionalmente por impulsos eléctricos, y cuyo «cuerpo» sería un mundo complementemente tecnificado) cuanto a una *heterotopía* de espacios y regímenes tecnolingüísticos (regidos respectivamente por el ideal de lo *sagrado* en la ritualidad salvaje, por el de la *libertad* en la legalidad moderna, y por el de la *creatividad de «nova» imprevisibles* —gracias a la actual «liberación» del peso de una omnimoda Historia Universal— en la telemática postmoderna). En ese entrecruzamiento de campos de juego inconmensurables puede crecer —quizá— un nuevo «sujeto» más flexible y libre, un hombre dispuesto a articulaciones cada vez distintas, pero también a ser responsable no sólo de sus actos, sino sobre todo del mantenimiento —por acción u omisión— de la injusticia (entendiendo por injusticia la supresión violenta de diferencias irreductibles, en nombre de una identidad particular y falazmente privilegiada). Un hombre, en fin, que deje crecer en él lo salvaje e indomable, lo «naturalmente» indisponible: aquello que a la vez, y paradójicamente, lo reúne con el todo cósmico y lo separa y distingue como *este* individuo (desde luego, sin blandenguerías ni «disneyzaciones», sino corriendo el peligro —para sí, y para los demás— del arrebató orgiástico). Difícil reto, éste de aprender a vivir a la vez en tres esferas, dando a cada una lo suyo: Eso era, de siempre, la definición de la justicia. Y eso es, también, el reto de la postmodernidad.

Pues ¿acaso podemos arrojar tranquilamente por la borda valores como la justicia y, con ella, la equidad y la responsabilidad? Quizá pudiera decirse, al respecto, que los valores, ese Norte del quehacer humano, tienen cualidad análoga a la «materia» de la ciencia moderna: ni se crean ni se destruyen, sino sólo se transforman, por profunda que su modificación sea. Por eso parece necesario proceder ahora al análisis del sentido de los valores en ésta, nuestra Postmodernidad.

SECCIÓN CUARTA

LOS VALORES EN LA POSTMODERNIDAD

14.- LA UTOPIA SE QUEDA SIN SITIO

En efecto, corren vientos de fronda⁶⁷. Desde 1968, o sea unos veinte años antes de que cayera estrepitosamente el muro de Berlín y de que en 1991 se produjera la desintegración de la Unión Soviética, el modelo «revolucionario» estaba periclitado, y ello no solamente en el ámbito político, sino también en el científico y en el moral. Dicho de un modo harto general, tal modelo se regía por la ilusión de un final *utópico*. Recordando que el término griego *tópos* significa «lugar», y que todos los lugares son diferentes entre sí, diferenciando a su vez a las cosas que en ellos están y a los tiempos en que se desarrolla su vida, el utopista (influido ciertamente por la idea newtoniana de un espacio y un tiempo absolutos) pensaba que podría llegarse a una situación en la que los distintos lugares se fundieran en un solo espacio omnicompreensivo (como si se tratara de una gigantesca panorámica) y en un tiempo final, más allá del cual no existirían otras diferencias que las imprescindibles para no hacer de la vida algo absolutamente aburrido. Así, el político pensaba que, bien tras una conflagración universal, tras la «lucha final» cantada en la *Internacional*, o bien tras un lento y progresivo proceso de reformas, se llegaría a un reino de la libertad, tanto individual como colectiva (es el sueño kantiano de *Kosmopolis*), a costa de una naturaleza (el reino de la necesidad) perfectamente domada, en virtud de los esfuerzos combinados del político y del técnico. Como se ve, la diversidad de los medios no impide la aceptación de una meta final, definitiva. El fordismo estadounidense y el leninismo soviético se dan aquí la mano. Por su parte, el científico, ejemplificado por Einstein y su búsqueda obsesiva de la *Weltformel*, de una fórmula universal que sería a la vez la fórmula del Universo (algo así como el «¡Abrete Sésamo!» de la física), soñaba con alcanzar una teoría final que desentrañara de una vez por todas los secretos del mun-

67. El ensayo que integra esta sección tiene su origen en una conferencia patrocinada por la Fundación «Ciclos», de Buenos Aires. (Julio de 1999). Por ello está dedicado, afectuosamente, a Norma Kogan.

do. Por último, el moralista, capitaneado por Kant y su imperativo ético incondicional: «debes, luego puedes» (radicalizado por su seguidor Fichte en un: «debes, sin más»), propugnaba para el futuro una «interiorización del gendarme» —según la donosa interpretación que el poeta Heinrich Heine hiciera del imperativo kantiano—: una especie de curioso *anarquismo moral*, en el cual no serían ya necesarias las leyes (ni en definitiva los Estados) porque cada uno se comportaría como *debe de ser*, o sea: como una *persona* responsable. Cada individuo sería un «espejo viviente» de la Humanidad, cada uno representaría al género humano a su manera, de modo que el Todo se hallaría en cada uno de los miembros. Ya no habría «partes» ni por ende parcelación y desigualdad social; a lo sumo subsistirían desigualdades «naturales» según la destreza, la configuración corporal, etc., que serían sin embargo progresivamente paliadas por los avances técnicos, desde la prótesis a la cirugía estética.

Naturalmente, todo esto es una exageración. Los mismos defensores de la utopía insistían en que la situación actual no permitiría hacerse demasiadas ilusiones. Por ello, de nuevo, mientras que unos postergaban ese Santo Advenimiento *ad calendas graecas*, otros —los verdaderos revolucionarios— propugnaban un cambio inmediato y violento: para que todo cambiara, había que acabar primero con todo, para edificar de nuevo sobre los escombros una vida humana perfectamente racional. Como si dijéramos: «borrón, y cuenta nueva». En todo caso, el pensador utópico no se limitaba obviamente a describir «las cosas como son», sino que las *valoraba* —más bien negativamente— en función de cómo *debieran ser*.

La idea de «deber ser» es tan lógica y humana como rabiosamente *antinatural*. Las cosas naturales «se dejan ser»; diríamos que están «a verlas venir»: duran por un tiempo, cambian y luego se descomponen. Ciertamente, como sabemos hoy por las teorías transformistas, están sometidas a modificaciones y a mutaciones. Pero en todo caso cumplen su tiempo. Están en su lugar. Por el contrario, el hombre no se conforma con ser, sino que él existe: *ek-siste*, o sea, sale constantemente de sí, de su fondo natural —del que reniega— para ser solamente sí mismo. Esta obsesión de identidad, llevada al paroxismo en la Era Moderna, es la que está a la base de la utopía. Ser el centro de todas las cosas implica obviamente la formación imaginaria de un *horizonte*. De un horizonte de *valoración*. A pesar del ideal clásico de la *vita contemplativa*, nadie —ni siquiera el más escolásti-

co de los metafísicos— se ha limitado nunca a tomar «las cosas como son», sino que las considera en lo que ellas *valen*. En lo que valen, ¿para qué? Desde luego, para la realización del hombre (ese extraño ser a medio hacer), aislado o en grupo. Poco o mucho, las cosas siempre tienen un *valor* para nosotros. Pero, ¿qué es el valor?

15.- HACE FALTA VALOR

En toda investigación que se precie (y aunque sea sólo como propedeútica) puede ser conveniente acudir a diccionarios etimológicos, para averiguar el origen del uso de términos comunes. El lenguaje cuenta una historia: la nuestra. Oigamos la historia del término «valor». Viene del latín *valeo*: «estar bien, estar sano» (todavía algunos pedantes terminamos un *post scriptum* con: *Vale*, esto es: «que sigas bien», «que te vaya bonito», como dicen los mejicanos). Valor es aquello que *vale...* para que nosotros estemos bien. Por otra parte, la raíz indoeuropea del término sería **ual-*: «hacerse valer, ser fuerte, dominar», de donde procede también el alemán *walten*: «imperar, regir» (con su derivado *Gewalt*: «violencia», pero también y sobre todo coerción legítima, el poder legitimado; se habla así de la *Gewalt* legislativa, ejecutiva y jurídica). Parece pues que tenemos dos significados antitéticos: «estar bien, gozar de buena salud» por un lado, y «dominar» por otro. Pero esa antítesis es sólo una apariencia. Salud, *salus*, significaba al inicio «integridad» (como se ve en los términos griego: *hólos* e inglés: *whole*). E integridad no significa sólo: «estar entero», sino sobre todo: «integrar». Para estar incólume es preciso que cuanto le rodea a uno se configure como «circunstancias», como *bienes* al servicio de ese centro: primero individual, luego social, y al fin nacional, estatal o cosmopolita. Eso: convertir a las cosas en «circunstancias», es la hazaña de la ciencia moderna. Las cosas no pueden tener por sí mismas valor, no pueden ser valiosas en sí mismas, porque entonces el sujeto moderno sentiría que pierde su *libertad* y que se reduciría a un sujeto pasivo, movido al viento caprichoso de la realidad (dicho sea de paso: el término *realidad* tiene la misma raíz que *reo*: el acusado del cual el juez dictamina lo que él de verdad es —inocente o culpable—, no lo que él cree ser).

En una palabra: es preciso primero que las cosas *sean* (que sean lo que la ciencia dice que son), a fin de que luego *valgan*, ten-

gan un valor prestado por el hombre. El ser es el soporte neutro del valer; y por encima de ese valer está quien *se hace valer*. El valor ínsito en el valer de las cosas es, para empezar, un valor de *uso*. Hay en efecto «algo» (a lo que nos resistimos a llamar «cosas») que está —o estaba— a la disposición de cualquiera, a la mano: son o eran gratuitas, como el aire, el agua, el fuego o la tierra. Por eso las llamaron los antiguos: «elementos». Por eso también los modernos, más astutos, las consideraron como «energía libre», porque con ellas podían *hacerse* otras cosas más precisas y definidas; podían hacerse útiles, herramientas para cambiar la faz de la tierra. Y esas herramientas posibilitaban a su vez el trabajo, a saber: la transformación de cosas en *productos* intercambiables. Esas nuevas cosas inéditas, rigurosamente artificiales, alcanzaban así un valor de *cambio* en el mercado: un valor doblemente derivado, evaluado a su vez no por su servicialidad, sino por su escasez, regulada por la ley de oferta y demanda. Este valor extrínseco —propio de una mercancía fetiche— se denomina *precio*. Como sabemos, tras la Revolución Industrial y sus imparables secuelas puede decirse que el valor de uso ha desaparecido, puesto que la energía ha dejado de ser libre: las compañías petroquímicas la extraen, el motor la almacena, condensa y distribuye, la central eléctrica transforma los recursos hidráulicos y, en fin, las centrales nucleares la «fabrican». Las antiguas «cosas», las sustancias —ahora vencidas y humilladas— *son*, con el único fin de convertirse en materia bruta. *Son*, porque *deben ser* otra cosa. Son naturales, para poder aplicar sobre ellas el artificio humano. «¡No milagro, milagro, sino industria, industria!», se dice en *Don Quijote*.

Tras lo dicho, bien podemos establecer una neta división entre el concepto clásico de «valor» y el moderno. En el primer caso, los entes que pueblan el mundo *encarnan* un valor que el hombre debe apropiarse para cumplir sus fines. Es más, el clásico (incluyendo en esa cosmovisión al medieval) piensa que la consecución de esos fines cumple de paso los fines de la naturaleza toda, ya que considera al hombre como *fin final*, como el florón del universo (creado o no; aquí, eso importa poco). Las cosas son lo que son (lo que su esencia les dicta), y *por eso* valen. Son intrínsecamente valiosas, porque su esencia refleja un mundo inteligible y ordenado. El tan cantado «humanismo» sigue siendo en este sentido un ideal clásico, sólo que cercenando las esferas ultramundanas: para el cristiano, por ejemplo, la angélica y la divina. Por el contrario, el moder-

no entiende que los valores, en cuanto ideas, están a la base de reglas prescriptivas de las acciones humanas, sean intersubjetivas o en relación con las cosas del mundo. Como acabamos de ver, el valor de las cosas (y de los hombres tomados como objetos: como fuerza de trabajo o «mano de obra») es *prestado*. El lugar en el que ellas alcanzan valor está en el *contrato* y en el *mercado*, no desde luego en su «lugar natural», hasta el punto de que se ha llegado a decir que la basura no es sino un material que no está todavía en el lugar adecuado (piénsese sin ir más lejos en el reciclado de la orina de los astronautas, o en las centrales urbanas de incineración).

En una palabra: para el moderno, todos los valores son *humanos*. Y la realización plena de esos valores constituye la meta de toda *utopía*, que implicaría la desaparición de las «cosas» o «sustancias» y de sus lugares «propios»; ellas ocuparían en cambio un *puesto* asignado por el hombre, dentro de una estructura omnicompreensiva, a la vez espacial (*ecuménica*) y político-temporal (*cosmopolita*). Así es como cabría imaginarse el fin del mundo al estilo moderno: las cosas, convertidas en mero *pre-texto* para el texto o narración global que llamamos Historia Universal: un texto en el que remitente y destinatario coinciden. La Humanidad se escribe a sí misma y se encierra en el Libro (hoy tendremos que ir pensando en cambiar la metáfora, sustituyéndola por el ordenador). Ese Libro total, absoluto, sería el sucesor aventajado de la biblia, de «los libros» sagrados que contenían todo lo que los hombres debían saber; y el mundo mismo se tornaría en una gigantesca *fábrica* en la que se habría realizado técnicamente todo lo prescrito por el Libro. Como profetizaba Kant, entonces el «sistema natural» (el universo) y el «sistema doctrinal» (la ciencia) coincidirían sin resto.

16.- EL POST-MODERNISMO NO ES EL NIHILISMO

Pues bien, como dijimos al inicio, corren vientos de fronda. Cada vez son menos los que creen en ese *paradigma* moderno que podríamos llamar: «la concepción heredada». ¿Quiere decir ello que ya no existen los valores, que todo da igual y que, por ende, hemos metido ya en nuestra casa al «más inquietante de los huéspedes», que decía Nietzsche: al *nihilismo*? Antes, las cosas eran *porque valían*;

después, queríamos descubrir su ser para cambiarlo a nuestro antojo, o sea: las cosas eran, tenían un ser, *para que nos valieran*. Ahora, vencidas y humilladas las pobres cosas, *todo vale y en consecuencia nada vale de verdad*. A ese nihilismo consumado, a esa resignación entre llorona y lúdica, muchos lo llaman *postmodernismo*. Sin embargo, intentaremos mostrar que están surgiendo otros valores en alza; que ellos corresponderían a esta extraña era finisecular que podemos denominar «postmodernidad»; y, por fin, que los emergentes criterios de evaluación poco tienen de nihilismo. Ahora bien, hay que apresurarse a decir que la «postmodernidad» *no es*, no quiere ser otra época *nueva*, una época que viene después de la modernidad (como sugiere el prefijo *post-*), sino algo así como la mala conciencia de la modernidad misma, la reflexión sobre sus desmesurados presupuestos y la corrosión interna de sus prejuicios. Lo cual, si bien se mira, sigue siendo algo bien «moderno», a saber: el poner en tela de juicio todo lo heredado, la desconfianza hacia los propios logros, el cambio y la experimentación constantes (pero ahora no necesariamente orientado todo ello hacia una *utopía*). La postmodernidad es, según esto, la modernidad *desencantada*. Pero ello puede entenderse en el sentido trivial de que ya no nos interesa nada (el temido «desarme moral» del nihilismo) o en el sentido literal de liberarnos de todo «encantamiento», de todo hechizo. Y el hechizo moderno consistía en la creencia de la omnipotencia de la Humanidad para lograr sus fines (a largo o a corto plazo, eso da igual aquí) y en el consiguiente desprecio hacia la Naturaleza, entendida como el enemigo a batir y doblegar. Dicho franca y sencillamente: del doble sentido de *valeo*, la postmodernidad pone el énfasis en el «estar bien», en la «salud» o *salvación* conjunta del hombre y las cosas (ahora que éstas se hallan ya irremisible y exhaustivamente permeadas por la intervención humana), y se esfuerza por reducir al mínimo el viejo y bárbaro sentido de: «prevalecer», de «violentar» a las cosas. Pues si tal sentido *prevaleciera*, entonces la destrucción de las cosas —ahora ya «huecas», transidas significativamente del quehacer humano como *signos* de lo humano, en los que lo humano se dispersa— implicaría por ello mismo la destrucción de la Humanidad. Por eso, podemos adelantar, si el *metavalor* de la Antigüedad y del Cristianismo Medieval consistía en el *dominio* omnímodo de un Ser supremamente identificado con el Valor («que haya un solo Señor», decía Homero y repetía Aristóteles), de modo que el hombre era considerado como *portador de valores eternos* (un dicho fascista que mues-

tra a las claras su raigambre clásica, platónica), mientras que el ideal de la Edad Moderna será la *Identidad personal* (la utopía de que al fin no haya más que hombres, siendo cada uno de ellos la entera Humanidad en perspectiva, realizando históricamente los valores humanos), el *metavalor* de la Postmodernidad es en cambio la *Globalización*, esto es: la comunicabilidad universal de las diferencias. Y en este cambio de *paradigma*, la educación tendrá un función trascendental, como veremos.

17.- LA SANTA CIENCIA Y LA NATURALEZA ABNEGADA

Pero como hemos dicho que no se trata de cambiar sin más un sistema *axiológico* (el moderno) por otro más novedoso (el postmoderno), sino de dismantelar los prejuicios ínsitos en el paradigma moderno, será conveniente volver a la distinción del inicio, o sea a los tipos ideales en que se habría de realizar la utopía moderna: el político, el científico y el moralista. Ahora bien, dado que grandes pensadores modernos —con Kant a la cabeza— han entendido a la política como la concreción histórica de la moral, podemos quedarnos con los dos grandes territorios tradicionales: la Ciencia por un lado y la Ética sociopolítica por otro. Ambas pretendieron —un tanto esquizofrénicamente, a la verdad— repartirse el campo de sus acciones mediante un cuidadoso criterio de demarcación: de un lado los «juicios de hecho», correspondientes al *ser*; del otro los «juicios de valor», correspondientes al *deber ser*, de manera que el hombre se veía a sí mismo como «ciudadano de dos mundos» (según el *dictum* de Kant). De un lado, descripción y explicación. Del otro, prescripción y comprensión. *Tertium non datur*, a menos de caer en la denostada «falacia naturalista» (pasar de una proposición regida por el «es» a otra regida por el «debe ser»). Ello implicaba, desde luego, un hecho para nosotros paradójico, a saber: las ciencias de la naturaleza, celebradas por su exactitud y objetividad, no tendrían nada que ver con el «mundo» de los valores. Si acaso, la *actividad* científica podría regirse, en cuanto parcela de la cultura humana, por valores puramente epistémicos y cognitivos como la verdad, la coherencia, la simplicidad y la capacidad de predicción. Pero desde el punto de vista político y ético habría de ser absolutamente *neutral*, aséptica, dejando a la «ciencia aplicada» que se *manchara* técnicamente las

manos al bajar de las alturas especulativas de la pureza matemática y física. Por el contrario, las ciencias del espíritu (según la clásica denominación alemana) se ocuparían solamente de la preservación y fomento de los valores humanos. Explicar el mundo o comprender al hombre. He aquí una disyuntiva exclusiva que hoy nos resulta falaz, así como inútiles fueron los esfuerzos por reducir a puro saber científico a las ciencias humanas (disfrazadas entonces de «ciencias sociales») y nociva la dirección contraria: la pretensión de liberar a las ciencias del espíritu (reducidas en definitiva a la filosofía académica) de todo contacto con la ciencia.

Comencemos por la supuesta asepsia axiológica de las ciencias naturales. Según las teorías heredadas en epistemología (no según la praxis real del científico), la ciencia habría puesto todo su empeño en estar libre de todo valor y en zafarse de toda valoración. Su función habría consistido tan sólo en decir las cosas como son, guste o no guste. Su utopía se habría cifrado en llegar a ser un exacto espejo del mundo, dedicándose al estudio de lo que *hay*, o sea de las cosas o fenómenos que pueblan el mundo (*the furniture of the world*, decían los epistemólogos; como si el mundo fuera una habitación amueblada). Justamente por ello, las teorías, los aparatos de medida y control, en fin todo aquello que constituye el *saber experimental* estaría al servicio de lo dado, es decir de la pura *objetividad*. Control de variables y coeficientes de corrección para reducir al máximo las variaciones individuales y sensoriales, de un lado, y fijación de teorías mediante un lenguaje formalizado, exacto y unívoco, por otro. La ciencia natural moderna pretende en una palabra eliminar idealmente a los individuos o a los grupos de investigación, de modo que la verdad del *ser* se presente pura ante sus manos o ante sus ojos, convertidos gracias a los artefactos técnicos en herramientas de precisión. Si eso fuera así, entonces las máquinas «inteligentes» acabarían por hacer mejor el trabajo científico que los hombres, como sabemos por la ciencia ficción de los años cincuenta y sesenta (justo antes del cambio de paradigma).

En una palabra, la ciencia moderna tiende —o tendía— a la igualdad metodológica (gracias al famoso método hipotético-deductivo)⁶⁸, a la previsión de los fenómenos (dado que el mundo externo, aunque en movimiento y cambio continuos, está sometido a le-

yes inmutables y accesibles al pensamiento), y a la repetibilidad de los experimentos, asegurando que ellos arrojarán un mismo o muy semejante resultado (gracias precisamente a esa puesta entre paréntesis del factor subjetivo, humano, de que hemos hablado). En la ciencia de la modernidad, el sabio hace *como si* él mismo no existiera, ni existiera ningún otro hombre en cuanto sujeto. Es verdad que muchas ciencias estudian físicamente al hombre: pero lo toman como un *objeto* ajeno al investigador (baste pensar en cómo le tratan a uno al entrar a un quirófano, o en cómo se siente en una consulta médica).

A poco que se paren mientes en este aséptico proceder de la ciencia moderna se llega en seguida a una fenomenal paradoja, a saber: grupos de seres humanos, diseminados hoy por toda la faz de la tierra y atrincherados en sus cátedras y en sus laboratorios, públicos o privados, se esfuerzan con todos los medios a su alcance —hoy, ingentes— por borrar su propia individualidad, los prejuicios de su origen (étnico, religioso, lingüístico, etc.) y hasta la comunidad a gran escala (ciudad, región, nación) en que ellos viven, a fin de dejar que los fenómenos naturales se muestren tal como son, sin interferencias psicológicas o sociales. ¿Dónde está aquí la paradoja? Obviamente, en el hecho de que el científico se empeña denodadamente en olvidar toda suerte de arraigo psíquico o social —causante de perturbaciones en la lectura e interpretación correcta de la realidad— y en hacer *abstracción* de toda referencia al hombre, *salvo* por lo que respecta a la propia *comunidad científica internacional*, que aparece así ante los ojos de la gente como un grupo honestamente olvidado de sí, de sus preferencias y deseos, formando una especie de *vanguardia de la humanidad*, un ejemplo de lo que podrían ser los hombres si olvidaran egoísmos y prejuicios de toda laya y se lanzaran todos juntos en pos de la Verdad. Así que la falta de valor de que presume la ciencia se torna al cabo en el máximo valor: el de la *abnegación*. Como decía Popper: «su principio fundamental —aparte de ayudar a reducir el sufrimiento— es la verdad.»⁶⁹

El científico aparece de este modo como el sucesor del ermitaño, del monje o del santo. Así como éstos se sacrificaban antaño por el bien de la comunidad, con independencia de etnias, lenguas o clases sociales (recuérdese el comportamiento de Jesús con la samaritana, con el centurión o con el Sanedrín), así también el cien-

69. *Realismo y el objetivo de la ciencia*. Tecnos. Madrid 1985, p. 300.

tífico difunde la buena nueva del conocimiento y control de un mundo objetivo, independiente de los hombres y de sus mezquinos intereses y ambiciones: un mundo abierto, disponible para todos sin distinción. Con una diferencia capital, empero. El religioso se ocupaba de que su grey levantara los ojos al cielo y se olvidara de este mundo. La intervención del religioso en esta nuestra tierra se limitaría a lo sumo a corregir aquellas tendencias que dificultaran el acceso ulterior al mundo verdadero, a ese *trasmundo* que estaría más allá de la muerte pero que, gracias en parte a la labor del *sacerdos* y en parte a la impronta dejada por la divinidad en la naturaleza, ya podía oscuramente vislumbrarse —como en un espejo, decía San Pablo— en este mundo sensible y carnal. Muy al contrario le sucede al científico: la aceptación generalizada de la ciencia por parte de la gente normal (y de sus jefes: los políticos y los capitanes de empresa), el éxito que hoy alcanza la llamada *tecnociencia* a nivel planetario no se debe en absoluto a la búsqueda abnegada e imparcial del conocimiento de la Verdad, del ser verdadero, del núcleo inamovible de toda realidad (eso ya lo pretendieron los metafísicos, y no hay más que ver cómo les va hoy), sino a que la ciencia facilita y promueve la implantación y medro de los hombres en el mundo y, por ende, la cumplimentación de esos fines e intereses particulares que ellos, los científicos, dicen despreciar. Y aunque se empeñen en convencernos de su desinterés y pureza de intenciones, la verdad es que los ingentes fondos emanados de instituciones públicas o privadas para la investigación científica están destinados en su mayoría (como en los famosos programas de I + D) a la extracción de recursos naturales, a su transformación en bienes de consumo o de entretenimiento y, cada vez con mayor intensidad, a la creación de materias *sintéticas* hasta ahora inexistentes en esa naturaleza «verdadera» que el científico decía limitarse a conocer. Conocer, sí. Pero, comenzamos a sospechar, no por el gusto de conocer lo que hay, sino para transformarlo, torturarlo y hasta crearlo (¿dónde está el límite entre descubrimiento e invención?) en favor de la sociedad, o de alguno de sus estratos privilegiados. No en vano se abrió la Edad Moderna, la Era de la Ciencia, con la proclama de Francis Bacon: *natura non nisi parendo vincitur*, «a la naturaleza no se la vence sino conociéndola». El científico bizquea aquí y se limita a una parte de la frase, diciéndose: «hay que conocer a la naturaleza». El *homo oeconomicus* (que es en definitiva el que paga) agrega en cambio el punto decisivo: «para vencerla». Saber es poder, ya se sabe.

Sólo que de este modo llegamos a otra paradoja, por decirlo suavemente: la naturaleza no está bien como está (si es que alguna vez —digamos, antes de que existieran hombres— ha estado como está, sin más), sino que hay que cambiarla constantemente según las necesidades —y lujos— de la sociedad. De ahí la definición «postmoderna» de ciencia, tanto en la vertiente educativa como en la práctica: «Así como la enseñanza de la ciencia es una actividad transformadora de las personas (y por tanto de mundos), así también la práctica científica ulterior es una actividad transformadora de otras formas de mundo.»⁷⁰ Y esa transformación poco o nada tiene que ver con las necesidades «naturales» (aunque sean de una supuesta «naturaleza humana»). Para alimentarnos, vestirnos, alojarnos y reproducirnos podíamos habernos quedado nosotros, los hombres, en la Edad de Piedra. Entonces, la montaña nunca habría sido cantera, ni el bosque fondo de provisión de madera para la construcción, ni los cursos fluviales ocasión para el levantamiento de presas —y menos, de centrales eléctricas—, ni tampoco se nos habría ocurrido mirar al cielo, y no desde luego para añorar nuestra verdadera patria, sino para establecer en él fijos caminos rectilíneos imaginarios que sirvieran para la navegación y el comercio. De manera que el científico defensor del realismo ingenuo (si alguno queda) se verá obligado a confesar que, sean cuales sean los puros intereses investigadores que a él le mueven, su actividad habría sido exterminada de raíz de no haber puesto desde el principio su saber al servicio, no de la conservación, sino de la transformación de la naturaleza (no en vano denominada, con más acierto, como *entorno* o *mundo ambiente*). Al servicio, en definitiva, de productos y fabricados, no de los datos sensoriales. La ciencia moderna está volcada pues, desde su inicio, a la modificación *técnica* de la naturaleza y a su aprovechamiento *económico* y *político*. Por consiguiente, si algún científico nos dijera hoy que él cree en la existencia de un mundo externo, ajeno e independiente de los hombres, al cual se van aproximando paulatinamente las teorías hasta formar un mapa exacto de la realidad tal cual ella es, pensaríamos seguramente que se trata de un ingenuo o, peor, de un hipócrita. El científico *ve* lo que él sabe, esto es: lo que anticipa y construye experimentalmente de acuerdo con teorías que están inextricablemente unidas a los intereses sociales y a los prejuicios que él pretendía haber dejado a la entrada del

70. Javier Echeverría, *Filosofía de la Ciencia*. Akal. Madrid 1995, p. 49.

laboratorio, antes de ponerse la bata. Sin caer en la exageración nietzscheana, según la cual no hay hechos sino interpretaciones, bien podemos decir que no hay más que *hechos interpretados o interpretaciones fácticas*, siempre sumidas en un esquema de referencia que cambia según las directrices de los planes de desarrollo. Cuando el científico proclama: «¡Hay que atenerse a los hechos!», el filósofo sonríe.

Al respecto, baste un ejemplo. Pocas personas creen hoy que estemos en la Era Nuclear, cosa en cambio evidente en los años cuarenta y cincuenta, cuando los físicos de altas energías se las prometían muy felices por haber descubierto... ¿acaso una flamante y flamígera galaxia, un ignoto pez abisal, una nueva especie de orquídea o, mejor, los últimos elementos constitutivos de la realidad? En absoluto. Habían descubierto la fusión —y luego la fisión— atómica y, por ende, contribuido a inventar bombas termonucleares, unos artefactos que poco tienen que ver con el mundo tal cual es y mucho con la destrucción del mundo técnica e históricamente heredado. Pero el *balance of power* y la carrera espacial, primero, y luego las exigencias de la población norteamericana por mejorar su salud (p.e., gracias a la investigación contra el cáncer, propulsada por Nixon en 1971 para sostenerse en el poder y para que se olvidara Vietnam) o, con fuerza inigualable a partir de los años ochenta, la carrera por la fabricación de ingenios informáticos⁷¹: todo ello contribuyó a la reducción progresiva de la financiación necesaria para la construcción de aceleradores de partículas, imprescindibles para la comprobación experimental del llamado «modelo standard». La paciencia del político respecto al presunto «científico puro» llegó al colmo cuando físicos estadounidenses propusieron la construcción del *Superconducting Super Collider*: un superconductor formado por un túnel de unos noventa kilómetros de largo en las proximidades de Waxahachie, un pueblecito cercano a Dallas. En ese túnel, «miles de bobinas magnéticas superconductoras guiarían dos haces de proto-

71. Dicho sea de paso, también la informática surgió como preparación para la Guerra Fría, nada más terminar la Segunda Guerra Mundial. El primer ordenador digital electrónico, el ENIAC, fue concebido por un grupo de investigadores (con John von Neumann a la cabeza) de la Moore School de Pennsylvania a fines de 1945 y principios de 1946, con objeto de unificar para el Pentágono los planes estratégicos de la defensa (o del ataque). De algunos miembros de la Moore School saldría después la primera empresa informática: UNIVAC.- Cf. W. Aspray, *John von Neumann and the Origin of Modern Computing*. The MIT Press. Cambridge, Mass. 1990.

nes para que, después de millones de vueltas, alcanzaran una energía veinte veces más alta que la conseguida en los aceleradores existentes. En varios puntos a lo largo del anillo, los protones de los dos haces chocarían, y enormes detectores controlarían lo que sucediera en tales colisiones.»⁷² Dejando aparte la obviedad de que esta naturaleza «acelerada» y «superconducida» poco se parece a ese mundo externo e independiente del sujeto con el que sueña el realista, el caso es que tanto el Congreso como el Senado de los Estados Unidos denegaron en 1993 los fondos necesarios para el proyecto (unos seis mil millones de dólares), a pesar de que el túnel ya estaba parcialmente excavado. El desencanto de los físicos está plasmado en un excelente libro del Premio Nobel Steven Weinberg, de expresivo título: *El sueño de una teoría final*.⁷³ ¿Qué había ocurrido? ¿Acaso, como creía Weinberg, que los políticos habían dejado de creer en la «ciencia pura», para preocuparse sólo de ahora en adelante de la «ciencia aplicada»? No. La ciencia pura no ha existido jamás, salvo en los programas de reproducción *dogmática* de conocimientos científicos en institutos de bachillerato y universidades, o sea: en la enseñanza, y en la mente de algunos profesores poco avisados, ignorantes de su función de correa última de transmisión de conocimientos prácticos, sólo puros si por tal se entiende «aislados», «abstractos», abstraídos del quehacer real del científico, desarrollado en empresas o en instituciones estatales.⁷⁴

Así que, tras lo dicho, tentados estamos de sustituir el *slogan* popperiano de: «La ciencia, búsqueda sin término de la verdad» por otro, anunciado en los felices años sesenta madrileños por una academia: «Al éxito por la práctica». Pero si esto es así, ¿a qué se debe la persistencia secular de este engaño respecto al *conocimiento objetivo de la realidad*? ¿Acaso creía el científico que si él decía la verdad de lo que estaba haciendo iba a quedarse sin trabajo? En absoluto. Hoy hay más científicos (o mejor: tecnocientíficos) que nunca,

72. José Manuel Sánchez Ron, «El final del paradigma moderno». En: *Ciencia moderna y postmoderna*. Cuadernos del Seminario Público de la Fundación Juan March, 2. Madrid, 1998, p. 32 y ss.

73. Crítica. Madrid 1994; ver especialmente p. 222 y ss. Cf. también: José Manuel Sánchez Ron, «Ilusiones y realidades en el desarrollo de la física de altas energías». ARBOR 626 (febrero de 1996), 163-183.

74. Sobre el aprendizaje dogmático de la «ciencia», del cual está excluida terminantemente toda actitud crítica, véase: Javier Echeverría, *Filosofía de la Ciencia*. Akal. Madrid, 1995, pp. 141-144.

y casi nadie cree ya en cambio en el sueño de la teoría pura, y menos en el de la «teoría final». El engaño era un autoengaño: del científico... y de la mismísima sociedad, o mejor: de las sociedades capitalistas emergentes en Europa desde el siglo XVII. Era *necesario* creer (pues que de una creencia se trataba, que acabaría por sustituir al credo religioso) primero en una naturaleza externa, sólida, mecánicamente legalizada y enteramente dispuesta a ser utilizada sin remordimientos por los hombres (que renegaban así de su antigua «madre», de Cibeles: esa *turrita Berecinthia Mater* cantada por Virgilio). Era necesario, en segundo lugar, considerar a la ciencia como algo «puro», esto es: como algo tan ajeno a todo valor como la propia naturaleza, a fin de que el botín resultante fuera a parar exclusivamente a manos del hombre moderno, es decir: a manos del *sujeto centralizador y detentador de todo valor*. O lo que es lo mismo: era preciso ver a la ciencia como una actividad pura, tan pura como *inútil*, con lo cual se llegaba a la paradoja de que su presunta inutilidad era cantada como actividad *intrínsecamente valiosa*, válida por sí misma, autorredundante: la ciencia por mor de la ciencia, la ciencia como teniendo en sí misma su propio *fin*, un fin indiscutible.

Hoy, ese mito ha sido completamente desenmascarado. Ni siquiera debiera hablarse ya de ciencia (denominación que implica una ulterior distinción entre «ciencia pura» y «ciencia aplicada»), sino de *tecnociencia*, un término que apunta a la cada vez más estrecha fusión entre tecnología y teoría matemática y computacional. Y pocos creen actualmente en la supuesta neutralidad axiológica de la ciencia. Para bien, y para mal. En efecto, los valores a que está sometida la investigación científica son *internamente* contradictorios. Es decir: no se trata de que exista una división tajante entre los conceptos-guía por los que se rige el científico tanto en el contexto de descubrimiento o innovación como en el de justificación (fundamentalmente, a través de la enseñanza de las teorías científicas), de manera que pudiera decirse que las intenciones eran buenas (encarnando verdaderos valores) mientras que la realización y la aplicación serían malas (por culpa, digamos, del malvado político o del empresario capitalista), sino de la ambigüedad presente en una y la misma tabla de valores. Todos estamos seguramente de acuerdo en que la ciencia es una actividad sociocultural (quizá la más elevada) de transformación del mundo; y también lo estamos quizá en los siguientes criterios de valoración: la *publicidad* (supresión de todo

secretismo: libertad plena de expresión), la *comunicabilidad* (que tiende a la consecución de algo así como una «conciencia colectiva» mundial: la *global village* soñada por McLuhan), la *accesibilidad* (principio básico en la política educativa: igualdad de oportunidades), la *objetividad* (de la que ya hemos hablado) y la *progresividad* (cada teoría ha de ser «mejor» que la anterior, lo cual implica que también el mundo transformado por ella será mejor: hoy vivimos mejor que ayer, pero peor que mañana).

¿Quién negaría la bondad de esos valores sociales? Y sin embargo, la *publicidad* —como indica palmariamente la ambigüedad del término— no significa que *todo* pueda y deba ser publicado. ¿Cuál es el criterio? ¿Acaso la cualidad? En la docencia se publican: 1) artículos y ensayos que puedan garantizar la estabilidad y promoción de los profesores del departamento; 2) teorías que refuercen el *status quo* dominante en centros o instituciones «de reconocido prestigio», bien para unir lazos interesados con él, bien para evitar la amenaza de competidores indeseados; 3) teorías que critiquen fuertemente la «normalidad constituida», con vistas a la emergencia de otro «grupo de presión» de investigadores; y 4) todo aquello que refuerce la sensación de que, por un lado, «el mundo va bien» y la opinión pública puede estar tranquila con respecto a sus dirigentes tecnocráticos, y por otro de que existen todavía monstruosidades o anomalías, a fin de que alimenten la curiosidad de la gente y supongan enigmáticos «retos para la ciencia». (La lista no es exhaustiva). En el mundo editorial se publican: 1) libros procedentes de prestigiosas instituciones científicas o traducciones de obras impresas en poderosas editoriales extranjeras, fomentándose así la tendencia al monopolio cultural y al «pensamiento único»; 2) divulgaciones científicas que inciten a la juventud a tomar el «seguro camino de la ciencia» o ayuden al lego —en un mundo superespecializado, ya lo somos todos— a comprender «el mundo en que vive»; 3) disparates sensacionalistas, siempre y cuando utilicen terminología científica, en una curiosa mezcla de irracionalidad racionalizada; y 4) todo aquello que promueva y corrobore la estrechísima interacción entre ciencia y democracia liberal (o sea capitalismo, parlamentarismo y libre mercado): un bucle de retroalimentación en el que todos estamos tendencialmente implicados. Y en el mundo empresarial se publican folletos, anuncios periodísticos, *spots* televisivos, etc., en función no sólo de la relación entre costes y beneficios

de la empresa, sino sobre todo del carácter redundante y de auto-corroboración entre los *mass media* y la empresa (según un *ranking* preciso: un *spot* vende más —y cuesta más— que un folleto distribuido por *mailing*).

Pasemos a la *comunicabilidad*. En nuestra «era de la comunicación» se tiende a comunicar todo aquello que fomenta el crecimiento reticular de la comunicación, de manera que la saturación de noticias heteróclitas acaba por devorar los contenidos, alcanzando valor únicamente en función del *medio* en que aparecen. La máxima especialización coincide así con la máxima desinformación. Una náusea de repetición, de algo «ya visto» surge de este modo desde el océano de novedades que nos inunda, y ello en todas las innumerables parcelas del quehacer científico, contagiadas del flujo heterogéneo que ya ha anegado la llamada «cultura popular», transmitida por televisión por cable o por Internet.

Por lo que hace a la *accesibilidad*, es del todo loable que las instituciones públicas impongan la enseñanza obligatoria de las ciencias, sin distinción de origen, etnia o clase social. Pero no menos cierto es que ese acceso se paga necesariamente con la enseñanza *dogmática* y acrítica de programas científicos diseñados desde los ministerios (o cada vez con mayor fuerza, desde grandes *concerns* empresariales, dotados de su propia universidad): programas que reflejan los intereses no sólo de los funcionarios, sino del gigantesco tinglado editorial y empresarial que ve reforzada de este modo su influencia, su perduración y su medro. Entiéndase bien: no se trata de una crítica, sino de constatar —como en los casos anteriores— la perplejidad ante los valores incipientes de la postmodernidad. Sería ridículo que un estudiante discutiera con su profesor respecto a problemas matemáticos, el uso correcto de un sistema operativo computacional o, incluso, la formulación de un problema de ciencias sociales o de filosofía. Para paliar este efecto se está introduciendo en las escuelas elementales el proceso contrario, fomentando la opinión sin trabas y el intercambio libre de «ideas». Esta presunta «democracia» educativa (reflejo de la «sopa» servida en los espacios televisivos para la infancia) no logra sino confusión mental y un choque traumático con la enseñanza ulterior en el instituto o en la universidad. Y a su vez, se intenta contrarrestar el dogmatismo imperante en las facultades de ciencias (y no sólo en ellas) mediante *masters* o accesos a institutos superiores de investigación. Sólo que entonces está

ya de tal manera conformada la mente del estudiante que difícilmente puede sacudirse de los hábitos y prejuicios adquiridos para pensar «por su cuenta». También aquí se corre pues el riesgo de adoctrinamiento. Las élites superespecializadas no serían sino «masas» en pequeños grupos, con *argot* y metodología propia, que en el resto del saber (incluyendo al saber científico en general) se comportarían pasivamente.

Ya hemos tratado por extenso la problemática de la *objetividad*. Quizá sólo quepa añadir ahora una banalidad, no siempre tenida en cuenta. Si el saber científico experimenta mercedamente continuos avances en la explicación y comprensión del mundo, disipando —como se dice— las tinieblas de la superstición y condenando al olvido otras prácticas y otros saberes, ello se debe en buena medida a su estrecha vinculación con el tinglado político, financiero, colonial, militar y religioso en el que la ciencia está inscrita, y que ahora ella rige cada vez con mayor intensidad (eso es la *tecnocracia*). En aras del «progreso» se sacrifican modos de vida y culturas alternativas (no sin archivarlas cuidadosamente y exponerlas en museos), sin cuidarse de la posible felicidad de los individuos, de las *mores* y tradiciones de grupos o sociedades, o de la preservación del entorno, y aun del espacio exterior (piénsese en la «chatarra espacial»). En una palabra, la ciencia es objetiva no por reflejar *el* mundo, sino *nuestro* mundo: el forjado históricamente a lo largo de quinientos años e impuesto brutalmente al resto del planeta. El proceso parece irreversible. Pero no se paran mientes en el hecho de que la *globalización* implica un «contagio» del pensamiento y las prácticas occidentales por parte de los recién llegados al festín científico. Ya el hecho de que escriba «occidentales» en lugar de europeos o norteamericanos revela suficientemente esta necesidad de dejar paso a Japón, los «jóvenes tigres» asiáticos y, en poco tiempo, a China. Y si ahora ya estamos de acuerdo en que la ciencia no es axiológicamente neutral, habrá que ver si los incipientes valores postmodernos no comenzarán a teñirse de prejuicios «exóticos» y a influir —en este sistema de vasos comunicantes de nuestra era— en la valoración de la cultura y el trabajo (baste pensar en los «contratos basura» o en la flexibilidad laboral, a partir del ejemplo de alta productividad de Singapur o Taiwan).

Por último, es innegable el carácter *progresivo* del quehacer científico. Trabajosamente se van imponiendo teorías que cumplen

mejor los valores del *universalismo* (repetibilidad de la experimentación en cualquier lugar y por cualquier grupo) y la *cooperación internacional*, de la *coherencia* (consistencia interna) y la *simplicidad* (parsimonia) y, en suma, de la *fecundidad*. Todo ello regido por el *meta-valor* intracientífico de la deliberación racional, argumentativa, y de la discusión pública. Pero, de nuevo, esa progresividad no es sino una *autocorroboración*. Es la ciencia la que decide de lo que es «racional» o no lo es, de modo que la «discusión pública» se reduce a un debate entre especialistas de la misma materia.⁷⁵ Del mismo modo, el «universalismo» y la cooperación tiene lugar bajo estrictas condiciones de «cientificidad», impuestas por instituciones, propulsoras de la «alta tecnología» y curiosamente ligadas por lo común a proyectos militares para mantener la hegemonía de la Potencia dominante o a la industria química y farmacológica, altamente preocupada por el «bienestar social».

En definitiva, la enseñanza y la práctica científicas reflejan el mundo que la ciencia misma ha contribuido decisivamente a formar, en coyunda con otros poderes no tan santos y altruistas. Nada más lógico pues que, en la hora de su triunfo planetario, descubra ahora los valores que la guían y los tome por *valores universales, urbi et orbe*. El problema estriba en que esos valores son los *nuestros*. No tenemos otros, y sería suicida cambiarlos. Y si no queremos caer en otra resignación «nihilista», más fuerte aún que la resultante de la experiencia decimonónica de que «Dios ha muerto», parece que sólo cabe exigir que esos valores sean tomados rigurosamente en serio, aminorando la tensión dialéctica ínsita en dichos valores. Sólo aduciré un ejemplo: el *universalismo* no debiera confundirse con el «pensamiento único» y uniformizador, porque entonces la propia actividad científica se marchitaría. Al contrario, parece que debería entenderse como un *comunitarismo* que respetara las culturas tradicionales, y aun los movimientos sociales de protesta, pero utilizando para ello los instrumentos y técnicas emanados de las pomposamente denominadas «sociedades postindustriales» (baste pensar en el uso de Internet por parte de los insurrectos de Chiapas, o en el llamado *Art of Identity*, que utiliza a la contra las técnicas publicitarias dominan-

75. Véase el libro de Alan Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales* (Paidós. Barcelona 1999), en donde se «refuta» violentamente toda la filosofía francesa contemporánea —de Bergson a Baudrillard y Virgilio—, por haber osado utilizar terminología científica de un modo inadecuado.

tes para propagar el derecho a la diferencia de minorías oprimidas, étnicas o sexuales).

Creo que hemos podido comprobar cómo en la tecnociencia de la postmodernidad se aúnan inextricablemente valores epistémicos, sociopolíticos e incluso morales, rompiendo así «por arriba» la nociva separación entre las «dos culturas»: la físico-matemática y la de las ciencias del espíritu. Pero obviamente la interacción y compenetración es mutua, sin llegar en absoluto a una subyugación de la una por la otra. De ahí que debamos volvernos ahora a la ética, para examinar en este área el cambio radical sufrido en estos últimos veinte años.

Recordemos al respecto lo ya anteriormente indicado. Si la ciencia moderna producía, sacaba a la luz una naturaleza literalmente *inhumana*, lo hacía para que el Sujeto (ese representante individual de la Humanidad, idealmente intransferible) olvidara su propio origen animal y pudiera utilizar a la naturaleza sin remordimientos en su provecho. Tal la *astucia de la razón* ensalzada (no desde luego denunciada) por Hegel: es necesario creer que las cosas *son*, que tienen una esencia (descifrable mediante fórmulas matemáticas) —o sea que no nos van a engañar, siendo unas veces tal cosa y otras tal otra, como hacemos en cambio los hombres— para luego poder combinar sus fuerzas y propiedades *pro domo nostra*, creando así productos *valiosos* y, por ende, rigurosamente artificiales.

18.- EL HOMBRE MODERNO, UNA PRECIOSIDAD

¿Y el hombre mismo, o mejor: el sujeto razonador y egoísta, el *calculator* moderno —ese hombre— *es*? Desde luego, no puede, no debe «ser» como lo son las cosas. En Castilla se insulta a alguien diciéndole: «Eres un ser». Hablando con rigor, el hombre no *es* (o sea: no tiene una esencia fija). El hombre, como dijimos, *existe*, se anticipa siempre a sí mismo y a la vez reniega de sí mismo y de su historia (de ahí el despliegue de los tiempos en pasado y futuro). Y el hombre moderno, ¿encarna algún valor? No. Él es quien otorga valor a las cosas. Si acaso, decimos que tiene «valor» recordando la vieja etimología de «hacerse valer», de «prevaler» y «dominar»: no es valioso, es *valeroso*, porque con ayuda de la ciencia y la técnica se

enfrenta a la realidad y la domina, la controla y goza de ella. Como *debe de ser*. El hombre moderno no tiene precio, sino que es *precioso* (así lo denomina Novalis: *der herrliche Fremdling*, «el extranjero señorial», pues que *herrlich* significa a la vez —y no casualmente— «magnífico, precioso» y «dominador»). Hace falta, en efecto, valor para haber llegado a ese punto. Como decimos cuando un muchacho pega a un niño: «ya podrá». Con las cosas se atreve el hombre. Pero, ¿y con los demás hombres? ¿Acaso no moverá guerra cada uno contra todos los demás para apoderarse de aquello a lo que tiene derecho? (y adviértase que en la Modernidad cada individuo, cada *átomo* personal, tiene derecho a todo, ya que es él quien *integra*; él es el centro, el *sujeto* de toda objetividad). En ayuda de la ciencia cosificadora, y nacida al mismo tiempo que ella, viene la teoría sociopolítica. Ahora es necesario inventar, no solamente valores *ínsitos*, embutidos en las cosas por el hombre, sino *valores humanos*, que permitan la convivencia pacífica y el reparto digno del botín, o sea de los productos tecnocientíficos.

19.- INVENTANDO LA IDENTIDAD

La primera magna invención, como podemos sospechar por lo que venimos diciendo de la centralidad del sujeto, no puede consistir en un valor, por alto que sea, pues que todo valor está al servicio de aquello o aquél para quien *vale*. Por eso llamaremos a esa *magna instauratio metavalor* o, mejor, «ideal»: la concreción de una idea universal en un individuo. Ese ideal es la *identidad personal*. Las cosas cambian, se transforman y perecen (incluyendo en ellas a los hombres, en cuanto miembros de una especie animal). Pero la *persona*, en cuanto sujeto de derechos y deberes, es inmutable e incluso, idealmente, inmortal. ¿Cómo podría cambiar un «centro»? Sólo cambian las circunstancias. Claro está que esa «persona» era una «ficción». Pero fue enormemente útil (con lo cual sospechamos que estaba tácitamente al servicio de un ideal más alto: la supervivencia, no de la especie en general, sino de la subespecie «occidental»). Gracias a la ficción de identidad personal (heredera de la idea cristiana del alma inmortal) pueden firmarse contratos, establecer pactos y, en general, *prometer*: esto es, anticipar idealmente el tiempo (en virtud también del servicio prestado por la ciencia, que hace del tiem-

po una magnitud uniforme e irreversible, fijada cronológicamente). Gracias al presupuesto de la identidad personal, el hombre puede sentirse *responsable* de sus actos (ya no hay destino que valga) y *emancipado* de la naturaleza, convertida ahora en un seno informe —pero formalizable— de *diferencias* (Hegel decía de ella que estaba literalmente «fuera de sí», sin centro ni quicio; o sea, que estaba loca, desquiciada). Es más: esa emancipación se extendió al entero campo social. Toda autoridad no legítimamente otorgada, toda autoridad no representativa de la división de Poderes o *Gewalten* a que antes aludimos, fue vista como perversa: como una vuelta maligna a la «naturaleza». De ahí la necesidad de la reforma —y llegado el caso, de la revolución— para afirmar ese diferenciarse de toda diferencia, esa *emancipación* de toda imposición. Por la responsabilidad y la emancipación, cada hombre alcanza *dignidad* frente a las cosas, y ante los otros hombres. Sin embargo, con este par ordenado (el Yo idéntico frente al No-Yo diferente, que diría Fichte) no se podía llegar muy lejos. Era necesario encontrar un lugar de transacción y de transición entre la Diferencia y la Identidad, entre la Naturaleza y la Humanidad, un paso o *go-between* que mostrara en el tiempo cómo esas diferencias iban aglutinándose, integrándose cada vez más en el orden idéntico de lo humano. Tal invención fue la Historia: la narración del progresivo desapego de lo natural por parte del hombre, de la horda primitiva y autodestructora a la *Cosmópolis*, la *república mundial* soñada por Rousseau y Kant, y que el socialismo llamado «científico» intentó llevar a la práctica, con los desastrosos resultados consabidos. ¿Cómo orientar, cómo dar *sentido* a los acontecimientos históricos? Aquí es donde entran en juego los *valores humanos*, cuyo campo de realización sería justamente la Historia Universal.

20.- LA PASIÓN: UNA IDENTIDAD ANSIOSA

Al contrario de la identidad y sus derivados (la responsabilidad, la emancipación y la dignidad de la persona), los valores humanos son ideas (esto es: conceptos-guía, no Ideales) que expresan el sentido de las acciones *intersubjetivas*, encaminadas al usufructo pacífico de los productos tecnocientíficos. Puesto que otorgan sentido (dicen lo que *debe ser* el mundo para poderlo esquilmar y lo que *deben* hacer los hombres para no matarse furiosamente unos a otros),

los valores son *prescriptivos*, o sea: expresan *normas*. Hablando con rigor, no se trata de leyes (las cuales describen ideal e inmutablemente lo que *es*), ni tampoco —en términos kantianos— de un imperativo categórico (que prescribe incondicionalmente lo que *debe ser* el hombre en cuanto persona). Las normas sociales dicen lo que debe hacer el hombre en una comunidad *históricamente situada*, es decir: aquello que de una época se juzga como justo y conveniente en función de su doble relación: a la Naturaleza diferenciadora y al Ideal de la Identidad personal. En cuanto mediadores entre ambos factores liminares, los valores-normas cambian, aunque se les considere sometidos a un progreso, gracias al cual se extrae *a posteriori* lo que de *valioso* tenían unas acciones y se desecha su parte «natural». Así, hasta nuestro siglo era «normal» batirse en duelo porque en esa acción brillaba un destello de *dignidad* personal (el prestigio, el reconocimiento de los demás: la *honra* en suma, superior a la vida). Pero el duelo fue después suprimido porque en él se hacía valer también la fuerza o la destreza (el lado desagradable, «natural» de esa acción). Para eso, nos decimos, están los tribunales de justicia, que nada saben de diferencias individuales, brutas. Ahora bien, los valores humanos no son solamente normativos, sino también *emotivos*. Y aquí la astucia de la razón brilla con luz soberana. Bien mirado, los animales nada saben de la pasión (lo cual es muy distinto que afirmar cartesianamente que ni sienten ni padecen). Sólo el hombre es un ser apasionado. Y hasta podría decirse que ésa es su primera e imborrable naturaleza: ser sujeto de pasiones. Parece al pronto que la pasión saca al hombre de quicio y lo vuelca hacia el exterior, que le quita pensamiento y libertad. Pero así confundimos pasión e instinto. Por el instinto, el animal recae constantemente en la naturaleza. Por la pasión pugna el hombre por introducir a la naturaleza en su órbita personal: vamos hacia la cosa para *adueñarnos* de ella, para hacerla objeto de nuestro deseo: para ser con ella, y por ella, «yo» de verdad. Lo que nos *emociona*, lo que nos arrastra en la pasión no es el objeto, sino nuestro propio «yo» todavía irreflexivo, todavía natural. Pues bien, la emotividad del valor consiste en la *transfusión* de la carga emocionante del objeto sobre el sujeto que desea y que, así, *re-flexiona* y se reconoce a sí mismo. Deja de estar sujeto a las pasiones para ser el sujeto *de* las pasiones. El valor es la pasión vuelta, devuelta al «yo». Quien domina sus pasiones no está desde luego falto de ellas. Muy al contrario, hace valer su personalidad íntegra, coherente, a través de la realización de hazañas apasionadas, diri-

gidas, coloreando al mundo con su pasión, ahora ya única. En efecto, la primera y en el fondo única de las pasiones humanas es la libertad *externa*, en estado todavía salvaje. «Nadie es más que nadie», se dice en Castilla. El hombre no quiere estar al servicio de las cosas, al albur de las circunstancias, y por eso tiende a adueñarse de ellas. Y así la libertad externa se trueca en *ansia de riquezas*. Pero todos los demás quieren lo mismo que yo, de manera que tenderé a dominarlos, a ponerlos a mi servicio: *ansia de dominio*. Ahora bien, de poco valdría que dominara a los hombres si los matara (convirtiéndolos así en cosas bien inútiles) o incluso si los esclavizara (pues entonces no serían hombres, sino meros útiles, forzados instrumentos de mi voluntad). Lo que yo quiero es que los otros reconozcan libremente mi superioridad, que digan algo tan paradójico como: «Tú sí que eres de verdad un Yo: un centro dirigente; no es eso lo que me pasa a mí, que soy un mandado, un «yo» de segunda categoría.» De este modo, la libertad externa da origen a la tercera pasión; una pasión creadora, pues que crea nada menos que al hombre, tal como nosotros lo conocemos. Es el *ansia de fama*. Ahora bien, la realización directa de esas pasiones lleva de inmediato a la penuria, a la guerra y a la locura. A lo primero, porque las cosas se convierten en bienes, en riquezas, sólo mediante una bien trabada acción colectiva (lo cual va contra el primer presupuesto pasional: la libertad externa, la fiera independencia de todo y de todos). A lo segundo, a la guerra, porque naturalmente todos los hombres desean dominar, *hacerse valer*, en lugar de ser dominados, de limitarse a *valer* para otro. Y aquí no hay más salida que la contienda. El ansia de fama nos lleva a lo tercero en fin, a la locura, porque para ser reconocido libremente por todos los demás —sin excepción— tendría que realizar hazañas sobresalientes (como Don Quijote) que, tras muchas vueltas y revueltas, si quisieran cumplir de verdad con su fin —ser alabado y reconocido— tendrían que estar forzosamente al servicio de los demás, con lo cual quedaría anulada de raíz mi libertad externa, mi independencia, que es lo que justamente se trataba de ensalzar: suprema sinrazón. ¿Qué hacer entonces, si hemos convenido en que sin pasiones no existe el hombre? Recuérdense a este respecto los sentidos versos de Antonio Machado: «En el corazón tenía / la espina de una pasión. / Logré arrancármela un día. / Ya no siento el corazón.» Lo que hay que hacer es, justamente, reflexionar: hacer retornar la pasión a su origen, reforzando al «yo», corroborándolo. La pasión devuelta, como hemos dicho, es el valor. Ese reco-

nocimiento constituye la gran hazaña de la Modernidad. Y así como el presupuesto ideal de esa época era la Identidad personal, que corría empero el peligro de convertirse en algo así como un palo enteco y tieso, en un «no me toques» estéril y autodestructor, así también la base de la convivencia moderna es la libertad externa paradójicamente *interiorizada*, reflejada, hasta el punto de identificarse con la mismísima identidad personal. La identidad es la libertad que los demás reconocen en mí y a la vez la libertad por la que uno se reconoce a sí mismo como siendo fiel, leal a sí mismo. La libertad es la identidad encarnada, individualizada: el supremo *metavalor* de la Era Moderna. Y si los valores, como indicamos antes, *emocionan*, mueven a la acción, ello se debe a su condición de pasiones reflejas, sujetas al sujeto, puestas al servicio de la libertad.

En efecto, el ansia de riquezas sólo puede ser satisfecha si inhibimos violentamente nuestro deseo inmediato de satisfacción y convertimos a los entes mundanos en *objeto de un trabajo común*. Lo que hace valiosas a las cosas es el trabajo depositado en ellas. Tal es el primer valor, la base de la relación entre hombres y cosas, o sea: la base de la sociedad. Por el trabajo, el «yo» empieza a saberse como un «nosotros». Por el trabajo, también, las cosas pueden ser intercambiadas en el mercado, convirtiéndose en *propiedades*. La propiedad es, así, junto con el trabajo, una riqueza refleja: una pasión que está de vuelta. El hombre moderno tendría por demente a quien estuviera dispuesto a matar o morir por una cosa «natural»; pero considera lógico que un individuo ejerza la violencia para defender su propiedad.

Ahora bien, el disfrute seguro y pacífico de las propiedades exige una reflexión de la segunda pasión, del ansia de dominio. Para ello es necesario que la dominación sea aceptada por todos como garantía de que nadie ejercerá la fuerza bruta: como garantía de que no habrá guerras. Y esa garantía sólo será plena cuando los *socii* se mancomunen igualitaria y representativamente mediante una constitución *republicana*, como exigía Kant, y como —a nivel internacional— viene refrendado en los Artículos 1,1 y 2,3 de la *Charta magna*, de la Constitución de las Naciones Unidas de 1945. El Estado *ad intra*, y una Federación libre de pueblos *ad extra*, son así en última instancia los garantes de la seguridad y de la identidad de la persona, con independencia de origen, raza o credo. Así pues, el valor resultante de la reflexión del ansia de dominio es el *derecho*, encarnado en el Estado o en la libre asociación de éstos. También en nombre de ese

«sagrado» valor cabe morir o matar. Antes, mediante la prestación del servicio militar. Ahora, cada vez más, mediante fuerzas escogidas, suministradas por los estados miembros de la ONU o de la NATO para impedir la lesión de derechos civiles en el interior de estados no «republicanos» (en el sentido kantiano del término).

Y por fin, el ansia de fama, una vez convertida en «satélite» que gira en torno del eje de la Identidad libre y personal, se convierte en *libre competencia*, sobre la base de la igualdad de oportunidades, de la cual se cuida el Estado de Derecho. Es en el *mercado*, no en el campo del honor, donde el individuo moderno pone en juego su fama, donde espera ser reconocido por sus iguales ante la Ley. Que en nombre del mercado libre pueda ejercerse legítima violencia es algo manifiesto no sólo en las llamadas «guerras comerciales», sino también en la intervención militar sobre países que podrían amenazar la libre distribución de mercancías y, ante todo, de la energía (la llamada «Guerra del Golfo» fue un buen ejemplo de esto, como antes lo fue la intervención norteamericana en Corea).

Por consiguiente, trabajo, propiedad, derecho y libre comercio son los *valores* por los que se rige el hombre moderno. Y el eje en torno al cual giran es la *libertad* para elegir el sentido de la propia existencia: el supremo *metavalor*. Pero se replicará, con razón: ¿no son éstos meros valores económicos, o a lo sumo sociales? Quizá se acepte que éstos son los valores básicos, pero no —por eso mismo— los más altos. Pues ellos han surgido precisamente *de abajo*, por reflexión de la pasión, que a la postre no deja de ser algo «natural» (aunque consista su «naturaleza» en diferenciarse de las cosas «naturales», demasiado pegadas a la amorfa tierra). Ahora cabe hacer lo contrario, esto es: examinar cómo, *desde arriba*, la Identidad personal (el «obsequio», la prestación que hace la Ciencia a la Ética al contraponernos como sujetos centrales a la objetividad dócil y dispersa de los fenómenos) hace reflexionar los ideales de ella derivados —a saber: la responsabilidad, la emancipación y la dignidad de la persona— sobre esos valores económicos, tomando de ellos su fuerza *emotiva* (procedente en definitiva —no se olvide— de la pasión «natural» de la libertad: de la pasión de no querer ser naturaleza) y forjando así lo que podríamos llamar «valores espirituales».

Cuando el trabajo y la propiedad son enlazados con la responsabilidad moral, los valores resultantes dejan de ser meramente

sensibles (por ejemplo, encontrar a las cosas *agradables* o *desagradables* según satisfagan o no nuestros deseos y necesidades) y se convierten en los *valores vitales* (entendiendo aquí «vida» en el sentido más alto, espiritual) de la existencia *noble* o *vulgar*, según predomine en cada caso la responsabilidad por las propias acciones y sus consecuencias o, al contrario, el ánimo de lucro y satisfacción personal. Un valor derivado de esa nobleza de espíritu sería la *solidaridad* con los oprimidos. Cuando el derecho público se liga a la emancipación de toda autoridad impuesta, los valores consiguientes son la mera *civilización* (la habilidad para el uso interesado de los mecanismos legales) o la *cultura*, según se cargue el acento en el derecho o en la emancipación. Y cuando la libre concurrencia, promotora de la fama, es conectada con la dignidad de la persona, los valores propiamente *espirituales* emanados de ese vínculo son respectivamente la *justicia* y la *veracidad* (equivalente en el plano ético al valor trascendental de la «verdad» en el plano científico). Y todavía podríamos añadir la coronación del sistema axiológico de la modernidad, a saber: la conjunción de la libertad individual y de la identidad personal engendraría los valores supremos, englobantes de los anteriores: la *belleza* (en cuanto identificación asintótica del individuo libre con su obra, dotándola de un estilo personal, de una excelencia de *distinción*) y la *abnegación*, el sacrificio de la identidad personal *por exceso*: una identidad absolutamente entregada a preservar la identidad de los demás, y que puede estar teñida o no de emotividad religiosa.

Resumamos: el trabajo y la propiedad, el derecho público e igualitario y en fin la libre concurrencia son los valores sociales por excelencia del mundo moderno, mientras que la nobleza solidaria y la vulgaridad, la cultura y la civilización, la veracidad y la justicia, y en fin la abnegación y la belleza son los valores propiamente éticos —y más: espirituales— de la Edad Moderna. Todos ellos merecen ser recordados con reconocimiento y gratitud, por mucho que la experiencia de la historia nos hable de la utilización hipócrita y bastarda de esos valores para imponer el eurocentrismo colonialista, el logocentrismo y aun el falocentrismo como *contravalores* efectivos. Y merecen ser homenajeados aunque sólo sea por el hecho irrefutable de que hayan podido ser formulados, inspirando las constituciones modernas y las dos grandes Declaraciones de los Derechos Humanos (la francesa revolucionaria y la de la ONU en 1948), y de

que hayan guiado a su pesar a los Estados-Naciones occidentales, al menos en algunos momentos decisivos (piénsese por ejemplo en la Segunda Guerra Mundial).

21.- CUANDO EL VALOR PARECE DEJAR DE VALER

Y sin embargo, el ocaso actual de esos valores es un hecho difícilmente refutable. Y de nuevo, como en el caso de la ciencia, ello no se debe a mi ver a que hayan sido perversamente utilizados, de modo que todavía pudiéramos retroceder, arrepentidos, para guiarnos por esa constelación espléndida de estrellas, sino por sus contradicciones internas, que ahora salen explosivas a la luz. Recuérdese que la carga *emotiva* que animaba a la realización efectiva de esos valores estaba en las pasiones, y fundamentalmente en la primera de ellas: la libertad *externa*, o sea: el ansia de separarnos violentamente de la naturaleza, y hasta de considerar a nuestra propia «naturaleza humana» como enemiga irreconciliable del mundo supuestamente exterior, degradado a mero ámbito de lo sensible, vale decir: de lo animal. Sólo que nosotros —y ya es significativo que sea preciso recordar esta banalidad— *también* somos animales. Y el mundo exterior es *nuestro* mundo. Nadie está encerrado en su cuerpo como en una armadura, sino que respira, se alimenta y defeca, contrae enfermedades y al fin muere. De ahí la preocupación *ecológica*. De ahí también la necesidad de proveer a eso que el burgués llamaba «bajos instintos». Una necesidad ésta servida ahora tecnológicamente y apoyada políticamente, como si la pasión se abajase al *sentimiento* de la carnalidad y de la diferencia, omnímodamente presente ahora a través de la imagen electrónica *virtual* y de la industria del entretenimiento y el ocio (con sus derivaciones indeseables de la prostitución y la drogadicción). Pero no sólo existe una naturaleza exterior y otra interior. También los pueblos y las distintas etnias tienen su «naturaleza», si por tal entendemos la aceptación no escrita —y por tanto irreflexiva *ad intra*, e intraducible *ad extra* a otra cultura—. También ellos pueden ser vistos como una suerte de subespecies animales, revestidas de valores sociales que saben a sangre y suelo. Y es preciso recordar estas cosas, ahora que los nacionalismos llamados *irredentos*, y que poco tienen que ver en el fondo con el ideal moderno del Estado-Nación, exigen no tanto su entrada en la Historia

Universal cuanto la elaboración de una nueva narrativa *multiversal*, plurilingüe y mestiza. El estrepitoso fracaso del comunismo —como último metarrelato omnicompreensivo de la modernidad— debiera ser aviso de que no ha ganado el otro metarrelato: el del capitalismo neoliberal y democrático, sino de que está alboreando algo parecido a lo que James Joyce llamaba *caosmos*: la interpenetración del cosmos y del caos, del orden y del desorden.

La *globalización*, el supremo metavalor que vemos despuntar en el horizonte, desplaza a la identidad personal para poner en juego una individualidad multiforme y flexible, que utiliza la planetarización de la tecnología para dejar emerger lo hasta ahora prohibido por el capitalista burgués. Y podemos atrevernos a enumerar tentativamente los valores incipientes de esta postmodernidad finisecular: 1) en el orden tecnocientífico, la sustitución de lo sólido, coherente, parsimonioso y fecundo por los valores del *flujo*, del *grafo*, de la *red* en suma. Y éste es un grave reto para la educación futura: se trata de formar al estudiante de una manera *polivalente*, yuxtaponiendo —no me atrevo a decir si, al cabo, sustituyendo— el texto y el *hipertexto*, lo cual implica un cambio radical del concepto de racionalidad: en lugar de ser ésta lineal y jerárquica, regida por la peraltación de la vista (que recorre de arriba abajo las páginas del libro), la racionalidad hipertextual es descentralizadora y heterárquica, capaz de mover simultáneamente varios sentidos y de conjugar los signos alfanuméricos con esquemas, grafos, ilustraciones, etc.; 2) en el orden social, la multiculturalidad, la ecología y la regionalización se yuxtaponen a la red mundial de las llamadas «autopistas informáticas»: no cosmópolis, sino *Telépolis* es el nuevo sol social que apunta en el horizonte. Una ciudad invisible en la que se salvan fronteras, creencias y lenguas, diluyendo así la presunta soberanía del Estado-Nación decimonónico, ya maltrecho por la pujanza del comercio internacional que él mismo fomentara. Si pudiera condensar en un solo valor este movimiento planetario, elegiría para ello el término: *interreflexividad dialéctica*. En efecto, no se trata ya de la *reflexión moderna*, que reconducía las pasiones al «yo», al sujeto central y dominante, sino el continuo juego especular entre necesidades etnosociales, una élite interactiva creciente (por su conexión a la *World Wide Web*) y una conciencia colectiva de masas que ironiza sobre los viejos valores sagrados de la *privacidad*. Y quizá esa autoironía del *yuppie* —heredera del *dandy* baudelaireano— sea en el

fondo más saludable que la seriedad burguesa del hombre WASP (*White-AngloSaxon-Protestant*). Y por fin: 3) en el orden espiritual se alza como supremo *metavalor* el *amor al extraño*, precisamente por ser «otro», por no ser el «prójimo». Ciertamente, también ese valor está las más de las veces teñido de hipócrita curiosidad ante lo exótico. Pero de esa deformación no se libraban tampoco los valores modernos. Ese cuidado por la *alteridad* implica que incluso el «yo» mismo está siendo capaz de romper su *coraza caracterológica*, y que se siente progresivamente siendo *heterónimo* respecto de sí mismo, capaz de modificaciones y mutaciones impensadas desde el ideal de la identidad personal. E inmediatamente ligado a ese deseo de alteridad, y como sucesor de la solidaridad moderna, está el valor de la *condolencia*, de sentirse unido al otro en el dolor y en la mortalidad, paliados —y nunca vencidos— por la industria tecnológica. La carne y la máquina. La una, a través de la otra, trenzando un vínculo cada vez más difícil de romper.

Todavía por mucho tiempo convivirán estos valores incipientes con los modernos, de la misma manera que la globalización tecnoinformática viene acompañada por la extensión planetaria de la forma política del Estado-Nación justamente ahora, cuando empiezan a manifestarse sus carencias y defectos. Pero siempre ha sido así. Esa yuxtaposición, esa lucha entre valores posibilita y constituye la continuidad de la Historia de nuestra especie. Se trata, en suma, de un problema de *valoración*. Una cosa es segura: nunca un valor se ha impuesto sin utilizar como base de sustentación, como «materia» de construcción, la resistencia del valor anterior, quizá vencido y asimilado, pero nunca del todo aniquilado. El valor (en cuanto norma emotiva de acción) exige valor (como *virtú*, o sea: fuerza y coraje de realización). Y para ello precisa de *resistencia* y contrariedad. Por eso podría decir de sí mismo el valor lo que el gaucho cantado por Atahualpa Yupanqui: «Pero siempre he sido así: galopador contra el viento».

Y sin embargo, hay muchos que quisieran “galopiar” al viento de la historia, hasta despeñarse frenéticamente en el abismo del «fin de la historia», en este año 2000 que ahora comienza. Para ellos no existiría otro valor que hundirse (y hundirnos) en este «agujero negro». ¿Último sueño de la Modernidad o pesadilla, íncubo de la Postmodernidad?

SECCIÓN QUINTA

LOS MOVIMIENTOS MILENARISTAS

22.- LAS SECTAS DEL OCASO

Y es que todo lo anterior puede parecer más o menos plausible... para «nosotros», los cansados habitantes de las tierras occidentales, oscilando entre el marasmo y la apertura infinita. Tal parece el destino de las «sociedades avanzadas» de la *postmodernidad*. Pero, dentro y fuera de ellas, hay otros hombres que, quizá porque se sienten «elegidos», esto es: guardianes del Origen y por ende dignos de la salvación futura, abrigan la esperanza ardiente de que al fin llegue el fin. Ellos forman las innumerables y variopintas sectas que pretenden acabar con Occidente para que definitivamente tenga lugar el Ocaso. También ellos son, sin saberlo, residuos. Son los restos de las viejas sociedades rituales (las «genuinas», no las añoradas por Baudrillard): para el «nosotros» de la postmodernidad exhausta, gente rara —y peligrosa— que se niega a vivir en esta extraña «historia» que promete un fin (su fin, y el fin de todo tiempo), que dice tenerlo a la vista, pero que hace todo lo posible para que éste no llegue jamás. Son gente, en fin, que cree en la Promesa. Todos ellos están pegados a la letra del Libro, de ese inquietante Libro sagrado que se abre en un presente —para nosotros, pasado: el tiempo del escriba Moisés— solamente para negarlo, pues que al punto se remite a un pasado, a un inicio primordial: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra» (Gén. 1,1). Un libro que termina con un Futuro escrito en el pasado y escrito *desde* el pasado, para acabar de una vez por todas con el presente. Atiéndase a la cascada de pretéritos: «Revelación de Jesucristo, que Dios le *dio* para mostrar a sus siervos lo que tiene que suceder pronto: *mandó* a su ángel que lo señalase a su siervo Juan, quien *atestiguó* la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo, al cual él *vio*. Feliz el que lea y los que oigan las palabras de la profecía y guarden lo que *está escrito* en ella: pues el tiempo está cerca.» (Ap. 1, 1-3). Principio y fin; en Dios, todo ha pasado ya: «Yo soy la Alfa y la Omega, dice el Señor Dios; el que es y el que era y el que viene, el Todopoderoso.» (Ap. 1, 8). ¡Y todo eso escrito originalmente en griego, o sea en una lengua para nosotros *muerta*! He aquí un pasado humano que habla del Futuro en nombre de un Pasado divino, esencial: para siempre pasado. El

Apocalipsis niega la historia *a radice*, antes de que ésta naciera. Pues lo que ha de suceder está ya escrito. O más exactamente, y para nuestra mayor perplejidad: lo que está escrito no es el tiempo futuro, sino el *futuro* del tiempo, a saber: su final. «Y el ángel que yo había visto de pie sobre el mar y la tierra levantó la mano derecha al cielo y juró por Aquel que vive por los siglos de los siglos ..., *que ya no hay más tiempo.*» (Ap. 10, 5-6). No en vano se trata del «misterio de Dios».

23.- EL QUE ESPERA DESESPERA

Sólo que tan estupendo y misterioso Juramento no se ha cumplido... todavía. Y sin esa cumplimentación —o al menos sin la creencia en ella— no hay religión. O para ser más precisos: no hay religión del Libro. Para el judío, la venida del Mesías tendría el mismo efecto que para el cristiano la Segunda Venida; y el musulmán sigue aguardando la segunda Hégira: la proclamación del Islam por toda la tierra... para que deje de haber tiempo. Pues el «tiempo» no sería sino el intervalo —lo más breve posible— que impide la reconciliación de la Alfa y la Omega. Y por ello ha de ser destruido, junto con todo aquello que dificulte esa perfecta *apocatástasis*. En los tres casos se da la paradoja de que para alcanzar la eternidad se necesita tiempo, y se necesita del tiempo, a saber: el que se tarda en propagar la *ecumene*, sea para que todos los hombres se conviertan a la Verdad, sea para que el Pueblo Elegido —depositario exclusivo de la Verdad— alcance a dominar a los demás pueblos. Pensando malévolamente, cabría sospechar que también cristianos y musulmanes han abrigado la idea de un Pueblo dominante —Europa, con sus diversos candidatos, (Norte)América, Arabia— sobre los demás pueblos: si convertidos, más fáciles de manejar; sólo que los judíos habrían sido más francos: y así les ha ido. Por lo demás, en la religión cristiana coexisten dos pasajes clásicos que confirman lo anterior, y que no tienen por qué ser antitéticos (que el Evangelio se predique por todas las tierras, y que así lleguen a ser todos los hombres hermanos en Cristo no implica necesariamente que los predicadores —constituidos en un cuerpo social, sea como Iglesia o como Estado— hayan de estar al mismo nivel que la grey a la que predicán). Respecto a la evangelización ecuménica, en Mateo 24: el *locus classicus* por

excelencia de la escatología cristiana, se dice expresamente: «Será predicado este evangelio del reino en el mundo entero (*hólei tēi oikouménē*), para dar testimonio a todos los pueblos; y luego vendrá el fin (*télos*).» (Mt. 24, 14). Y por lo que hace al Pueblo Elegido, nada más claro que la Primera Epístola de San Pedro, dirigida «a los elegidos extranjeros de la diáspora» (1,1), y en la que el autor aplica literalmente al pueblo cristiano —una verdadera *translatio imperii*— lo mismo que Yavé había dicho de Israel: «Pero vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable. Vosotros, que un tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios.» (2,9-10; cf. Ex. 19,6). Las palabras finales dejan ver una diferencia decisiva para explicar el fenómeno de la pasividad por parte del electo y aun de la posesión: algo propio de los movimientos milenaristas que vamos a examinar enseguida. Mientras que Israel tiene *derecho* a ser el Pueblo Elegido por ser el primero que existió sobre la haz de la tierra, o sea: por ser el primogénito (cf. Ex. 4,22-23 y 19,5), los cristianos —pertenecientes según la sangre a etnias diversas— han sido «elegidos según la presciencia de Dios Padre en la santificación del Espíritu para la obediencia y la aspersion de la sangre de Jesucristo.» (1 Pedro 1,2). Constituyen pues un pueblo según el espíritu, no según la carne, lo cual no dejará de acarrear problemas (a pesar de que San Agustín intentara atajarlos mediante la división en dos Ciudades: la de Dios y la de los hombres, que podrían coexistir dentro de un mismo Estado; en su caso, en el Imperio Romano).

Sea como fuere, el caso es que, de las tres religiones, sólo la cristiana ha tenido la prodigiosa idea de hacer que Dios se abajara a hombre, y además, a través de la genial extrapolación paulina, a hombre *cualquiera*, sin que su ascendencia judía fuera obstáculo alguno para que todos los individuos de los distintos pueblos pudieran identificarse con él (los griegos y los romanos pensaron que en casos excepcionales, por sus méritos o su ascendencia divina, un mortal podía verse elevado a la categoría de dios; tal la *apoteosis*, p.e. de Dioniso o Hércules; pero nunca creyeron que pudiera darse lo contrario, y menos que ese Dios-Hombre muriera de muerte infamante, en la Cruz). Ahí, en esa capacidad *ecuménica* de identificación reside la condición de posibilidad de la historia. Y por eso fueron los pueblos europeos los que la «inventaron», tal como la conocemos hoy y tal como creíamos en ella hasta hoy: la historia *moderna*. Pues

si la Segunda Persona de la Trinidad ha sido, es y seguirá siendo *también* un Hombre —y un hombre al que ninguna marca humana distingue *esencialmente* de los demás—, es decir si la Trascendencia se ha hecho inmanente, carne de nuestra carne, enseguida acecha la tentación (diabólica, claro está, para el ortodoxo) de que los hombres habrán de corresponder por su parte a tan inaudito prodigio elevándose todos unidos como Humanidad, hasta convertirse (¿o reconvertirse, ya que Cristo era Hombre antes de que existieran el mundo y los hombres?) en la Divinidad. Y si la redención de Cristo había sido cumplida de arriba abajo, por un Dios hecho Hombre, pero sólo como individuo, ahora sería necesario cumplir una segunda redención de abajo arriba, por el Hombre hecho Dios, y como colectividad (tal el «Mesías de mil miembros», con el que soñará alucinado Novalis, y el Hombre-Dios de Dostoievsky). Esta nueva promesa, de la que se han nutrido en secreto las revoluciones modernas —no ha habido hasta ahora política sin teología más o menos encubierta—, ha fallado estrepitosamente. Recuérdese que por ese fracaso empezamos. Y las sectas del ocaso son hijas también, lo quieran o no, de esa derrota de la Modernidad.

24.- CUANDO EL PUEBLO ELEGIDO SE CONVIERTE EN HUMANIDAD

De todas formas, ese fracaso estaba ya ínsito en la dificultad de conciliar las dos exigencias contrapuestas a las que nos hemos venido refiriendo: la una, de raíz típicamente judía, insiste en el Pueblo Elegido como aquel que tiene derecho —bajo la capitanía del Mesías— a dominar a los demás pueblos de la tierra; la otra, propiamente cristiana, apunta a la evangelización ecuménica. Bien puede ser que, mientras no se logre la conversión total (siendo la última, justo antes del fin, la de los judíos), la Ciudad de Dios, o sea el Pueblo Cristiano según el Espíritu, tenga «derecho» al dominio (o protectorado) sobre los demás pueblos (cosa que aprendieron muy bien las potencias colonialistas europeas). Pero, una vez convertidos todos los hombres al cristianismo (*mutatis mutandis*, al Humanismo occidental), ¿qué necesidad habría de la catástrofe y de la lucha final? Cabe advertir así la raíz de la confrontación entre las dos fuerzas religioso-políticas activas en este final de siglo. La inerte e indo-

lente postmodernidad, según vimos ya en Baudrillard (o según la línea neoliberal: el «fin de la historia» preconizado por Francis Fukuyama), habría dejado atrás la historia y, con ella, la necesidad de toda escatología. Como si dijéramos: «hemos triunfado» (entendiendo por «nosotros» a los hombres del capitalismo democrático del libre mercado, los derechos humanos, etc.) y no ha pasado nada. Sólo «nos» quedaría sofocar los intentos apocalípticos de quienes no se conforman con el *status quo* y exigen una lucha final (con el apoyo, eso sí, de los ejércitos celestiales). En cambio estos últimos, los movimientos mesiánicos, se sienten providencialmente *elegidos*, y tanto más cuanto con mayor violencia sufren la represión, en una espiral de violencia que sólo puede acabar o con la destrucción del grupo o con su acomodamiento resignado al orden establecido, diciéndose que, ahora, sólo Dios puede salvarnos (por remedar las famosas palabras de Heidegger).

25.- MIRANDO HACIA ADELANTE CON IRA

Puede fecharse la forma más primitiva de mesianismo: en el año 165 a.C., cuando la revuelta macabea contra Antíoco Epífanes, se escribe el Libro de Daniel, cuyo libro séptimo puede ser considerado como el primer *manifiesto* mesiánico: allí se predice cómo Israel acabará venciendo al Imperio griego y luego gobernará para siempre el mundo. Bajo la dominación romana, los diversos levantamientos encontrarán también apoyo y dirección en el *Apocalipsis* de Baruch (e indirectamente, desde luego, en el johánico: una obra desde luego más judía que cristiana), hasta la diáspora final, en 131 d.C., tras la destrucción del Templo y la aniquilación de la nacionalidad política judía. Con la diáspora cambiará también la misión del Mesías: la esperanza de llevar a Israel a la victoria y de poner al mundo bajo la dominación judía pasará a un segundo plano ante la necesidad de reunir primero a las comunidades dispersas y de restaurar la Nación, abriendo así una nueva y definitiva Edad de Oro en la que se consumaría el plan de Dios respecto al mundo. Es fácil conjeturar, con todo, que la creencia mesiánica se agudizará en el disperso pueblo judío cuando la opresión se haga insostenible. Y esa creencia se concretará en dos frentes: el combativo (cada vez más débil) y el de la urgencia por emigrar a Palestina o sus alrededores para

reconstruir allí la nación. Baste recordar la expulsión de los judíos de España y Portugal o la matanza de 300.000 judíos en Polonia en el siglo XVII, con la consiguiente exaltación de un Mesías: Shabbetai Zvi. Como se ve, la creación del Estado judío en 1947 y la lucha por la supremacía en Palestina contra los árabes viene de lejos, y todavía continúa... en el interior mismo de Israel. Pues frente a la pacífica sumisión a la Ley, dejando a un lado las fantasías mesiánicas (el .nuy civilizado Emmanuel Levinas insistirá en nuestros días en que hay que amar más la Torá que a Dios), se levantará el Gush-Emunim («Bloque de los Creyentes»), fundado en octubre de 1973 (tras la segunda guerra árabo-israelí), que bajo la capitania del Rabí Mosé Levinger predicará la *Teshuva* (literalmente: el «arrepentimiento») como un retorno al judaísmo prístino, y contra el Estado de Israel, su laicización y su modernización, exigiendo en cambio la sustitución del concepto jurídico de Estado por el bíblico de *Eretz Yisrael* (Tierra de Israel) y propugnando en consecuencia los asentamientos en las tierras «ocupadas» por los palestinos. Con la caída en 1977 del gobierno laborista israelí y la entrada en el gobierno de grupos ortodoxos como los Haredim («Temerosos de Dios»), que exigen la plena separación entre judíos y *Gojim* (los «gentiles»), la tensión crecerá, hasta llegar al asesinato de Menahem Begin y la entrada en el gobierno de Benjamín Netanyahu.

Tampoco en el Islam han faltado movimientos reivindicativos curiosamente paralelos a los judíos, aunque no desde luego en nombre del Mesías. Ciertamente muy posteriores, nacen tras la frustración provocada por el intento de promover un socialismo (ciertamente aguado) en países como Argelia —con los choques en los años setenta entre el PAGES (*Partie de l'avant-garde socialiste*) y grupos arabófonos, que culminarán en las matanzas actuales— o Egipto, tras el fracaso de Nasser por establecer una industria pesada que diera origen a una clase trabajadora pujante, como transición al socialismo. Sucesos como la ocupación violenta de la Gran Mezquita de La Meca en 1979, la coetánea llegada al poder del Imán Jomeini en Irán o las revueltas afganas contra la invasión soviética, con el consiguiente triunfo de los talibanes, muestran muy bien la transición de sectas terroristas a poderes fácticos estatales. Las primeras se organizaron en torno a dos ejes: las universidades y los suburbios de las grandes ciudades, como Teherán-Sur, las «villas-miserias» de Estambul (*Gecekondu*; literalmente: «edificadas de noche»), la «Ciudad de

los Muertos» en El Cairo o los *Slums* en Argel. Todos esos arrabales han creado administraciones separadas de las instituciones estatales y dirigidas desde las mezquitas, formando de este modo redes autónomas de protección: un excelente caldo de cultivo para las apasionadas proclamas de los activistas islámicos, surgidos a su vez de la masificación y pauperización de las universidades, con cabezas como el ingeniero agrónomo Schukri Mustafá, que predicará una segunda *Hégira*, en recuerdo apocalíptico de la primera: la salida de Mahoma y sus fieles de La Meca, entregada a la *Jahiliyya* —un término que significa a la vez «ignorancia» y «barbarie»— para refugiarse en Medina, de donde regresaría triunfalmente ocho años después, proclamando la *Schari'a*: la Ley Divina, así como la necesidad de emprender la *Jihad* (la Guerra Santa) contra todas las sociedades temporales, sumidas en la *Jahiliyya*. De esos polvos provienen los lodos actuales de la creación de Al Fatah, de las *Tabligh* (comunidades de solidaridad para proteger a la juventud musulmana de las tentaciones del Occidente ateo), del levantamiento de la Intifada (surgido en 1987 en las universidades, y desde 1990 extendido como un clamor popular), o en fin del FIS (*Front Islamique du Salut*) en Argelia, que a pesar de haber ganado las elecciones en 1990 contra el FLN oficial ha sido notoriamente reprimido, con las terribles consecuencias actuales.

Pero obviamente a nosotros nos interesan ante todo las sectas surgidas del cristianismo, surgidas como hemos visto por la difícil conciliación entre la exigencia ecuménica (lo cual conlleva pactos, y aun colaboración, con los poderes de este mundo, que debería estar entregado sin embargo a Satán) y la esperanza apocalíptica, con su doble rasero: salvación para los fieles y condena para los incrédulos. Esperanza y temor: los dos hilos conductores terrenales por los que pasa la fe cristiana. El *punctum dolens* de la doctrina se encuentra desde luego en el *manifiesto apocalíptico* de Mateo 24. Allí dice literalmente Cristo a sus discípulos: «En verdad os digo que no pasará esta generación antes de que todo esto suceda.» (24,34). La nota *ad locum* de los editores españoles, E. Nácar y A. Colunga, pretende «arreglar» el controvertido pasaje diciendo que Cristo se refiere a su propia muerte, y que ese vaticinio se cumplió «el año 70, cuando Jerusalén fue arruinada por los romanos.»⁷⁶ El término ori-

76. *Sagrada Biblia*. Vers. dir. por E. Nácar Fuster y A. Colunga. BAC. Madrid 1968, p. 1073, n. 34.

ginal: *hé geneà haúte*, fue vertido en la Vulgata como *generatio haec*, y traducido prudentemente por Lutero como *dies Geschlecht*⁷⁷, palabra multívoca que puede significar «sexo», «linaje», «generación», y hasta «género humano» en su conjunto, con lo que podía posponerse el apocalipsis *ad calendas* (una típica maniobra moderna, aunque el propio Lutero viera en la guerra contra los Turcos un anuncio de la lucha final, de *Harmagedón*). La cosa se complica aún más porque, dos versículos después, afirma Jesús: «De aquel día y de aquella hora nadie sabe, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino el Padre.» (Mt. 24, 36). De la interpretación *pro domo* de los dos pasajes saldrían las dos líneas divergentes de la religión cristiana: la que tomó *ad pedem litterae* el anuncio de la Venida antes de que pasara la «generación» presente alimentará hasta nuestros días los sueños apocalípticos; la otra línea, que podríamos denominar *sacerdotal*, se preocupó mucho más de establecer lazos con el poder, a fin de constituirse en Iglesia Católica —o sea: universal— y Romana (tras el Edicto de Constantino), cumpliendo así con la exigencia *ecuménica*. Para empezar, se exigió la sumisión a Roma, de acuerdo a la paulina Epístola a los Romanos: «Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores, que no hay autoridad sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas —¡legitimación del poder divino de los príncipes!, F.D.—, de suerte que quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación.» (Rom. 13,1-2).⁷⁸ Y para seguir, la Iglesia establecería —no sin

77. Véase *Novum Testamentum Tetraglton*, ed. de C.G.G. Theile y R. Stier. Diogenes. Zurich, 1981, pp. 104-105.

78. La *translatio imperii* se completará en la misma Epístola al desligar Pablo a los cristianos (incluyendo obviamente a los judíos) de la sujeción a la Ley mosaica: «Así que, hermanos míos, vosotros habéis muerto también a la Ley por el cuerpo de Cristo...; mas ahora, desligados de la Ley, estamos muertos a lo que nos sujetaba, de manera que sirvamos en espíritu nuevo, no en la letra vieja.» (7,4 y 6). Esto, desde luego, parece estar en contradicción con las palabras del mismo Jesús: «No penséis que he venido a abrogar la Ley o los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla.» (Mt. 5, 17). De nuevo, la traducción del último término en el original (*plerôsai*; lit.: «llenar», «llevar a plenitud») es controvertida. La Vulgata dice correctamente *adimplere*; también Lutero y la Biblia del Rey Jaime son fieles a la letra (*erfüllen* y *füll*, resp.). Cf. *Novum Testamentum*, cit., pp. 14-15. De manera que habría que verter: «cumplirla» o «llevarla a cumplimiento». Sin embargo, la traducción española elige un término ambiguo: «consumar» puede significar «acabar», «terminar»,

trabajo— la famosa «Alianza del Trono y el Altar», primero con el Sacro Imperio Romano-Germánico (hasta que Napoleón lo echara abajo, en 1806), y luego con la Restauración y los diversos Concordatos actuales.

como cuando la Vulgata dice que Cristo dice en la cruz: *Consummatum est* (*Tetélestai*; Jn. 19,30; ¡sólo en el Evangelio de Juan!), que los editores españoles traducen —correctamente, esta vez—: «Todo está acabado» (ed.cit., p. 1181). Así que la tentación de leer en español: «no he venido a abrogarla, sino a acabar con ella» se hace tan irresistible como contradictoria.— Por otro lado, la sumisión a los poderes terrenales que pide Pablo del cristiano está paradójicamente anticipada en la famosa cuestión del tributo al César: «Pues dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Y al oírle [fariseos y herodianos, F.D.] se quedaron maravillados, y dejándole se fueron.» (Mt. 22,21-22). Nosotros también nos maravillamos, porque en el mismo Evangelio (Mt. 24,16-20), y al hablar del fin del mundo dentro de la presente generación, aparecerá el escabroso tema de las dispensaciones, del que se nutrirán generaciones enteras de apocalípticos: se exhorta allí a los elegidos a que huyan a los montes, no tomen nada de su casa, ni vuelvan a buscar su manto si están en el campo; lo cual fue entendido como una «dispensación» de todo trabajo y por ende de toda sumisión a los poderes terrenales (algo también apoyado por la célebre metáfora de los lirios del campo y las aves del cielo). Entre los siglos I y IV muchos cristianos (apoyados por gente tan conspicua como Papias, San Ireneo o Lactancio) se creerían en efecto liberados de todo trabajo, dejando los campos sin cultivar, y pidiendo en cambio que los demás —como servidores suyos— proveyeran con su trabajo a esa vida —desde el punto de vista laico— ociosa: una paradoja parecida a la de las órdenes mendicantes medievales. De hecho, los paganos acusarían a los cristianos de haber sido la causa, con su molicie y dejadez, de la caída del Imperio a manos de los bárbaros. Imposible no citar al respecto la venenosa —y a pesar de todo, divertida— crítica de Celso: «Judíos y cristianos se parecen a una bandada de murciélagos, a hormigas que salen de sus agujeros, a ranas que se reúnen alrededor de una charca, a una asamblea de gusanos en un cenagal, y juntos disputarán entre ellos quiénes son los más grandes pecadores, y unos a otros se dirán: 'nosotros somos aquellos a quienes Dios revela y predice todo: descuidando el universo y el curso de los astros, indiferente a la vasta tierra, sólo por nosotros gobierna, únicamente con nosotros se comunica a través de sus enviados...' Hay un Dios, afirman los gusanos de la tierra, pero nosotros venimos inmediatamente después de El; hemos sido creados por Dios enteramente a su imagen. Todas las cosas nos están subordinadas: la tierra y el agua, el aire y las estrellas; todo ha sido hecho para nosotros, todo está organizado para servirnos.» (Cit. por Orígenes, *Contra Celsum*. IV, 23). San Agustín tuvo que salir al paso de tales críticas con su famoso alegato (que creció desde luego hasta convertirse en la primera Teología de la Historia) *De civitate Dei*.

26.- CUÁN LARGO ME LO FIÁIS

Naturalmente, para consolidar el pacto con los príncipes —si cristianos, decididamente terrenales— y aun para constituirse la propia Iglesia como Estado (los Estados de la Iglesia existieron hasta 1870, hace poco más de cien años; y aun hoy es el Vaticano un Estado), era necesario desplazar prudentemente *sine die* (de acuerdo con Mt. 24,36) la Segunda Venida, sin abrogarla desde luego. La genial operación corrió a cargo de San Agustín y San Justino Mártir, y a través del tiempo se desplegaría en cinco frentes:

- 1º) que solamente Dios puede saber exactamente el día (cf. *De civitate Dei* XVIII, 53; XXII, 30)⁷⁹;
- 2º) que la omnipotencia divina puede conciliar lo contradictorio, a saber: que la consumación esté absolutamente predestinada y a la vez abierta al cambio, ya que Dios es libre de cambiar sus intenciones (cf. Justino Mártir, *Apología* I, XXVIII, 2; II, VII, 1);
- 3º) que hay una gran libertad exegética con respecto no sólo al día, sino a la época, ya que cabe escoger como criterio:
 - a) la repetición en el tiempo de los seis días de la creación, haciendo durar a cada uno mil años: es la Gran Semana, de San Ireneo, según el cual cada día son 1000 años a los ojos de Dios (con lo cual, según la cuenta del Obispo Ussher: que la Creación habría tenido lugar en el año 4004 a.C., el quiliastro tendría que acontecer en el año 2000: ¡dentro de muy poco!);
 - b) los cuatro imperios del Libro de Daniel;
 - c) las diez épocas;
 - d) el año 1000 (¡con sus famosos «terrores»!) y

79. Con apoyo textual en Hechos 1,7: «Los reunidos le preguntaban: Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel? [e.d. los apóstoles toman a Jesús por un Mesías judío, libertador; F.D.]. El les dijo: No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano.»

e) hasta el enigmático «un tiempo, tiempos, y la mitad del tiempo» del *Apocalipsis*;

- 4º) que no es posible fijar el punto cero desde el cual comenzar a contar: puede ser la encarnación, la crucifixión y hasta la reconstrucción del Templo tras el exilio (con lo cual habría que contar a partir de la restauración del Estado de Israel); y
- 5º) que al fin y al cabo, la Venida de Cristo se *ha producido* ya, y que por tanto la redención es *interior*, sin que necesitemos preocuparnos por la Segunda Venida: ésta fue la gran maniobra de San Agustín, que él supo además ligar con el modelo de la «Gran Semana»; el tiempo del mundo se dividiría en siete épocas:
 - a) de Adán al Diluvio (10 generaciones),
 - b) del Diluvio (*primera* destrucción del mundo) a Abraham (otras tantas),
 - c) de Abraham a David (¡consecución del Primer Reino!: 14 generaciones),
 - d) de David al Exilio (también 14 generaciones),
 - e) del Exilio a Cristo (igual),
 - f) de la primera Aparición (que conlleva la primera Resurrección, la del espíritu) a la conflagración final (*segunda* y definitiva destrucción del mundo) y la Segunda Venida de Cristo (aquí, prudentemente, se abstiene San Agustín de fijar el número de generaciones), y por fin
 - g) el *Sabbath* eterno, con el consiguiente Gobierno de Cristo y la segunda resurrección: esta vez, la del cuerpo.

A pesar de que esa doctrina sería la adoptada oficialmente por la Iglesia, chocaba desde luego con el famoso pasaje de Mateo 24,34, y también con una aseveración —para nosotros, casi de ciencia ficción— de San Pablo, el cual sostiene literalmente que, tras la trompeta de Dios y la resurrección de los muertos, él sería *arrebatado* en vida a los cielos —como antes lo fuera Elías— junto con los demás fieles vivos (obviamente, no iban a morir primero para ser resucitados enseguida), sino que serían dispensados de la gran *tri-*

bulación.⁸⁰ Aunque la degollación de San Pablo impidió el cumplimiento de la profecía, el término clave ha hecho fortuna en la literatura apocalíptica, convirtiéndose casi en un tecnicismo (en inglés, claro): es la famosa *rapture*, o «rpto». En efecto, entendiendo el «nosotros» del texto como una generalización («nosotros», los cristianos que estemos vivos en ese momento, y no San Pablo y sus coetáneos), los apocalípticos sostienen que tal rpto contribuirá poderosamente al cataclismo final: basta imaginarse lo que sucedería cuando los fieles cristianos conductores de aviones, trenes o coches desaparecieran súbitamente de la tierra para ascender a los cielos. (Dicho sea de paso, la *rapture* se ha hecho enormemente popular en los Estados Unidos en su versión laica, a través de los relatos de «abducciones» de personas, absorbidas por platillos volantes —según la visionaria Veronica Lueken, directamente venidos del infierno—⁸¹ o, ya de una manera civilizada y «científica», gracias a la serie *Star Trek*, con su *Beam me up, Scotty!*). Sea como fuere, ambos pasajes, el de Mateo y el de Pablo, fueron leídos en conjunción con otro del *Apocalipsis* (20,6), en donde se habla de una extraña cohorte de santos decapitados (¡como San Pablo!), que participarían en la primera resurrección —antes pues del Juicio Final—, y que no sufrirían la «segunda muerte» (la del alma): «sino que serán sacerdotes de Dios y del Cristo, y reinarán con él los mil años.» De la coyunda de los tres textos surgiría la idea del *quiliasmo*: el Reino de los Mil Años, que después Joaquín de Fiore plasmaría en términos casi políticos, y que entre otras cosas pasaría después a engrosar la siniestra mitología del Reich alemán hitleriano, dispuesto también a durar mil años antes de la batalla final, antes de Harmagedón.

80. 1 Tes. 4,15-18: «Esto es decimos como palabra del Señor: que nosotros, los vivos, los que quedamos para la venida del Señor, no nos anticiparemos a los que se durmieron; pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán primero; después nosotros, los vivos, los que quedamos, junto con ellos, seremos arrebatados (*harpagesómeza, rapiemur*) a las nubes, al encuentro del Señor en los aires, y así estaremos siempre con el Señor.»

81. Para las aventuras de esta visionaria —un ama de casa, beata de la iglesia de Nuestra Señora de las Rosas en Bayside (Queens, Nueva York)— ver el instructivo art. de M.W. Cuneo, "The Vengeful Virgin" (en Th. Robbins y S.J. Palmer, eds., *Millenium, Messiahs, and Mayhem*. Routledge. Nueva York y Londres, 1997, p. 187s.).

27.- LA POSTMODERNIDAD TAMBIÉN TIENE SU QUILIASMO

Frente al prudente contemporizador Agustín —no en vano nombrado Padre de la Iglesia— podemos pues llamar *milenario* (siendo obviamente *millenium* la traducción latina de *chiliasmós*) a las sectas basadas en la dispensación (lo que implica repudio —pasivo o activo— del orden sociopolítico existente), el rpto (lo cual implica sentirse «elegido» frente a los otros, los réprobos), y naturalmente el quiliasmo: el reino aquí, en la tierra, de mil años, antes de la batalla definitiva. Por el contrario, habría que reservar la *escatología* (o saber de las últimas cosas) para San Agustín y demás defensores del orden eclesiástico y por ende colaboradores de lo político y sus *splendida vitia*. Rasgos comunes a los milenaristas serían la creencia en la salvación *colectiva*, en cuanto grupo, y no meramente individual —una salvación además aquí, en la tierra, a la que volverían triunfantes desde el cielo, con Cristo a la cabeza—; la creencia en una catástrofe *inminente*, y absolutamente imprevista (aunque muchos grupos se esforzarán después por profetizar el año fatal), la cual sería además *total* (frente a la renovación apocatástica, siempre vista con recelo como un resto de paganismo: el gran ciclo cósmico en el que creen Tom Payne y Bill Clinton); y en fin, la creencia en una destrucción cumplida por agentes sobrenaturales.

Desde luego, siempre ha habido levantamientos de tipo milenarista en Occidente, coincidentes por lo demás con situaciones de hambruna o plaga que hacían sospechar la cercanía del fin (al menos, de su propio fin): conflictos que además mostraban a las claras la incapacidad de las autoridades responsables para regular las relaciones entre la sociedad y los poderes cósmicos (o dicho más crudamente: se ansía que el cielo caiga literalmente sobre la cabeza cuando la tierra no funciona). Así, podemos recordar al efecto los levantamientos de campesinos ingleses en la gran peste de 1381, la de los *taboritas*, al principio de la rebelión husita en Bohemia, entre 1419 y 1421, la rebelión de Thomas Müntzer (*Guía de los Elegidos*), en la guerra campesina de 1525 (dramatizada admirablemente por Sartre en *Le diable et le bon Dieu*); o en fin los *anabaptistas* radicales de Münster, levantados contra los estadículos de Westfalia en ma-

nos de eclesiásticos que ostentaban simultáneamente el poder político y el religioso (una jaula de hierro colgada de la catedral de Münster «conmemora» todavía las hazañas de los anabaptistas). *Mutatis mutandis*, esas sectas se levantaron —en vano— contra el doble poder establecido por las mismas razones de necesidad y miseria que lo hacen hoy los activistas islámicos de Al Fatah.

Por el contrario, las actuales *sectas del ocaso* presentan por lo común rasgos típicamente *postmodernos*, absolutamente incomparables con los movimientos citados, los cuales habrían sido el fermento de las revoluciones laicas ulteriores. La primera y más sobresaliente característica de esta nueva oleada es que sus miembros provienen de *clases altas* o relativamente acomodadas, y que sus fundadores tienen titulación universitaria, fundamentalmente técnica (suelen ser ingenieros en electrónica o informática), pero sin formación humanística. La razón de este «ascenso» en la jerarquía social seguramente se explica en función de la segunda característica: todos estos grupos muestran un ferviente y combativo *anticomunismo* (pues el marxismo podría ser considerado, si se quiere, como la prolongación laica de la idea de la conversión universal, ecuménica); son pues personas que no necesitan, en primer lugar, preocuparse por el sustento diario y que, en segundo lugar, trasladan su elitismo de clase al del grupo de elegidos dignos de salvación (piénsese en actores como John Travolta o Tom Cruise, miembros de la secta Moon). En tercer lugar, todos ellos ejercitan lo que podríamos llamar *paranoia exegética*: entienden que la Biblia ha sido manipulada, no sólo en provecho de unos pocos, sino directamente contra ellos, y que sólo ellos son depositarios de la verdad contenida en los libros sagrados. El cuarto rasgo común es la entrega absoluta (en cuerpo, alma y fortuna) a una personalidad *taumatúrgica*, a un gurú carismático que les guía por el buen sendero (lo cual implica en correspondencia una desconfianza no menos absoluta hacia las instituciones, sean estatales o religiosas). También podemos citar como característica el impulso a constituirse en sectas cada vez más cerradas mediante una dialéctica que desemboca en una espiral de violencia: cuanto más hacen lo posible por desgajarse de la sociedad en que, contra su voluntad, se ven inmersos esos grupos, tanto más se ven reprimidos por las autoridades, lo cual les confirma que están en el buen camino. clausurándose todavía más, lo cual hace que se dispare contra ellos la represión política, que a su vez permite un estrechamiento

aún más fuerte de los lazos, y así hasta que, o bien resultan totalmente destruidos (como en la Secta Davidiana, con la reciente matanza de Waco, en 1995) o bien buscan paulatinamente un aflojamiento de sus pretensiones sectarias, hasta acomodarse en la sociedad y convertirse así en iglesia más o menos reconocida: el caso más notorio al respecto es el de los mormones y el de los adventistas, cuyos miembros son tenidos ya por personas «honorables», aunque algo estafalarias; y es digno de mención que esa acomodación vaya acompañada por un incremento de prosélitos entre las clases bajas (las cuales buscan en la secta más un apoyo solidario negado por la sociedad o por las instituciones políticas que el Reino de los Mil Años o la participación en Harmagedón). Por último, es significativo que el lugar de origen de casi todas estas sectas sea Norteamérica, y que procedan por lo común de ramificaciones de confesiones protestantes. Es obvio que el férreo catolicismo «monárquico»⁸² no permite sectas en su seno: o bien las prohíbe fulminantemente, o bien acaba por llamarlas al orden al acogerlas como órdenes, una vez dulcificadas y sometidas a la autoridad papal (baste pensar en los franciscanos o en los carmelitas descalzos). Hay con todo algunas aparentes excepciones, como veremos enseguida. Por el contrario, la falta de estructura jerárquica del protestantismo y la incitación a la lectura de la Biblia facilita la proliferación de grupos, cada uno de los cuales se cree depositario exclusivo de la verdad (de modo que, como suele ocurrir también entre los grupúsculos resultantes del naufragio del marxismo, las demás sectas acaban siendo más odiadas que la sociedad o iglesia dominante en su territorio).

Pero hay además un esencial rasgo diferencial, casi diríamos un criterio de demarcación entre las sectas actuales y los antiguos movimientos milenaristas: a pesar de que muchas de ellas tuvieron origen en el siglo XIX, la fantástica proliferación actual y su radicalización se debe a una reacción formidable contra la *modernidad*, de modo que también ellas debieran considerarse con justicia como *postmodernas*; y en efecto, como hemos apuntado, son ellas las que con el postmodernismo de corte afrancesado —para ellas, *nihilismo* puro, claro está— se reparten el campo actual de las creencias, digamos, «anormales». Es más: quizá habría que llamarlas *hiperpost-*

82. Sólo el Papa puede poseer una personalidad carismática, en cuanto ungido por el Espíritu Santo; y más después de la infalibilidad, decretada en el Concilio Vaticano I.

modernas, ya que, surgidas a finales de los años setenta (como ocurre también en Israel y el Islam), tienen por enemigo común al pensamiento y la vida modernas, y por rival directo al postmodernismo, de cuya inercia y derrotismo pretenden huir. De modo que modernidad, postmodernismo y milenarismo constituirían una serie cronológica de actitudes vitales (más que de reflexión teórica), con evidentes escaramuzas, entrecruzamientos y vaivanes. La razón es obvia: las sectas del ocaso entienden —de manera bastante plausible, por lo demás— que la vida moderna, con su tolerancia y pluralidad (una pluralidad que, paradójicamente, permite la existencia de esas mismas sectas que la combaten) ha producido un *desarme* moral, dando al traste con todas las leyes divinas y humanas, como se aprecia en la permisividad del aborto (verdadera bestia negra de las sectas, aunque también de la iglesia católica), de la diferencia de razas (ahí están los movimientos americanos de la Christian Identity, cuyos miembros aseguran ser los verdaderos israelitas y por tanto el pueblo primogénito y dilecto de Dios, mientras que los judíos serían literalmente abortos de la coyunda del Diablo-Serpiente con Eva), de la pornografía, de la homosexualidad: en suma, de todo aquello que aterroriza al buen burgués, sobre todo si es WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*). Y creen además que el postmodernismo es el resultado natural de ese desarme, con todas esas «locuras» de que no existen el fundamento, el origen, la realidad, ni desde luego Dios. En suma: que no existe la Verdad. Todo ello, mezclado con el temor a verse rebasados en su propio país por la explosión de población entre emigrantes de raza no «caucásica», como los negros, chicanos o hispanos en general (entre los alemanes proliferan en cambio sectas neopaganas de sabor netamente hitleriano, dirigidas obviamente contra los turcos)⁸³, con el terror al SIDA (originado, ya se «sabe», por la coyunda de negros africanos con monos) y el terror a las crisis energéticas, en manos del *Petrol-Islam*. Atrás queda el miedo a la guerra nuclear, que contra lo que podría creerse apenas ha influido en el nacimiento de sectas o en la radicalización de las ya existentes (es claro que el peligro real de un conflicto bélico entre las dos grandes potencias no dejaba sitio a elucubraciones fantásticas sobre la intervención de potencias sobrenaturales). Por decirlo de manera expresiva y cruda: muchas de las sectas actuales, y la radicalización

83. Véase Franziska Hundeseder, *Wotans Jünger. Neuheidnische Gruppen zwischen Esoterik und Rechtsradikalismus*. Heyne. Munich, 1998.

apocalíptica de las antiguas, son hijas también, aunque *renegadas*, de los movimientos de París, Frankfurt y Berkeley de mayo de 1968, que echaron a pique tanto la permisividad «socialista» o al menos liberal del *Welfare-State* como la capacidad de captación de masas por parte del comunismo.

27.1.- El suave perfume del milenarismo católico

Además del fortalecimiento del Opus Dei, favorecido por Juan Pablo II para atajar el peligroso crecimiento de la teología de la liberación en Latinoamérica, en particular, y la radicalización en esas tierras de la Compañía de Jesús, nos encontramos en el campo católico con la fulminante expansión de un movimiento de base que, si nacido en los años cincuenta bajo los auspicios de Don Luigi Giussani (perteneciente al obispado de Milán) como *Gioventù studentesca*, sólo al final de los años setenta (coincidiendo con el advenimiento del Papa Wojtyła) ha tomado inusitada fuerza —no sólo en Italia, sino en España y otros países europeos— bajo el nombre de *Comunione e Liberazione*. Su estructura laxa, casi ganglionar, y su apoyo tácito por parte de los cardenales Lustiger y Ratzinger (el Gran Inquisidor actual), diferencian al movimiento de las sectas al uso. Sin embargo, su carácter semisecreto (como ocurre con el Opus Dei, demasiado «seglar» para el gusto de los *Ciellini*, como son jocosamente llamados)⁸⁴, su ardiente anticomunismo, su separación tajante entre la sociedad cristiana (de nuevo, la *Civitas Dei*) y la sociedad secular (como ocurre paralelamente con las sectas citadas de Israel y el Islam), su lucha declarada contra la modernidad ilustrada y contra su hijo degenerado: el Concilio Vaticano II y su *aggiornamento*; en suma: su repudio del orden establecido y su afán por recristianizar la modernidad para hacerla digna del *eschatón*, en lugar de pretender modernizar al cristianismo —como lo hiciera Juan XXIII o ahora el Cardenal Montini, Obispo de Milán— los hacen desde luego acreedores a formar parte principal de las sectas del ocaso; de las sectas *postmodernas*, a su pesar. A *Comunione e Liberazione*

84. A pesar de la alusión jocosa (los «Cielitos»), el mote tiene su fundamento *in re*: está formado por la pronunciación en italiano de las letras iniciales: «C» (que suena *chi*) y «L» (la letra *el*), más la terminación *-ini* (como *parigini*: «parisinos»). O sea: *Chi-El-ini*.

se acercan además otros movimientos como la *Compagnia delle Opere* (fundada en 1986), que intentan revitalizar el cristianismo «desde arriba», o el *Movimento popolare* (1979), que intenta lo mismo desde abajo, comiéndole el terreno a un Partido Comunista en retirada y en transformación «rosácea». Añádanse a la lista los *Memores Domini* (laicos que consagran su vida a Dios y se obligan a castidad perpetua y a dar testimonio de su fe en el mundo) y los movimientos carismáticos de los *pentecostales*, que afirman verse asistidos directamente por el Espíritu Santo, con trances y todo, y tendremos un buen panorama de lo que podríamos llamar «sectas» católicas. Con todo, tres rasgos las distinguen de las sectas americanas (digamos, las sectas por antonomasia): 1) a pesar de toda su rebeldía, son toleradas por el Papado, cuya primacía y autoridad no discuten; 2) su milenarismo es tibio: el suficiente para recordar al mundo que el reino del cristiano no es de este mundo; y 3) son poco dadas a la violencia (a menos que entendamos por tal manifestaciones vocingleras contra el aborto, la eutanasia, etc.).

27.2.- El genuino sabor americano del fundamentalismo.

Mucho más radical es el *fundamentalismo* americano. En puridad, sólo a las sectas nacidas en suelo americano y al calor de la permisividad liberal y protestante les correspondería ese título, dado irreflexivamente en cambio a los movimientos sectarios judíos e islámicos. El origen del término (y del concepto) tiene un sabor genuinamente americano: entre 1910 y 1915 apareció en Chicago una obra monumental llamada *The Fundamentals*, que contenía numerosos artículos de teólogos protestantes rechazando todo compromiso con la modernidad y con el liberalismo protestante (como hemos visto, los *Ciellini* harían lo propio muchos años después contra el catolicismo «abierto»). Se calcula que de la obra (reimpresa recientemente)⁸⁵ se han repartido gratuitamente más de tres millones de ejemplares. Su amplia difusión y sus características abonan desde luego la idea de que las actuales sectas tienen allí *uno* de sus orígenes. Los fundamentalistas defendían en efecto la verdad *literal* de la Biblia, la divinidad de Jesucristo y la salvación del alma en virtud

85. Véase *The fundamentals. A Testimony to Truth*. Garland. Nueva York, 1988, 12 vols.

de la vida, muerte y resurrección corporal de Cristo, propugnaban un apostolado activo y proselitista —con el método de «puerta a puerta», tan conocido hoy gracias a los Testigos de Jehová—, y además presentaban un profundo pesimismo cultural y político, fomentando en consecuencia un cerrado *elitismo* (que prometía la salvación sólo para los elegidos, frente al carácter ecuménico del cristianismo oficial). La Gran Depresión de 1929 sería para ellos un signo de la decadencia divina, de la consiguiente cólera divina y, por ende, de la cercanía del *dies irae*.

Sin embargo, los fundamentalistas no han sido los únicos ancestros de las sectas (aunque sí han dado a éstas un fundamento teórico: quizá el único que de verdad tienen). Para que surgieran con toda fuerza hubo que esperar a los años sesenta, con la globalización —al menos en América— de la televisión, lo que permitió la aparición de figuras tan pintorescas como Billy Graham, Oral Roberts (que introducía en sus *shows* curaciones milagrosas, exorcismos y hacía que los participantes tuvieran por un momento el don de lenguas: para eso se trataba de un movimiento *pentecostal*, sólo que del lado evangélico), Jim Backer (que fundara la *Heritage USA*, una suerte de Disneylandia cristiana: *That's Entertainment!*), o el más peligroso y efectivo Jerry Falwell, con su *Moral Majority*, que encabeza la cruzada contra la destrucción de la familia, el humanismo ateo, el aborto, la homosexualidad, la pornografía y todos los demás males modernos. Ni qué decir tiene que todas estas figuras —creadoras de una curiosa secta «virtual», alimentada de donaciones y de *spots* publicitarios— están a la extrema derecha del exiguo arco político norteamericano.

Con todo, las verdaderas sectas milenaristas hicieron violenta irrupción en el campo americano (extendiéndose después a Europa) sólo cuando el fundamentalismo y el proselitismo mediático se combinaron extraña pero vigorosamente con ese movimiento difuso llamado *New Age*, transido de orientalismo (budismo zen, ritos tántricos —de los que tanto sabe Fernando Sánchez Dragó—, mundo celta y germánico), de drogas (recuérdese la otrora famosa LSD) y de astrología judiciaria. Pues en efecto, la Nueva Edad habría comenzado cuando el Sol se levanta en la «casa» de Acuario, en el equinoccio de primavera (quizá alguien recuerde la canción *Acquarius*, del musical *Hair!*, en el que se mezclaban todas estas cosas con el sexo —hoy, pudibundo— y con la protesta por la Guerra de Viet-

nam). El cóctel resultante constituía un asalto en toda regla al universo mecánico newtoniano, y prometía un verdadero «salto metafísico» de la conciencia. Ancestros de esta actitud vital (apenas puede hablarse aquí de «movimiento») son William Blake (revitalizado por Jim Morrison y sus Doors) y la *Theosophical Society* de Helena Blavatsky, con sus *best-sellers*: *Isis unveiled* (1877), y sobre todo *The Secret Doctrine* (1888), en donde se amalgamaban mal que bien doctrinas gnósticas, hinduistas y budistas con un cristianismo *light* y personificado en un blando y afeminado Jesús (ya se sabe: *Jesus saves!*; y luego se le hará nacer en Cahemira, en aras de un sincretismo que no tiene que envidiar de la *prisca theologia* neoplatónica de Marsilio Ficino sino su escasa enjundia teórica). Las doctrinas de Blavatsky acabarían combinando muy bien con el fanatismo milenarista, al importar de la India (¡y de un supuesto Darwin!) la idea de que la evolución racial culminaba en la raza aria, por un lado, y la pesimista creencia de que hoy nos encontramos al final de la *Kaliyuga*, la edad de hierro degenerada (como en Hesíodo) que habría de ser destruida en una formidable catástrofe, tras la cual llegaría por fin el ansiado renacimiento espiritual.

Toda esta mezcolanza de fundamentalismo protestante, de pesimismo cultural antimoderno, de racismo y de orientalismo, de milenarismo en fin, junto con una poderosa industria mediática, dará lugar a lo que podemos considerar el *manifiesto* postmoderno de los años setenta, la matriz de las sectas actuales: la obra de Hal Lindsey, *The Late Great Planet Earth*⁸⁶, que aumentaba la eficacia de tan extraño sincretismo con una ristra de sucesivas catástrofes, hasta culminar en el Harmagedón. De la obra se han vendido más de diez millones de ejemplares, lo que da cuenta de su influencia.

86. Publicada en Zondervan, Grand Rapids, en 1970.

27.3.- El dilema de las sectas: o Iglesia o Muerte

Ahora cabe ofrecer, en fin, algunos ejemplos de sectas actuales. Relativamente pacíficas, salvo por lo que hace quizá a la captación de sus miembros, pueden ser consideradas ya casi como iglesias, y están oficialmente reconocidas por los diversos estados: así son los Adventistas de los Santos del Séptimo Día, la Cienciología, o Moon (con el estrambótico Reverendo Sun Myung y su esposa a la cabeza, formando así el *andrógino* primordial, y dando de paso un toque «femenino» a estos movimientos). Sectas violentamente apocalípticas fueron en cambio (todas han sido aniquiladas, aunque surgen constantemente otras nuevas) la muy peligrosa *Covenant, Sword and Arm of the Lord*, que se estableció en un rancho de Missouri del Sur al que puso el esotérico nombre de Zarephath-Horeb, y que fue violentamente disuelta en 1985; la Orden de los *Bruder Schweigen* o *Hermanos del Silencio* —llamada simple y modestamente *The Order*, y que desató una fuerte oleada de violencia en 1983—; o los *Branch Davidians*, una rama escindida (indirectamente, a su vez) de los Adventistas de los Santos del Séptimo Día, capitaneada por David Koresh (en el siglo, Vernon Howell), un fanático de poderoso carisma que en 1993 se encerró —pertrechado de armas de todas clases— con los suyos en un rancho de Waco (Texas) al que denominó primero: *Monte Carmelo*; y luego, en vísperas de su particular Harmagedón: *Ranch Apocalypse*. Allí tendría que enfrentarse el Cordero (Koresh) con Babilonia (el Estado norteamericano). Por desgracia, la deseada ayuda angélica no llegó, y el cerco policial sobre el rancho acabaría con una matanza, cuyas razones todavía hoy están confusas (parece que la policía entró a tiros en el rancho cuando el Cordero había depuesto ya las armas). Más extraña aún es la violencia ejercida hacia dentro, como en el caso de la Orden del Templo Solar, que en 1995 cometió simultáneamente un suicidio colectivo (o más bien, una ejecución, ya que se drogó primero a casi todos los miembros y luego se disparó sobre ellos) en Suiza y en Quebec. Esta renovada —y un tanto ridícula— Orden del Temple, con sus miembros vistiendo túnicas moradas, sus antros esotéricos cubiertos de espejos, temía haber encontrado entre sus adeptos una pareja traidora que habría engendrado al Anticristo (los cadáveres del matrimonio y del bebé fueron encontrados cosidos a tiros, sin haber sido desde luego drogados antes) y creía cercano el fin del mundo, por

lo que (en un ritual parecido al realizado por el *Peoples Temple* de Jim Jones en Jonestown, Guyana, en 1989) decidieron —o acataron la orden de— poner fin a su vida terrena, a fin de que sus cuerpos astrales fueran recogidos por un OVNI que los trasladaría a Sirio (aquí, como se ve, el cielo cristiano se ha hecho mucho más cercano y «cósmico», por así decir).

Como colofón, es conveniente examinar el caso seguramente más sangriento y a la vez más completo de *secta*, puesto que a todos los rasgos mencionados une el sincretismo (su religión apocalíptica une el budismo, el hinduismo y una ardiente admiración por la persona de Jesús). Se trata del grupo Aum Shinrikyo (*Aum* es el mantra sánscrito correspondiente a *Om*, el sagrado fonema que recoge en sí la creación, preservación y destrucción del universo; y *Shinrikyo* significa en japonés «Verdad Suprema»: de modo que el título sería algo así como «Preservación —en la creación y en la destrucción— de la Verdad Suprema»). La secta operaba en Japón, con ramificaciones en Ucrania, Bielorrusia y Kazakistán (y seguramente también en América) y sigue estando dirigida —desde la cárcel— por el gurú Shoko Asahara (en el siglo, Jizuo Matsumoto, un frustrado estudiante de medicina con conocimientos de medicina homeopática y acupuntura que terminó su formación ascética —yoga— en la India: todo un modelo de gurú; además Asahara es ciego, como nuestro beatífico Papa Clemente, de El Palmar de Troya). La tesis de que las sectas actuales poco tienen que ver con los movimientos prerrevolucionarios de desharrapados milenaristas queda corroborada por el floreciente negocio de esta singular secta: Aum Shinrikyo poseía un imperio que comprendía 30 propiedades en Japón, cadenas de restaurantes y compañías de productos químicos, informática, electrónica y alta tecnología (con sus páginas Web, naturalmente). Todo ello con un valor difícilmente calculable (las cifras oscilan entre \$20 y \$1.000 millones). Por lo demás, al ser considerada oficialmente como una secta religiosa permitida, Aum Shinrikyo no pagaba impuestos. También es difícil determinar el número de adeptos: posiblemente fueran unos 5.000 (de ellos, 50 monjes «ordenados» y viviendo en comunidad). En 1995, la secta perpetró un fantástico ataque al corazón mismo del Japón, introduciendo gas *sarin* (o azafrán) por los respiraderos del metro de Tokyo. Aparentemen-

87. "Some in Japan Fear Authors of Subway Attack Are Regaining Ground". The New York Times (Sección Internacional), 11 de octubre de 1998, p. 10.

universal. Doce personas murieron y miles sufrieron intoxicación en diversos grados. Aunque parezca increíble, las vacilaciones y ambigüedades de la ley japonesa sobre asociaciones religiosas han permitido que la secta vuelva a florecer, según un informe recentísimo.⁸⁷ De los más de cuatrocientos adeptos detenidos entonces, según fuentes policiales han vuelto al culto 155, mientras otros 156 están convictos (entre ellos el líder), y aún quedan otros 30 miembros pendientes de juicio. El imperio económico parece haberse rehecho hoy, y la secta dirige por diversos canales 28 compañías extendidas en 18 ramas industriales. El gurú Asahara no ha dado la menor muestra de arrepentimiento ni de haber abandonado «su peligrosa doctrina que justifica el asesinato para lograr sus fines», según fuentes de la Agencia de Investigación de Seguridad Pública del Ministerio de Justicia japonés. Así que cabe esperar que cualquier día se produzca otro ataque, quizá más efectivo, dando así siniestramente la razón a Hegel: un suceso alcanza categoría histórica cuando se repite al menos dos veces, y guiado por la misma lógica.

28.- ALGUNAS RAZONES PARA MORIR... O MATAR

¿Cuál es la lógica de estas sectas, al parecer decididas a anticipar por todos los medios el fin del mundo? Seguramente tienen a la base una lógica terrorífica... y fascinante: el odio al tiempo, a la descomposición y a la corrupción genera como reacción una admiración fanática por la eternidad y la *pureza*; el miedo a la propia muerte, y la visión del sufrimiento y la muerte de los demás, engendra igualmente —como en el Buda— el deseo de apartarse del mundo. Es como una fantástica negación de la propia *carnalidad* (la mayoría de las sectas predicán la castidad, o bien una sexualidad «sagrada», adecuada a los ritmos tántricos que ponen al hombre en conexión con la armonía del universo). El sectario está convencido, como Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista*, de que «todo lo sólido se desvanece en el aire». Y está bien así: está bien que exista el mal, y que se expanda por toda la tierra, piensa el milenarista. *Porque son necesarios culpables para que haya salvación*. De modo que él ve en ese pecado que es su carne y su sangre, sus instintos y sus pa-

87. "Some in Japan Fear Authors of Subway Attack Are Regaining Ground". The New York Times (Sección Internacional), 11 de octubre de 1998, p. 10.

siones, una *felix culpa*, porque ahora, si reniega de sí, tiene ocasión de ser redimido por Alguien superior a él. Sólo si él muere primero al mundo habrá salvación para él. Y sólo si los demás se niegan a esa «primera muerte» tendrá sentido la condena eterna de los réprobos, los cuales, después de todo, no se sienten tan mal en el mundo. De ahí el retiro a haciendas aisladas, a casa de oración o a «monasterios», como hemos visto en el caso de Aum Shinrikyo, a fin de esperar el ansiado final de esta era podrida, que habrá de ser seguida por un mundo maravillosamente limpio de toda falta: «Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva», reza el *Apocalipsis* (21,1). Por fin, en esa «Nueva Jerusalén» se restablecerá el Paraíso: «la residencia de Dios con los hombres» (21,3). Y lo más importante: «ya no habrá muerte, ni llanto, ni queja, ni pena; porque desapareció lo de antes.» (21,4). De modo que «el que está sentado en el trono» dijo: «Mirad, todo lo hago nuevo.» (21,5). Pero para alcanzar ese estadio de dicha inefable, para poder vivir por siempre en esa ciudad «de oro puro, semejante al diamante» (21,18), hay que pasar primero por la experiencia de Harmagedón, y echar a Satanás y a los suyos (es decir, a todos aquellos que no son la «Novia»: el Pueblo Elegido) al «lago de fuego» (20,15). La contraposición no puede ser, justamente, más cristalina: el diamante, transparente e inmutable en su rígida geometría, frente al fuego omnidesruccionador, que acaba devorándose a sí mismo. Sólo que si a San Juan le hubieran sido dictadas, no solamente tan estupendas (y peligrosas) visiones del fin del mundo, sino también algunos rudimentos de física (como los tenía, al parecer en vano, David Koresh), habría debido saber que el diamante no es sino carbón comprimido, purificado por el fuego. Y por ende, que no es vida verdadera aquella que no es capaz de portar en sí el secreto de su propia muerte, por todas partes anunciada.

Al contrario de los grupos terroristas, cuya lógica se nutre de un ansia inversa: del deseo de ligarse a la tierra-madre, como si él fuera un vegetal clavado en ella —como si fuera un ser literalmente *autóctono*, nacido de la tierra—, las sectas milenaristas (especialmente en su vertiente apocalíptica) viven del miedo a la muerte: un miedo que toma posesión del adepto, incapaz de hacer frente a su propia libertad (por eso necesita de un gurú, de un guía espiritual) y a su propia mortalidad. Se engendra así un odio a la vida (siempre teñida de dolor, de sufrimiento y de muerte) que conduce a la negación de la vida ajena, y aun de la propia, convencido como está

el adepto de que esa vida impura no es la verdadera, de que existe otra detrás, al otro lado del tiempo y de la historia. Pero, al contrario del budista o del místico, su creencia necesita de un grupo que confirme esa verdad, de la misma manera que precisa forjar un enemigo para explicarse por qué no acontece de una vez la Promesa. El sectario apocalíptico *anticipa* el fin del mundo en la entrega total al grupo (todos ellos cambian de nombre: como los carmelitas o los franciscanos, por lo demás), para sentirse al fin *elegido*, salvado de la condenación eterna. Es la ley del *punto final*: el final del mundo, el final definitivo de la historia.

¿Por qué, en fin, este deseo histérico de acabar con el tiempo? Porque en el fondo, cada uno de nosotros está convencido —como ha mostrado, según hemos visto, Baudrillard— del carácter *artificial* del tiempo y la historia. Ambos son «invenciones», apariencias hasta cierto punto útiles para la vida. Contamos el tiempo por revoluciones astronómicas (lo que no deja de ser una convención; otros pueblos lo contaban por lunas; podría contarse incluso por nuestras pulsaciones, lo que no dejaría de ser poético). Y lo hacemos a partir de un hecho significativo que, por definición, *no se ha dado en el tiempo* (el año «0» no existe en el cómputo histórico occidental: se pasa del -1 al 1). Contamos la historia religando sucesos con ese hecho que nunca ocurrió, o relacionándolo con un límite que tampoco sucederá jamás (por definición; el Ángel tiene razón al decir que «ya no habrá tiempo»; el fin del mundo no pertenece al mundo, sino que lo juzga; el fin del tiempo no pertenece al tiempo, sino a la eternidad). Si olvidamos ese origen (en la vida cotidiana, ¿quién cae en la cuenta de que 1789 significa: tantos años después del nacimiento de Cristo?) y ese límite final, la historia se esfuma y todo se hace chato, irrelevante: matamos el tiempo —el nuestro, propio y exclusivo— en el tiempo en general (no tiene sentido hablar, según la supuesta idea moderna del progreso, de perfectibilidad ilimitada: los propios términos entregan una *contradictio in adjecto*, pues lo carente de límite no puede ser perfecto, o sea: acabado, descansando en sí mismo). Pero si intentamos, por contra, aferrar ese límite —como ansía el milenarista— entonces matamos el tiempo en general y, con él, nuestro tiempo íntimo, personal. Porque «ya no habrá más tiempo» significa que tampoco lo habrá para mí (claro que si «yo» he dejado ya de serlo, para entregarme totalmente a un guía o a un Dios, ¿qué *me* importa eso?).

29.- OSCURA LA HISTORIA Y CLARA LA PENA

Los dos extremos, pues: el de la negación centrífuga de la historia —según la ya examinada denuncia baudrillardiana, y el del violento final —por fuerza centrípeta— de la historia, anhelado por el milenarista, son igualmente absurdos. En el primer caso se vive casi como sin saberlo, como si uno estuviera ya muerto (de ahí el tedio generalizado de los habitantes de las llamadas «sociedades avanzadas»). En el segundo, y en sus casos extremos, se mata y se es muerto porque se tiene miedo a la propia muerte, al propio dolor, al propio sufrimiento. Se olvida el viejo y profundo adagio de Hegel: «El dolor es el privilegio de los seres vivos». ¿Qué hacer, pues? No hay aquí receta para la salvación (excepto quizá la de no andar buscando a todo trance la salvación *post mortem*, y por ende andar obsesionado por la muerte). Hay que hacer lo que, en el fondo, todos los que no nos sentimos aludidos por la inercia de la «masa crítica» denostada por Baudrillard ni pertenecientes a una secta (si acaso, a un club de fútbol) hacemos cotidianamente: *vivir*, esto es: trabajar, amar, dolernos de nuestros propios males y de los ajenos, acompañar el sentimiento de quien pierde a un ser amado, sentirnos *indefinidamente* vivos por ahora, ya que nadie asistió a su propio nacimiento ni «vivirá» su propia muerte; bueno será que nos encomendemos más o menos confiadamente a los demás y a las instituciones sociopolíticas. Quizá no haya nada que arreglar definitivamente —y sí en cambio muchos parches que seguir poniendo—, ni haga falta tampoco un Dios que venga a salvarnos. Quizá baste con impedir que nadie nos quiera «arreglar la vida». Quizá baste con vivir la historia, con minúscula, la historia en la que nos vamos haciendo, y que nos va haciendo a fuerza de desvivirnos en ella. Pero vivirla como si cada instante pudiera ser el último, irreplicable. Y a la vez, como si en cada instante se condensara, caleidoscópicamente, como en *El Aleph* de Borges, todo el pasado y el futuro del mundo. Puede que al final, si no la Filosofía, al menos sí *mi* propuesta filosófica no esté muy lejos del sentido común, y que sólo pretenda evitar a todo trance la desaparición de esa *comunidad* de sentido que transforma en hombres a unos raros seres que se saben mortales aunque nunca se hayan muerto... todavía. Y menos que sea destruida esta ancha y respirable comunidad en nombre de no sé qué fun-

damento, y menos si se trata del *Om* de la *Verdad Suprema*, teñida de azafrán.

Ésa sería la *estrategia solidaria* (y desde luego no *fatal*, *pace* Baudrillard) de la resuelta irresolución de lo histórico. En la mínima, azarosa historia de las historias cotidianas, todo sigue abierto, liberado del peso de la Historia Universal (como Nietzsche quería). Cuanto pase a partir de ahora será absolutamente nuevo, contingente: se despliega indefinidamente así el campo de la libertad, de la acogida de quien es (o de lo que es) completamente «otro» y nos fuerza a desplegar una estrategia de encuentros azarosos, en las que nosotros «mismos» devenimos constantemente «otros» respecto a nuestra supuesta, ideal, pétrea identidad.

Pues entre la promiscuidad postmoderna y la transgresión milenarista sigue existiendo —tan asediada como obstinada— la posibilidad de habitar la tierra. Solidaridad en el dolor, y en el gozo. Ética de la donación, de la entrega al otro (y quizá, allá al fondo, a lo absolutamente Otro). Ahora, mientras haya tiempo.

BIBLIOGRAFIA ADICIONAL⁸⁸

a) Postmodernidad

- AAVV, *La modernidad como estética*. (XII Congreso Internacional de Estética). IETA. Madrid 1993.
- Perry Anderson, *The Origins of Postmodernity*. London/New York 1998.
- Zugmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge 1997.
- Hans Belting, *Das Ende der Kunstgeschichte. Eine Revision nach zehn Jahren*. München 1995.
- Daniel J. Boorstin - Peter Bürger - Harold Bloom - Gilles Lipovetsky - Ilya Prigogine, *La cultura de la conservación*. Fundación Cultural Banesto. Madrid 1993.
- Christa - Peter Bürger (ed.), *Postmoderne: Alltag, Allegorie und Avantgarde*. Frankfurt/M. 1987.
- Alex Callinicos, *Against Postmodernism. A Marxist Critique*. Oxford 1993 (hay trad. esp.: *Contra el postmodernismo. Una crítica marxista*. Bogotá 1998).
- Steve Connor, *Postmodernist Culture*. Oxford/Cambridge, Mass. 1989 (hay trad. esp.: *Cultura postmoderna*. Akal 1997).
- Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*. Oxford 1997.
- David Harvey, *The Condition of Postmodernity*. Oxford 1990.
- Francisco Jarauta (ed.), *Otra mirada sobre la época*. Murcia 1994 («Colección de Arquitectura» 29).
- Douglas Kellner (ed.), *Baudrillard: A Critical Reader*. Oxford/Cambridge, Mass. 1994.
- Odo Marquard, *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart 1986.
- Nancey Murphy, *Anglo-American Postmodernity. Philosophical Perspectives on Science, Religion and Ethics*. Boulder, Col. / Oxford 1997.
- Juan Antonio Ramírez, *Arte y arquitectura en la época del capitalismo triunfante*. Madrid 1992.
- Karl Riha, *Prämoderne Postmoderne*. Frankfurt/M. 1995.
- Thorsten Scheer, *Postmoderne als kritisches Konzept*. München 1992.
- Julian Stallabrass, *Gargantua - Manufactured Mass Culture*. London 1997.
- Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt/M. 1985.
- Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim 1987.
- Wolfgang Iser, *Ästhetisches Denken*. Stuttgart 1993.
- Peter Wollen, *Raiding the Icebox. Reflections on Twentieth Century Culture*. London 1993.
- Jaime Xibillé Muntaner, *La situación postmoderna del arte urbano*. Medellín (Colombia) 1995.

88. Se relacionan a continuación solamente las obras utilizadas para este ensayo que no hayan sido citadas a pie de página.

b) Apocalipsis

- Novum Testamentum Tetraglotton*. Zürich, 1981.
- Norbert Bolz - Willem van Reijen (ed.), *Heilversprechen*. München 1998.
- Nicholas Campion, *The Great Year*. London, 1994.
- Gerhard R. Kaiser (ed.), *Poesie der Apokalypse*. Würzburg, 1991.
- Gilles Kepel, *Die Rache Gottes*. München / Zürich, 1994.
- Franziska Hundseher, *Wotans Jünger. Neuheidnische Gruppen zwischen Esoterik und Rechtsradikalismus*. München 1998.
- Peter - Paul Lalonde, *2000 A.D. Are you ready?* Nashville/Atlanta/London/Vancouver, 1997.
- Hillel Schwartz, *Century's End: A Cultural History of the Fin de Siècle from the 1990s to the 1990s*. New York, 1990.
- Thomas Robbins - Susan J. Palmer (ed.), *Millenium, Messiahs, and Mayhem. Contemporary Apocalyptic Movements*. New York 1997.
- Karlheinz Stierle - Rainer Warning (ed.), *Das Ende. Figuren einer Denkform*. München 1996.
- Charles B. Strozier - Michael Flynn, *The Year 2000. Essays on the end*. New York / London 1997.
- Jack Van Impe, *2001: On the Edge of Eternity*. Dallas / London / Vancouver / Malbourne 1996.

filosofía Moderna. La Era de la Crítica (Akal. Madrid 1998) y *La Restauración. La Escuela Hegeliana y sus adversarios* (Akal. Madrid 1999). Por otro lado, sus esfuerzos por plasmar un modo propio de filosofar y de pensar, no tanto "lo que hay" cuanto lo que se hurta al pensar, están recogidos en: *La humana piel de la palabra. Una introducción a la filosofía hermenéutica* (Universidad Autónoma de Chapingo. México 1994); *El mundo de por dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana* (Serbal. Barcelona 1995); *Il fiore nero. Satanesimo e paganesimo nella fine della Modernità* (Lanfranchi. Milano 1995); *Geni Dee Guardiani* (E.S.I. Napoli 1996) y *La estrella errante* (Akal. Madrid 1997). En prensa (Ediciones Akal, de Madrid): *Filosofía para el fin de los tiempos y Arte público y espacio político*.

SERIE HUMANITAS

Titulos publicados

- **SABER DEL TIEMPO, TIEMPO DEL SABER**
C. Ruta - M. Mazora - D. Malcolm
- **TIEMPO Y SABER ABSOLUTO**
La condición del discurso metafísico
en la obra de Hegel
Edgardo Albizu
- **SECULARIZACIÓN Y NIHILISMO**
Vincenzo Vitiello
- **POSMODERNIDAD Y APOCALIPSIS**
Entre la promiscuidad y la transgresión
Félix Duque
- **VERDADES DEL ARTE**
Edgardo Albizu

Se terminó de imprimir en la segunda quincena de
diciembre de 1999, en los Talleres Gráficos Cyan,
Potosí 4469, Buenos Aires, Argentina.
DDG.-