

Acerca de lo moderno-posmoderno desde una perspectiva cultural latinoamericana Voluntad de símbolos

Jorge Bolívar

La confrontación: filosofía y política

El núcleo filosófico cultural de nuestro tiempo pasa todavía por las disputas intelectuales entre modernos y posmodernos. Estas polémicas que a menudo son diálogos de culturas o debates entre modelos lógicos y aún formas de saber diferentes permiten observar el carácter, a la vez analítico y simbólico del lenguaje global, en esta época de la sociedad del “conocimiento y la información”.

Las polémicas pueden definirse y acotarse para permitir su confrontación inteligente. Al hacerlo suelen, incluso, expresar detrás de ellas o a partir de ellas desarrollos especulativos y filosóficos de formidable hondura y, también, de notoria tradición; pero aún así no logran disminuir el carácter ambiguamente simbólico voluntario de lo que nombran. La modernidad, en el lenguaje de una cultura orgánica, es indefinible. Habría para ella tantos decires y pliegues –según los hombres y los pueblos del mundo que la pronuncian– que sería prácticamente inabarcable, incomensurable. Es como el propio “espíritu subjetivo” sobre la que se desenvuelve en forma de espiral –en la figura de Hegel–. El concepto “moderno” es abismal en sí mismo.

Aunque inicialmente se ubica en la posmodernidad como reacción, como una perspectiva reaccionaria –ligada tanto en el campo del arte como en el de la política a las fuerzas neoconservadoras– o como una “venganza del espíritu objetivo” al estilo Baudrillard, el valor simbólico de lo que anuncia y llama no entrega rápidamente su secreto y en más de diez años de debates ya ha absorbido gran parte de la indefinible magnitud de lo “moderno”. Si la modernidad era a su vez “el Destino” y lo inabarcable e incomensurable, –es decir, escondía un

absoluto—, el “más allá” de lo indefinible no podía sino ser un concepto simbólico igualmente ambigüo, controvertido y polisémico, pero tan destinal y epocal como lo moderno, ya que también muestra —y esconde— su absoluto.

Los intelectuales de todo pelaje sintieron la corrosión del concepto “modernidad” como un ataque personal. Es que no sólo se devaluaba el término que más habían amado, sino que con esa devaluación se disolvía gran parte de la tarea sacerdotal y “pastoral” que la “clase” intelectual, como expresión crítica y valoradora de lo moderno —y también de lo reaccionario (de lo nuevo y de lo viejo)—, se había reservado.

Pero rápidamente la “defensa” de la posmoderniad fue asumida por grandes inteligencias, de esa manera, el debate político, el debate cultural y el propio cruce epocal simbólico, alcanzó niveles altos de interés que comenzaron a hacer pasar el saber de un tiempo de cambio por esta confrontación ambigua de términos simbólicos, categoriales, que se han ido volviendo cada vez más populares y cotidianos y, en esa medida también, menos “representativo” y, por ello mismo, menos “modernos”.

Inclusive la lógica de mi exposición no elude estas funciones simbólicas ambiguas. Aunque no sean cuestiones que se “jueguen” en la confrontación posmodernidad-modernidad, uno no puede dejar de preguntarse con devaluadas percepciones mentales: ¿cuál es mejor, más buena? ¿La modernidad o la posmodernidad? ¿Cuál de ellas es, en realidad, la más antigua? ¿Se puede optar entre una u otra? ¿Cuál nos conviene más en nuestra indigente situación sudamericana? Y, sobre estas elementales, pero impertinentes preguntas, aún subjetivas, agregar interrogantes más orgánicos: ¿si la modernidad era la decadencia, la posmodernidad qué ofrece y expresa? ¿La recuperación de la fortaleza o la muerte?

No percibo el plano de la confrontación lisa y llana como un campo que suministre verdaderos caminos para avanzar. Pienso que son más los obstáculos que crea que los senderos que abre.

No creo que la modernidad esté asediada, ni que la posmodernidad la derrote sin superarla. Ni la modernidad ni la posmodernidad son cosas. Con la lógica de Wittgenstein diríamos: son hechos. Hechos y símbolos del mundo. Tienen mucho que decir todavía y los seguirán diciendo durante el fin del siglo.

Pero hay que reconocer que el surgimiento de estos símbolos globales tuvo en el campo de la cultura un carácter confrontativo y político que le otorgó su popularidad y su amplitud.

Podemos buscar grandes pensadores que nos sirvan de mojones: Diría que en las disputas y enojos entre Henri Lefebvre y Gilles Deleuze del 70 hay núcleos que anuncian este debate. Lefebvre ya había llegado muy cerca de los conceptos devaluativos de la modernidad cultural (en la insoportable vanidad vanguardista de producir lo novedoso) y en la modernidad política (fracaso del socialismo en todos los matices y variantes conocidos, desde los más autoritarios a los más democráticos, en su soberbia de construir un “hombre total” a partir de lo individual sobrepasado o de lo colectivo estatizado y mecanizado). Pero Lefebvre no termina de aceptar el “fin” de la verdad y la indiferencia que vive en la diferencia delleuziana. ¡Cómo lo entiendo!. Hay que tener mucho valor para ello como afirmaba Nietzsche. Hay que tener muchísimo valor para aceptar que la sangre, el semen y la mierda “valen” lo mismo. Que son –técnicamente hablando– flujos corporales que poseen la misma importancia a la hora de la suerte colectiva y corporal del poder. Del otro lado, –ya no hay duda– la lectura que hace Deleuze de Nietzsche fue un gozne del cambio en el pensar de Occidente.

Otro núcleo confrontativo de interés es el de Jürgen Habermas con Michel Foucault. En un encuentro reservado en el que participaron también activamente pensadores norteamericanos como Richard Rorty y Charles Taylor pudieron confrontar. En marzo de 1983 Foucault sugirió una reunión con Habermas y algunos intelectuales norteamericanos para discutir, a doscientos años de su aparición, el ensayo de Kant: “respondiendo a la pregunta ¿qué es la ilustración? Tanto Foucault como Habermas entendían que con este texto “se iniciaba el discurso filosófico moderno”.

Sabido que es en ese encuentro, si bien Foucault sorprendió a Habermas con una actitud más filosófica que epistemológica manifestando su aprecio por la línea que naciendo de Kant conduce a través de Hegel, Nietzsche y Max Weber a Horkheimer y Adorno, igualmente las diferencias de ambos pensadores sobre la interpretación de la modernidad y sobre el sentido de su “madurez” mostraron una brecha y una concepción francamente incompatible a la hora de establecer lo esencial: la relación de la razón y del saber con el poder.

Para Habermas la racionalidad última del juego de poder humano es posible y deseable y por tanto, debe continuar siendo perseguida infatigablemente en la línea trazada por el kantismo a la modernidad: en ello consiste “la madurez”. Foucault, en cambio, entiende que la teoría normativa racional no es un fin en sí misma sino sólo la respuesta a la situación histórica determinada y concreta, de la que extrae su sentido político y su verdad. ¿Diríamos hoy una técnica? Como Richard Rorty, Foucault ha abandonado el intento de legitimar en todos los casos la organización social por medio de un fundamento filosófico y no le reconoce a éste más que el carácter de “juego táctica” en una situación estratégica más amplia. La racionalidad moderna es una táctica para responder al momento en que la religión y las metafísicas reveladas –las onto-teologías– habían perdido masivamente su autoridad vinculante; no es ninguna cumbre evolutiva especial. Es una astucia frente al ingobernable juego del poder, y la madurez de la modernidad consiste en aceptar que la acción no puede basarse en todas las situaciones históricas en teorías universales y racionales de la historia. Al contrario, cuando uno pretende esto, todo el orden corporal, social y político se perturba seriamente y se desmesura.

Para Foucault, Habermas entiende la esencia de la modernidad pero no la aplica. Habermas es moderno, pero no es “maduro” como bien lo han subrayado los estudiosos americanos que participaron en este debate.

Pero estas confrontaciones del fin de la modernidad, a pesar de que revelaban bifurcaciones profundas, significativas porque estallan en el seno de

conformaciones culturales semejantes, quedaban todavía reducidas al ámbito intelectual y sólo muy lenta y parcialmente se infiltraron en el lenguaje corriente. Era un debate europeo, entre hombres acostumbrados a encontrar más historia en los libros que en la realidad. En general, cuando se refieren a la historia sobre la que discuten, preferentemente se refieren a la historia de las ideas.

Los americanos, tanto los pragmáticos norteamericanos, como los mestizos “sudacas”, si bien nos dejamos atrapar por las grandes construcciones teóricas europeas, seguimos manteniendo a la vez cierta “seducción” bárbara junto con un apego a la “hechografía”.

De esta perspectiva da cuenta el pragmático pensamiento norteamericano cuando ofrece un teórico de la envergadura de Daniel Bell quien en dos obras capitales de la inteligencia del siglo XX –“El advenimiento de la sociedad posindustrial” y “Las contradicciones culturales del capitalismo”– propone un núcleo de debate revolucionario y novedoso que, como los estudios de los economistas clásicos ingleses o los de Marx en el siglo pasado, tenían mucho de corporalidad teórico-práctica o, si se prefiere en nuestra convención, de cultura orgánica.

La presencia de este núcleo y, sobre todo, el desarrollo de la experiencia norteamericana durante las presidencias de Ronald Reagan y el debilitamiento popular de las posiciones marxistas progresistas con importantes triunfos conservadores en Inglaterra y Alemania dieron a la disputa entre modernos y posmodernos un tono político menos libresco (aunque a veces excesivamente “partidista”).

Entre los intelectuales progresistas prestigiosos que salieron de alguna manera al cruce de la “revolución conservadora” en auge, estuvo justamente el último de los grandes modernos: Jürgen Habermas. Habermas encuentra un nexo profundo entre posindustrialismo y posmodernidad, tanto en la teoría, como en la práctica política y social. Este es, para él claramente el caso de Daniel Bell, “el más brillante de los neoconservadores norteamericanos”¹.

Habermas advierte que el conservadurismo dirige hacia el modernismo cultural las incómodas cargas de la modernización capitalista, denuncia críticamente la división entre cultura y sociedad de Bell, en la cual la cultura modernista “infecta” la vida de las gentes con su subjetivismos y su sensibilidad hiperestimulada desencadenando motivos hedonísticos irreconciliables con la disciplina de la vida profesional en una sociedad de esencia tecnoeconómica.

Habermas encuentra contradictorio este sobredimensionamiento de la cultura moderna, cuyo impulso social Bell considera agotado, y la idea de que este modernismo es culturalmente dominante. ¿Si está agotado para qué preocuparse por él? –se pregunta–. Culmina su crítica a Bell retomando (hacia 1983) el proyecto racional de la Ilustración como un proyecto social todavía inacabado, entiende que “los filósofos de la ilustración querían utilizar esta acumulación de cultura especializada –desarrollo de una ciencia objetiva y de una moralidad y leyes universales– para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida en sociedad”² y que la práctica neoconservadora del poder económico y político deteriora esta posibilidad al separar la maquinaria social de la cultura individual, oponiéndolas una a la otra e intentando disciplinar y subordinar la segunda a la primera.

Estas confrontaciones de modelos ideológico-políticos desbordan largamente su importancia cultural cuando el reaganismo y las potencias occidentales en su fuerte crecimiento de los años 80 hacen visible el fenómeno de la debilidad y la decadencia competitiva de los modelos estatistas, y paternalistas de Estado supuestamente contruidos para racionalizar la tecnoeconomía. Aunque no se dijera, la intelectualidad progresista, aún aquella que era crítica del marxismo soviético, se mantenía sobre la hipótesis de que el socialismo vencería al capitalismo (aun con pésimas encarnaciones), justamente por su carácter más racional y social. Pero cuando la historia, cuyo “fin” era el socialismo, habló, no en los libros sino en hechos, dijo otra cosa; en principio opuesta: El hipotético final previsto por la modernidad política como expresión progresista de la racionalidad no fue previsto.

Allí sí la confrontación entre modernos y posmodernos alcanza sus dimensiones más populares y masivas, pero también sus encarnaciones más pobres. Se indentifica sin más revolución conservadora con regresión, como si los proyectos racionales totalitarios hubieran sido un modelo de humanismo, se encuentran las raíces nazis y pre-nazis de Heidegger y de Nietzsche, a los que se culpa del reaccionarismo posmoderno. Buena parte de algunos intelectuales denuncian demasiado su carácter, ya no sólo político, sino partidista, en el que están comprometidos y no para defender una ciencia y una moralidad universal, sino para defender posiciones personales y grupales de poder.

A la hora de la lucha cultural, ante la vista del derrumbe del comunismo y del socialismo dogmáticos, la racionalidad parece un saber y una fuerza táctica al servicio de nuestras pasiones individuales y sociales –como lo pensaba Foucault– más que una comunicatividad universalizante en su proceso de progresivo y creciente reinado, como la presumía Habermas.

No es difícil usar la razón como fuerza objetiva cuando uno no se encuentra fuertemente involucrado en un cuerpo de poder. Es difícil hacerlo en el caso contrario. Creo, como Foucault que una razón madura debería aceptar este destino e incluso hablar desde él, sin desconocerlo.

La integración: una perspectiva de la cultura expresada desde América

Los intelectuales europeos nos propusieron en buena medida una opción tajante entre modernidad y posmodernidad. Hoy parecen soplar otros vientos y las polémicas se han acallado en parte, mientras parece crecer otra astucia, tampoco demasiado alejada de las peripecias político-partidistas. Habría un sólo modelo de globalización imperante lo que absorbería el valor de la diferencia y disolvería en un magma económico de esencia neoliberal la vigencia del fragmento y de culturas cuyo diálogo e intercambio se devalúan.

Reaparece allí la ilusión de que el corazón del río de la historia es el que pasa por mi país, ilusión que los europeos, acostumbrados a ser el centro del mundo, les cuesta abandonar. Y, si una visión del comunismo chino con economías de mercado o de la vía de desarrollo asiática postulada por el malayo Mohamad Manathir que combina liberalismo económico con nacionalismo político, parecería abonar esa tesis desde una perspectiva economicista, la notoria expansión del islamismo –en particular del fundamentalista– no va en esa línea. Las propias naciones desarrolladas viven procesos de incertidumbre política, modelos diferentes de capitalismo, nacionalismos en auge en casi todos los territorios dominados antes por la Unión Soviética, incluida Rusia, la lucha cada vez más generalizada contra la corrupción, a lo que sólo parcialmente se podría ver como un hecho ético-político ya que tiende a afectar al núcleo de la corruptela que es la empresa, predominantemente trasnacional.

Si la tendencia a la globalización del capitalismo y la democracia es fuerte, también hay que advertir que ella no tiene un rumbo prefijado. No nos lleva ni a la cumbre ni al abismo. Pero no puede ofrecer un Destino al mundo porque ella misma no es más que instrumento de una construcción orgánica del mundo que no controla. En la Unión Soviética no cayó solamente un sistema político, más bien comenzó la transformación de todos los sistemas políticos, incluso los aparentemente vencedores.

Por ello creo que la relación moderno-posmoderno sigue siendo para las afirmaciones culturales de notorio interés a fin de siglo. Sólo que es necesario dejar de pensar en términos de confrontación –o la modernidad o la posmodernidad– y concebir la cuestión en términos de integración o al menos de fuerte relación de anterioridad e imbricación mutua. Para la cultura, el mundo de fin de siglo es, todavía, moderno-posmoderno.

Para terminar les proporciono, a manera de prólogo de esta cuestión y de esta forma de interpretar –y/o la llamaría americana– del fenómeno de unificación de los símbolos mayores, una síntesis de un trabajo que publiqué a comienzos de la década del 80, cuando recién comenzaba la batalla cultural que conmovería la década.

En un breve ensayo sobre Marx, Nietzsche y el fin de los tiempos modernos³, me propuse, tratando de escapar de la utilización política de la máxima confrontación simbólica epocal, tomar a Marx y a Nietzsche –en realidad a sus más o menos “ilegítimos” hijos, como digo en el texto– como parte de un cruce de sabidurías extremas donde unas tienen parte de la verdad de las otras, sabidurías que sólo al cotejarlas y fundirlas pueden darnos una visión más acabada de lo que son en realidad.

Entendía que “los pensamientos de Marx y de Nietzsche, y en particular las prácticas de poder político y cultural que directa o indirectamente inspiran o explican, constituyen los signos y las representaciones extremas del “fin de la modernidad”.

Para un horizonte posmoderno, interesado por el cuerpo, tanto como en el nuevo orden que le da vida y salud, hay que observar con atención este cruce de perspectivas. “Quienes se escudan o inspiran en Marx han intentado hablar desde una corporeidad social y, tras la frustración de la aventura internacional proletaria, seguirán diciéndonos implacablemente que no existe posibilidad alguna de alcanzar una voz, un proyecto y una política auténticamente, si esta no es vivida participativamente por un cuerpo colectivo. La sociedad del poder no es un fenómeno intelectual, ni un discurso teórico”⁴.

Los descendientes de Nietzsche también renuevan “la miseria de la filosofía” desde otra perspectiva: al igual que la anterior profundamente orgánica. Nos recordarán que “ninguna voz encarnada, ninguna política profundamente social y asociativa alcanzará en su despliegue la Verdad ni la totalidad del sentido de la historia. Sólo serán expresiones afortunadas de la voluntad de dominio”⁵.

Si no existen ya pensamientos sociales sin cuerpos colectivos post Marx, nos preguntamos: ¿cómo relacionar el espíritu y lo individual con la acción colectiva sin tergiversarla, ni apropiarnos abusivamente de sus posibilidades y de su libertad?

Post-Nietzsche la máxima limitación espiritual: ¿es posible para una conciencia política adulta fingir la recuperación de la totalidad del sentido o garantizar el control progresista y positivo de las grandes decisiones en la producción de los efectos del poder?

¿Desde qué cuerpo social hablar? –gritan los modernos tras Marx.

¿Qué finalidad invocar? –preguntan los posmodernos con Nietzsche.

Pensando así al marxismo como máxima aspiración de la modernidad y al nietzscheanismo como alimento subterráneo último de la deriva posmoderna y, teniendo en vista las experiencias actuales del fin de siglo, podemos advertir que, si la voluntad sigue siendo todavía el elemento originario y diferencial del poder, ambas voluntades –la marxista y la nietzscheana– expresan en buena parte de sus despliegues un extrañamiento común, pero inverso. Todo el marxismo termina siendo un apogeo de lo corporal y un destierro de las fuerzas y voluntades socializantes. Si al principio el marxismo era la voz que buscaba un sujeto histórico colectivo encarnado y viviente para hacerlo hablar, lo cierto es que, cuando consiguió al sujeto corporal, perdió la voz (y la voluntad socialista que lo impulsaba). Este espíritu de igualdad no hizo más que demostrar la profunda desigualdad que vive en los cuerpos del mundo.

Así como el marxismo ha extrañado una voluntad de poder sin saberlo, el nietzscheanismo, aún sabiéndolo, comienza a extrañar la solidaridad y la fraternidad de los cuerpos sociales, comienza a exigir una voluntad de diferencia que unifique y no una que simplemente desconstruya, disocie, separe.

La práctica de los extremos no tiene salidas. Sólo obstáculos cada vez más complejos. Si las prácticas marxistas, a su término, han hecho aún más patentes las desigualdades que viven en los cuerpos del mundo, lo postnietzscheano, hundido en la relatividad de todos los valores, señala cada vez más los límites, tanto corporales cuanto espirituales, de la violencia de la voluntad del poder nacida de la desigualdad social en la edad del nihilismo.

Son dos vías que no se pueden transitar de una sola mano. No tienen regreso. La modernidad-posmodernidad parece exigir no una, sino dos voluntades enfrentadas, acaso sistemática u orgánicamente. Una más cerca del cuerpo y de su libertad, u otra más cerca del espíritu del orden, más sobredeterminada metafísica y metaculturalmente que físicamente.

Lo que parece visible es que, al fin de los tiempos llamados modernos, no nos podemos aferrar solamente a un sentido político y cultural corpóreo, organizativo y funcionalista. Tampoco podemos apoyarnos exclusivamente en un espíritu o en una razón ordenadora trans-histórica.

El citado trabajo de principios de la década del 80 terminaba planteando una esperanza posmoderna: hemos visto que la separación racionalidad-voluntad o la separación espíritu-cuerpo o las experiencias puramente marxistas o puramente nietzscheanas del estado después, obstaculizan y oscurecen el tránsito y el transitar de lo moderno a lo posmoderno. No ocurre lo mismo si puede pensarse estas categorías culturales y políticas en formas integradas donde reitero, cada una tiene una parte de la verdad de la otra. El enfrentamiento entre el determinismo racionalista universal y el puro azar –también fatalista– madura y se debilita. Porque «el determinismo de los cuerpos se agiliza dinámicamente –se hace más ligero, vital y flexible– ante la relatividad de todos los valores y todas las apuestas, en tanto la relatividad de todas las culturas y todos los valores –la creación espiritual en suma– encuentra una barrera sagrada en el dolor y en el amor de los cuerpos sociales del mundo”⁶.

Aquel texto resumía una idea que todavía mantengo. No debería verse a lo posmoderno enfrentado con lo moderno, como una superación o una revolución. Así como lo post-industrial no enfrenta ni termina con lo industrial, lo posmoderno no enfrenta esencialmente ni termina con lo moderno. Lo que existe es una nueva fuente de creatividad y poder que actúa sobre lo mismo, y lo muta más o menos integralmente; pero no todo de golpe, sino mas bien, poco a poco, como en una nueva re-generación vital.

La mirada post-industrial observa que es la propia industria la que va mutando interiormente de tal manera que son las mismas fábricas en su dependencia tecnológica e informática actual las que entronizan lo postindustria en su interior y le otorgan la mayor cuota de poder.

Si bien se reduce la importancia de la industria en el desarrollo de las fuerzas productivas, no desaparece la producción fabril y manufacturera.

Veo la confrontación entre modernos y posmodernos de manera semejante. Lo moderno no desaparece, queda subordinado a una lógica superior que comienza progresivamente a manejar los hilos y las relaciones del poder y a informar y conformar voluntades más altas. El espacio de la modernidad es ya hoy un espacio interno de la propia posmodernidad. Se le subordina y se le subordinará cada vez más, a medida que las nuevas perspectivas culturales sobre el sentido de la verdad, del poder y de la historia, se tornen masivas.

Notas

¹ Jurgen Habermas: La modernidad, un proyecto incompleto. En la posmodernidad. Traducción Jordi Fibla. Kairós, Barcelona, 1985. Pág. 23.

² Jurgen Habermas. Op. cit. Pág. 28.

³ Jorge Bolívar: "Marx, Nietzsche y la modernidad" En mutancia N° 10. Enero de 1982, Buenos Aires. Pág. 99.

⁴ Jorge Bolívar: Op. cit. Pág. 100

⁵ Jorge Bolívar: Op. cit. Pág. 100

⁶ Jorge Bolívar: Op. cit. Pág. 102