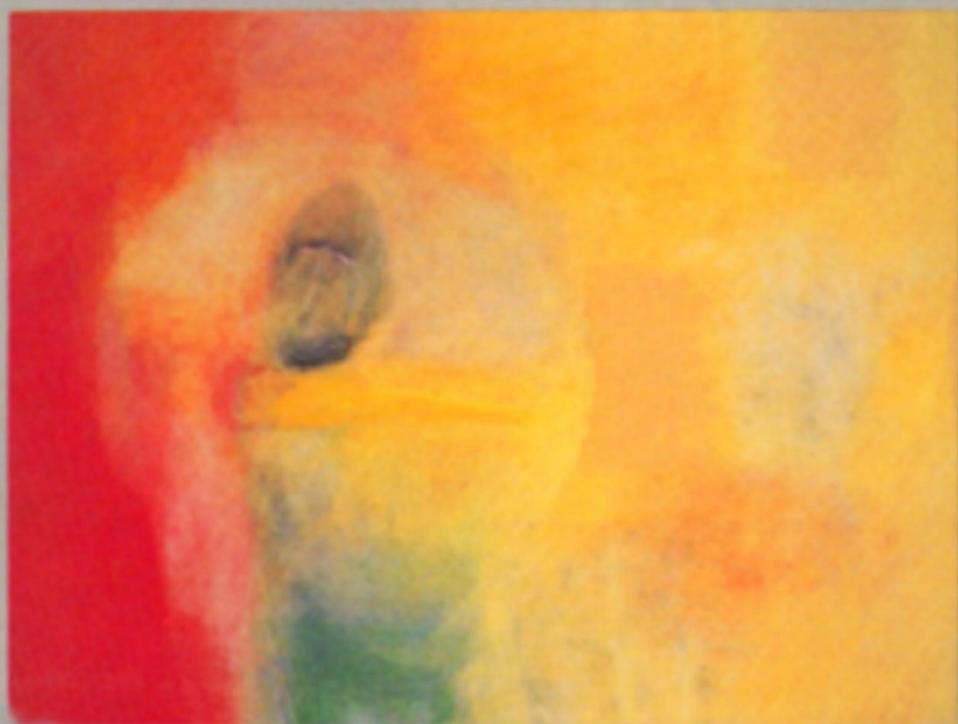


MARTÍN HOPENHAYN

NI APOCALÍPTICOS NI INTEGRADOS

AVENTURAS DE LA MODERNIDAD EN AMÉRICA LATINA



SOCIOLOGÍA
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA



LA CONDICIÓN POSTMODERNA ENTRE LA RUPTURA Y LA CONTINUIDAD

La crisis de la modernidad es algo de lo cual puede ser fácil y agradable hablar; descompromete, aligera los cuerpos, devuelve el aroma primaveral del sano olvido nietzscheano. Proclamar el ocaso de la modernidad conlleva el reconocimiento de varias muertes: la del sujeto que construye el mundo sea mediante la conciencia o mediante el trabajo-motor-del-progreso; la de la representación en los varios sentidos de la palabra (política, estética, y en el proceso del conocimiento), y la del Iluminismo (como proyecto societal y, más prosaicamente, como sensibilidad). Tras este reconocimiento yace otro, a veces espeso y otras veces lúdico, a saber, que no somos lo que éramos o creíamos ser, de que las verdades que nos daban el sentido de la existencia son errores o verdades a medias, y de que el Gran Proyecto es un relato más entre otros. Puede ser ésta una percepción justa, pero también un pretexto fácil. Esta ambivalencia, y el juego de posibilidades que permite, ha sido parte de la ya conocida polémica entre Lyotard y Habermas.

Pero *La Condición Postmoderna* de Jean-François Lyotard precede a la polémica, y su versión original en francés se publicó por primera vez en 1979; desde entonces asumió por casi una década ribetes de manifiesto o texto de lectura obligada para sociólogos, epistemólogos, filósofos y críticos de arte con sed de ruptura teórica.

Su lectura prolija no parece bastar para comprender la magnitud de su impacto. Ante la expectativa de hallar allí una arenga o una declaración de principios, uno se encuentra, en cambio, con un texto mesurado y de extrema sobriedad. Llama la atención que, mientras el grueso de la discusión sobre lo postmoderno recae en la crítica de arte y en las articulaciones entre cultura y

sociedad, este libro, tomado por fundacional, tenga por objeto central el problema de la legitimidad de las ciencias, toque tangencialmente la producción de la sociedad y de sus transformaciones culturales y estructurales, y pase por alto las mutaciones de la producción artística.

Quisiera, en las páginas que siguen, empujar el libro de Lyotard hacia sus propios vacíos y rozarlo con algunos elementos que nos tocan más de cerca en América Latina. Me parece necesario rastrear la dosis de interpelación, de ruptura y de reciclaje que el texto de Lyotard emprende respecto de la modernidad: relevar aquello que deja a su paso mientras deambula por el óxido de las Luces, dinamitando los metarrelatos que por tanto tiempo dispensaron sombra, sosiego y sudor.

1. FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LA POSTMODERNIDAD

1. *El espejo retrovisor: los metarrelatos de legitimación en la modernidad*

Dos metarrelatos rigen simultáneamente el proyecto cultural de la modernidad. El primero de ellos, tal como Lyotard lo sitúa, encuentra su expresión en el proyecto de universidad de Humboldt y en la filosofía de Hegel, y contiene una triple aspiración: “la de derivarlo todo de un principio original”, a la que responde la actividad científica; ‘la de referirlo todo a un principio ideal’, que gobierna la práctica ética; ‘la de reunir ese principio y ese ideal en una única Idea’, que asegura que la búsqueda de causas verdaderas en la ciencia no puede dejar de coincidir con la persecución de fines justos en la vida moral y política.”¹ El saber científico aparece legitimado por el metarrelato especulativo del devenir de la Idea y de la razón en la historia y por el consecuente progreso de la civilización; se constituye, por medio de

1. François Lyotard, *La Condición Postmoderna*, trad. de Mariano Antolín Rato, Madrid, Ediciones Cátedra, 2ª edición, 1986, pp. 65-66.

una razón única, en un conjunto estable de ciencias particulares que se despliegan conforme lo dictamina el itinerario del autoconocimiento del espíritu.

La idea de sistema de conocimientos, que encuentra su cristalización más acabada en la Enciclopedia de Hegel, es medio y parte del desarrollo de una Vida, Vida que es Sujeto y también historia universal de ese Sujeto que absorbe, como proceso de su propio desarrollo, el saber jerarquizado de las distintas ciencias empíricas. Lo fundamental allí, según Lyotard, es la existencia de un meta-principio o metarrelato “que funda el desarrollo, a la vez que del conocimiento, de la sociedad y del Estado en la realización de la ‘vida’ de un Sujeto que Fichte llama ‘Vida divina’ y Hegel ‘Vida del espíritu’.”² El saber se legitima tautológicamente, vale decir, que “bajo el nombre de Vida, de Espíritu, es a sí mismo a quien nombra.”³ El conocimiento no sólo es indesligable de un sujeto que lo produce y que se alimenta de él como de los frutos de la tierra, sino que es la actividad por cuya mediación el sujeto se hace Sujeto: universal, racional, pleno, reconciliado con aquello que, al final del camino, reconocerá felizmente como obra propia. Este dispositivo especulativo asigna valor a cada discurso específico del conocimiento en tanto los referentes posibles de tales discursos ocupan un lugar preestablecido en la Enciclopedia, relato universal que ubica, distribuye y justifica las ciencias. De modo que esta Enciclopedia se convierte en estereotipo de la modernidad: legisla e ilustra, clasifica y fundamenta, construye y conoce a la vez.

Si en Hegel la legitimación del saber tiene un contenido especulativo, en Kant asume un sentido práctico que trasciende las fronteras del conocimiento y que, a juicio de Lyotard, perfigura el otro prototipo de los metarrelatos modernos de legitimación. Para Kant “el saber no encuentra su validez en sí mismo, en un sujeto que se desarrolla al actualizar sus potencialidades de conocimiento, sino en un sujeto práctico que es la humanidad.”⁴

2. *Ibid.*, p. 68.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 69.

El sujeto vive la epopeya de su emancipación, vence la tiranía de los intereses, deseos y motivaciones hasta conquistar la autonomía de su voluntad. Un imperativo recorre el alma de los hombres y prescribe obrar conforme a una máxima formal que se sitúa más allá (encima, antes, adelante) de toda determinación o representación específica. El conocimiento es a la vez situado y subordinado, no ya a un sujeto que se totaliza en el saber, sino a un sujeto práctico-moral que se actualiza trascendiendo su propia heteronomía y la que imponen los otros.

Ambos proyectos de legitimación mantienen cierta simetría: el hegeliano (que a su vez se remonta a los orígenes del idealismo moderno) legitima la función legisladora del conocimiento y le confiere una función totalizadora; y el kantiano legitima la moral autónoma como fundamento racional-práctico para la libertad del sujeto. De esta manera el encuentro imaginario de Hegel y Kant operaría como máxima condensación del proyecto de modernidad. La razón estructura el mundo, rige la historia y provee un discurso para la emancipación individual y colectiva.

De modo que los valores o metarrelatos de legitimación en la modernidad son el autoconocimiento del espíritu o la autonomía de la voluntad. Emancipación y totalización no sólo validan las ciencias y sus instituciones, sino también los proyectos culturales, políticos, estéticos y de transformación estructural de la sociedad. Dos metarrelatos que no sólo dictaminan sobre el uso y los límites del conocimiento científico, sino también sobre los fines últimos —y los consiguientes medios— de la vida social. Principios unitarios y unificadores: unidad del Sujeto cognoscente con la historia y, a la postre, con la meta-historia; o unidad del Sujeto práctico consigo mismo, en la emancipación progresiva que marcha rumbo al horizonte del reino de los fines.

2. Crisis de los metarrelatos

Son estos principios unificantes los que, según Lyotard, constituyen el cimiento de la ciencia moderna: “Cuando ese metadiscurso recurre explícitamente a tal o tal otro gran relato, como la dia-

léctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador, se decide llamar 'moderna' a la ciencia que se refiere a ellos para legitimarse."⁵

Ser postmoderno es desconfiar de estos metarrelatos. Es decir, no creer que sean válidos, que posean fuerza legitimadora, ni que sean eficientes. El principio unitario se desmorona, "se dispersa en nubes de elementos lingüísticos narrativos". Asistimos, desde hace algún tiempo, a "la decadencia de la potencia unificadora y legitimadora de los grandes relatos de la especulación y de la emancipación."⁶

Pero este socavamiento viene de las propias exigencias del metarrelato de la modernidad, aplicado sobre sí. Recordemos que para Kant la división de la razón en especulativa y práctica ataca indirectamente la legitimidad del discurso de la ciencia al acotarlo como un juego de lenguaje que se maneja con sus propias reglas, pero incompetente para regir el juego en que opera la moral. Esto, advierte Lyotard, abre el camino de la ruptura con lo moderno, en tanto explicita (¿o declara?) la incapacidad de la ciencia, de su pragmática y de sus enunciados, para legitimar juegos de lenguaje que no sean los suyos, como son los "juegos" prescriptivos. De modo que si uno de los metarrelatos modernos de legitimación justifica el conocimiento científico por imbricación con la Vida del Espíritu, el otro se le opone al separar los terrenos del conocimiento y la moral, mermando la capacidad de la ciencia para legitimarse en una eventual unidad teórico-práctica.

Lyotard sugiere que la modernidad se sepulta a sí misma como víctima de sus propias exigencias. Pareciera que entre sus dos metarrelatos de legitimación se produce una brecha que tarde o temprano altera toda la composición que daba al conocimiento su lugar claro y seguro. Recordemos que el criticismo kantiano torna concebible al sujeto práctico sólo en tanto previamente haya delimitado las condiciones de posibilidad del conocimiento, es

5. *Ibid.*, p. 9.

6. *Ibid.*, p. 73.

decir, los alcances de la razón especulativa. La autonomía del sujeto en el proyecto de modernidad de Kant implica marginar la actividad especulativa de la construcción de un sujeto moral. Obliga no sólo a situar la especulación, y con ella, el papel de las ciencias, sino también a relativizarla.

Es esa relativización del saber, exigida por la incondicionalidad de la moral y la autonomía del sujeto, la que difícilmente puede compatibilizarse con la legitimación de tipo especulativo-hegeliana, la cual reservaba para la actividad del conocimiento la Gran Empresa de totalización total (no sólo del conocimiento, sino también de la historia y, con ella, de las acciones). Si se considera, una vez más, la tensión entre totalización y emancipación, podemos pensar que la Enciclopedia, como obra del conocimiento pero sobre todo como proyecto cultural, nace mordiéndose la cola; por un lado, la ambición especulativa se vuelca en el conocimiento, pero, por el otro, la voluntad se quiere autónoma respecto de los contenidos de aquél. Las luces hegelianas que alumbran el objeto y realizan el proceso de la Vida, para Kant incendian las acciones, salvo que se les fije previamente su terreno. Ante esta tensión que, a juicio de Lyotard, la modernidad no logra resolver, la ciencia se ve forzada a reducir el tenor de sus pretensiones, a jugar con sus reglas pero sin imprimirlas en otros juegos, como los de la moral o la política, y a reconocer que su relato es un relato entre otros. Kant renace para torpedear a Hegel.

No es este el único desenlace "contraproducente" en las fuentes de legitimación del discurso moderno. De modo análogo, Nietzsche mostró cómo la moral se autodestruye en la modernidad al pretender legitimarse con el recurso a la *verdad*. Cuando la propia moral queda diezmada porque esta fuente de legitimación se le escapa y se convierte en su fuente de relativización, tiembla todo el edificio de la metafísica *en tanto fundamento de la moral*. La moral queda evidenciada no ya como parte de una verdad absoluta sino como mera invención histórica. Esta relativización sería la antesala para el nihilismo moderno. No por nada Kant, casi un siglo antes que Nietzsche, se apresuró a divor-

ciar la moral de toda razón especulativa y buscarle un fundamento alternativo.

Lo postmoderno se asocia en dos sentidos a la crisis de los grandes relatos legitimadores. En primer lugar, porque el metarrelato de la modernidad se interpreta desde la lectura postmoderna como inviable, consumado, autocancelado o contradictorio. Segundo, porque en el propio espíritu postmoderno hay una voluntad por legitimar *otros* relatos que escapan a la codificación moderna, y que burlan toda pretensión fundante: no ya grandes principios, sino lo que Lyotard llama minirrelatos, y que constituyen juegos provisorios y sustituibles de lenguaje. A juicio de Lyotard, ni siquiera es posible apelar al consenso como recurso legitimador, ya que este se apoyaría, siguiendo a Habermas, en un fundamento de legitimación y “reposa sobre la validez del relato de la emancipación.”⁷

Más allá de sus múltiples expresiones, “el postmodernismo suele ser tratado, tanto por sus protagonistas como por sus antagonistas, en tanto que crisis de la autoridad cultural.”⁸ Tal como las epopeyas de la razón y la libertad se convierten en bienes de museo e invocaciones de catedráticos, también el museo y la universidad, concebidos como alcancías de la cultura universal (es decir europea, dieciochesca y cuando más decimonónica) pierden el aura que tanta seducción les dispensó. No sólo son los contenidos de los discursos que entran en crisis, sino también, y sobre todo, su pragmática. La crisis de la pragmática del discurso científico se expresa ante todo en que “la ciencia juega su propio juego, no puede legitimar a los demás juegos del lenguaje.”⁹

La lectura postmoderna de la crisis de la modernidad plantea la diseminación de discursos y la irrupción de múltiples códigos

7. *Ibid.*, p. 109.

8. Craig Owens, “El discurso de los otros: las feministas y el postmodernismo”, en *La postmodernidad* (autores varios), trad. de Jordi Fibla, Barcelona, Editorial Kairós, 1986, p. 93.

9. Lyotard, *op. cit.*, p. 76.

donde se entremezclan funciones denotativas, prescriptivas y descriptivas. Pero la crisis del saber científico, y de la modernidad como proyecto de totalización del conocimiento, no procede de esta proliferación, sino de “la erosión interna del principio de legitimidad del saber.”¹⁰ El reblandecimiento del proyecto enciclopédico nace de la propia exigencia de las ciencias de explicitar sus supuestos y axiomas; a partir de esta emancipación de los saberes, el juego especulativo se disuelve en una “horizontalidad vacía”, utilizando la jerga del propio Hegel. Perdida su capacidad de cohesión, se diluyen también su identidad y sentido. A esta disolución del sujeto moderno llamó Nietzsche la muerte de Dios.¹¹ A la desaparición de este Sujeto que es principio unificador y legitimador del saber, los campos de investigación comienzan a desplazarse con un inmanentismo plano, desjerarquizado, imprevisible: “La jerarquía especulativa de los conocimientos deja lugar a una red inmanente y por así decir ‘plana’ de investigaciones cuyas fronteras respectivas no dejan de desplazarse. Las antiguas ‘facultades’ estallan en instituciones y fundaciones de todo tipo; las universidades pierden su función de legitimación especulativa.”¹²

10. *Ibid.*, p. 75.

11. La proclama del “Dios ha muerto” en Nietzsche expresa varias muertes que el discurso postmoderno retoma con nuevos bríos, y que incluye: i) la muerte de un sujeto que se autodefine como criatura, efecto o analogía de un principio absoluto y trascendental; ii) la muerte del principio que garantiza la certeza y la posibilidad de la unidad interna en el sujeto, llámese ese principio “razón”, “espíritu” o “conciencia”; iii) la muerte de la teleología en la historia y, con ello, del principio de esperanza que permite derivar hacia el futuro la promesa de una redención individual en un reencuentro universal; iv) la muerte del mito moderno de praxis humana, entendida ésta como progresivo dominio de la acción personal sobre las condiciones externas que inciden en su desarrollo, como conciencia progresiva de las capacidades propias, y como síntesis en que el sujeto se autoproclama autor y protagonista de su momento histórico; v) la muerte de las condiciones estables, de toda forma de unidad y linealidad del entorno y del tiempo; y vi) muerte, en fin, de la idea del yo como un ente unitario y coherente.

12. *Ibid.*, p. 75.

El reordenamiento de las ciencias obligado por la crisis de sus metarrelatos de legitimación pareciera alcanzar, por efecto metonímico, a toda la cultura, no sólo entendida como producción de saberes sino como conjunto de valores, referentes simbólicos, imaginario social, cotidianidad, sensibilidad social.¹³ Este es el paso que Lyotard da sin dar. Allí se juega la invisible pragmática de su propio relato: “En esta diseminación de los juegos —señala— el que parece disolverse es el propio sujeto social.”¹⁴ Lyotard, el observador de la crisis, se sitúa como sepulturero. Aplicándole su propio lenguaje, vemos que su texto se desplaza de la pragmática de lo denotativo a la de lo prescriptivo: “La nostalgia del relato perdido —sentencia— ha desaparecido por sí misma para la mayoría de la gente. De lo que no se sigue que estén entregados a la barbarie. Lo que se lo impide es saber que la legitimación *no puede* venir de otra parte que de su práctica lingüística y de su interacción comunicacional. Ante cualquier otra creencia, la ciencia ‘que se ríe para sus adentros’ les ha enseñado la ruda sobriedad del realismo.”¹⁵

II. LA CULTURA POSTMODERNA ENTRE LAS SOCIEDADES INDUSTRIALIZADAS Y AMÉRICA LATINA

1. *Post-industrial, Moderno y Postmoderno*

¿Qué relación hay entre sociedad post-industrial y cultura postmoderna? ¿Cuánto hay de ruptura y cuánto de refuerzo respecto de la articulación entre sociedad industrial y cultura moderna?

13. No es una relación lineal la que aquí se produce, y Lyotard se cuida de no establecer en este campo explicaciones determinísticas: el reordenamiento de los campos de las ciencias es también agente de desestructuración de la jerarquía del saber promovido por la Enciclopedia. Las alianzas entre saberes y poderes, más desmenuzada por Foucault que por Lyotard, también son un elemento constitutivo del itinerario de la consumación de la modernidad.

14. Lyotard, *op. cit.*, p. 77.

15. *Ibid.*, p. 78. Lo destacado es nuestro.

Lyotard cree encontrar en el lenguaje y sus juegos el dato a partir del cual se establece la diferencia, la construcción y el derrumbe de grandes órdenes de legitimación. Al mismo tiempo, señala que “desde hace cuarenta años las ciencias y las técnicas llamadas de punta se apoyan en el lenguaje: la fonología y las teorías lingüísticas, los problemas de la comunicación y la cibernética, las álgebras modernas y la informática, los ordenadores y sus lenguajes, los problemas de traducción de los lenguajes (...) los problemas de la memorización y los bancos de datos...”¹⁶ De esta manera el lenguaje se desplaza del espacio de los sujetos que enuncian, norman y describen, al espacio de la acción, la producción, la circulación. El lenguaje huye del metarrelato legitimador para constituir la materia del saber y la carne de las tecnologías de punta. Este saber es, por un lado, inmanente (se legitima en su mismo hacerse), y por otro es externo al sujeto, puesto que el despliegue de las nuevas tecnologías obliga al conocimiento a una continua operación de traducción al lenguaje de máquina: “se puede... esperar una potente exteriorización del saber con respecto al ‘sabiente’, en cualquier punto en que éste se encuentre en el proceso de conocimiento. El antiguo principio de que la adquisición del saber es indisociable de la formación del espíritu, e incluso de la persona, cae y caerá todavía más en desuso.”¹⁷

La despersonalización del proceso de conocimiento va de la mano con la creciente importancia del saber, reducido a información y a procesamiento de información, como insumo productivo y como factor principal de competitividad empresarial. Todo el conocimiento debe ser convertido en el “bit”, unidad mínima de información, equivalente general de todos los valores de cambio del conocimiento. La convertibilidad del saber en lenguaje estandarizado, de la información en función de la informática (y no viceversa), no es sólo un fenómeno técnico, sino de vasto alcance político, económico y cultural. La exteriorización total del saber, es decir, la prescindencia del sujeto que alberga y porta los co-

16. *Ibíd.*, p. 14.

17. *Ibíd.*, p. 16.

nocimientos, del sujeto que los totaliza, los atesora, los dictamina: ese es, para Lyotard, un fenómeno tan post-industrial como postmoderno.

Tanto las sociedades periféricas como las centrales enfrentan el problema común de “racionalizar su inteligencia” para poder competir con mejores perspectivas en un orden global del mercado. La interconexión competitiva adquiere hoy el carácter de competencia entre inteligencias. Precisamente, la manera de “sumar” inteligencia en este mercado global es mediante su convertibilidad en unidades agregables, lo que coincide con la apreciación de Lyotard sobre despersonalización y exteriorización del saber. Pero tanto esta tendencia, como la necesidad competitiva de constituir en las sociedades *núcleos duros de inteligencia* que pueden hacer de eje dinámico de las economías nacionales, tienen fuertes impactos sociales y culturales. En el caso específico de América Latina esta situación puede agravar problemas endémicos. En primer lugar, el rezago de la región en desarrollo científico-técnico, y la escasa inversión que hoy se hace en superar este rezago, amenaza con consagrar por mucho tiempo una condición periférica y subdesarrollada para el grueso de América Latina. En segundo lugar, la coexistencia entre actividades incorporadas a este nuevo dinamismo de inteligencia “agregable”, y actividades que operan con otras lógicas productivas y culturales (y desde sujetos hasta étnicamente diferentes), hacen de nuestra región la más postmoderna de todas, si se entiende la postmodernidad como convivencia de tiempos históricos distintos y cruce de lenguajes heterogéneos. En tercer lugar, si no se combina esta *racionalización de inteligencia* con la *difusión social de nuevos saberes de competencia*, podrán darse grados más altos de fragmentación sociocultural, de dominación de los excluidos por los integrados, y brechas socioeconómicas mayores de las que ya se registran. Pero al mismo tiempo esa misma difusión de las nuevas formas de racionalización amenaza con minar las identidades culturales que pueblan nuestra región e, inversamente, despoblar nuestra propia memoria histórica. De allí que el lugar para una síntesis posible entre los desafíos de la inserción competitiva (incluyendo esta estandarización del *sujeto*

productor de inteligencia), por un lado, y nuestra propia historicidad, por el otro, no es nada fácil para América Latina.

La imbricación entre modernización productiva e identidad cultural ha sido objeto de nutrida reflexión tanto en el mundo industrializado como en los países en desarrollo. La Escuela de Frankfurt acuñó el concepto de industria cultural para desentrañar las articulaciones entre sociedad industrial y cultura moderna, y el concepto de crítica cultural para asumir una posición crítica frente a esas articulaciones. La "condición postmoderna" exigiría, en principio, modificar esta perspectiva para reconcebir la mutua permeabilidad entre sociedad y cultura, entre lo económico y lo simbólico. En este marco, el campo abierto por las nuevas tecnologías parece decisivo, pues en ellas se despliega un lenguaje de conocimiento totalmente distinto.

El concepto de industria cultural remite, por medio de la relación entre fuerzas productivas del capitalismo y consumo de masas, al problema de mercantilización de la producción cultural; en esa relación la cultura debía padecer, según los ideólogos de la crítica cultural, un proceso de degradación, neutralización y banalización. La cultura habría sufrido, por esa mediación, un proceso de contagio respecto de la universal fetichización que el capitalismo emprende respecto de todo aquello que convierte en mercancía.¹⁸ Pero en la sociedad post-industrial la estandarización de la cultura (cultura en sentido restringido, como información y conocimiento) no obedecería, en principio, a su mercantilización, sino a las nuevas exigencias técnicas de su almacenamiento y circulación: en bancos de datos, programas de computadoras, en todas las pantallas, reales y figuradas, abiertas por las nuevas tecnologías. Ya no se trataría de la cultura como una mercancía neutralizada en el consumo o inducida en las masas para reforzar la reproducción de las fuerzas hegemónicas del sistema: se trata del conocimiento como equivalente general, como "bit" o como medida que por igual usan productores y usuarios.

18. En Adorno la crítica cultural cobra a veces ribetes maniqueos, si bien, como se verá más adelante, no es tan fácilmente descartable.

A la supuesta manipulación que la industria cultural del capitalismo industrial ejercía sobre los consumidores de cultura (que nunca alcanzaban, por tanto, a consumir cultura, sino cultura intervenida), se opone ahora la transparencia comunicativa, la normalización del conocimiento codificado a la vista de todos y usado por todos los que participan del majestuoso concierto de la información: "al normalizar, miniaturizar y comercializar los aparatos, se modifican ya hoy en día las operaciones de adquisición, posibilidad de disposición y de explotación de los conocimientos... En esta transformación general, la naturaleza del saber no queda intacta. No puede pasar por los nuevos canales, y convertirse en operativa, a no ser que el conocimiento pueda ser traducido en cantidades de información... la orientación de las nuevas investigaciones se subordinará a la condición de traducibilidad de los eventuales resultados a un lenguaje de máquinas."¹⁹ La cultura no se jerarquiza en la Enciclopedia, sino que se atomiza en los bancos de datos, flamante segunda naturaleza del hombre post-industrial.

Los futurólogos han querido descifrar en las revoluciones tecnológicas la obsolescencia de los grandes conflictos de poder y de las imágenes colectivas de revoluciones sociales, incurriendo con facilidad en un optimismo acrítico. Para ellos, la mágica combinación de innovación tecnológica y la globalización de los mercados opera como la nueva síntesis y nueva Providencia, motor implacable pero bueno al fin. Ciertamente que las nuevas tecnologías, sobre todo en el campo de la difusión y producción de cultura (reducida, una vez más, a producción y circulación de información y conocimientos), tiene un potencial sin precedentes, no sólo de multiplicar exponencialmente su masa, sino también de alterar los procesos de producción y circulación de contenidos. Pero la modernidad no ha retirado de la escena todos sus estigmas, y muchas veces tomamos por cambios cualitativos lo que son, ante todo, exacerbación de tendencias pre-existentes. Valgan los siguientes tres puntos para reforzar esta idea:

19. Lyotard, *op. cit.*, pp. 14-15.

i) La reductibilidad del conocimiento a una unidad mínima, como es el caso del bit en las nuevas tecnologías informativas, refuerza, en el campo cultural, la posibilidad de despojar al saber de su valor de uso y retenerlo como mero "valor" (valor de cambio). Es el propio Lyotard quien lo advierte: "Esa relación de los proveedores y de los usuarios del conocimiento con el saber tiende y tenderá cada vez más a revestir la forma que los productores y los consumidores de mercancías mantienen con estas últimas, es decir, la forma valor. El saber es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos, para ser cambiado."²⁰ De este modo, la industria cultural simultáneamente se reformula y se extiende. La producción, circulación y consumo de cultura exagera la formalización que impone el sistema-mercancía con la normalización de los lenguajes en los campos de datos y en los conductos de almacenamiento de información, y con los millones de palabras por día que las agencias transnacionales de noticias lanzan a todo el mundo por vía de las telecomunicaciones. La cultura, de este modo, no sólo aparece incorporada a la lógica económica y de dominación política como lo estaba, según la crítica cultural, en la sociedad industrial; ahora es ella misma económica, ha asumido la forma de la acumulación en su propia estructura, y por lo tanto ha llevado la lógica de la sociedad industrial más lejos: "...puede imaginarse que los conocimientos sean puestos en circulación según las mismas redes que la moneda, y que la separación pertinente a ellos deje de ser saber/ignorancia para convertirse, como para la moneda en 'conocimientos de pago/conocimientos de inversión', es decir: conocimientos intercambiables en el marco del mantenimiento de la vida cotidiana (reconstitución de la fuerza de trabajo, 'supervivencia'), versus créditos de conocimientos con vistas a optimizar las actuaciones de un programa."²¹

Si se acepta, en fin, que la modernidad no sólo está diseñada por Kant, Hegel y el Iluminismo, sino también marcada por el

20. *Ibid.*, p. 16.

21. *Ibid.*, p. 19.

capitalismo industrial que establece las reglas de otros juegos desde principios del siglo pasado, difícil entonces imaginar dispositivo más eficaz que la revolución telemática para una normalización funcional del campo cultural, una perfecta reproducción del “equivalente general” en el lenguaje mismo y en la forma misma del conocimiento. ¿Ruptura o refuerzo? La Enciclopedia también pretendía normalizar la cultura, pero con el metarrelato de la filosofía especulativa, no con el minirrelato del equivalente general —el bit, la frecuencia informativa. Sin embargo la modernidad albergó, por mucho tiempo, tanto la producción de mercancías como la de metarrelatos especulativos.

ii) El conocimiento y la información se han convertido progresivamente en el principal insumo de producción. Curiosamente, Lyotard cita a Marx (no el postmoderno, sino el hipermoderno): “La base de la producción y de la riqueza... se convierte en la inteligencia y la dominación de la naturaleza en la existencia del hombre en tanto que cuerpo social... el saber social general, el knowledge, se convierte en fuerza de producción inmediata.”²² No hace falta escarbar mucho para reconocer el papel decisivo de la información en las estrategias del capital transnacional y en las otras, más misteriosas, de lo que Galbraith llamó el complejo militar-industrial. Así, “en la edad post-industrial y postmoderna, la ciencia conservará y, sin duda, reforzará más aún su importancia en la batería de las capacidades productivas de los Estados-naciones.”²³ Y más adelante: “En su forma de mercancía informacional indispensable para la potencia productiva, el saber ya es, y lo será aún más, un envite mayor, quizá el más importante, en la competición mundial por el poder... sí se abre un nuevo campo para las estrategias industriales y comerciales y para las estrategias militares y políticas.”²⁴ Ciertamente, un nuevo campo. Pero para estrategias que no se han desprendido de un recurrente patrón de

22. Citado por Lyotard, *op. cit.*, p. 16.

23. *Ibid.*, p. 17.

24. *Ibid.*

dominación, palabra que debiera complicar a los futurólogos. De tal modo que el saber no abandona los grandes proyectos modernos de dominación —de mercados, territorios, grupos— sino que, por el contrario, se convierte en el instrumento más eficaz para la realización de esos proyectos. Una vez más: ¿ruptura o refuerzo? No se trata, por cierto, de un saber que empatice con la totalización hegeliana o el proyecto enciclopédico del siglo XVIII. Por el contrario, el saber diseminado en las redes de la informática y las telecomunicaciones, e instrumentalizado con fines de control y perfeccionamiento, es incompatible con el proyecto hegeliano, al menos a primera vista y en sentido literal. Pero una vez más: la modernidad también acoge en su seno otras voluntades de totalización: las capitalistas de globalización de mercados y consolidación de posiciones transnacionales ventajosas, la totalización del dominio territorial y la totalización productiva. El saber es funcional a estas estrategias, hoy más que nunca, aunque nada tenga que ver con la Enciclopedia. Precisamente, ha debido librarse de ella para responder a otras exigencias: no las de la postmodernidad, sino las del... ¡industrialismo!

iii) La sustitución de la normatividad de las leyes por la performatividad²⁵ de los procedimientos se atribuye, en pensadores como Luhmann, a las sociedades post-industriales. Se trataría de una legitimación por el hecho mismo: la ciencia aparece avalada por su propia eficacia, y no ya por metaprincipio alguno. En ese contexto, la sociedad post-industrial no es sino la posibilidad tecnológica de extremar la racionalidad instrumental de la modernidad. Refuerza la lógica económica de maximización de beneficios y la lógica política de maximización del poder, actualizando a Hobbes y Mandeville, a Maquiavelo y a Adam Smith: “El ‘control del contexto’, es decir, la mejora de las actuaciones realizadas contra los ‘compañeros’ que constituyen ese último (sea éste la

25. Neologismo derivado de la palabra inglesa *performance*, traducido también por “actuación”. Su sentido, en este contexto, alude a rendimiento, productividad, maximización en la relación insumo/producto.

‘naturaleza’ o los hombres), podría valer como una especie de legitimación.”²⁶ La prueba del rendimiento *input-output* es el mecanismo más cotidiano de legitimación. El sistema completo “se autolegitima como parece hacerlo un sistema regulado sobre la optimización de sus actuaciones.”²⁷ Un enunciado es más eficiente cuanto mayor información dispone respecto de su referente. La revolución de la información redundante en la exacerbación de la racionalidad formal-moderna, demasiado moderna. La información es buena porque mejora el rendimiento; el conocimiento vale porque maximiza la performatividad. La cultura no se legitima, claro está, como pantalla del espíritu o Sujeto, ni como medio de emancipación frente a los ídolos, los Estados, los intereses mezquinos o los padres internalizados; se legitima como insumo para un producto que no tiene nada de trascendente ni de interior: producto que, a su vez, se legitima por la utilidad que ha podido derivar del insumo.

La racionalidad productiva, orientada a la eficacia en la relación insumo-producto, no tiene mucho de novedosa, y constituye el resorte y alma de la sociedad industrial. ¿Ruptura o refuerzo? La ruptura está en la intensidad del refuerzo. El uso masivo y multifuncional de las nuevas tecnologías en el campo cultural permite extender la lógica de la performatividad a todos los ámbitos de la vida social. No sólo la producción de mercancías y la dominación de territorios; no sólo el rendimiento empresarial o las finanzas. Ahora pasa a la pantalla del investigador, a las agencias de noticias, a las aulas escolares, a las actividades recreativas. La racionalidad insumo-producto se ha extendido de la fábrica al hogar, del empresario al cientista social, del campo de batalla al campo de datos. La legitimación por performatividad permite prescindir de los metarrelatos, hace valer la ciencia y el conocimiento por su eficacia para fortalecer la realidad, y hace valer la realidad porque permite fortalecer la ciencia y el conoci-

26. Lyotard, *op. cit.*, p. 87.

27. *Ibid.*, p. 87.

miento. Caducan los metaprincipios totalizadores de la cultura moderna, pero sólo para exacerbar otro de los rostros de la propia modernidad y de la "cultura" industrial.

La relación a desentrañar entre sociedad post-industrial y cultura postmoderna no puede desconocer la cultura del industrialismo; no puede, al menos, descuidar lo que queda vivo de esa cultura y circula por debajo de las nuevas tecnologías. Los cambios residen más en el tiempo que en el compás, en la exteriorización más que en la mutación. Cabría preguntarse, claro está, en qué medida la exteriorización es, en sí misma, una mutación. Este efecto catártico que pueda adquirir la exteriorización total de los signos lo aporta con mucha fuerza la industria cultural, tanto en las sociedades industrializadas como en las periféricas. Este punto merece una consideración especial, después de la cual retomaremos la secuencia teórica desarrollada hasta aquí.

2. *Industria cultural, postmodernidad y periferia latinoamericana*

El actual complejo cultural industrial tampoco conoce límites territoriales o nacionales. El efecto combinado de transnacionalización y dinamismo tecnológico en la industria cultural tienden a consagrar una era de la *cultura descentrada*. Allí la heterogeneidad cultural no alude a la diversidad de expresiones locales y nacionales, sino a la participación segmentada en un mercado globalizado de mensajes que todo lo penetra y lo redefine. La proliferación de bienes, servicios y consumo culturales socava las fronteras convencionales entre cultura pesada y liviana, alta y baja, ilustrada y popular, nacional y exógena. La cultura se hace parte de un mercado —el mercado de mensajes, o de *intercambio simbólico*— en que el grueso de los bienes y servicios pasan de una mano a otra y de una ciudad a otra al compás de la innovación tecnológica e informativa.

La concentración en el aula escolar se tensa con la fuerza dispersora de los *multi-media*. El mestizaje trasciende su rango étnico y se convierte en un evento cotidiano y para todos los actores: no

hay identidades que resistan en estado puro más de unas horas ante la fuerza de estímulos que provienen de todos los rincones del planeta. La estética del *collage* y del *pastiche*, tan cara a la sensibilidad postmoderna, no es casual: constituye una metáfora de esta condición de continua recomposición de sensibilidades y mensajes culturales. Epítetos como “hibridez”, “sincretismo”, “tejidos interculturales”, “descomposición y recomposición de signos” se hacen cada vez más frecuentes en el análisis de los procesos culturales actuales. No hay, en este sentido, ni un límite claro para hablar de la industria cultural, ni una frontera para delimitar identidades culturales. Es en esta dinámica de *disipación de fronteras* que cabe situarse para entender tanto los procesos culturales como su estrecha articulación con el complejo industrial cultural.

La difusión de la industria cultural pone en jaque la capacidad de asimilación desde las culturas “periféricas”, pues impulsa una nueva oleada hipersecularizadora. La interconexión creciente sumerge en un vertiginoso juego especular que tensa la adhesión a valores estables. La feroz transparencia telecomunicativa exige una apertura ilimitada en la propia subjetividad del receptor. La guerra del Golfo Pérsico, la guerra en la ex Yugoslavia, la caída del muro, las epopeyas de las nuevas democracias: todo ello, con sus aires de renovación y sus cargas siniestras, ha sido testificado al segundo y al detalle en todas las latitudes del mundo. Los indios del sur de Chile o de la selva amazónica pudieron enterarse, en el momento preciso de su estreno, acerca de los más refinados aviones de guerra en el Golfo; pudieron también observar, perplejos, el desafío del Islam a la mayor potencia bélica-política-económica del mundo, la irracionalidad cotidiana en Sarajevo, el derrumbe de las políticas y economías socialistas, las reivindicaciones de países que volvían a existir después de un largo letargo, y las grandes movilizaciones por la democracia en países de todas las latitudes.

La industria cultural puede definirse, a medias como metáfora y a medias en un sentido literal, como un juego de espejos que permite a cada momento re-sintetizar nuestras identidades por medio de relaciones dinámicas con las tantas otras identidades

que vemos en acción a través de los *mass-media*, las redes informáticas, los comentarios en la calle y en el trabajo, y las consultas telefónicas. Esta combinación en que las identidades culturales se exteriorizan por el monitor y se diluyen entre tantos otros mensajes de tantas otras identidades, plantea dos temas culturales decisivos a escala global, a saber: la *tolerancia frente a la diversidad* y el *nuevo mestizaje cultural-comunicacional*.

El tema resucitado de la aceptación del otro —el otro que es distinto por etnia, historia, cultura— adquiere especial fuerza en esta nueva dinámica. En América Latina y el Caribe la relación conflictiva con el otro tiene un suelo histórico de larga data. Se remonta al fenómeno de la conquista y de la evangelización, y se prolonga por nuestra historia, encarnando en la negación de otras figuras: la mujer, el indio, el negro, el campesino pobre y el marginal urbano.

En este contexto, el último decenio configura tendencias paradójicas para nuestra región: por un lado el efecto de la crisis y los ajustes ha sido de mayor exclusión en lo socioeconómico; pero por otro lado el desarrollo paralelo de la industria cultural, la apertura al mundo y la democratización interna, auguran una promesa implícita de mayor participación en el campo cultural o simbólico. Todo esto permite presumir un desplazamiento en las expectativas de integración social, que ya no se limita al acceso a bienes materiales o a servicios básicos, sino que incluye también el acceso de múltiples grupos y etnias a información, conocimientos, decisiones, comunicación, representatividad política y visibilidad pública.

Otro rasgo central en que se cruzan los efectos de la industria cultural con la historia de América Latina y el Caribe es el *mestizaje cultural*. Asumir esta heterogeneidad intercultural propia es no sólo, para nuestra región, un ajuste histórico de cuentas consigo misma: es hoy día el modo más auténtico de asumirse en medio de una modernidad signada por la coexistencia cada vez más intrincada de signos y mensajes. Esta sensibilidad intercultural cobra mayor fuerza con la expansión de la industria cultural en la región, y sobre todo cuando dicha industria incorpora el nuevo

potencial de la tecnología informativa y comunicativa. El mestizaje no sólo constituye un mito fundante en América Latina y el Caribe, sino una forma específica de habitar el mundo a través de la permeabilidad o *porosidad* intercultural. América Latina y el Caribe es una región mestiza porque desde sus orígenes ha incorporado el sincretismo para expresarse; y la “ladinización”, el “creolismo” y la “cimarronería” son algunas de las tantas expresiones históricas de este mestizaje. Es, también, una región mestiza porque coexiste y se mezcla desde el siglo pasado lo moderno con lo no-moderno, tanto en su cultura como en su economía; y porque la propia conciencia de la mayoría de nuestros habitantes está poblada por cruces lingüísticos y culturales.

De modo que el cruce de sensibilidades que irradia la industria cultural acontece en la región sobre una larga tradición de cruce cultural. Por ello, el desarrollo de la industria cultural debiera poner en evidencia que la modernidad ya no significa dejar atrás las sensibilidades propias, sino conjugar, en un mismo presente, una vasta historia de signos culturales heterogéneos. Este mestizaje cultural ha sido siempre nuestro modo de apertura cultural al intercambio con los otros y nuestra manera específica de incorporar la modernidad. El reflejo más patente lo ofrecen las grandes metrópolis de la región: Ciudad de México, Río de Janeiro, Caracas y Lima son grandes metáforas de esta historia hecha de mezclas.

El impacto del consumo cultural industrial en la periferia latinoamericana exagera un rasgo recurrente de la modernidad discontinua que desde siempre nos recorre, a saber, que ésta se vive como un *tiempo nuevo que contiene muchos tiempos*. De esta manera resulta difícil proyectar hacia nuestra región el supuesto de *linealidad del tiempo histórico*, fundado en la idea de un “relevo” de culturas. Coexisten distintas inclinaciones y racionalidades en el consumo cultural, que a su vez reflejan distintos bagajes culturales y de socialización. La heterogeneidad de tiempos históricos que conviven se complejiza con la heterogeneidad en las pautas de consumo cultural. Lógicas expresivas, informativas, simbólicas, intimistas, delirantes, míticas, racionalistas, encuentran distintos

mercados cautivos en nuestras intrincadas mallas culturales. Una vez más: ¿Qué más postmodernas que las sociedades de América Latina?

3. De la unidad del Gran Relato a la diversidad de los pequeños relatos

Pero volvamos a Lyotard. En la perspectiva postmoderna, el mundo ha estallado en múltiples partículas lingüísticas, no necesariamente comunicables: “Hay muchos juegos de lenguajes diferentes, es la heterogeneidad de los elementos. Sólo dan lugar a una institución por capas, es el determinismo local.”²⁸ El fracaso de la Enciclopedia es el triunfo de la multiplicidad: no sólo de saberes (ya la modernidad emancipó las ciencias) sino de valores, identidades culturales, referentes simbólicos. El postmodernismo es la radical relativización de nuestro logocentrismo, nuestro etnocentrismo y nuestro egocentrismo: la “desegotización de Occidente”.

El ocaso de los metarrelatos vulnera los relatos que reposaban en la razón universal de los primeros: las ciencias, las disciplinas del saber, los proyectos societales y los discursos ideológicos pierden su lugar fijo en un escenario jabonoso. La imposibilidad, para ellos, de una legitimación definitiva, los lanza a la arena donde deben aprender a jugar y vencer. Lyotard, como otros postmodernos, rescata la agonística como categoría explicativa, viejo concepto heraclíteo ya procesado por la manufactura nietzscheana.²⁹ Perdido el elemento de síntesis, los actores quedan condenados/ liberados a la contingencia, vale decir, a vérselas con el otro, el amigo/enemigo, y a sorprenderlo con juegos de lenguaje variables, diversos, que inventan o usan según las circunstancias. El Gran

28. Lyotard, *op. cit.*, p. 10.

29. Del griego *agon* (lucha, combate), el Diccionario de la Real Academia define agonística como “ciencia de los combates”. En el libro de Lyotard la acepción es doble: como lucha y como juego, o como el juego de la lucha. En ese sentido, mantiene el uso heraclíteo y nietzscheano de la palabra.

Discurso que antes podía portarse a discreción, se ha diseminado en un “campo de juegos” donde cualquiera puede empuñar la información, los argumentos y los valores disponibles según el tenor de la lucha: “hablar es combatir, en el sentido de jugar, y los actos de lenguaje se derivan de una agonística general... Esas ‘jugadas’ no pueden dejar de suscitar ‘contra-jugadas’... De ahí la importancia que tiene el intensificar el desplazamiento, e incluso el desorientarlo, de modo que se pueda hacer una ‘jugada’ (un nuevo enunciado) que sea inesperada.”³⁰

Esta reducción de la intersubjetividad a su veta lúdica y “contingencial” puede también leerse como otro rostro de la muerte de Dios. Provee al sujeto de autonomía pero le sustrae toda continuidad. Sin final de la historia en que confluyan sus acciones, ni un sentido universal para inscribir su vida personal en una totalidad unitaria, el sujeto se abandona a una guerra suave de signos lingüísticos y batallas efímeras. La muerte de Dios libera, pero dispersa. No por nada vamos y volvemos de la secularización a la metafísica para tratar de preservar lo mejor de la autonomía, y conjurar lo peor de la discontinuidad.

La extensión y diversificación del campo informativo, tanto en producción como en consumo, libera esta “pulsión agonística”, multiplica los escenarios de confrontación, redobla los códigos con que los discursos se interpelan entre sí: como el saber postmoderno está “regido por un juego de información completa”, donde los secretos no cuentan, entonces la escena ya no se define por el arsenal de saber en manos de los contrincantes, sino por la inventiva de éstos para idear nuevas combinatorias de información, cruces insospechados, jugadas desconocidas para el otro: “El incremento de performatividad, a igual competencia, en la producción del saber, y no en su adquisición, depende, pues, finalmente de esta ‘imaginación’ que permite, bien realizar una nueva jugada, bien cambiar las reglas

30. Lyotard, *op. cit.*, pp. 27 y 39. Deja, empero, irresuelto y mal asumido el problema de la *violencia* de los conflictos, que no se supera con el mero hecho de declarar que la lucha tiene también una veta lúdica.

del juego.³¹ De modo que la diversidad estalla en el campo de las jugadas, en los desplazamientos de las formas de organizar el conocimiento disponible, en los continuos reordenamientos de las piezas de la escena. La lógica del software permea la sensibilidad y la vida de los sujetos: a cada nueva situación externa, una nueva programación (o combinación) interna.

La multiplicidad de la cultura postmoderna nada tiene que ver, afirma Lyotard, con la constitución de ciencias empíricas autónomas. Esto último es obra de la modernidad. Lo primero, en cambio, se refiere a los lenguajes. Una imagen característica de esta diversidad postmoderna es la recuperación de un escenario obsoleto en contextos insólitos. Buen ejemplo de ello en el campo de la cultura (ya no como información sino en sentido amplio) es la onda retro, donde se rescatan modas de los años 50 ó 20, pero desplazadas de su contexto original. Se trata de una combinación que instala la diferencia en medio de la semejanza, una jugada que abre un espacio recodificado. Aquí, los saberes y las modas, los valores y las fchas, las imágenes y los símbolos, son materiales combinables y desplazables a discreción: herramientas con las que se trabaja agonísticamente para idear nuevas formas de individuación. Lo que se disemina y reaparece, recortado contra horizontes discontinuos, es el referente de los discursos. La diversidad postmoderna es inseparable de esta maleabilidad de los horizontes: la sorpresa no está en una información nueva, en la producción de un conocimiento adicional, sino en la destreza para cambiar los referentes de lugar. Así, la comunidad de interlocutores ya no se funda en la estabilidad del referente, sino en su continua desterritorialización.

Esto indica una ruptura respecto de la práctica científica moderna. La división moderna de saberes, como la división y especialización del trabajo, fue el resorte necesario para desarrollar al máximo la performatividad en la acumulación de información y de conocimientos —como en la acumulación de capital. Pero si las cartas de triunfo en esta agonística postmoderna que atravie-

31. *Ibid.*, p. 96.

sa el campo del conocimiento, y también el campo de las ideologías, del intercambio simbólico y de los proyectos sociales, ya no son las mismas; si de lo que se trata es de inventiva, combinatoria, recontextualización, rediseño de horizontes donde inscribir los referentes, entonces esa división escrupulosa y estable de disciplinas resulta contraproducente. No es casualidad que la investigación exija cada vez más la compenetración de disciplinas, la intrusión en campos ajenos para la reinterpretación de los objetos del campo propio: "Si la enseñanza debe asegurar no sólo la reproducción de competencias, sino su progreso, sería preciso, en consecuencia, que la transmisión del saber no se limitara a la de informaciones, sino que implicara el aprendizaje de todos los procedimientos capaces de mejorar la capacidad de conectar campos que la organización tradicional de los saberes aísla con celo. El santo y seña de la interdisciplinariedad, difundido después de la crisis del 68, pero pregonado bastante antes, parece ir en esa dirección. Ha escapado a los feudalismos universitarios, se dice. Ha escapado a mucho más."³² Y más adelante: "...la idea de interdisciplinariedad pertenece en propiedad a la época de la deslegitimación y a su urgente empirismo. La relación con el saber no es la de realización de la vida del espíritu o de la emancipación de la humanidad; es la de los utilizadores de unos útiles conceptuales y materiales complejos y la de los beneficiarios de esas actuaciones. No disponen de un metalenguaje ni de un metarrelato para formular la finalidad y el uso adecuados. Pero cuentan con el brain storming para reforzar las actuaciones."³³

¿Ruptura o continuidad? La interdisciplinariedad es un hábito postmoderno (¿y Marx, y Weber?), pero la performatividad que busca es también heredera de una racionalidad moderna. ¿Significa que el cambio es sólo de insumos? ¿O el hábito finalmente hace al monje? En las ciencias sociales el filósofo puede ser lingüista o psicoanalista, el sociólogo usa y abusa de la antropología, el economista de la demografía, el psicólogo de la antropología, y todos de la

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*, p. 97.

historia. ¿Retorno al humanismo renacentista? En absoluto: nadie busca el saber total, todos buscan herramientas que sirvan, dispositivos que les permitan avanzar un poco más, inventar otra jugada. La compenetración de disciplinas no obedece a un principio unificador ni apunta a síntesis pretenciosas; por el contrario, responde a un móvil de diferenciación, a la incesante fabricación de pequeños relatos emergentes, a la proliferación de discursos del saber.

La performatividad opera entonces en el doble sentido de la palabra inglesa: como rendimiento y como actuación. Una buena dosis de estilo y de elegancia forma parte de estos múltiples procesos de individuación; tal como el *new wave* hurga en el baúl de las modas para encontrar nuevas combinaciones expresivas o para ingresar al teatro de la calle convertido en un personaje de sí mismo, el investigador reviste su obra con retazos que recorta de múltiples ámbitos del conocimiento, de diversos símbolos, de la mezcla de otros discursos. La diversidad de líneas va acompañada de la exigencia de producir "líneas finas". La postmodernidad no supone la implantación de producciones híbridas o turbias. Ella misma recupera la demanda de claridad, heredada de las Luces, pero resituada en una agonística de la diversidad, en una proliferación de fragmentos.

La multiplicidad no es sólo interdisciplinarietà. Está en la calle, en los escaparates, en la gama de variables técnicas y culturales que manejamos en nuestras operaciones cotidianas. Uno se encuentra "atrapado en un cañamazo de relaciones más complejas y más móviles que nunca. Joven o viejo, hombre o mujer, rico o pobre, siempre está situado sobre 'nudos' de circuitos de comunicación, por ínfimos que sean. Es preferible decir: situado en puntos por los que pasan mensajes de naturaleza diversa."³⁴ La evocada disolución del sujeto cobra la forma o la metáfora de la esquizofrenia: no somos nunca "uno mismo", sino "muchos otros". Hasta el valor de la autenticidad, promovido por los existencialistas y recuperado por los estudiantes y hippies en los años sesenta, se ha vuelto muy relativo.

34. *Ibid.*, p. 37.

La dispersión se convierte así en una vivencia recurrente del sujeto postmoderno. La identidad en la postmodernidad es impensable tanto en términos de identificación total con el entorno, como de identificación con uno mismo. Ni la pasión plena ni el narcisismo imperturbable caben en la nueva configuración de la cultura. Lo impiden las impertinentes jugadas de transfiguración: dramatización de lo racional y racionalización de lo dramático; economía de lo imaginario, imaginario de la economía. ¿Cuál es el remanente en esta disolución de fronteras y sin fronteras? ¿El juego heraclíteo que asume el devenir como un teatro? ¿El juego de las máscaras de Nietzsche, con su “sano” perspectivismo, su plasticidad que no excluye la pasión?

El perspectivismo que se deduce de este inexorable “ser otros” es, a su vez, multívoco. Contiene un potencial de relativización y de desenmascaramiento que puede volcarse contra el propio sistema que lo provoca. Compele a una toma de distancia que podría agrietar el lazo social en muchos de sus flancos. Su poder de disolución aún no ha sido valorado en todo su alcance. Pero el mismo perspectivismo puede ser además funcional a la reproducción del sistema: un sistema cuya reproducción también exige recreación, como ha sido el caso del capitalismo desde sus mismos orígenes: “el sistema puede y debe estimular esos desplazamientos en tanto que lucha contra su propia entropía (...) una novedad correspondiente a una ‘jugada’ inesperada y al correlativo desplazamiento de tal compañero de juego o de tal grupo de compañeros a los que implique, puede proporcionar al sistema ese suplemento de performatividad que no deja de exigir y de consumir.”³⁵

Tocamos aquí una clave respecto de las posibilidades ambivalentes del postmodernismo: ¿Cuál es la tolerancia del sistema frente a estos desplazamientos, y cuál es la necesidad que tiene de estos cambios de perspectivas para asegurar su continuidad? Para Nietzsche la crisis del saber moderno se precipita cuando las exigencias que ese propio saber había impuesto se vuelcan sobre sí mismo. Cabría pensar, análogamente, que el perspectivismo

postmoderno, exigido por la propia sociedad post-industrial y funcional a ella, puede también invertir su dirección y relativizar en grados amenazantes la sociedad misma. ¿Hasta dónde puede el sistema controlar, recuperar, canalizar al interior de sus límites estos desplazamientos, esta proliferación de relatos, sin incurrir en un tipo de homogeneización que provoque su propia entropía?

En América Latina también encontramos perspectivismo y desplazamiento de relatos. Pero estas condiciones adquieren una violencia endémica difícil de adscribirse a una estética suavizante como se insinúa en el polimorfismo postmoderno. Si bien hay espacios endógenos para sortear el tedio totalizador de la lógica modernizadora, en nuestras sociedades la exaltación de la plasticidad se estrella contra el muro opaco de la pobreza de las mayorías. La diversidad se vive como fragmentación, la variedad como injusticia y la heterogeneidad como exclusión.

Respecto de la performatividad, en la periferia latinoamericana ésta no queda relativizada por un mentado espíritu lúdico post-racional, sino por lógicas históricas que son más bien pre-racionales: la lógica productiva en los llamados sectores de “baja productividad” (donde la relación esfuerzo-logro aparece siempre suboptimizada); y la lógica rentista en sectores acomodados (que por abundancia inmediata de recursos no se somete a las exigencias de la racionalización productiva). Respecto del desplazamiento de relatos, tendremos que reconocer para América Latina y el Caribe que el mestizaje étnico y los cruces interculturales nos proveen de una larga historia, no siempre feliz, donde la mezcla de relatos suele verse acompañada por la dominación y violencia ejercida desde una de las partes sobre la otra. Nuestra entrada a un multiperspectivismo “constructivo” pasa, una vez más, por superar la sistemática *negación del otro* en nuestros propios tejidos sociales.

4. Más allá del principio de performatividad

Si la ambigüedad atraviesa el espíritu de lo postmoderno, también permea el relato del propio Lyotard. Por un lado, el texto liga la crisis de la modernidad a la sustitución de los metarrelatos

—filosofía especulativa, emancipación— por la legitimación fundada en la performatividad de las prácticas científicas y técnicas. Pero por otro esta nueva legitimación es a su vez relativizada por el texto, lo que se muestra en la siguiente cita: “Interesándose por los indecibles, los límites de la precisión del control, los cuanta, los conflictos de información no completa, los fracta, las catástrofes, las paradojas pragmáticas, la ciencia postmoderna hace la teoría de su propia evolución discontinua, catastrófica, no rectificable, paradójica. Cambia el sentido de la palabra saber, y dice cómo puede tener lugar ese cambio. Produce, no lo conocido, sino lo desconocido. Y sugiere un modelo de legitimación que en absoluto es el de la mejor actuación (performatividad), sino el de la diferencia comprendida como paralogía.”³⁶

El objeto de las ciencias es ahora el de las inestabilidades y la ciencia misma asume como propia esa condición. Su dirección es imprevisible y, por lo tanto, abierta. Los paralogismos se convierten en parte “orgánica” del discurso científico, y no ya en sus errores de enunciación. No hay líneas fijas de desarrollo del conocimiento; la consistencia ya no pasa por la no-contradicción, sino por la disposición a rectificar lo dicho. La catástrofe no es el colapso de la investigación, sino una parte inevitable de su itinerario. Lo discontinuo, lo fragmentario y lo paradójico se convierten en los epítetos de moda. La crisis de metaprincipios no conduce a la muerte sino a la metamorfosis: ya no encontramos, dice Lyotard, la autoexigencia del saber de circunscribirse a un universo estable y coherente, o de someterse a “metafines” de liberación del sujeto moral; en contraste con ello, aparece la versión de fin de milenio de una gaya ciencia, de muchas y muy seductoras ciencias gayas, desembarazadas del peso de antaño, y cuya sola justificación no les viene dada por sus certezas sino por sus incertidumbres.

¿Significa esto que todo vale, o que nada vale demasiado? Para Lyotard no parece ser éste el problema. A lo que su texto apunta es a hacer de la disensión, y no del consenso, el resorte de la

36. *Ibid.*, p. 108. El paréntesis es nuestro.

producción del saber. Los paradigmas científicos ya no aluden a consensos acordados por comunidades de especialistas; por el contrario, están para promover el conflicto, las diferencias, y el consenso es, como dice el texto, “un horizonte, nunca es adquirido”. La disensión es, una vez más, un antídoto contra la entropía: garantía de un movimiento incesante, desafío a la imaginación. Lo paradójal y la paralogía (la palabra que no figura en el diccionario) no están allí presentes para inmovilizar, sino todo lo contrario: “Es preciso suponer un poder que desestabiliza las capacidades de explicar y que se manifiesta por la promulgación de nuevas normas de inteligencia o, si se prefiere, por la proposición de nuevas reglas del juego de lenguaje científico que circunscriben un nuevo campo de investigación.”³⁷ Y más adelante: “En tanto es diferenciadora, la ciencia en su pragmática ofrece el antimodelo del sistema estable. Todo enunciado debe retenerse desde el momento en que comporta la diferencia con lo que se sabe, y en que argumenta y prueba. Es el modelo de ‘sistema abierto’ en el cual la pertinencia del enunciado es que ‘da nacimiento a ideas’, es decir, a otros enunciados y a otras reglas de juego.”³⁸ Así, la legitimación por la performatividad aparece, cuando menos, menuda por la aventura de la diferencia, si bien esta aventura puede convivir con el principio de “actuación”.

Lo que Lyotard deja sin responder son las condiciones reales y/o factibles de esa convivencia y, lo que es más central, los conflictos entre una práctica de producción abierta del saber (y que por ende no redunde, al menos directa o inmediatamente, en maximización de rendimiento) y una política de asignación de recursos y de distribución de poderes regulada por el criterio de performatividad. Aquí se plantea una de las interrogantes claves del texto: ¿qué relaciones se establecen y pueden establecerse entre cultura y poder, en condiciones en que este último atraviesa un proceso de creciente tecnificación, globalización y control de recursos, y la primera adopta estilos cada vez más generalizados

37. *Ibid.*, p. 110.

38. *Ibid.*, p. 115.

de discontinuidad, ruptura de paradigmas, desestabilización de identidades, apertura a lo paradójico y a lo paralogico? Este problema asume la forma de incógnita y corolario en el libro de Lyotard, y queda irresuelto: "La cuestión de la legitimación generalizada se convierte en: ¿cuál es la relación entre el antimodelo ofrecido por la pragmática científica y la sociedad? ¿Es aplicable a las inmensas nubes de materia lingüística que forman las sociedades? ¿O bien se mantiene limitada al juego del conocimiento? Y en ese caso, ¿qué papel juega con respecto al lazo social? ¿Ideal inaccesible de comunidad abierta? ¿Componente indispensable del subconjunto de los 'decididores', que acepta para la sociedad el criterio de performatividad que rechaza para sí misma? O, a la inversa, ¿rechazo de cooperación con los poderes, y paso a la contra-cultura, con riesgo de extinción de toda posibilidad de investigación por falta de crédito?"³⁹

III. PARA CONCLUIR: ¿EL RETORNO FELIZ DE BABEL?

Lyotard se preocupa por la cultura en un sentido restringido, a saber, como producción de conocimiento, investigación en centros superiores y estado de las ciencias; allí centra la atención el libro *La Condición Postmoderna*. Pero tanto o más importante es replantearse la perspectiva de la cultura en un sentido más amplio: en el campo de la comunicación social, de los referentes normativos en la vida cotidiana, de la producción y consumo de formas y símbolos, de la cultura de trabajo y del ocio, y de la constitución de identidades colectivas. El propio Lyotard reconoce las dificultades de transponer sus conclusiones sobre los nuevos modos de pragmática científica al campo de la pragmática social, donde la transparencia es mucho menor, y donde se imbrican redes de clases de enunciados muy heteromorfos: denotativos, prescriptivos, performativos, técnicos, evaluativos, etc. El texto se ve, pues, atrapado entre dos alternativas, y ninguna

39. *Ibid.*

demasiado satisfactoria: o bien declarar su competencia exclusivamente en el campo epistemológico, o bien proyectar metonímicamente este campo hacia la sociedad, con lo cual esta última aparece como un epifenómeno, transposición o concomitancia de la producción del saber científico. Al parecer, el libro trata de ir más allá de la primera alternativa, pero no es explícito en asumir la segunda. ¿Ambigüedad postmoderna, tal vez, que disuelve el propio texto de Lyotard en su objeto? ¿O simple falta de herramientas?

La realidad social, nos dice el texto, está inundada de múltiples juegos de lenguajes, irreductible a metaprescripciones y, por lo mismo, imposibilitada de consensos. Los enunciados son demasiados y demasiado diversos. Lyotard sugiere, no sin eufemismo, que la postmodernidad actualiza la imagen de la Torre de Babel. En cuyo caso cabría preguntar cómo es entonces viable la sociedad, y cómo se sostiene todavía. Sin los ideales modernos de emancipación de la humanidad, del progreso/devenir de la idea/historia: ¿Dónde reside la metaprescripción, por “ilegítima” que sea, que hace de causa eficiente para la cohesión social? Allí, paradójicamente, Lyotard recurre a resabios de la Escuela de Frankfurt: “Es (...) la pérdida de esta creencia (en los mitos modernos) lo que la ideología del ‘sistema’ viene a la vez a satisfacer por medio de su pretensión totalizante y a expresar por medio del cinismo de su criterio de performatividad.”⁴⁰ La totalización corre por cuenta del poder tecnificado. Y allí, una vez más, la sociedad de clausura: dada la diversidad de juegos de lenguaje, la síntesis la garantiza un sistema coercitivo, tecnificado, totalitario de un tipo o de otro; si se suspende esta ley del sistema y de su funcionamiento, entonces la “estabilidad” sólo se logra homogeneizando los enunciados, regularizando las jugadas permitidas en todos los juegos del lenguaje, emparejando el terreno para factibilizar grandes consensos societales. El repliegue sistémico renace en lo postmoderno. Pero Lyotard quiere salvar el futuro. No el de la ciencia, sino el del lazo social. Y para

40. *Ibid.*, p. 116.

eso, establece una distinción entre consenso y justicia. Esta última, definida de manera sui generis, aparece como el nuevo metarrelato —el del propio Lyotard— y consiste en lo siguiente: “El reconocimiento del heteromorfismo de los juegos de lenguaje es un primer paso en esta dirección. Implica, evidentemente, la renuncia al terror, que supone e intenta llevar a cabo su isomorfismo. El segundo es el principio de que, si hay consenso acerca de las reglas que definen cada juego y las ‘jugadas’ que se hacen, ese consenso debe ser local, es decir, obtenido de los ‘jugadores’ efectivos, y sujeto a una eventual rescisión. Se orienta entonces hacia multiplicidades de metaargumentaciones finitas... Esta orientación corresponde a la evolución de las interacciones sociales, donde el contacto temporal suplanta de hecho la institución permanente en cuestiones profesionales, afectivas, sexuales, culturales, familiares, internacionales, lo mismo que en asuntos políticos... Se apunta una política en la cual serán igualmente respetados el deseo de justicia y el de lo desconocido.”⁴¹

El libro de Lyotard remata así en una especie de pluralismo basado en la permanente provisoriedad de los lazos sociales.⁴² El metarrelato de Lyotard seduce, y la seducción es un arte por el cual los postmodernos tienen especial simpatía; precisamente, porque supone lo provisorio y juega con ello. Este metarrelato aparece en el texto sorpresivamente, en las últimas dos páginas, cuando ya todo parecía resuelto y disuelto en partículas pequeñas. De golpe, el recurso mágico a un concepto de justicia donde se confunde el lenguaje de la política con la política del lenguaje: isomorfismo = terrorismo; heteromorfismo = pluralismo. La justicia es el metavalor que avala lo segundo, y es también la diosa de los juegos, la divinidad guardiana de los niños-hombres postmodernos que se batían agonísticamente, pero sin daño: “La madurez, decía Nietzsche, significa haber

41. *Ibid.*, pp. 118-119.

42. Sabemos que en América Latina esta *provisoria* adquiere, con excesiva frecuencia, ribetes de *precariedad*.

reencontrado la seriedad que de niño se tenía al jugar". El oleaje postmoderno refresca las caras, borra las cicatrices de la abnegación y de la tenacidad, del trabajo y del progreso. La cultura, entonces, es mucho más que la práctica científica: reaparece en escena la transmutación de los valores y de las prácticas sociales que los plasman.

¿Pero cómo, desde dónde, quiénes son? ¿Desde la crisis de legitimación de las ciencias, la transgresión colectiva del principio de rendimiento, el sabotaje al terror del Estado? ¿O desde una agonística antimercantil que ironiza frente a la tecnificación de las disciplinas que regulan la vida de los pueblos? ¿Y cómo encaja el poder, la tradición, las mil marcas de modernidad y de premodernidad que pueblan el mundo? ¿Qué rostro particular adquiere esta transmutación pluralista de valores en el tejido cultural de América Latina y el Caribe, donde la historia misma es, desde el comienzo, una transmutación nunca asumida, y donde el mestizaje que nos provee nuestra base de identidad es, de por sí, un gesto postmoderno que se remonta a nuestros orígenes?

Lyotard convence y no convence. Abre perspectivas —otra vez, postmoderno él mismo—, pero sólo así el libro puede convertirse en un referente importante, hecho no para la consagración de un nuevo metarrelato (¿o tal vez sí?) sino para ser rebatido, avanzado, paralogizado por otro, y otro, y otro texto que vaya más lejos en la aventura de la diferencia, en la provocación de las formas, en la ironía del relativismo.

Tratar lo social como lenguaje, y como múltiples combinaciones de lenguaje, atiza la fogata donde se inmolan las ideologías y los grandes sujetos. Pero no es la intención del libro de Lyotard insinuar que somos víctimas irremediables de los millones de cruces lingüísticos que nos atraviesan, sino mostrar que no hay razón para que seamos devorados por una sola madre-meta-lengua. Aunque el libro deja mucho sin hacer, sin explicar, sin cerrar. Esa es su pragmática, su forma de decir sin decir, su consistencia con la crítica de la consistencia: esa es su debilidad y su fuerza.

Entre la ruptura y la continuidad de un sistema que ya no es tan nuevo, la condición postmoderna transita por el hilo de la ambivalencia. La ambigüedad es su estigma. O mejor aún: su resistencia a los estigmas.