



*La incomodidad  
existencial  
posmoderna*

*Jesús Esparza Bracho*



Universidad Rafael Urdaneta  
FONDO EDITORIAL BIBLIOTECA



**La incomodidad  
existencial posmoderna**



**Jesús Esparza-Bracho**

**La incomodidad  
existencial posmoderna**



**U**niversidad **R**afael **U**rdaneta  
FONDO EDITORIAL BIBLIOTECA

# **Universidad Rafael Urdaneta**

## **Autoridades Universitarias**

Dr. Jesús Esparza Bracho, Rector

Ing. Maulio Rodríguez Figueroa, Vicerrector Académico

Ing. Salvador Conde, Secretario

Nancy Villarroel, M.L.S., Directora de la Biblioteca

Primera Edición, septiembre de 2007

© 2007 Jesús Esparza Bracho  
Universidad Rafael Urdaneta

Portada: “El Despeje” de Ofelia Soto

Universidad Rafael Urdaneta Fondo Editorial Biblioteca  
Vereda del Lago, Maracaibo, Venezuela

Impreso por Lito Mansal C.A., en Maracaibo, Venezuela

ISBN: 978-980-7131-03-2

Depósito Legal: lfi2382011100519



**Universidad Rafael Urdaneta**  
FONDO EDITORIAL BIBLIOTECA

## **Contenido**

<i>Breve introducción</i> por Roque Carrión Wam	9
Proemio	19
El vacío racional	23
Desechos de modernidad	25
<i>Password</i> a la humanidad	29
Perdón histórico y el daño irreversible	33
El Estado o la ruta bélica de la paz	35
El fantasma del individualismo	37
En la era de la pluralidad	39
J.F. Lyotard: Peregrinación sin rima	43
¿Intelectualidad en ocaso?	47
La degollina de Timisoara	51
El fin de la ilusión	55
El Imperio ha muerto, viva el Imperio	57
La metáfora del progreso	61
Contracultura	65
La universidad y el nuevo dios de la razón	69
Exequias discretas	73
Tercer milenio: ¿Fin de la modernidad?	77
Universidad más allá de las circunstancias	81
El Estado en su racionalidad	85
El Estado se derrumba	89
Racionalidad autodestructiva	93
Cultura y dominio racional	97
Neoconservadurismo cultural	99
Pluralismo e intolerancia, las bases éticas de otro orden	103
Antipolítica y contrapolítica, la <i>praxis</i> de la racionalidad fragmentada	109
El fin de la razón	113



***Breve introducción a la invitación  
de Jesús Esparza-Bracho, al diálogo  
tolerante sobre el desencanto de  
nuestro mundo finisecular moderno  
en crisis, postmodernamente  
situados en las cálidas latitudes***

**I** Jesús Esparza-Bracho nos ha hecho partícipes de su incomodidad existencial, de su rebeldía frente a un estado de cosas que han venido diseñando, orientando, vigilando, sancionando nuestras vidas, individual y socialmente consideradas. Sus cavilaciones que hoy nos las entrega en voz alta —aquello que hasta hace poco guardaba para sí, a lo largo de una vida que le permitió desarrollar diferentes registros intelectuales, académicos y prácticos— “no pretenden ser otra cosa que una pérdida de inocencia, una profanación de ídolos sagrados, una sublevarción frente a los dominios sutiles de la razón moderna y los objetos de su cultura”.

*Aquello contra lo cual se revela es, sin embargo, su propia historia, es decir su condición humana moderna, que lo ha acunado, lo ha formado como ciudadano y como intelectual, precisamente con esos instrumentos de la “razón moderna”. Por eso advierte que una honesta rebeldía tendría que hacerse cargo de “recuperar el curso de la historia”, tarea inmensa, descomunal a la que, en todo caso, él se une a las protestas y otras expresiones de rebeldía que se vienen manifestando desde hace más de un siglo y que se han precisado como el síntoma de “un estado de ánimo posmoderno”. Esta inconformidad existencial determina la conciencia crítica de nuestro mundo en crisis.*

*Las cavilaciones anticonformistas, rebeldes, desencantadas de nuestro autor se desarrollan en veintisiete breves y compendiosos capítulos, cuyos temas se distribuyen, grosso modo, en los que señalan los síntomas de la modernidad identificada como razón extraviada en cuyo seno se engendraron “ídolos sagrados”, los mismos que, finalmente, desencantan al hombre moderno. A lo largo de estos capítulos se conforma la lista de un nuevo Cahiers de doléances (una nueva relación de agravios): la magia tecnológica, el “crecimiento de una civilización depredadora, que ajusticia todos los días las potencias vitales del planeta a cambio del bienestar de una pequeña parte de la humanidad”; las ideologías, como modelos de vida esterilizados y reducidos a los “manuales de encuestadores”, cuyo objetivo es “sustituir la sociedad por el mercado, y la opinión pública por la encuesta”; todo se convierte en mercancía y con ello todo entra al negocio y lo negociable; en las “cálidas latitudes” se vive una recepción fallida de la buena nueva de la modernidad, bajo la forma de un “modernismo decadente”; el occidente portador de la modernidad descubre el nuevo mundo bajo la lupa de una gramática propia que excluye al “resto de las experiencias particulares de las*

otras culturas” sin lograr entender la diversidad y la pluralidad; la subjetividad se convierte en pura “ritualidad supertecnológica de un mundo virtual”; las acciones criminales de esta civilización moderna cuyas gestas genocidas —las guerras mundiales y el holocausto imperdonable de Hiroshima y Nagasaki, la matanza nazi, la expoliación de África y América Latina; el instrumento institucional por excelencia, el Estado, se reveló como lo predijo su descubridor: como un lobo depredador y sanguinario, que en lugar de proteger la convivencia pacífica entre los hombres, nos mostró sus fauces con el claro propósito de aniquilamiento del otro; los fantasmas del individualismo, la razón instrumental y el “despotismo blando” trajó como consecuencia un efecto de desintegración social; el poder mediático creó un nuevo espectador—telespectador—indiferente a lo real, creando una falsa imagen a través de la “información”, agravando la crisis, pues la realidad se esfuma en la pura imagen de la “realidad mediática”: la ilusión de progreso se desvanece por el torpe manejo de un Estado enfermo; el “hombre moderno opone a la naturaleza la cultura”, creando así su propia naturaleza falsificándola, fetichizándola como expresión de la “racionalidad dominadora y represiva”; una falsa y tardía solución viene a agravar el panorama: el neoconservadurismo cultural quiere recuperar la “normativa moral tradicional”, permitiendo exabruptos fascistas con espiritualidades de “nuevo cuño, *new age*, finimilenaria expresión moderna de la herejía milenarista, puro recurso antiemancipador y domesticador de la procaicidad cultural”.

Esta retahíla de agravios es, a su vez, el diagnóstico de una humanidad moderna enferma, que no logra curarse y que soporta a duras penas sus males crónicos. No se nos oculta el tono agrio del autor y la incomodidad que tiene que soportar para sobrevivir en una sociedad que deja, mo-

*mentáneamente, intersticios de libertad para fingir ilusorios restablecimientos. Aun así, se proponen vías de escape, se vislumbran posibles nuevas formas de vida que nos permitirían liberarnos de la camisa de fuerza del desencanto que nos mantiene atados, de pies y manos, a nuestra propia tragedia.*

*Los términos de la receta se exponen en los capítulos restantes. Para comenzar el proceso de curación se debe solicitar el perdón por tantos crímenes cometidos. Pero ese perdón no puede, no obstante el reconocimiento de la culpa, resarcir el mal causado, no puede devolver “el objeto de su iniquidad”. El daño es irreversible. Entonces, sólo queda intentar “comprender la validez del pluralismo cultural. Reconocer en el rostro de cada raza una verdad inimpugnable, una historia con su propio destino, antes que un objeto de conquista y sometimiento”. Frente al individualismo egoísta e indiferente, sólo nos queda como recurso promover el comunitarismo que “riñe abiertamente con los postulados de individualidad y libertad del modelo neoliberal”. Y, en todo caso, hay tareas previas que llevar a cabo, como “rescatar previamente los equilibrios” con la intervención de un “Estado regulador” y “vigilante y garante de ciertos valores morales y sociales fundamentales, como lo es el trabajo”.*

*Un proceso de curación requiere: un lenguaje apropiado, un lenguaje de formación postmoderna, que integre lo plural, lo diverso, lo étnico. El surgimiento de una contracultura como anuncio de la postmodernidad o modernidad tardía que acepte la pluralidad. La recuperación de la razón crítica, de la razón vigilante y dialogante que se constituye como forma de vida en la Universidad (contrariamente a lo que signó la perversión partidocrática de la Universidad venezolana). El nuevo derecho puede ser una oportunidad de salvación, concomitantemente con un Estado pluralista*

y descentralizado (frente al derrumbe del Estado de fundamento legalista).

Para nuestro autor la sensación de que el “Estado moderno se derrumba” no es sólo una intuición puramente intelectual, es una percepción clara en la experiencia de Esparza Bracho: “Cada día que vivo y tras cada cosa que veo, me siento más convencido de que el Estado se derrumba, que el Derecho construido por el *positum* del Estado no tiene más legitimidad”; frente a la racionalidad destructora de la sociedad y Estado modernos, “el mundo sur, el mundo-pobre, el que no es *WASP* (*W-hite, A-nglo, S-axon, P-rotestant*) no cabe realmente en este último estadio de los tiempos”, por ello, “un nuevo giro de la historia” que sólo puede venir de “un mensaje disidente de los pueblos que no comparten el bienestar de una riqueza indistribuíble”, puede ofrecer, propiciar la apertura de un nuevo orden. De aquí la necesidad de las bases éticas de ese nuevo orden, lo que implica el delicado juego de admitir la coexistencia de la pluralidad y la de “compartir pacífica y cooperativamente la totalidad en medio de la diversidad”.

Tensa situación que abrirá una nueva disputa entre intolerantes (sólo admiten la verdad suprema de su propio credo) y tolerantes ( cerrados ante la intolerancia). Una nueva política, una contrapolítica (discurso destructor de las relaciones de poder y de obediencia) y una “contra cultura” que “se pone a distancia de los valores del derecho oficial”, ambas son expresiones de un esfuerzo constructivo de “nuevas formas de convivencia social, de subsistencia comunitaria, frente al ritualismo fetichizado de un derecho de viejo orden”. Este nuevo orden tiene como tarea desprenderse de un esquema lógico estructurante de la vida, de las leyes lógicas del pensamiento que han servido como modelo de todas las manifestaciones del mundo moderno. Tales leyes han demostrado graves fisuras “no porque éstas no

*sean válidas, sino porque es inválido convertirlas en la única carta de navegación para transitar el mundo de la realidad lingüística o si se prefiere de la realidad de las cosas". Al desplazamiento de este tipo de lógica dominante como "única verdad" el autor denomina "el fin de la razón".*

**II** *La incomodidad existencial que se refleja en esta relación de agravios de Jesús Esparza, no nos deja indiferentes; por el contrario nos invita, nos interpela a conversar, a dialogar sobre cada uno de los ídolos que caen ante la emergencia de un mundo que se postula a sí mismo como post-moderno; es decir, desde el atalaya de una visión del mundo que viene después de aquél otro que, de tanto señalarlo como "moderno" ya hemos olvidado cuándo y bajo qué condiciones surgió. Esta ya es, como nuestro autor lo señaló, una tarea pendiente: recuperar el curso de la historia para, con propiedad, descubrir los momentos claves de ese mundo origen de nuestras instituciones y de la ciencia que nos ha llevado a renegar de sus tentáculos tecnológicos. Nos invita a hacer nuestra propia lectura de nuestro mundo aún vigente.*

*¿Cuándo comienza el proceso de construcción del mundo moderno, es decir de la modernidad? Se ha afirmado que el cristianismo habría iniciado el proceso de secularización (laicización) cuyo desarrollo crea las condiciones para el ascenso de la modernidad. La modernidad ha seguido el ciclo inevitable: de la esperanza liberadora a la desilusión, al desencanto.*

*Nuestro autor ha señalado dos momentos de esa estructura social del mundo moderno: el Estado y el Derecho. Sobre ellos existe ya un largo y nutrido expediente cuyo*

conocimiento y difusión es un imperdonable olvido tanto en los estudios de derecho como en la disputa teórica sobre la práctica política del Estado y la práctica jurídica. Y sin embargo la relación de agravios contra el Estado y el Derecho, en el mundo europeo, son bien conocidas desde, por lo menos, la primera parte del siglo XX, una de cuyas manifestaciones se denominada “la revuelta de los hechos contra el derecho” (1920), seguido de la “crisis del derecho” (1951–1953) y, más recientemente, el intento de hacer un “uso alternativo del derecho”. En todas estas expresiones de inconformidad frente a las funciones sociales del derecho se recalca la necesidad de abrir el derecho a las exigencias sociales que son tratadas de modo indiferente por el Estado. Europa y América Latina vienen sintiendo la necesidad de esta apertura al mundo emergente y acusaban al Estado de poseer un monopolio en la creación del Derecho.

El pluralismo jurídico se concretó, en algunos países de América Latina, en la existencia simultánea de ordenamientos legales dentro de un mismo territorio. De aquí se ha venido exigiendo el reconocimiento estatal y legal de la existencia de formas jurídicas y organizacionales de los pueblos autóctonos. Este es el estadio siguiente al que reclaman llegar varias naciones que conviven en un mismo Estado moderno.

No puedo dejar de llamar la atención sobre la insistencia de nuestro autor en rescatar, aún en medio del desbarajuste existencial, el lugar por excelencia en el que se juega no sólo la razón moderna —con su obligante lógica del discurso— sino la posibilidad misma de la crítica que desvela, recombina y orienta la vida social: la Universidad, ese lugar institucional donde ha venido morando la razón y donde la tolerancia encuentra su terreno propio.

*Pero hay otra novedad en el discurso de nuestro autor. Me refiero al hecho de que él hace explícita su enunciación pragmática: ubica sus coordenadas espacio temporales, otorgándole un claro matiz deítico a su discurso: Yo, Jesús Esparza Bracho, desde estas “cálidas latitudes”, “desde este mundo abrazado por el sol ardiente...”. Esta situación pragmática del discurso le asigna un sentido especial a la incomodidad existencial del autor. La relación de agravios se entiende desde el lugar de su denuncia: Venezuela y toda la América latina. El contexto de sentido del discurso es, pues, amplio, variado, multicultural y plurilingüe. Un mundo moderno latinoamericano donde conviven varios otros mundos premodernos. Esta es la real situación del discurso que excede con creces, los puros ideales sagrados de la modernidad.*

*Pero, frente a este complejo y contradictorio panorama, ¿tiene aún algún poder la razón moderna? Uno de los últimos filósofos que llegó a unir larga vida y una larga y profunda reflexión durante todo el siglo XX, es decir, un hombre que puede decir con propiedad que sabe tanto por viejo como por filósofo, dijo:*

*Sin embargo, apenas tiene sentido, en rigor, preguntarse si la razón tiene poder, cuando justamente la impotencia de la razón se manifiesta en todas las experiencias de la humanidad: el poder de la pasión que arrebató al individuo a despecho de todas las intenciones razonables; la violencia de los intereses del poder económico, social y político, que se imponen contra todos los principios constitucionales, democráticos o socialistas; la locura de las guerras destructoras en las que los pueblos son incitados contra pueblos como si la guerra pudiese ser todavía una pequeña desgracia frente a otra mayor; y como última consecuencia de la marcha triunfal de la moderna*

*ciencia, el fantasma que nos quita el aliento,  
de la autodestrucción de la humanidad entera  
por el abuso de la energía atómica.*

*A pesar de esta desgraciada razón, este filósofo nos recuerda:*

*El que piensa, no obstante, conserva no sólo  
la esperanza tras esta evidente impotencia de  
la razón humana, sino la confianza de que al  
final vencerá la razón.*

*(Hans-Georg Gadamer. *Elogio de la Teoría*)*

*Es decir, mientras la razón no abandone su función crítica, podemos, por lo menos, dialogar tolerantemente... en las universidades, último refugio de la razón comprensiva.*

**Roque Carrión-Wam**

*Valencia, Venezuela; Bogotá, Colombia; Lima, Piura, Perú*



## *Proemio*

**E**l hombre moderno es un hombre des-encantado. Del encantamiento de la magia de la tecnología y la caída de los venerables dioses de la protomodernidad, de los valores des-ilustrados de una modernidad insolente frente a los logros del pasado, pero más insolente aún frente a las perspectivas de un incierto porvenir, pasa el hombre moderno a refugiarse en un presente inamovible. En un presente apto para recoger el flujo incesante de la totalidad del cambio, pero sin dejarse rebasar.

El des - encanto viene a ser como el paso de la admiración a la perplejidad, de ésta a la incredulidad y de la incredulidad a la ataraxia. Todo da igual, “*anything goes*”, porque resulta demasiado complicado tratar de entender esa nueva totalidad que se nos presenta múltiple y diferente.

Perdida la magia, entre otras cosas debido a la saturación de los mensajes, parece que ya nada de lo increíble hace mella en el robustecido campo perceptivo del hombre moderno.

La realidad es otra cosa distinta de lo que era en aquellos tiempos en que la racionalidad moderna pretendía dominar la totalidad del espacio de sus sensaciones y percepciones internas y externas. De cuando se pensaba que La Razón sería capaz de dominar no solo la naturaleza, la propia y la externa, sino que, gracias a su ilimitado poder, sería capaz

de lograr lo que no pudo la manzana de Eva, convertirlo en conocedor del bien y del mal; es decir, hacerlo sabio.

Pero la técnica no llegó sola. El espíritu iluminado del racionalismo ilustrado quería liberar al hombre de viejos y oscuros prejuicios que debían ser exorcizados al conjuro de la lógica y la nueva dialéctica de la ciencia.

De la sociedad teocrática pasó a la sociedad racionalista. Del Estado derruido en los confines del medioevo pasó al Estado Luz renacido y modernizado en el reconocimiento de un nuevo humanismo. El redescubrimiento del “yo”, ese hasta entonces oculto protagonista de su destino histórico, debía producirse a partir del *cogito* cartesiano. Pero, ¿lograría esa mente que se pensaba a si misma (“pienso, luego existo”) trascender la inmanencia de su ser – pensamiento? ¿Cómo convertir el conocimiento del “yo” en el conocimiento de la realidad total?

Y gracias a La Razón, el último de los mitos de aquella racionalidad ilustrada, el hombre moderno creyó alcanzar la realidad. Pero no solo alcanzarla, sino dominarla, transformarla, convertirla en objeto de la cultura.

No se daba cuenta, sin embargo, que no era la realidad lo que había convertido en objeto de su dominio, sino su propia figuración de la realidad; paradójicamente el haberse liberado de viejos mitos y de venerables dogmas ya exorcizados, lo llevó a quedar enajenado en una nueva realidad construida por los emergentes fantasmas de su razón. Es decir, construyó una realidad “a su imagen y semejanza”, y por eso creyó ser un nuevo dios, demiurgo creador de inéditas experiencias sensibles.

Para construir esa nueva realidad necesitó una herramienta poderosa. Una herramienta que le permitiera a la razón rebasar los propios confines de su soliloquio y tomar

posesión de la trascendencia. Necesitaba una herramienta para trascenderse a si misma. Y allí estaba el lenguaje.

Pero el lenguaje tomó posesión de si mismo y azotó a la razón hasta el punto de hacerle creer que era ella misma. Y el hombre moderno empezó a confundir razón con lenguaje y se conformó con revelar su estructura, con conocer su gramática, incluso su gramática profunda, la lógica de su comportamiento. Y entonces pensó que el lenguaje contenía la realidad, peor aún, que la representaba.

Con esto ya el dominio era perfecto. El hombre enajenado en la ficción de una realidad que construyó para si mismo, mediante la disposición del lenguaje, terminó creyendo que éste era el instrumento de su dominio.

No contaba el hombre moderno que el lenguaje se rebelaría contra su creador y que lo dominaría haciéndole creer que mediante él dominaba la realidad, la realidad que ilusamente pensó haber descubierto. Y entonces convirtió al lenguaje en ciencia, y con ello en verdad.

Dotado de una nueva dignidad, el lenguaje no serviría, entonces, solamente para representar la realidad. El lenguaje-ciencia devino en lenguaje-valores, en lenguaje-instituciones, en lenguaje-política. En fin, en la totalidad. En un nuevo instrumento de dominación que podía reducir sutilmente la conciencia humana.

El des-encanto desconcierto del hombre moderno adquiere mayores proporciones cuando advierte esta sublevación de su creatura; cuando se da cuenta, quizá tardíamente, que ha construido toda una civilización y los innumerables objetos de la cultura basado en una ilusión de dominio y asentado en la fragilidad de un mundo cercado por los límites de su propio lenguaje.

De alguna manera el hombre moderno y la modernidad tienen que reflexionar sobre si mismos y los ensayos que componen este libro no pretenden ser otra cosa que una pérdida de la inocencia, una profanación de ídolos sagrados, una sublevación frente a los dominios sutiles de la razón moderna y los objetos de su cultura.

Sería demasiado pretender que lo que realmente deseamos es recuperar el curso de la historia, pero no ya en términos de progreso, como determinación insalvable de algún destino trascendente, sino como realización de la propia conciencia en su mundo y en su tiempo.

*Jesús Esparza-Bracho*

## *El vacío racional*

**H**ay quienes pretenden que en este laberinto neo milenario las cartas de la historia están definitivamente echadas. Que ya se detuvo el tiempo histórico y su recorrido lineal se asentó en una curvatura hiperboloide que la regresa al mismo tiempo inamovible de una historia sin fin.

De allí la pretenciosa proclama de que estamos ante la “última racionalidad”, ante un nuevo dios casi trascendente —la técnica— que invocamos cada día cuando entramos “en línea” con *internet*.

Hasta hace unos años el paroxismo de una guerra nuclear, universal y definitiva, nos mantenía suspendidos en la idea del fin del mundo. La bomba atómica, la más refinada criatura de la irracionalidad tecnológica, era lo más cercanamente parecido a un dios vengador, apocalíptico, que al final del milenio le pondría punto final a nuestra contingente y agotada civilización, como creyeron en su momento los milenaristas religiosos.

Pero otra excrecencia de la “razón técnica” nos amenaza. El crecimiento de una civilización depredadora, que ajusticia todos los días las potencias vitales del planeta a cambio del bienestar de una pequeña parte de la humanidad, sólo parece estar dispuesta a negociar los “límites del crecimiento”, o como repite “el perfecto idiota latinoamericano”, el “desa-

rollo sustentable”, sin anotar en su agenda el tema acerca de los sistemas de vida.

La discusión sobre los modelos de la convivencia social y política, lo que en otrora llamábamos “ideologías”, quedó esterilizada. “Modelos” traspuestos por “modas” e ideales políticos convertidos en manuales de encuestadores. El fin de la utopía, en dos palabras. Es decir, las cosas están como están porque así son.

La reflexión teórica es, entonces, convertida en el último de los mitos, dinosaurio académico que perturba la pretensión monopolizadora de la ideología liberal, o de la “tradicción liberal” como se la pretende llamar con el propósito de transideologizarla.

De allí a sustituir la sociedad por el mercado y la opinión política por la encuesta no hay distancia alguna.

En fin, a convertirlo todo en mercancía, en producto para el libre cambio, desde los añejos principios éticos de la política hasta el voto individual, negociable y negociado. Y todo ello reducido a una convicción de intemporalidad, de rebasamiento de la historia, de sustitución del cambio, de la antítesis, por un continuo no lineal sino hiperboloide. De sometimiento definitivo al dios que se asoma en la magia tecnológica.

## ***Desechos de modernidad***

**L**a bancarrota de los “grandes relatos”, del hombre metafísico, de las utopías sociales y políticas, viene recorriendo el curso intelectual desde las últimas décadas del segundo milenio.

Cuando el paradigma de la lógica se resquebraja y, en su lugar, toman posesión del momento racional formas diversas y plurales del pensamiento y la verdad deja de ser el grial de la inteligencia, empezamos a entender que ciertamente estamos en el tránsito hacia una nueva época.

Nuestra cultura, acostumbrada a dejarse atrapar por el reflejo de espejitos y collares de cuenta, ha confundido modernidad con modernismo. Hemos pensado en estas cálidas latitudes que los signos de la moda, las exterioridades perceptibles, la decadente expresión estética del modernismo era también el espíritu de la modernidad, muestra representativa de los ideales de una emancipación ética y estética.

El modernismo decadente vino a ser el vástago de esa gestación indeseada de una modernización *made in*, producto foráneo vendido a un buen pagador dueño de riquezas fácilmente avenidas. Y no porque nos fuera ajeno el proceso productivo de la modernidad en su sentido histórico, porque de hecho América se encontró precisamente en la conjunción del nacimiento de la modernidad, en las postrimerías del Siglo XV, justamente cuando los paradigmas de la verdad

científica y moral empezaron a resentirse, cuando la historia dejó de proyectarse como una imagen necesaria del pasado y una nueva realidad geográfica y humana obligó al europeo a reconstruir un futuro que desde El Descubrimiento había dejado de ser la prolongación del pasado.

Y no solo llegaron las externalidades estéticas, las modas sin rumbo fijo. Arribaron a nuestras costas perfectamente embaladas y precintadas las ideas de los nuevos tiempos y los naipes para construir las instituciones civiles y políticas. Exactamente, instituciones armadas como castillos de naipes e ideas de emancipación todavía no emancipadas, todavía sujetas a la superioridad del vencedor en la guerra de la conquista.

Occidente desde sus centros de dominio pretendió que sus particularidades constituían los universales históricos. Que los elementos de su identidad e individualidad eran la gramática única para leer los mundos de la realidad física y de la realidad humana. Despreció con un elevado sentido de superioridad el resto de las experiencias particulares de las otras culturas. Y por eso vendió su idea de modernidad como el fin último de la historia, como estadio insuperable y necesario. En fin, quedó atrapado en los confines de su propia emancipación sin entender la diversidad y la pluralidad.

Por eso el pensamiento posmoderno, al menos el pensamiento “progre”, es como una huida hacia delante. Es como una afirmación paradójica y esquiva de lo moderno, del ideal primigenio de una racionalidad no secuestrada, pero suspendida en un vacío metafísico de ideas inacabadas, de problemas no resueltos, de identidades particulares que ignoran identidades universales, de verdades que de todos modos da lo mismo, pues al fin y al cabo “todo vale”. Es como un escape de la modernidad pero sin ir muy lejos, sin romper del todo con el comfortable mundo de la universalidad occidental.

Como parece que ya nadie está pensando en los “grandes relatos”, en proyectos sociales y políticos debidamente uniformados en prospectos ideológicos, la razón empieza a debilitarse y de la seducción de las últimas utopías pasamos a la perplejidad de un hombre “modernizado” que nunca terminó de entender el sentido de su propia modernidad.



## *Password a la humanidad*

Cuando me escribió su dirección lo entendí todo. Fue como una inspiración genial que atravesó con su transparencia lo que hasta ese momento no era más que una hipotética especulación. Demasiadas discusiones y devaneos teóricos para llegar a lo que estaba allí, a la mano, con toda claridad.

“Mayor 1, Madrid. Sepa Usted que vivo exactamente en el medio del centro del mundo. Véalo si no, España es el centro de este planeta, especialmente si observa el globo justo en esta posición, y no vaya Usted a dudar que Madrid está precisamente en la mitad de ese centro, y en el medio de él la Calle Mayor, cuyo punto de inicio, centro de todos los centros, es el N° 1”.

Con esa lógica simple e irrefutable Agapito echó por tierra cualquier complicada y esotérica demostración acerca de cuál es el centro de todos los centros en este mundo de diversidades culturales, de pluralismos religiosos y étnicos, de complejidades demográficas, militares, geopolíticas y económicas. Igual hubiera dado que viviera en el N° 52 de la Calle Foscarini de Venezia, o en la 89-02 de la Avenida 14A de este cálido terruño. El centro de todos los centros es la misma persona: él, o ella, es el centro de su propio cosmos.

No fue tan fácil descubrir el espacio de la subjetividad. Cada vez que el hombre se afirma en su humanidad y la

encuentra precaria, y se siente pobre y harapiento ante la inmensidad del universo, repite lo que oyó Zaratustra: “el hombre no es más que hombre, iante Dios todos somos iguales!”. Estaba entonces rodeado de mercaderes que de alguna manera escondían las propias carencias proclamando su inferioridad en una falsa autoafirmación de igualdad.

Ese mercado del pasaje nietzscheano pudo haber sido hoy, tranquilamente, *internet* y todas sus redes, o el TV-cable y sus posibilidades de interactividad. Todo aquello que borra el centro de nuestra propia existencia, que lo desplaza a una red difusa de comunicación anónima, aun cuando Usted le ponga su nombre y apellido, pues de hecho ha quedado reducido a un *password*.

De elemento cósmico pero real, situado en el centro de su propio mundo, centro geográfico, relativo pero físico, constatable, lleno de historia y de futuro, enclave de odios y de amores, ha pasado ahora a ser un *e-mail*, buzón electrónico de todas sus citas, existencia virtual de su propio “yo”, ayer negado por una religión colectivista y hoy sustituido por la ritualidad supertecnológica de un mundo virtual. Descentrado del verdadero espacio de su humanidad concreta viaja ilusamente en las alas de unos *chips* y atraviesa los países encantados de la irrealidad humana.

Cuando el hombre moderno se termine de enterar que la fuerza de su razón no es más que la confluencia circunstancial de algunos eventos culturales y que la ciencia ya no podrá seguir siendo adorada como una deidad superior, tendrá que buscar dentro de sí el camino de todas sus búsquedas. Mirar a su interior para conocerse a si mismo, para recuperar la subjetividad perdida.

Tendrá que hacer como Agapito, creador de su propio centro, y decirle al Sol con Zaratustra, en la aurora de la

transformación: “¡Oh gran astro! ¡Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a aquellos a quienes iluminas!”.



## ***Perdón histórico y el daño irreversible***

**E**l mundo moderno tuvo que acudir al confesionario, especie de diván que sirve para despojarnos de remordimientos. Allí estuvo, en su momento, la confesión de Clinton sobre la conducta norteamericana con el África negra y la del Papa acerca de la persecución judía durante la II Guerra Mundial y la débil posición de la Iglesia ante la matanza nazi. La misma Iglesia ya había reivindicado a Galileo, condenado en la Inquisición por la osadía de decir que la Tierra se mueve.

Esa vez Clinton pidió perdón por la esclavitud de los negros africanos y los beneficios económicos que reportó para los norteamericanos de origen europeo. “El mayor error que Estados Unidos cometió con Africa a largo plazo fue el menosprecio y la falta de comprensión sobre nuestro futuro común en este planeta, que cada vez es más pequeño”.

Los cables internacionales, o las líneas *internet*, no darán abasto para recibir la larga lista de las confesiones que todavía faltan. Guerras, etnocidios, explotación industrial, manipulación militar, apoyo a dictadores latinoamericanos, usura bancaria en los préstamos internacionales a los países pobres. Ni qué decir sobre Hiroshima y Nagasaki.

En el sacramento católico no basta decir los pecados al confesor. Es necesario, además, el remordimiento y el acto

de contrición, para luego ser absuelto. Pero así como al ladrón no se le perdona si no devuelve a su dueño el objeto robado, estas confesiones tendrán muy poco valor si no se acompañan de un resarcimiento histórico. Africa fue expoliada, fragmentada, sometida a dictaduras oportunas y salvajes con apoyo del occidente desarrollado y rico. América Latina también ha sufrido del despojo y de la miseria.

¿Cuándo devolverá la civilización que pide el perdón el objeto de su iniquidad? El resarcimiento histórico no es posible cuando el daño se ha hecho irreversible. ¿Cómo, entonces, perdonar?

El mundo desarrollado está tratando de construir una nueva ética basada en un consenso dialogal. En una participación plural de opiniones y posiciones adversas en la búsqueda de acuerdos consensuales. Algunos piensan en el predominio de la razón, suerte de intelectualismo de nuevo cuño que llevará a la humanidad al estadio perfecto de su evolución.

Lo difícil, sin duda, será comprender la validez del pluralismo cultural. Reconocer en el rostro de cada raza una verdad inimpugnable, una historia con su propio destino, antes que un objeto de conquista y sometimiento. No sé si en el perdón solicitado al Africa negra está también comprometida la voluntad del resarcimiento, no solo para ellos, sino también para los pueblos de la Tierra que guardan en su historia la amargura de la opresión.

## ***El Estado o la ruta bélica de la paz***

La guerra en este fin de la modernidad no la protagonizan los militares, ni los soldados obedientes *border line* de 75 IQ, que como Forrest Gump sólo saben obedecer órdenes superiores. En la geopolítica de la era postsoviética el enemigo estratégico a contener es la población de los países pobres, pues la “invasión” migratoria constituye un tipo de guerra contra la que no es efectivo ningún armamento convencional, por moderno o tecnológicamente sofisticado que sea. Otras deben ser las armas y otros los estilos.

La resaca del holocausto nuclear de Hiroshima y Nagasaki no debe repetirse. Es cierto que la “solución final” es rápida, pero deja muchos remordimientos y consecuencias históricas. ¿Sabían Ustedes que hubo más muertes violentas por suicidio y accidentes de tránsito de ex-combatientes norteamericanos en Vietnam en los años siguientes a su finalización, que durante la misma guerra?

Si se pudieran borrar esos pedazos de historia la conciencia de Occidente —del Occidente “civilizado” y “desarrollado”— estaría más tranquila.

La “limpieza étnica” en los Balcanes empujó contra las fronteras del mundo rico y estable otra bomba demográfica. De nuevo, como cualquier mamífero inferior, el mundo civilizado se peleó por el espacio vital. Raza y tierra se convier-

ten en los más sólidos argumentos de la afirmación nacional. Y por supuesto, la bomba, el argumento último de la razón de Estado y de la Paz.

No es cierto que el Siglo XX, el más voraz y depredador ciclo de la historia, cerró su libro anunciando una paz perpetua. Esa centuria giró en torno a dos conflictos de poder: Alemania *versus* Europa, y la Unión Soviética frente a los Estados Unidos. En el primero la guerra fue abierta y asoladora. El segundo pareció disolverse en la auto desintegración del imperio comunista.

Pero las reglas del juego económico capitalista, comentaba hace algunos años Bob Dole, no terminan de ser aceptadas por todos los países. La seguridad en los suministros energéticos sigue siendo el punto débil en la geopolítica del mundo desarrollado. Y aunque parezca paradójico, la seguridad del mundo frente a las armas atómicas es hoy tan precaria como antes, pues el potencial bélico nuclear y bioquímico está repartido en varios países de “dudosa” conducta internacional, señaló el líder republicano.

Por si fuera poco, en nuestros días experimentamos un inusitado incremento de la violencia extremista e integrista de origen religioso y étnico. Nada que ver con miradas melancólicas y religiosidad astrofísica *new age* o la era acuariana de comeflores.

Castillos y Dragones, juego cibernético de astucia y violencia, pareció erigirse en símbolo deformado de una subcultura posmoderna que recorrió a la velocidad de la luz millones de hogares y penetró agudamente en jóvenes y despiertos cerebros que habían descubierto la nueva biblia de la red. Una de sus excrescencias fue la matanza de Denver.

## *El fantasma del individualismo*

Tres fantasmas recorren el mundo: el fantasma del individualismo, el fantasma de la razón instrumental y el fantasma del “despotismo blando”. Fantasmas o expresiones del malestar de la modernidad, diría Charles Taylor, que determinan la disolución de los horizontes morales, el eclipse de los fines y la pérdida de la libertad del hombre moderno.

Charles Taylor, quien sin duda es uno de los más influyentes pensadores de nuestro tiempo, parece en ocasiones más un predicador —y precisamente un predicador cristiano— que un filósofo, pues en su análisis ronda siempre el tema de la moralidad y la vida comunitaria. La reconstrucción de la base moral de las instituciones normativas y el relanzamiento de un proyecto de modernidad que reivindicque los viejos valores de la democracia, de los derechos y las libertades, así como la tolerancia y la igualdad, dibujan los aspectos más resaltantes de su obra.

Pero esta modernidad enferma de individualismo y de instrumentalismo racional ha desembocado en un modelo político de relaciones “blandas” de poder. “Despotismo blando” decía Tocqueville, relaciones suaves y paternalistas regidas por un inmenso poder tutelar.

Dice Taylor que el sistema democrático de la representatividad resulta cada vez menos funcional. El debate político

entre los candidatos se vuelve más desarticulado y cada día descendiende el porcentaje de votantes. La forma de comunicarse los políticos consiste cada vez más en “generalidades audiovisuales”, poses, gestos, promesas hechas de sonrisas.

Estamos así en el camino de la fragmentación social, pues al individuo le resulta muy difícil identificarse con su sociedad política como comunidad. La reivindicación de los derechos individuales en una sociedad fragmentada no toma en cuenta la situación de los derechos de los demás. Estos últimos serían ajenos a ese individuo descomunizado, extraño en su propia sociedad política frente a las otras personas.

Las fórmulas del diálogo, del consenso o de la conciliación se pierden en el baúl de los imposibles si quienes concurren a la mesa desconocen su pertenencia a un mismo proyecto comunitario.

La fragmentación social, la desintegración de su destino comunitario pone a cada parte a jugar su propio juego siempre en contradicciones insalvables con el interlocutor.

El comunitarismo de este pensamiento de avanzada que propone Taylor riñe abiertamente con los postulados de individualidad y libertad del modelo neoliberal. Para que la integración funcione es necesario rescatar previamente los equilibrios y es allí donde está precisamente el papel del Estado. Un Estado regulador para mantener los equilibrios, vigilante y garante de ciertos valores morales y sociales fundamentales, como lo es el trabajo, frente al Estado inerte del liberalismo manchesteriano.

## *En la era de la pluralidad*

**P**arece ser que una de las cosas que ha dejado el ultradesarrollo de las sociedades en la era del capitalismo tardío es la necesidad de reconocer que más allá de los ideales liberales de la igualdad y de la *tabula rasa* democrática, existe una ineludible pluralidad, una multiplicidad cultural y una diversidad étnica, que de alguna manera fragmenta los cimientos de la racionalidad moderna.

La era del pluralismo es la era de la crisis de los absolutos, de los sacrosantos sistemas legitimados por una uniformada racionalidad. Los ideales de la democracia formal, de los sistemas equilibrados de poderes, de la libre oferta y demanda, de los mercados sin fronteras, de las autopistas universales de información y comunicación, de la univocidad conceptual en torno a los derechos humanos, se encuentran en la conjunción de una crisis.

Allí la tenemos, expresada puntualmente en las crisis electorales, en los desequilibrios de los vectores del poder, en los mercados imperfectos irregulables bajo la dogmática neoliberal, en la economía de dos mundos que se disputan una riqueza indistribuíble. En los conflictos étnicos y en el no disimulado racismo de las “altas” civilizaciones.

No se trata, sin embargo, de una apocalíptica visión religiosa milenarista que en el umbral del nuevo milenio avizora toda clase de cambios y catástrofes, ni de la profetizada des-

integración política como resultado de la lucha de clases. Ni siquiera el cisma que predijo Toynbee, cisma –palingenesia, es decir, renacimiento, regeneración social.

Pareciera que el marco de la “crisis” está en el arrollamiento de la subjetividad, en la imposición de una “objetividad” que trasgrede los límites de la soberanía subjetiva. En otras palabras, luego que el hombre moderno se descubrió a sí mismo y se pensó como sujeto en su individualidad ética liberándose de una empresa ética colectiva, la que le proponía Pablo, fundador ideológico del cristianismo, se encuentra de nuevo rebasado, capturado, en el *orwelliano* mundo de la modernidad tardía.

Es Descartes quien encuentra el “yo”, quien reivindica, a partir de la inmanencia del pensamiento, la trascendencia del sujeto. Quien libera a ese oculto y desconocido protagonista de la razón y lo eleva a la cima de la naturaleza haciéndolo dueño de su racionalidad. Pero a más de cuatrocientos años de su nacimiento (1596), cuando en la mayor parte de los centros intelectuales del mundo se rediscute su obra, nos encontramos precisamente en el núcleo de la crisis del sujeto.

Obviamente, la respuesta a esta crisis de legitimación de las instituciones que arropan y secuestran la subjetividad –la identidad del sujeto– no aparece hoy bajo la forma de una nueva utopía social. La crisis del estado democrático y de la sociedad liberal, presuntuosamente proclamadas por Fukuyama como el fin de la historia, no parece desembocar en un nuevo orden unívoco de racionalidad política.

Al contrario, en la era de la pluralidad la reivindicación del sujeto “distinto”, ya no solo del sujeto individual, sino del sujeto social, del sujeto político, se reacomoda en un mundo de racionalidades plurales, multiformes, fragmentadas como gustan decir los posmodernos. En un reacomodo

fragmentario de identidades diferenciadas que no postularán nuevos ideales políticos, pero que sí reclamarán, en cambio, un pleno respeto de su propia identidad.

La reconstrucción de las instituciones civiles y de las públicas, la “reforma del Estado”, el reordenamiento de una sociedad en crisis, pasa necesariamente por el reconocimiento de esa identidad conculcada a los sujetos sociales. Para muestra un botón: la identidad política arrebatada en un sistema que desconoce al ciudadano como su verdadero sujeto.



**J.F. Lyotard:**  
***Peregrinación sin rima***

**N**o decir muchas cosas porque trae problemas, ni demasiado pocas porque carece de fuerza, recordaba —en la onda Zen de Dôgen— Jean-François Lyotard. ¿Qué entonces decir, ni mucho ni poco? Penetrar como el viento en la hierba, “sumergirse en el flujo de las nubes, decepcionar a la llamada del conocimiento, renegar del deseo de entender y apropiarse de los pensamientos”.

Si el tiempo realmente no existe y el espacio en definitiva no es más que aquél que cada cual lleva consigo, qué otra cosa pueden ser los pensamientos sino nubes, nubes que rondan a velocidades variables pero confusas por la inmensurabilidad de sus fronteras.

“Cuando piensas que has penetrado profundamente en su intimidad al analizar su llamada estructura o genealogía o incluso su posestructura, es en realidad demasiado tarde o demasiado pronto” (Lyotard). Después de todo “los pensamientos no son frutos de la tierra”.

Cuanta arrogancia la del hombre moderno que quiso hacer compendio de nubes, más aún, sistemas totales de conocimientos, esto es, de nubes. Y hacer de éstos realidades, peor aún, *la* realidad, tratando de reducir a un espacio intelectual la insuperable distancia entre la cosa y el pensamiento.

Esta peregrinación tras un tiempo irreal y en un espacio difuso, de la elevación metafórica a la etérea condición inasible de lo que sólo existe merced al tiempo y al espacio, es decir, que no existe, rompe la narrativa textual de un discurso representativo, modelador de la realidad, que había fundado como ideal de racionalidad el pensamiento moderno.

Por esa razón Lyotard podía entender cabalmente lo que significaba la condición posmoderna. Una vez socavadas las bases de la legitimidad del saber, de la arrogancia moderna de los grandes metarrelatos y derruida la metafísica, todo el pensamiento quedaba en manos del lenguaje. Pero no hablemos ya de metanarrativas lingüísticas, de discursos articuladores de tiempos y espacios significantes.

Se trata del “giro lingüístico”, de la reducción de los “problemas filosóficos” a las terapias del lenguaje, pero no como si éste fuera el bisturí analítico de “lo que hay” en el pensamiento o, en el más crudo realismo, de lo que hay en el mundo externo. Se trata de entender que es allí, en el lenguaje, donde están todas esas cosas que la ciencia moderna creyó representar, o más aún, reproducir para un lector ingenuo de imágenes de realidades.

Es la muerte del realismo y también del idealismo. Volver sobre los propios pasos de una narrativa de pensamiento que no tiene ni principio ni fin, sino momentos particulares en cada expresión, es decir, al margen de todo sistema.

Penetrar en el pensamiento—nube a través del lenguaje no es tarea fácil pues estamos demasiado atados por los ideales de una modernidad que prácticamente nos tenía condenados no a la racionalidad, sino a la “racionalización” (Merleau-Ponty), es decir a la irracionalidad, confesó Lyotard.

Es como el peregrinar de una vida. En ella la ciencia, la ética, la estética, la política, se concentran en una sola dimensión que se extiende difusamente en un campo sin lí-

mites y en un tiempo negado por la memoria, donde no es posible rimar el nacimiento con la muerte.



## *¿Intelectualidad en ocaso?*

Uno de los hechos más significativos de la hora actual en la cultura de Occidente es —a juicio de Arturo Uslar Pietri— la pérdida de prestigio, influencia y protagonismo de los intelectuales en la escena pública. Que la superación de la Guerra Fría había dejado sin sentido ni objeto la cruzada que los intelectuales comprometidos social y políticamente habían emprendido, no obstante que algunos, como Julien Benda, consideraban que esa literatura comprometida sometía la independencia intelectual a una servidumbre política e ideológica.

En la obra de los más importantes científicos y pensadores casi siempre encontramos reflexiones políticas que, a primera vista, parecen no guardar relación con el contenido de su preocupación académica, y que incluso pudiera ser vista como una licencia auto otorgada para debatir asuntos ajenos a sus intereses científicos o filosóficos. Ciertamente, no es posible deslindar la tarea intelectual de los intereses vitales, existenciales, de su autor. Mucho menos cuando éstos adquieren una dimensión política.

Los ejemplos no terminan en los señalados por Uslar, obviamente. Pero decir que después de Romain Rolland, Neruda, Sartre, Barrés, Gide o Bertrand Russell u Ortega y Gasset, se inicia un descenso en el prestigio e influencia de la intelectualidad de avanzada, es sugerir que el fin de la

Guerra Fría puso término a las dimensiones crítica y práctica de la reflexión teórica.

En otras palabras, que el triunfo del neoliberalismo en las sociedades capitalistas tardías y su proyección política hacia el antiguo imperio soviético, ha confinado al intelectual a un territorio en el que está vedada la instancia práctica del pensamiento.

Supone, al mismo tiempo, que la convulsión ideológica procedía exclusivamente de la rivalidad de los dos imperios, el soviético y el norteamericano. Y que después de superado tal antagonismo ya no le quedaría a la pluma ningún compromiso político.

De allí, pues, que el ocaso de los intelectuales, como pretendía constatar Uslar, sería la muestra de la reducción de la crítica social a los nuevos patrones de una racionalidad técnica, de un funcionalismo social y cultural que no admite interpretaciones que desarmonicen con los valores aceptados y administrados en la sociedad liberal.

De ser eso cierto la historia habría llegado ya a su punto final. Nada más allá de la democracia liberal, orden terminal de una unívoca racionalidad política.

¿Para qué entonces un compromiso político, una *praxis* intelectual, si no es posible acción transformadora alguna? Si ya el sujeto encontró su espacio definitivo, el paraíso que había perdido por un error original.

Pero no es así. Creo que hay otra literatura, otras inquietudes intelectuales que están recorriendo el mundo académico y que cada día irán penetrando más la esfera de lo público. Que rechazan la aceptación ingenua de una última racionalidad técnica, de una super-ideología arrojada con el manto de una espuria legitimación histórica. Que de alguna manera registra la crisis sistémica de la formación capitalista liberal

y que procede a identificar las fisuras de un sistema no apto para integrar pluralmente la diversidad cultural y étnica.

Esta “otra” literatura, esta otra intelectualidad emergente pretende deconstruir y quien sabe si reconstruir las bases institucionales de la sociedad moderna. Aunque no lo quiera hacer, aunque no se rebele políticamente contra ese *status*, la fuerza inspiradora de la palabra, del pensamiento hecho discurso y del discurso convertido en acción, avizoran nuevos espacios para el protagonismo intelectual.



## *La degollina de Timisoara*

No vaya a pensar el culto lector que estoy plagiando impunemente a Jean Baudrillard. En efecto, Baudrillard escribió bajo este título una aguda reflexión acerca del cambio del paradigma de la realidad en la sociedad de la información en estos tiempos de modernidad postrera.

La información hace que todo se vuelva creíble, sostiene el filósofo francés, incluso los hechos anteriores, así como los acontecimientos futuros. Y allí surge la paradoja de la información–desinformación: el criterio de verdad es sustituido por el criterio de credibilidad, pero entonces lo creíble se sumerge en el espacio de la incertidumbre.

Leamos a Baudrillard: “Esta incertidumbre es como un virus que afecta, o infecta, a cualquier historia, a cualquier actualidad, a cualquier imagen, y aun cuando sea desmentida, sólo puede serlo virtualmente, ya que la virtualidad forma parte de la realidad misma”. Se trata de la simulación espectacular del hecho informativo, de la independencia de la imagen respecto del hecho.

Algo así como lo ocurrido en Timisoara, donde la figuración obligada de los cadáveres en el medio televisual asemejó el acto informativo a la toma de rehenes: rehenes los cuerpos transfigurados en hiper realidad comunicacional y rehenes los lectores o telespectadores engañados por la simulación. “El chantaje basado en la violencia y la muerte,

sobre todo en pro de una causa noble y revolucionaria, ha sido sentido como algo peor que la violencia en sí, como una parodia de la historia” (Baudrillard).

¿Recuerdan la Guerra del Golfo? No fue simplemente una guerra con un teatro de operaciones bien delimitado en los confines del oriente. Fue una verdadera guerra universal, sólo que esta extensión no la produjeron los proyectiles y los misiles militares, sino el bombardeo incesante de la imagen televisiva de una guerra altamente sofisticada, de juegos electrónicos casi virtuales. Apagada la imagen nos cuesta creer que efectivamente hubo allí una guerra. Sencillamente trasladamos la “realidad” a la pantalla de la televisión.

El problema está en que la especulación comunicacional, el producto mediático, “arruina el principio de lo político y de la historia” del mismo modo que la especulación financiera arruina el principio de la economía. La información convertida en imagen no está asimilada a ningún principio de verdad ni de realidad, decía Baudrillard, pues se trata de cambiar la realidad por una imagen independiente, de cambiar la guerra por los signos de la guerra.

Naturalmente, la construcción de la violencia y de la muerte en el producto informativo acentúa paulatinamente la indiferencia del rehén lector o telespectador, quien de alguna manera sabe cómo liberarse de ese sofisticado captor. Y la mejor manera de liberarse es negándose a creer, a considerar como incierta la imagen y su narrativa textual.

Ese rehén lector o telespectador ya está entrenado en estas lides. Aprendió demasiado de las “poses” de los políticos, de la verborrea demagógica, de la trampa de la simulación en el discurso. Y sencillamente decidió no creerles, confiarlos en su espacio de irrealidades, de imágenes, de poses. Renunció a discernir entre lo verdadero y lo falso del pro-

ducto mediático y sencillamente no está dispuesto a dejarse capturar por la imagen.



## *El fin de la ilusión*

Cualquiera creía que Mario Vargas Llosa iba a dejar tranquilo a Jean Baudrillard y el desenfado de su irreverente posmodernismo. De ninguna manera. Lo llamó charlatán después de oírle lo que antes había expresado en sus libros: que la realidad, tal como la habíamos conocido, ya había dejado de ser y que se había convertido en simple y pura imagen, en imagen instantánea y ahistórica en el hecho informativo, en imagen prefabricada en la comunicación audiovisual.

Vargas Llosa se resiste a registrar en sus circunvoluciones cerebrales el proceso deconstructivo de la simbología dominante diseccionada por el pensador francés.

¡Charlatanería!, pensó, ¿cómo admitir que eso de la Guerra del Golfo no fue mas que un artificio de imágenes, irreal en los términos de la ingenuidad dócil de quienes piensan que todo lo que le entra por los ojos o los oídos realmente existe?

Obviamente Vargas Llosa no está en la longitud de onda para captar el mensaje de Baudrillard. Demasiado realismo y una alta dosis de conservadurismo parecen cercar la imaginación creadora de nuestro escritor. Quizá un poco de realismo mágico le habría servido para entender la realidad de las cosas de un modo diferente al Sr. Kodak.

Desengañese, la realidad es blanda, multiforme, maleable, es lánguida y triste o alegre y eufórica según la pupila que la vea. Y eso porque “una imagen que no remite mas que a sí misma” deja de ser una imagen: “el objeto real queda aniquilado por la información, no solo alienado: abolido” (Baudrillard). Es decir, poco a poco va desapareciendo también el sujeto como referente cognoscitivo. Así la imagen mediática deja de ser ciertamente un “medio” y se convierte en la realidad misma.

Para complacer la visión conservadora (o, mejor dicho, neoconservadora) podemos aceptar que existen, entonces, dos realidades: una la ingenua, la de siempre, la que más allá de la “charlatanería” se sitúa históricamente de modo objetivo e indiscutible; otra la que vemos en los televisores y en la prensa, es decir, la realidad mediática.

El problema de los hechos es que se desvanecen cuando dejamos de mirarlos y solo se hacen persistentes cuando quedan instalados en nuestras neuronas. Pero la sucesión profusa y casi infinita de imágenes con las que nos alimentan a diario los medios de información no nos permite darles acomodo en las células cerebrales.

“La promiscuidad universal de las imágenes acentúa nuestro exilio y nos encierra en nuestra indiferencia”, escribía Baudrillard. Lo que está en cuestión es, pues, el principio de realidad mismo, porque “a partir de un punto preciso en el tiempo, la historia dejó de ser real” (E. Canetti).

Y digo “El fin de la ilusión” en un juego de palabras del rótulo de uno de los más enigmáticos libros de Jean Baudrillard: “La ilusión del fin”. Me pareció que esa “ilusión del fin” es realmente el fin de la ilusión del realismo ingenuo de quienes aún no se han dado cuenta que el mundo está hoy patas arriba.

## *El Imperio ha muerto, viva el Imperio*

**E**l desmoronamiento del Imperio Soviético y la quiebra ideológica política del marxismo, queridos amigos, no ha sido precisamente un triunfo del capitalismo norteamericano que “al fin” logró imponer la razón de un nuevo orden mundial de democracia y libertad. En su desenfadado posmodernismo Baudrillard insiste en una autodisolución de aquella utopía comunista. Autodisolución, desmantelamiento, desescalada, desarme unilateral, “autodesestabilización que desestabiliza totalmente al adversario, estrategia de la debilidad”.

El ejemplo paradigmático está allí, en Chernóbil, símbolo descarnado de la fortaleza de una debilidad. Qué importancia podía tener la infiltración ideológica del marxismo soviético si “el comunismo integrado y totalitario podía precintarse y ser neutralizado”. Mientras que el comunismo desintegrado, explica Baudrillard, “se vuelve viral, capaz de traspasar su propio muro y de infectar al mundo entero, no por su ideología ni por su modelo de funcionamiento, sino por su modelo de disfuncionamiento y de desestructuración brutal”.

La radiación contaminante de Chernóbil fue el anuncio de la autoliquidación, de la quiebra, no solo del Muro y de la Cortina de Hierro, sino del Estado comunista que estaba reducido a un espacio bien delimitado y de fronteras intras-

gredibles, de contrapeso en el equilibrio de los poderes mundiales. Amenaza real y visible para una sociedad opulenta acostumbrada a vivir frente al “mal”, a reforzar sus valores y sus instituciones frente al peligro del ataque enemigo.

Pero si ya el enemigo se autodestruyó o, al menos, se disolvió de manera tal que ya no es visible, ¿cómo impedir que la “sociedad triunfante” sea contaminada por ese sida histórico que desestabilizará, igualmente, la salud del “Nuevo Orden Mundial”? Por un Chernóbil difuso e ilocalizable que coloca bombas aquí y allá (Tokio, Oklahoma, Atlanta), diseminación micronuclear y bioquímica que no solo mata o hiere, sino que corrompe la estructura articuladora del gran sistema.

Ese es el virus de la desestructuración global, de la reducción del Imperio a pequeños espacios de poder, del debilitamiento de los grandes ejércitos por su incompetencia para ganar las pequeñas guerras (léase “Vietnam”), pues tan solo son aptos para ganar guerras virtuales (la del Golfo Pérsico, por ejemplo).

El éxtasis comunicacional solapa la realidad de la fragmentación. Mercados abiertos, superautopistas de información, reducción informática del saber, televisión mundial, no son más que los exponentes ilusorios de una sociedad universal que realmente no existe. Desarrollo de simulaciones diría Baudrillard.

Tras esa supuesta universalidad informativa solo existe un gran montaje, artificial y sinsentido, que sustituye en la instantaneidad del hecho comunicacional la cualidad e identidad histórica de cada episodio en la vida de cada una de las sociedades temporales. Es decir, el “hecho informativo” relega al “hecho social”, al “hecho político”, lo traslada a un limbo a-histórico, a-temporal, a-espacial. Ya la realidad

no es lo que era antes, ahora es fenómeno de comunicación, imagen cibernética. Simulación.

Ese sí sería el verdadero fin de la historia, la anulación electrónica de los episodios concatenados y distantes, su conversión en una realidad virtual que hace suponer que sólo lo que está allí existe y existe casi instantáneamente con el solo llamado de un botón y un *password*.

Tantos siglos de disquisiciones filosóficas para liberar al pensamiento de los fantasmas de suprarealidades metafísicas y resulta que después de todo, en el umbral del tercer milenio, en la cima de la racionalidad técnica, toda la realidad viene a quedar reducida a la metafísica cibernética.

Pero metafísica al fin y al cabo sólo podrá modelar la ilusión de lo real, incluso podrá determinar el conocimiento, el saber dentro del canon informatizado, pero no podrá impedir que el virus de la autodisolución, de la desestructuración global, penetre todos los resquicios de la sociedad moderna y la infecte mortalmente.



## *La metáfora del progreso*

**T**uvimos que retocar la historia del siglo XX, maquillarla de pies a cabeza, para entregarla sin mucho duelo a los corifeos del siglo XXI. Pensaron que aquella medianoche, asomo del año 2000, parto indoloro no solo de siglo sino también de milenio, habría de ser el umbral de una nueva era. El problema estuvo en que pretendían fundarla sobre los mismos cimientos de la modernidad filosófica y política.

Pero ya sabemos que la sociedad moderna debe ser llevada al diván del sicoanalista para recuperar la conciencia perdida de su propia identidad. Para que se dé cuenta que ha desgarrado su unidad natural en un proyecto de racionalidad destructiva –auto destructiva– y depredadora. Y que lo ha hecho pensando que esa es “La Razón”, el último de los mitos.

Solamente en las dos guerras mundiales del pasado siglo murieron cincuenta millones de personas. Pero otros millones cayeron en guerras locales de Corea, Vietnam o, en fin, de Asia, de África, sin contar la “dictadura del proletariado” ni los conflictos étnicos y religiosos que siguen cobrando vidas todos los días. Esa misma racionalidad que justifica o provoca guerras y matanzas también destruye las potencias vitales del planeta bajo el argumento incuestionado del “progreso”.

El Estado contemporáneo es como la encarnación cuasi divina de un Fausto moderno. Alquimista exitoso que, al fin, encontró la piedra filosofal para convertir en oro cualquier vil metal. Se re-crea a si mismo como el más valioso de los tesoros del “progreso político” gracias a esa piedra que convierte en sublimado Derecho todo lo que toca. Pero para lograrlo tuvo que hacer un pacto con el diablo y su subsistencia tendrá siempre que estar acompañada de sangre inocente.

Para cuando el hombre haya terminado de emanciparse totalmente, cuando ya las luces del siglo del despertar hayan descubierto la falsedad de las verdades que se ocultan en viejos mitos, empezará a comprenderse que, al igual que el Rey, el Estado está desnudo. Que el sastre que tejó esa gran mentira sólo lo hizo para disfrazar la fuerza centralizadora e investir con la cualidad de poder lo que no era mas que violencia, y de paso enriquecerse a costilla de los ingenuos.

Entonces se sabrá que el Estado no es nada, como decía Eduardo Subirats, tan solo un fantasma, tan solo un vacío. O mejor dicho, tan solo negación, la negación de todas las alternativas de supervivencia que no sea la del progreso. Porque, eso sí, después que dios fue derrocado en los confines del medioevo el espacio que ocupaba no quedó vacío, lo llenó una nueva revelación: el progreso histórico.

Ese sería el nuevo principio teológico de la legitimación de este mundo, como agudamente lo expresa Subirats. Sin progreso no habría Estado, ni ejércitos, ni pueblos colonizados, ni esclavos en las metrópolis. Ni filósofos tampoco, por cierto.

¿Será que después de todo Marx tenía razón y que una vez disuelta la dictadura del proletariado le toca su turno al propio Estado? ¿Que toda esa idea ilustrada de “progreso” como hilo conductor de la historia hacia el imperio de la razón no es mas que pre-historia, que antecedente dialéc-

tico de la agonía del Estado, y que el fin de la historia no es otra cosa que el advenimiento de la verdadera historia, de la verdadera emancipación del hombre liberado de su sometimiento a Leviatán?



## *Contracultura*

Desde que el radicalismo marcusiano del gran rechazo y su denuncia de la sociedad opresora —cultural e institucionalmente opresora— quedaron olvidados en las estanterías de las bibliotecas, y la teoría social —aquella inventada por Hegel y remozada por el mismo Marcuse— fue guardada en el desván de los olvidos, nadie se asusta ante el discurso heterodoxo de la contracultura.

Son los vientos de la posmodernidad, o si Usted lo prefiere, de la modernidad tardía. De la racionalidad expresada en pedazos, de la pluralidad concertada de las diferentes culturas, así como de sus expresiones subculturales internas. En los años sesenta, en cambio, el mensaje contracultural era blasfemo, significaba un reto grosero a los sólidos patrones de una sociedad decente.

El mensaje “paz y amor” reñía abiertamente con el programa belicista y restriccionista de la cultura entonces vigente: soberanía nacional, anticomunismo, regulación y represión sexual, educación rígida y obediencia social. Primero fue la conducta hostil y el quebrantamiento de todas las reglas por parte de la juventud contestataria. El lema “prohibido prohibir” pretendió convertirse en la herramienta demoledora de la cultura dominante. Pero luego el mensaje se incorporó a la moda, se desmitificó, devino en artículo de consumo, de libre cambio, y no sobrevivió al siguiente verano.

Pasados estos años, después que el imperio comunista se disolvió y la sociedad neoliberal levantó el trofeo del triunfo, cuando ya muchos creían que la historia había llegado a su culminación, a la era perpetua de la democracia liberal y su economía de mercado, empiezan de nuevo a aparecer las grietas del viejo edificio del sistema político.

Los garantes de la tradición del orden y de los paradigmas del significado empiezan a declinar. El *logos*, la religión, la naturaleza, la positividad jurídica, ya no son más lo que eran antes: vestigios imperecederos de una racionalidad inamovible.

Pero esta crisis de la razón y de la cultura no tiene hoy las manifestaciones trágicas de la confrontación *hippie* de los sesenta. Se trata ahora de un discurrir silencioso, viral, que va tomando posiciones en el sistema glandular del cuerpo social y, como si se tratara de un sida histórico, lesiona su sistema inmunológico y le hace perder la resistencia ante los cambios.

La filosofía se hace destructora antes que fundamentadora racional del orden de los conceptos. Se ensaña hábilmente con el lenguaje y le descubre todos sus trucos, denunciando así la falacia de una teoría de la realidad.

Una vez quebrados los patrones de la racionalidad, de aquella que servía como modelo no solo del pensamiento y del discurso científico sino también del sistema político mismo, no es posible seguir sosteniendo la unidad cultural de un cuerpo social vulnerable al cambio y que efectivamente empieza a cambiar.

Hay quienes piensan la contracultura como un movimiento contra la normativa institucionalizada formalmente, manifestada en actitudes de oposición y de conflicto frente a la cultura dominante. Quizá no se trate propiamente de un “movimiento”, sino de una forma de ver las cosas, de com-

partir una misma actitud valorativa, que por otra parte no declara un conflicto abierto, sino que se filtra casi imperceptiblemente a través de los poros de la dinámica social.



## *La universidad y el nuevo dios de la razón*

No sé por qué he recordado en estos días la carta que dirigió Gregorio IX a los profesores de la Universidad de París reclamándoles sujetar sus enseñanzas a las verdades teológicas superiores y evitar la tentación de buscar en las filosofías paganas la interpretación de los textos. Eran tiempos de subordinación de toda filosofía y de toda ciencia a la teología autorizada, sólo a la autorizada.

La Universidad de París vivió esta oposición interna: la universidad como centro de estudios científicos autónomos, o como centro subordinado a fines religiosos y al servicio de una teocracia intelectual.

Naturalmente, Gregorio IX estaba en el siglo XIII, y trataba de defender la única verdad que a su juicio merecía la enseñanza y el estudio en las aulas de la universidad. Hoy nadie, creo que nadie salvo algún recalcitrante fundamentalista religioso, se atreverá a sostener esa primacía dogmática de orden religioso.

Pero pareciera que está surgiendo otra supremacía dogmática. Otra subordinación de la razón, ciencia y filosofía, no ya al Dios Inmortal, al proyecto de salvación trascendente de la tradicional doctrina católica, sino al dios mortal y terreno de que habla Hobbes en el Leviatán, es decir, al Estado.

La universidad comprometida primariamente con los fines del Estado, no con los del conocimiento y la ciencia autónoma. ¿Saber para qué? ¿Investigar para qué? ¿Ciencia para qué? Ese sentido utilitarista, mas que teleológico, del quehacer universitario corroe la dinámica interna del compromiso autónomo por la ciencia.

La Universidad no se hace autónoma porque pueda sancionar algunos reglamentos internamente, o porque elija sus autoridades, y mucho menos porque goce de una suerte de privacidad domiciliar, la tan denigrada inviolabilidad del recinto. La autonomía de la Universidad surge frente a los dioses que pretenden imponerse a la razón para convertirla en esclava de sus dogmas y de sus necesidades.

La investigación, su acción extensionista, el currículo, deben estar liberados de esta subordinación a intereses circunstanciales. La cuestión no es simple, pues hasta en el discurso interno de la Universidad se han predicado tales lazos, a veces tomando el nombre de “currículo comprometido con las demandas sociales”, o de “investigación transferible al sector productivo”, o de “compromiso con el entorno”.

¿Significa esto encapsular a la universidad autónoma? De ninguna manera. Lo importante es que la Universidad no quede subordinada a esas exigencias del Estado. Que el sentido social de la ciencia no se desfigure en un compromiso intrascendente y temporal.

Pero en este vacío racional, o mejor dicho de transracionalidad técnica, es cuestionada la legitimidad de la institución universitaria. Para qué ideas, reflexión teórica, teoría social —mucho menos crítica— si después de todo ya no hay más ideologías, ni utopías, ni nada que se le parezca; sólo autopistas de información, imágenes cibernéticas, mercados. Si ya la estética quedó reducida a la manifestación artística, al arte plastificado y burocratizado.

En su crisis de legitimación a la Universidad se le hace una oferta transaccional. Conviértase a la nueva y única verdadera religión, adore al dios técnica, “produzca” profesionales que puedan articularse rápidamente a los requerimientos de ese gran aparato tecnológico. Que piensen poco, que critiquen menos, que roboticen su tarea. Le daremos un breviario para que todos los días rece por “la calidad total”, “la eficiencia gerencial”, “la era de las comunicaciones”. No olvide un poco de retórica para que la disidencia no tome cuerpo y se ahogue ella sola en las palabras.

La crisis de la Universidad no es solo financiera y político académica. Es, históricamente, una crisis de legitimación. No puede la institución universitaria seguir caminando a ciegas sin conocer las alternativas de su destino, proclamando ingenuamente como *desideratum* la adaptación al instrumental tecnológico o a la eficiencia mercantil de sus productos.



## *Exequias discretas*

Es de que la Universidad es el lugar de las nobles franquicias que no reconoce otras disciplinas que las del espíritu, según proclamó François Perroux, no le pareció muy cierto a Marcuse (¿todavía recuerdan aquellos agitados años sesenta y su filosofía del Gran Rechazo y la contracultura?).

Después de haber visto que su más brillante alumna, una joven negra, había sido despedida de la Universidad de California no tanto por negra como por comunista, el filósofo de la contracultura no podía entender cómo la sociedad–dominadora, la sociedad–fábrica totalitaria, estaba dispuesta a expedir una franquicia al librepensamiento y a una racionalidad subversiva que ponía al desnudo las grietas del sistema de dominación tecnocrático y político.

El consejo de gobierno de la universidad, compuesto por “un puñado de grandes hombres de negocios y de políticos”, no podía permitir tal licencia en esas circunstancias. En la lógica del sistema podían caber, es cierto, los disensos, especialmente si éstos se encontraban debidamente enclaustrados, pero no cuando el mensaje llegaba a adquirir la fisonomía de un proyecto de acción política no domesticable. Y en aquellos años todavía se pensaba que el comunismo no podía ser amansado.

El *logos* de la sociedad–fábrica, uniformadora ideológica de un conjunto de “yo–es” insertos en la mecánica universal

de la gran maquinaria social, no era aceptado por una inteligencia emergente o disidente que de todas maneras estaba mantenida en la raya por todos los medios de control social. Era algo así como la muestra palpable del fin de las utopías. Y de ese modo lo tituló el mismo Marcuse, en un remedo quizá del Fin de las Ideologías de Raymond Aron. “Los estudiantes no son una fuerza revolucionaria, ni siquiera una vanguardia”, decía, quizá sí un factor de cambio que pudiera transformarse algún día en fuerza revolucionaria.

La oferta de la sociedad moderna, de la sofisticación tecnológica, de la promesa del pleno bienestar y de la autosatisfacción como vehículo desublimador del Eros reducido a objeto prefabricado del libre cambio, parecía abrazarlo todo, incluso a ese pequeño e incómodo claustro de algunos desadaptados que osaban discurrir en un lenguaje subversivo. Subversión de valores, de cultura, improductivo en un mundo que reclamaba eficiencia y productividad a cada uno de los individuos colectivizados en los engranajes de aquella sociedad-fábrica.

¿Dónde estaba la disidencia? No en las cámaras de industriales y comerciantes obviamente, ni en los sindicatos laborales. Mucho menos en el establecimiento político, cuya acción se conjugaba perfectamente con la alta dirigencia propietaria y ejecutiva en un proceso legitimador del *status quo*. Esa disidencia sólo era visible en la universidad. En nuestro caso lamentablemente pervertida por el proceso de partidización, especialmente de la mayor parte de aquellos partidos que asumieron el discurso disidente como un medio de penetración política, que rápidamente devino en retórica y luego en camuflaje “ideológico” del oportunismo institucional.

¿Qué ocurre hoy? Casi exactamente lo mismo, solo que ya no existe el camuflaje ideológico. El discurso político es

medianamente crítico, superficialmente crítico podríamos decir, adventicio de un sistema de arreglos para la supervivencia. De un lenguaje totalmente impregnado de los valores de una modernidad idólatra de la racionalidad tecnocéntrica. Por eso hoy se nos ofrecen parques tecnológicos y eficiencias gerenciales como el *desideratum* de la universidad necesaria, currículos altamente profesionalizantes y políticas científicas poco cercanas al cultivo de las ciencias del espíritu, como lo pensó Perroux.

Es decir, que se trata de las exequias del arrollador pensamiento emergente anunciador de nuevas formas de vida social, denunciante inoportuno de un sistema de creencias que la ideología del mercado considera inmutable y perenne. Casi definitivamente alienado en las trampas de un lenguaje devoto del fisicismo mecanicista y funcional.

Por eso exequias discretas para que no haya lugar a la discusión, a la disensión.



## ***Tercer milenio: ¿Fin de la modernidad?***

**E**l examen de la justificación racional del conocimiento y de los “fundamentos últimos” ocupa privilegiadamente la temática filosófica y epistemológica de la modernidad. La sustitución de la *ratio* teocéntrica por un nuevo *logos* reivindicador del entendimiento humano y su aptitud para reconocer a la persona como sujeto final de la empresa social, definió los contornos ético político y moral del hombre moderno.

Pero una nueva *ratio*, producto del despliegue de inéditas formas de comunicación y el imponente desarrollo de una economía global, así como de nuevas expresiones de ejercicio del poder, vendría paulatinamente a ocupar el espacio abierto por el racionalismo ilustrado.

El derrumbamiento de los sistemas metafísicos trascendentes, la debilidad racional para tener acceso a otras realidades, la vigencia histórica de las teorías del derecho inspiradas en el pensamiento kantiano, la impotencia del iusnaturalismo para competir argumentativamente con el iuspositivismo, el muro racional erigido entre el ser y el deber ser, y entre el deber ser moral y el deber ser jurídico, la validez del derecho descansando sólidamente en la positividad y ésta en el ejercicio del poder soberano, fueron delineando una episteme de modernidad que se impuso como

premisa indiscutible en todo el discurso jurídico y político del Siglo XX.

¿Está agotado ese modelo? ¿O es la modernidad un proyecto inconcluso? ¿La crítica del pensamiento moderno, la deconstrucción de su lenguaje, la vigencia de otros intereses en nuestras vidas como individuos y como seres planetarios, constituye acaso la ruptura histórica de la modernidad, el camino abierto a esa interrogante que muchos llaman posmodernidad?

Los valores modernos de la democracia y su entonación discursiva en términos de libertad, justicia e igualdad, están cediendo el espacio a otra categoría de conceptos en los que se admite una esencial desigualdad, una traspersonalización de la justicia y una libertad disuelta en la misma disolución del yo abrumado por los *mass media*.

¿No serán todas estas preguntas la expresión modernista de la sensación de vacío que nos produjo la llegada de un nuevo milenio y la presentación precientífica, en forma de vaguedades seudofilosóficas, de una vocación ética y estética que nos acompaña desde las cavernas?

El proceso a la modernidad retoma la dimensión práctica del discurso en el entendido de que la razón teórica resulta incompetente para dar cuenta de los hechos de la vida. El derecho, ordenamiento práctico por excelencia, había construido su sistema de racionalidad sobre una base exquisitamente formal. Pero el imperativo categórico kantiano no es capaz de soportar el cuestionamiento que se le hace desde el mundo de las necesidades concretas.

Se levanta un nuevo criticismo construido a partir del reconocimiento del “yo” colectivizado, que solo puede ser individuado a partir del pleno reconocimiento de su naturaleza colectiva. Pues, como diría Habermas, los sujetos capaces de

lenguaje y de acción sólo se constituyen como individuos a partir de la complejidad comunitaria.

La concepción formal de la justicia erigida en torno al reconocimiento de la validez del ordenamiento jurídico y de su plena aptitud para ordenar (imperativa y contractualmente) la vida en sociedad, es rebasada por formas alternas de composición jurídica.

Ya no es el Estado el monopolizador del Derecho, ni en aquél descansa el fundamento último de validez de las reglas del comportamiento.

¿Acaso fueron éstos los signos que marcaron el advenimiento del tercer milenio?



## *Universidad más allá de las circunstancias*

**H**emos dicho que la razón técnica pretende erigirse en modelo indiscutido de racionalidad para la corporación universitaria, en el fin normativo de la acción institucional. Pero la universidad se manifiesta impotente para ordenar sus funciones de acuerdo con una teleonomía universal que trasciende el localismo económico, cultural y comunicacional.

La universidad no puede ni siquiera liderar esa *ratio technica* que se impone como modelo prescriptivo de la teleología cognoscitiva, pues el aparato post-industrial, la nueva tecnología cibernética e, incluso, la misma ciencia básica, empieza a quedar encerrada en los confines privados de las instituciones del mercado. Y si acaso lo hace medianamente es a través de institutos o centros *ad hoc*, bien diferenciados de su modelo corporativo tradicional, pero sujeta su sobrevivencia a la sobrevivencia misma del sistema.

El fracaso del proyecto transnacionalizador de la ciencia a través de la Universidad reside en el hecho de que ésta no asume el fenómeno del conocimiento de manera acrítica y adiáfora. En la teleonomía dominante del mercado hipercapitalista y su concepción transnacionalizadora del conocimiento no cabe la reflexión teórica y práctica acerca del sentido del descubrimiento cognoscitivo.

Este sentido proveerá a la ciencia de una dimensión metateórica que le permitirá descubrir un paradigma epistemológico que el hipermercado no discute, sino que simplemente asume pasivamente. Pero la proveerá también de una dimensión práctica que la lleva a revelar el compromiso ético y estético del conocimiento. El descubrimiento de ambas dimensiones es epistemológica y funcionalmente subversivo.

Desnudar la estructura epistémica del conocimiento implica la abrogación de un determinado sistema de creencias revestido de la autoridad del *logos* dominante. Supone revelar los valores implícitos en ese sistema de racionalidad y poner en tela de discusión la trascendencia humana o transhumana de la acción científico técnica. Todo esto debilita, en su propia base, la estructura del poder societario.

La pregunta que surge de inmediato es ésta: ¿Esa vocación universitaria integradora de los momentos teórico, ético y estético del conocimiento, podía haberse mantenido en una estructura organizativa diferente de la comunitaria?

La pregunta es crucial y así parece haberlo entendido el hipermercado cuando insinúa a la Universidad la sustitución de su modelo comunitario por uno “más eficiente” y “bien gerenciado”. Esa eficiencia y efectiva gerencia cautiva al burócrata y se convierte en *desideratum* de la autoridad universitaria. La sustitución del modelo comunitario por el de la empresa jerárquicamente organizada y funcionalmente comprometida con la teleonomía del sistema, habría de permitir a la universidad ordenar sus funciones en orden a garantizar el *status* societario.

Por eso entiendo que la estructura corporativa de la universidad ha constituido la cápsula preservadora de su actitud —divergente a la reclamada por la sociedad transnacional— ante el hecho del conocimiento.

Si el *logos* teocéntrico con el que nació la universidad se hubiera mantenido en ella más allá de la vigencia histórica de dicha *ratio*, la universidad no hubiera podido asimilar, cualquiera hubiera sido su definición estructural, el advenimiento de un nuevo ideal cognoscitivo y necesariamente hubiera perecido. Pero descubrió que en la estructura comunitaria podía transitarse del viejo *logos* a un nuevo *logos* emergente, sin que esto último entrañara un cambio en su definición corporativa.

Más allá de la circunstancial racionalidad imperante, la Universidad se mantiene abierta al cambio sin asumir compromisos definitivos con ningún *logos*. En ello radica su esencia.



## *El Estado en su racionalidad*

No podía terminar el segundo milenio sin que existiera una fractura en el desarrollo del pensamiento. No se trataba simplemente de celebrar la llegada de un nuevo siglo y creer que ya estábamos viviendo el futuro por el solo hecho de agregarle un nuevo guarismo a la centuria.

La idea de pasar del segundo al tercer milenio resulta mucho más extraña, pues como nos sentimos los ombligos del tiempo (cada hombre en su era debió sentirse igual) esa marcación milenaria resulta demasiado vasta para tomar posición de un liderazgo histórico que pueda satisfacer nuestro complejo de superioridad frente al pasado.

Desde que Hobbes sustituyó al dios trascendente de la teocracia medieval por un dios cercano, aunque déspota, mucha agua ha corrido por el cauce de aquel nuevo río de la racionalidad ético política. El Estado fue, sin duda, el mejor invento de los modernos, hasta el punto de ser considerado como el eje indispensable para el sostenimiento del derecho. De manera que el Estado tendría que ser fuerte, omnipresente, centralizador. No hay derecho fuera del Estado. Derecho y Estado serían en definitiva una y la misma cosa.

Si bien el rescate de la subjetividad —el *cogito ergo sum* de Descartes— iniciaba una nueva racionalidad frente al proyecto colectivo para una vida trascendente postulado en el medioevo, la guerra atávica de hombres demasiado libres

imponía la necesidad de un contrato social por el cual los individuos transfirieran todo su poder y su derecho al Estado.

Se erige así Leviatán, el Estado, dios mortal a quien debemos nuestra paz y defensa. Pero esa transferencia contractual de la voluntad jurídica y política tendría un elevado precio. El Estado crecería cada día un poco más, en la misma medida en que las necesidades de estos individuos colectivizados contractualmente crecían también. Al principio el asunto se resolvió en términos de defensa externa, la soberanía, y de defensa interior, la seguridad. El proceso económico era simple o, al menos, así lo fue hasta que llegó la máquina, hasta el momento en que se colectivizó el trabajo y la ciudad creció.

A partir de allí el Estado, incapaz de soportar su propio peso, empezó a revisar el contenido de aquel contrato y le pareció que había ido demasiado lejos. Que era necesario despojarse de todo lo que estaba más allá de su contenido inicial, es decir, de la protección del individuo frente a la amenaza de sus propios congéneres. “Dejar hacer, dejar pasar” proclamó el liberal en un siglo iluminado por la emancipación del individuo que ya se desataba de los lazos corporativos de un sistema de vida que anteriormente le impedía echar vuelo en el amplio horizonte de su libertad.

Pero llegó la bancarrota y el mundo occidental palideció cuando se dio cuenta que se le acababa el futuro, que no podía el individuo liberado del compromiso social garantizar el funcionamiento de una sociedad y de una economía que cada día se hacía más grande y más compleja.

El liberal tuvo, entonces, que retomar la antigua bandera del Estado centralizador y protector, pero lo hizo con recato, con prudencia, porque en la acera de enfrente acababa de surgir otro proyecto social, un modelo político que aniquilaba la iniciativa particular en aras de la satisfacción colectiva.

Un Estado socialista que tenía por norte la edificación de un sistema de vida diferente, el comunismo, que a su paso arrastraba con la tradición del pensamiento liberal y los valores de una cultura a la que se le había encomendado el cuidado de demasiados intereses: la religión, la propiedad privada, la democracia liberal.

Pero ese Estado, de nuevo, parece sentirse agobiado por el peso del bienestar social. Demasiados comensales deben participar de una mesa en la que los productos escasean. Se le imputa al Estado de Bienestar los males de ese capitalismo tardío que poco a poco fue subvirtiendo el rescate ético y político del individuo, para someterlo a una suerte de sociedad *orwelliana*, donde hasta la más profunda intimidad es intervenida, el programa genético de cada persona.

Tenemos que aceptar que ese Estado centralizador y omnipotente está a la deriva. Que cada día se aleja más y que además se fragmenta. Que ya no admite la simplicidad del dilema centralismo o federación. Que ya no es más un absoluto, que lo arrastra irremediabilmente la vorágine de la pluralidad.



## *El Estado se derrumba*

La justificación racional del conocimiento, la búsqueda de los “fundamentos últimos”, ocupa privilegiadamente la temática filosófica y epistemológica de la modernidad. La *ratio* teocéntrica del pensamiento medieval fue sustituida por un nuevo *logos* reivindicador del entendimiento humano y apto para reconocer a la persona como sujeto final de la empresa social.

Se substituyó al Rey como depositario del poder soberano y éste pasó a la sociedad, pero, paradójicamente, el derecho se fue haciendo cada vez más el resultado de un acto de poder y, eventualmente, del resultado del ejercicio de la violencia, violencia fundacional del Estado y violencia conservadora del Estado de Derecho. No está, pues, en la Ley la legitimidad del Estado. El Rey estaba legitimado porque su autoridad se suponía otorgada por Dios. Pero no hay un dios-pueblo que invista de legitimidad a ese poder centralizado y violento que pretende monopolizar el derecho.

En el pensamiento premoderno la ley descansa en el derecho, pero este último no es creado por el legislador o el dador de la norma positiva. En la concepción aquiniana el derecho es la cosa justa, y esto último no depende de la voluntad del soberano, por muy democratizado que se encuentre. El derecho no era para aquellos el resultado de una convención o de un contrato social. La concepción contractualista es típicamente moderna, ya no es la ley la que descansa en la

cosa justa, es decir, en el derecho, sino al contrario. Es la ley la que evitará que el hombre, “lobo del hombre”, devore al hombre (Hobbes), pues ella se funda en un contrato de co-existencia.

El derecho es, entonces, la creatura de quien detentando el poder pretende monopolizar la fuerza, y a través de ella imponer la verdad jurídica. Y no pudo el iusnaturalismo competir argumentativamente contra el iuspositivismo, contra el muro racional erigido entre el ser y el deber ser, y entre el deber ser moral y el deber ser jurídico. La validez del derecho descansando sólidamente en la positividad y ésta en el ejercicio del poder soberano, fue delineando una episteme de modernidad que se impone como premisa indiscutible en todo el discurso jurídico y político del Siglo XX.

La llegada de un nuevo milenio viene marcada por la crisis de ese concepto de derecho y de estado de derecho. Ya se está quebrando el fundamento legalista del Estado y su fuerza disfrazada de derecho está a punto de sucumbir ante la demanda de una base legitimadora. ¿Soportará el Estado, expresión política de la modernidad, este cuestionamiento de su base ética? ¿Tendrá que repartir ese poder que hasta ahora ha pretendido monopolizar férreamente? ¿Renunciará a seguir siendo el Rey Midas de la juridicidad, es decir, que todo lo que toca se hace derecho por el solo hecho de tocarlo?

El Estado moderno se derrumba. Una nueva visión del derecho y de la convivencia política parece anunciar la agoría de la modernidad. En el pensamiento político, y en la filosofía, subyace una interrogante: ¿es el pacto contractual —la armonía dialógica, la democracia comunicacional— la forma de vida social? Me explico, no una forma de vida social y de convivencia política, sino la forma perdurable, la única legítima, sin la cual se impondría el despotismo o la

anarquía. Cada día que vivo y tras cada cosa que veo, me siento más convencido de que el Estado se derrumba, que el Derecho construido por el *positum* del Estado no tiene más legitimidad que la que el Estado mismo tiene, es decir, monopolizar la fuerza para convertirla en Derecho, para manejarla como poder, para exaltarla con la aureola de la juridicidad. Por eso la Democracia se agota, no resiste los embates de la mediación comunicacional, del conflicto irreductible de los intereses, del etnocentrismo, en los países ricos; mientras que entre nosotros es el hambre, la incertidumbre, la inseguridad, lo que acaba con esa aureolada pretensión de Estado de Derecho y de Democracia.



## ***Racionalidad autodestructiva***

“¿La amenaza de una catástrofe atómica que puede borrar a la raza humana no sirve también para proteger a las mismas fuerzas que perpetúan este peligro?” interrogaba Marcuse en las primeras líneas de *El hombre unidimensional* (1954), en momentos en que la tecnología nuclear bélica era apenas un juego de niños en comparación con la imponente capacidad destructiva que años después iban a alcanzar los dos imperios rivales. Una vez decretado el fin de la Guerra Fría —aun cuando esto no sea del todo cierto— con la quiebra ideológica y práctica del imperio soviético, la catástrofe ecológica, así como la explosión y dispersión demográfica parecen sustituir en el mundo desarrollado el temor a la bomba.

La teoría social crítica de moda en los años sesenta cedió el espacio a la discusión acerca de los fundamentos racionales de la sociedad moderna, en el entendido de que ya la historia llegó a su fin y de que no puede haber sociedad más perfecta y racional que la asentada en los postulados de la democracia liberal. Aparte etnocentrismo occidental y unipolaridad predominante, el mundo desarrollado se sigue creyendo el centro del mundo, la expresión acabada y perfecta de la máxima racionalidad. Estadio último e insuperable del desarrollo de la historia aunque tenga que cargar con el lastre del tercer mundo.

Por eso evitar la continuación en ese submundo de “razas degeneradas” o “primitivas” de un desarrollo depredador de la naturaleza y contener la invasión migratoria que amenaza “estéticamente” el plácido habitat del “mundo culto y civilizado”, constituyen las primeras urgencias del Hemisferio Norte, hasta ayer demasiado ocupado en sus juegos de guerra y desarme, de amenaza nuclear disuasiva y de escenarios limitados de confrontación. Esta racionalidad “última”, expresión conclusiva del crecimiento ético del género humano, tendría que descansar en el Estado, en esa totalidad ética sede única del arte y de la religión, de la verdadera libertad frente a la brutalidad de las bestias.

Demasiado Hegel, demasiado hegeliana nos pinta esta historia finisecular el mundo desarrollado. El único problema es que el mundo-sur, el mundo-pobre, el que no es *WASP* (*W-hite, A-nglo S-axon, P-rotestant*), no cabe realmente en ese último estadio de los tiempos. La cuestión es que, así entendida, la historia se soporta en un Estado realizador de la libertad, pues “el Estado es el objeto determinado con más precisión de toda la historia universal en el que la libertad recibe su objetividad” (Hegel). Es decir, el Estado, la totalidad, sería La Razón.

Pero qué si de pronto advertimos lo contrario y caemos en la cuenta que “esta sociedad es irracional como totalidad” (Marcuse). Que su productividad es depredadora, autodestructiva; que su modelo societario es represivo de la individualidad y que los medios para la dominación son cada vez más sofisticados, aunque también más gratos como Eros desublimado.

Si quedamos, al fin, convencidos que sólo desde acá, desde este mundo abrasado por el sol ardiente, podemos ver con nitidez, pero especialmente sentir, que esa “racionalidad última” es tan mítica como la premoderna y que el Estado no

es la culminación perfecta de ese movimiento dialéctico ascendente, entonces las instituciones del mundo desarrollado podrían correr peligro ante un nuevo giro de la historia. Ante un mensaje disidente de los pueblos que no comparten el bienestar de una riqueza indistribuíble.



## *Cultura y dominio racional*

**E**n el afán de dominio que la superioridad de lo humano parecía imponer como la medida exacta de su autoafirmación, de la liberación de los lazos que lo mantenían atado a la condición natural, el hombre moderno opone a la naturaleza la cultura. Construye un nuevo objeto y se convierte así en “creador”, en demiurgo de su propia experiencia sensible.

De alguna manera ese pensar la cultura como todo lo que el hombre hace, así como el resultado de su hacer (Rickert), en oposición a la naturaleza, está determinado por un modelo de racionalidad basado en el dominio. Dominio del hombre sobre la naturaleza, sometimiento de ésta a la superioridad de lo humano, dominio liberador de la razón. De allí que todo lo que se acerque a la naturaleza, a lo “no cultivado”, habrá de ser visto como vestigio de la condición inferior, de lo humano incipiente o primitivo, de “lo irracional”.

Así van de la mano cultura y racionalidad, pero también dominio y represión, porque la razón dominadora de la naturaleza deviene en poder represivo. La liberación de la naturaleza, al modo platónico, consiste en una represión de las condiciones naturales, pero esta represión se devuelve contra el hombre mismo. La razón liberadora impone en su modelo el desgarramiento de la condición natural de lo humano, la perversión de su filogénesis, su sustitución por un principio de realidad, en el sentido freudiano (Marcuse),

donde placer, gratificación y satisfacción inmediata, son subyugados en aras de la productividad, de la seguridad, de un sujeto conciente, metódico y organizado.

Ese es el triunfo del “reino interior” sobre la naturaleza externa, lastre superado por la cultura, por el dominio racional. Pero es al mismo tiempo una gigantesca falsificación del objeto del dominio, porque para dominar a la naturaleza el hombre racional tuvo que idear su propia naturaleza, cortarla a la medida de su capacidad de experimentación sensible y de reelaboración teórica. Tuvo que convertirla en cultura falsificada, fetichizada. Pírrico triunfo.

Sobre los fetiches de la cultura se engolosinan los ingenuos adoradores de esa naturaleza subvertida y reprimida. Se reprimen ellos mismos en la adoración de los ídolos de una modernidad que ahora ya no sabe realmente cómo retomar el camino de una racionalidad conciliadora. Cuando todavía creía Marcuse en la posibilidad conciliadora de la cultura (*Eros y Civilización*) decía que era la estética la reconciliación, en la realidad de la libertad, de las facultades inferiores y superiores del hombre: la sensualidad y el intelecto, el placer y la razón.

Pero, ¿podrá la sociedad moderna negarse radicalmente a si misma, a su proyecto de racionalidad dominadora y represiva, a su cultura fetichizada y falsa, o los vientos de la crítica posmoderna que soplan sólo terminarán en una moda efímera y también fetichizada en algunos objetos de la cultura?

## *Neoconservadurismo cultural*

Un neoconservador es un liberal desilusionado de la realidad, confesaba respecto de si mismo Irving Kristol. Por eso, se le parafrasea, el neoconservadurismo es la red en la que puede caer el liberal cuando tiene miedo de su propio liberalismo.

Miedo a un liberalismo en su expresión neoliberal que le parece que ha ido demasiado lejos y que ha desembocado en la maquinaria de un Estado grande y complejo, que cada vez necesita cobrar más impuestos. Miedo, en fin, a este capitalismo tardío que ha diseñado una sociedad totalmente administrada y que ya presenta los signos de su propia disolución.

El neoconservador sospecha que después de la autodestrucción del imperio soviético carcomido por el sida histórico de la disfuncionalidad y la desestructuración total, de la muerte del enemigo visible antihéroe de los valores de la democracia y la libertad, le puede llegar también su turno a la sociedad liberal.

Ya no se trata solamente de un Estado que no puede con su propio peso y que parece destinado a arrastrar un déficit que será insalvable a menos que renuncie a proteger al individuo, a proveer su bienestar a partir de un compromiso colectivo, pues hacerlo significa más déficit y más impuestos.

Los neoconservadores, Peter Steinfels por ejemplo, van más allá: “La crisis actual es sobre todo una crisis de cultura... El problema es que nuestras convicciones están llenas de huecos; nuestra moral y nuestra educación están corrompidas”. Ha habido, alegan, un exagerado estímulo de ciertas orientaciones culturales que ha desembocado en un decadente modernismo cultural patrocinado por una intelectualidad, si no subversiva al menos disfuncional, adversaria, hostil, profanadora de la normativa moral tradicional.

Entre esas dos aguas, la defensa de un modelo de convivencia social y económico —el capitalismo y su apoyo tecnológico, expresión histórica de la modernidad— y la resistencia frente a un modernismo moral decadente, el neoconservador espera que se mantenga inamovible el actual desarrollo del capitalismo liberal, aunque desea deslastrar al Estado de la “carga” del desarrollo humano (educación, salud). Pero rechaza los resultados del proceso emancipador de la modernidad.

Por eso prefiere un retorno a la tradición, al viejo y consolidado proceso de una moral y de una estética sólidamente cimentada en los patrones tradicionales, en una normatividad intrasgredible por la gente de “orden y de trabajo”. En fin, en un posmodernismo “retro” que no renuncia al “progreso” de la ciencia y de la técnica, pero que construye una barricada ideológica frente a lo que considera una derivación posliberal, corrompida moralmente, autodisolvente, que pone en peligro la existencia misma de su sistema de vida.

De allí a buscar los agentes del mal —en otrora los comunistas— en los que tienen un color de piel diferente o el pelo demasiado rizado, o en los que no comparten esa moral victoriana, hay un solo paso, el paso al fascismo. El renacimiento religioso le viene como anillo al dedo, aunque quizá

ya no se trata de la vieja tradición religiosa, sino de una espiritualidad de nuevo cuño, *new age*, finimilenaria, expresión moderna de la herejía milenarista, pero recurso anti-emancipador y domesticador de la procacidad cultural.

Este liberal neoconservador fetichiza los objetos de la cultura y su expresión estética, los momifica para guardarlos y exhibirlos en un museo de arte moderno, que imaginamos como una amplia sala de disección y análisis de cadáveres culturales. Los convierte en objeto de una tradición cognitiva, aunque manteniendo las distancias. Quiere una cultura —y una estética— precintada, bien delimitada, que no pueda contaminar ese sistema de vida, que no se involucre en la moralidad social.



## ***Pluralismo e intolerancia, las bases éticas de otro orden***

**P**or alguna razón el líder religioso Shoko Asahara vaticinó el fin del mundo para el año 1997. Su gas letal en el tren subterráneo japonés fue apenas una muestra premonitoria de la escandalosa predicción. ¿Se trata, acaso, de una escatología milenarista, anuncio apocalíptico de una nueva humanidad construida sobre la derruida civilización?

La historia de la humanidad está llena de salvadores de los últimos días, de estos ungidos que suponen encarnar el mensaje de un reino mesiánico que depondrá el odio y la enfermedad, la tragedia de la violencia y del hambre. Su tarea es comunitaria y terrena, total e inminente, de allí que la profecía comprometa no sólo el destino de cada uno, sino que se impone como un proyecto colectivo, como una empresa universal que cosechará sus frutos en un mundo terrenal milenarista donde todo será transformado. Y ese mundo está aquí, muy cerca, a la vuelta de la esquina.

¿Cómo conciliar esta escatología milenarista, mesianismo cristiano de los primeros tiempos, pero expresada hoy crudamente en los movimientos y sectas integristas que asumen la violencia como el parto de esa nueva época, o en las revelaciones suaves y persuasivas de la espiritualidad *new age*, con la prédica liberal de que hemos, al fin, arribado al tiempo de la perfección, al final feliz de la historia, cima de

la racionalidad ética y política, estadio último e insuperable de los modos de vida y convivencia social?

Ambos dogmatismos, el integrismo religioso y político, y el liberalismo de nuevo cuño, se encuentran en la confluencia de la diversidad cultural y del pluralismo doctrinario. De las doctrinas intolerantes que no están dispuestas a ceder un milímetro de terreno a las doctrinas rivales y que no reconocen otro mundo de valores que el contenido en sus postulados básicos.

La tensión de los nuevos tiempos es entre los intolerantes y los tolerantes. Los primeros sólo admiten la verdad suprema de su propio credo, religioso o político, y no reconocen el ejercicio de otro magisterio público o privado que el de su doctrina. Los segundos sólo están cerrados ante la intolerancia. Pero, ¿cómo admitir la coexistencia de la pluralidad sin renunciar cada uno a sus propios puntos de vista incompatibles con los de los otros?, ¿cómo compartir pacífica y cooperativamente la totalidad en medio de tanta diversidad?

Uno de los más importantes pensadores liberales de nuestros días, John Rawls (*A Theory of Justice*, 1971), había pensado que era posible una “sociedad bien ordenada”, es decir, una sociedad en la que todos los ciudadanos comparten la misma idea de la justicia, a partir de una opción original imparcial y velada por una hipotética ignorancia de la posición diferencial que cada quien ocupa en el grupo social. Ese sustrato ético común, base contractual de la sociedad bien ordenada, sería el fundamento de la sociedad y la democracia en la concepción liberal.

Pero muy pronto se enteró Rawls que esa sociedad “bien ordenada” no era más que una ilusión (*Political Liberalism*, 1993). Que la sociedad democrática en nuestros días se caracteriza no sólo por la diversidad de doctrinas —religiosas, filosóficas, morales—, sino también porque el conjunto de

ellas constituye una pluralidad de doctrinas que resultan incompatibles entre sí, pero que sin embargo concurren inevitablemente en una misma sociedad organizada.

Algunas de estas doctrinas son razonables, tienen la posibilidad de coexistir en un mundo político de pluralidad. Otras no. Otras sencillamente reclaman la autoridad de “su” verdad suprema y pretenden imponerla por todos los medios que tienen a su alcance. No sólo un gas letal, una acción terrorista o la toma de rehenes en una embajada. También el endoctrinamiento fanático de un catecismo de verdades que bajo la máscara de la paz, violenta la libertad de la conciencia y el sosiego interior.

Esa pluralidad surge, precisamente, del ejercicio de la razón en una sociedad libre. Y esto es exactamente lo contrario de lo que esperaba el proyecto racionalista de la Ilustración: un único programa ético sostenido sólidamente por la razón, una ética secular comprensiva, esto es totalizadora, fundada en el mismo ideal de racionalidad.

Pero no siempre las doctrinas incompatibles concurren en el mismo espacio socio político con el propósito de formular o construir razonablemente los modelos de vida y de convivencia dentro de la pluralidad. Ese constructivismo ético político sólo es posible si los elementos de esta pluralidad se encuentran en posiciones simétricas y las instituciones políticas son lo suficientemente permeables para admitir el juego constructivo de las desavenencias.

No es necesario que todos los participantes de la diversidad invoquen las mismas reglas del trato racional, que postulen o se apoyen en un mismo modelo de racionalidad. Bastará que se pongan de acuerdo en algunas cuestiones, quizá no las más importantes desde la perspectiva ética personal o social, pero en cambio suficientes para sostener un andamiaje formal de convivencia ético política.

Este constructivismo razonable parecía haber cancelado definitivamente la subsistencia de un fundamentalismo democrático alimentado por una concepción absolutista de la doctrina liberal, porque si es posible un consenso traslapado de doctrinas antitéticas, ya no es necesario que todo el sistema político tenga que sostenerse en una única y misma doctrina.

Pero, a decir verdad, el tema no quedó cancelado. ¿Por qué restringir el modelo político a una concepción formal (procedimental) de corrección ética que en ningún momento alude a la naturaleza y carácter de la vida buena? O como dice Ronald Dworkin (*Foundations of Liberal Equality*, 1990), antes que restringir su propia teoría, los liberales deberían vincular ética y política dotándose de una concepción definida acerca de la naturaleza y carácter de la vida buena, aceptando que el liberalismo es continuo con la mejor ética personal, con la concepción filosófica verdadera del buen vivir.

Este debate parece liquidar tempranamente el intento de Rawls de producir un modelo político trans-ideológico, trans-cultural, supra-doctrinario, a la vez que pretende reivindicar la pretendida superioridad de las altas culturas. Pone en cuestión la concurrencia simétrica de opuestos culturales y asume la primacía cultural y política de la concepción filosófica correcta o, mejor dicho, de la que se asume verdadera a la luz de un modelo de racionalidad impuesto como necesario.

En esencia se trata del mismo ideal moderno del racionalismo ilustrado y su devota veneración al dios-Estado, al hacedor mágico del derecho como orden ético correcto de convivencia social y política. Sin desavenencias ni incompatibilidades. Un derecho oficial y una misma cultura.

Diferencias sí, pero nunca antinómicas, anómicas, subversivas del “orden” impuesto racionalmente.

Se trata allí de la reconstitución teórica del mito del Estado ante los embates de una contracultura destructora de las relaciones de poder y de obediencia.



## ***Antipolítica y contrapolítica, la praxis de la racionalidad fragmentada***

Los vientos del posmodernismo agrietan la sólida casa de la política de nuestros días y las categorías del pensamiento político moderno empiezan a desdoblarse. La cultura “contra” fue la primera en aparecer. Se trataba de una nueva cultura construida sobre la base de la negación. No se trataba de una anticultura, es decir, de una ataraxia cultural, sino de la afirmación de los contrarios culturales. En la misma idea, una contrapolítica es tan política como aquella que contradice, pero con postulados paralelos.

Mas el desdoblamiento hacia la antipolítica parece insinuar la nada radical, es decir, el no reconocimiento de la vigencia o existencia de lo político, o mejor dicho, de la política en su *praxis* conocida. Mientras que los “contra” (contracultura, contrapolítica, contraderecho) se presentan como prácticas culturales, políticas o jurídicas paralelas, aunque antagónicas.

El traje de la antipolítica empieza a ser utilizado como una trampa por quienes ya advirtieron que su esquema de vieja política nada tiene que buscar en esta sociedad emergente. Y se manifiesta como una política blanda y esquiva. No emitir opinión alguna sobre las cosas importantes, explotar intensamente la imagen gráfica sin mensaje —expre-

sión posmoderna de la máxima “el medio es el mensaje”—, decir únicamente frases dulces y agradables.

En esa línea, la antipolítica ni siquiera se molesta en rebatir los postulados de la política. Simplemente se queda suspendida en el vacío, en una condición de extrañamiento no conflictivo con la política. Cuando política se confunde con partidos políticos, entonces la antipolítica se presenta como una forma de participación que nace, crece y se multiplica en el espacio del setenta por ciento de electores que arruga la nariz cuando oye hablar de partidos políticos. Es una expresión del “desencanto de la política”. Y es por eso que los candidatos de partido tratan de presentarse a sí mismos como antipartidos.

Otra cosa muy distinta es la visión contracultural de una política paralela. De la contra-política, en dos palabras. Es decir, de una reacción conscientemente política contra la *praxis* política que alimenta y se alimenta del diario quehacer público, sea partidista, sea independiente. La contrapolítica es deconstructora del manido discurso de la política, pero no por ello es menos política. Como quiera que le desnuda sus intimidades, pone al descubierto las debilidades del mito de la “representatividad democrática”. Su discurso es fuerte y alternativo, frente a la pose blanda del antipolítico.

“La violencia es apenas una de las expresiones del divorcio que existe entre lo que la cultura ordena y lo que la ley ordena”, señalaba Antanas Mockus, el ex-alcalde bogotano. Ciertamente, la quiebra institucional surge cuando en una sociedad es culturalmente aceptable un comportamiento que legalmente no es aceptable. Pero no basta apelar al deber de obediencia, según el imperativo kantiano, para recomodar la sociedad. La violencia del súbdito parece entrañar un cuestionamiento de la base legitimadora misma del poder jurídico.

Por eso el tema de la nueva política es fundamentalmente el tema de la nueva cultura jurídica. El discurso duro de la contrapolítica, ese discurso destructor de las relaciones de poder y de obediencia, se abre paso en la emergencia de valores de una contra cultura que se pone a distancia de los valores del derecho oficial. Se construye cotidianamente en nuevas formas de convivencia social, de subsistencia comunitaria, frente al ritualismo fetichizado de un derecho de viejo orden.



## *El fin de la razón*

**D**emasiado tiempo y demasiadas lecciones han pasado desde que Kant escindió el mundo de los deberes en aquellos que pertenecen a la esfera de la autonomía interior y los que se imponen desde la organización política a través de la promulgación y la coerción del poder estatal.

El Estado moderno está pensado fundamentalmente de esa manera, muy a pesar de las reminiscencias naturalistas de quienes postulan principios o reglas situados por encima de los dictados legislativos y jurisprudenciales. Pero las grietas de ese sistema de racionalidad jurídica y política parecen señalar hoy que toda la tradición del pensamiento bien fundado, coherente y sistemático —la racionalidad dura— se desmorona. Es la caída de la razón al modo de Descartes, quien de alguna manera fundó el estilo de pensamiento de los modernos hace cuatrocientos años.

En una descriptiva metáfora Toulmin decía que algún Sansón echó abajo el templo del programa fundamentalista del racionalismo cartesiano, pero que afortunadamente habíamos logrado escapar de ese destruido templo. Quería decir que la incoherencia del nuevo modo de pensar lo único que revela es la inconsistencia de aquel sacrosanto templo de la razón.

Pero una vez que se empiezan a abandonar los ideales de la ciencia dura, de la racionalidad convertida en siste-

ma, de la coherencia como paráfrasis de la lógica, se ponen al descubierto las fisuras de las ordenadas leyes lógicas del pensamiento. No porque éstas no sean válidas, sino porque es inválido convertirlas en la única carta de navegación para transitar el mundo de la realidad lingüística, o, si se prefiere, de la realidad de las cosas.

El punto es que esa lógica no sólo sirve para modelar la forma, digamos la gramática, del discurso de la ciencia o de todo aquello que pretende parecerse a ella. Además reproduce ese modelo de racionalidad como modelo político, como Estado-totalidad, como única-verdad, como fundamento indiscutible del poder y del ejercicio de la política. Se re-crea en formas augustas del modelamiento ético de las sociedades hasta el punto de proclamar que ya no hay otras posibles.

En fin, de virtualizar como única, como insuperable, como destino final, esta sociedad y esta democracia construida bajo la seña del contrato social y del liberalismo como filosofía, como política y como economía.





