

**RUPTURA O REFUERZO:
UNA AMBIGUEDAD VIGENTE.**

A PROPÓSITO DE “*LA CONDICIÓN POSTMODERNA*”,
DE J. F. LYOTARD

Martín Hopenhayn*

¿En qué medida lo que se ha dado en llamar postmodernismo es una ruptura respecto de la modernidad, y en qué proporción no hace más que ratificar o explicitar tendencias globales largamente consolidadas? La pregunta, que ronda en las incesantes polémicas entre apologetas y críticos de este pensamiento emergente, es asumida en este artículo a fin de tratar de discernir entre elementos de innovación y principios de continuidad en el discurso filosófico postmoderno. Para ello, se toma como texto-eje “*La condición postmoderna*” de Jean-François Lyotard, quien, pese a no reflejar de manera íntegra la pretendida revolución de paradigmas, sienta los fundamentos epistemológicos a partir de los cuales, en principio, se derrumban las racionalidades y matrices culturales de la modernidad. No hay, ni en el texto de Lyotard ni en el artículo que aquí se expone, una reflexión sobre el discurso postmoderno en el campo de la producción artística, el cual ha absorbido buena parte de los aportes que hasta la fecha

MARTÍN HOPENHAYN. Filósofo y ensayista. Estudió filosofía en Buenos Aires y en Santiago de Chile y, posteriormente, en París. Investigador de Ilpes (CEPAL). Autor del libro *¿Por qué Kafka?* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 1983) y de numerosos artículos y ensayos en revistas especializadas, *Estudios Públicos* ha publicado varios de sus escritos, entre ellos “Octavio Paz revisitado”, “La libertad y la tentación de la excentricidad: Vigencia de John Stuart Mill” y “Largo viaje de su rockero ilustrador: La mezcla Morrison”, en los números 40, 46 y 48, respectivamente.

se han hecho en relación a lo postmoderno. Pero sí se presentan nexos posibles entre el impacto científico-técnico, la reproducción y/ o ruptura cultural, y el sistema socioeconómico vigente. Es en las articulaciones entre estos tres ámbitos donde pueden detectarse con relativa precisión los puntos de refuerzo y los de corte entre lo moderno y los postmoderno; porque en medio de la diversificación cultural y la homogenización de los mercados internacionales, la modernidad tiembla y crece al mismo tiempo.

La crisis de la modernidad es algo de lo cual es fácil y agradable hablar; descompromete, aligera los cuerpos, devuelve el aroma primaveral del sano olvido nietzscheano. Proclamar el ocaso de la modernidad conlleva el reconocimiento de varias muertes: la del sujeto constructor del mundo (sea mediante la conciencia o mediante el trabajo-motor-del-progreso); la de la representación (política, estética, y en el proceso del conocimiento), y la del Iluminismo (como proyecto societal y, más prosaicamente, como sensibilidad). Tras este reconocimiento yace otro, a veces espeso y otras veces lúdico: “somos lo que éramos o creíamos ser, comprobamos que las verdades que nos daban el sentido de la existencia son errores o verdades a medias, el Gran Proyecto es un relato más entre otros”. Puede ser ésta una percepción justa, pero también un pretexto fácil. Presiento que esta ambivalencia, y el juego de posibilidades que permite, es parte medular de la polémica entre Lyotard y Habermas.

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

Su lectura prolija no parece bastar para comprender la magnitud de su impacto. Ante la expectativa de hallar allí una arenga o una declaración de principios, uno se encuentra, en cambio, con un texto ajustado, medurado y de extrema sobriedad. Llama la atención que, mientras el grueso de la discusión sobre lo postmoderno recae en la crítica de arte y en las articulaciones entre cultura y sociedad, este libro, tomado por fundacional, tenga por objeto central el problema de la legitimidad de las ciencias, toque tangencialmente el asunto de la producción de la sociedad y de sus transformaciones culturales y estructurales, y pase por alto las mutaciones de la producción artística.

Nos hallamos frente a un texto cuyo aporte principal no parece residir en lo que pretende, sino en las ausencias que provoca, aquello que

invita a tematizar pero que apenas roza. Quisiera, en las páginas que siguen, empujar el libro de Lyotard hacia sus propios vacíos, provocarlo para que hable por lo que no ha dicho. En función de esto último he dejado filtrar una dosis de interpretación en un comentario que pretendía restringirse a lo descriptivo; me parece necesario preguntarle al texto de Lyotard por la pragmática de su propio relato, rastrear la dosis de interpelación, de ruptura y de reciclaje que el texto emprende respecto de la modernidad: relevar aquello que deja a su paso mientras deambula por el óxido de las Luces, dinamitando los metarrelatos que por tanto tiempo dispensaron sombra, sosiego y terror.

1. El Espejo Retrovisor: Los Metarrelatos de Legitimación en la Modernidad

Dos metarrelatos rigen simultáneamente el proyecto cultural y el proyecto societal de la modernidad. El primero de ellos tal como Lyotard lo sitúa, encuentra su expresión en el proyecto de universidad de Humboldt y en la filosofía de Hegel, y contiene una triple aspiración: “ ‘la de derivarlo todo de un principio original’, a la que responde la actividad científica; ‘la de referirlo todo a un principio ideal’, que gobierna la práctica ética; ‘la de reunir ese principio y ese ideal en una única Idea’, que asegura que la búsqueda de causas verdaderas en la ciencia no puede dejar de coincidir con la persecución de fines justos en la vida moral y política”.¹ El saber científico aparece legitimado por el metarrelato especulativo del devenir de la Idea y de la razón en la historia y por el consecuente progreso de la civilización; se constituye, por medio de una razón única, en un conjunto estable de ciencias particulares que se despliegan conforma lo dictamina el itinerario del autoconocimiento del espíritu. La idea de sistema de conocimientos, que encuentra su cristalización más acabada en la Enciclopedia de Hegel, es medio y parte del desarrollo de una Vida, Vida que es Sujeto y también historia universal de ese Sujeto que absorbe, como proceso de su propio desarrollo, el saber jerarquizado de las distintas ciencias empíricas. Lo fundamental allí, según Lyotard, es la existencia de un metaprincipio o metarrelato “que funda el desarrollo, a la vez que del conocimiento, de la sociedad y del Estado en la realización de la ‘vida’ de un Sujeto que Fichte llama ‘Vida divina’ y Hegel ‘Vida del espíritu’ ”.² El saber se legitima tauto-

¹ François Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, trad. de Mariano Antolín Rato, Ediciones Cátedra, segunda edición, 1986, pp. 65-66.

² *Ibíd.*, p. 68.

lógicamente, vale decir, que “bajo el nombre de Vida, de Espíritu, es a sí mismo a quien nombra”.³ El conocimiento no sólo es indesligable de un sujeto que lo produce y que se alimenta de él como de los frutos de la tierra, sino que es la actividad por cuya mediación el sujeto se hace Sujeto: universal, racional, pleno, reconciliado con aquello que, al final del camino, reconocerá felizmente como obra propia. Este dispositivo especulativo asigna valor a cada discurso específico del conocimiento en tanto los referentes posibles de tales discursos ocupan un lugar preestablecido en la Enciclopedia, relato universal que ubica, distribuye y justifica las ciencias. De modo que esta Enciclopedia se convierte en estereotipo y leit motiv de la modernidad: legisla e ilustra, clasifica y fundamenta, construye y conoce a la vez.

Si en Hegel la legitimación del saber tiene un contenido especulativo, en Kant asume un sentido práctico que trasciende las fronteras del conocimiento y que, a juicio de Lyotard, prefigura el otro prototipo de los metarrelatos modernos de legitimación. Para Kant, “el saber no encuentra su validez en sí mismo, en un sujeto que se desarrolla al actualizar sus potencialidades de conocimiento, sino en un sujeto práctico que es la humanidad”.⁴ El sujeto vive la epopeya de su emancipación, vence la tiranía de los intereses, deseos y motivaciones hasta conquistar la autonomía de su voluntad. Un imperativo recorre el alma de los hombres y prescribe obrar conforme a una máxima formal que se sitúa más allá (encima, antes, adelante) de toda determinación o representación específica. El conocimiento es a la vez situado y subordinado, no ya a un sujeto que se totaliza en el saber, sino a un sujeto práctico-moral que se actualiza trascendiendo su propia heteronomía y la que imponen los otros.

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

³ *Ibíd.*, p. 68.

⁴ *Ibíd.*, p. 69.

2. Crisis de los Metarrelatos

Son estos principios unificantes los que, según Lyotard, constituyen el cimiento de la ciencia moderna: “Cuando ese metadiscurso recurre explícitamente a tal o tal otro gran relato, como la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador, se decide llamar ‘moderna’ a la ciencia que se refiere a ellos para legitimarse”.⁵

Ser postmoderno es desconfiar de los metarrelatos. Es decir, no creer que sean válidos, que posean fuerza legitimadora, ni que sean eficientes. El principio unitario se desmorona, “se dispersa en nubes de elementos lingüísticos narrativos”. Asistimos, desde hace algún tiempo, a “la decadencia de la potencia unificadora y legitimadora de los grandes relatos de la especulación y de la emancipación”.⁶ Pero este socavamiento viene de las propias exigencias del metarrelato de la modernidad, aplicado sobre sí. Recordemos que para Kant la división de la razón en especulativa y práctica ataca indirectamente la legitimidad del discurso de la ciencia al acotarlo como un juego de lenguaje que se maneja con sus propias reglas, pero incompetente para regir el juego en que opera la moral. Esto, advierte Lyotard, abre el camino de la ruptura con lo moderno, en tanto explicita (¿o declara?) la incapacidad de la ciencia, de su pragmática y de sus enunciados, para legitimar juegos de lenguaje que no sean los suyos, como son los “juegos” prescriptivos. De modo que si uno de los metarrelatos modernos de legitimación justifica el conocimiento científico por imbricación con la Vida del Espíritu, el otro se le opone al separar los terrenos del conocimiento y la moral, mermando la capacidad de la ciencia para legitimarse en una eventual unidad teórico-práctica.

Lyotard sugiere que la modernidad se sepulta a sí misma como víctima de sus propias exigencias.* Pareciera que entre sus dos metarrelatos de legitimación se produce una brecha que tarde o temprano altera toda la composición que daba al conocimiento su lugar claro y seguro. Recordemos que el criticismo kantiano torna concebible al sujeto práctico sólo en tanto previamente haya delimitado las condiciones de posibilidad del conocimiento, es decir, los alcances de la razón especulativa. Declarar al entendimiento intrínsecamente incapaz de decidir sobre el valor de las acciones, y aseverar que sólo así es posible llegar a juzgar y decidir sobre el valor de tales

⁵ *Ibíd.*, p. 9.

⁶ *Ibíd.*, p. 73.

* Y la provisoriedad operaría como dispositivo para salvar al postmodernismo de un eventual atomismo hecho de minirrelatos.

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

Lo postmoderno es indisoluble de la crisis de los grandes relatos legitimadores, y esto en dos sentidos: como lectura de esa crisis, en la que el proyecto de modernidad se interpreta como inviable, consumado, autocancelado y contradictorio; y como desafío a reconocer o desentrañar relatos que escapan a la codificación moderna: no ya grandes principios, sino lo que Lyotard llama minirrelatos y que constituyen juegos provisorios y sustituibles de lenguaje.* A juicio de Lyotard, ni siquiera es posible apelar al consenso como recurso legitimador, ya que, entendido a lo Habermas como acuerdo de los hombres en tanto que inteligencias cognoscentes y voluntades libres, y obtenido por medio del diálogo, este consenso “reposa sobre la validez del relato de la emancipación”.⁷

Más allá de sus múltiples expresiones, “el postmodernismo suele ser tratado, tanto por sus protagonistas como por sus antagonistas, en tanto

* En cuyo caso el propio Lyotard-sepulturero estaría de más, como lo habría estado el Marx-partero respecto de la conciencia histórica del proletariado.

⁷ *Ibíd.*, p. 109.

que crisis de la autoridad cultural”.⁸ Tal como la Gran Razón, la Gran Libertad, la Gran Forma y el Gran Valor se recluyen en salas de museo o en cátedras de profesores “a la antigua”, también el museo y la universidad, concebidos como espacios guardianes de la cultura universal (es decir, europea, dieciochesca, y a lo sumo decimonónica), pierden el aura de la majestad de otrora. No sólo son los contenidos de los discursos que entran en crisis, sino también, y sobre todo, su pragmática. Aquí aparece uno de los dispositivos estratégicos en el relato del propio Lyotard: introducir el diacronismo, disolver los relatos de las ciencias en los modos de interpelación que le son propios, en las formas de construcción y formulación de estos relatos, en sus funciones lingüísticas, en cómo entabla el nexo entre pares, y en cuáles son sus rituales y sus espacios de producción y control. La crisis de la pragmática del discurso científico se expresa ante todo en que “la ciencia juega su propio juego, no puede legitimar a los demás juegos del lenguaje”.⁹ Lyotard el observador, pero también el juez.

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

⁸ Craig Owens, *El discurso de los otros: las feministas y el posmodernismo*, en *La posmodernidad* (autores varios), Barcelona, trad. de Jordi Fibla, Editorial Kairós, 1985, p. 93.

⁹ François Lyotard, op. cit., p. 76

¹⁰ *Ibíd.*, p. 75.

¹¹ *Ibíd.*, p. 75.

obligado por la crisis de sus metarrelatos de legitimación,¹² pareciera alcanzar, por efecto metonímico, a toda la cultura, no sólo entendida como producción de saberes, sino como conjunto de valores, referentes simbólicos, imaginario social, cotidianidad, sensibilidad social. Este es el paso que Lyotard da sin dar. Allí se juega la invisible pragmática de su propio relato: “En esta diseminación de los juegos, señala, el que parece disolverse es el propio sujeto social”.¹³ Lyotard, el observador de la crisis, se sitúa como sepulturero y como sobreviviente. Aplicándole su propio lenguaje, vemos que su texto se desplaza de la pragmática de lo denotativo a la de lo prescriptivo: “La nostalgia del relato perdido, sentencia, ha desaparecido por sí misma para la mayoría de la gente. De lo que no se sigue que estén entregados a la barbarie. Lo que se lo impide es saber que la legitimación no puede venir de otra parte que de su práctica lingüística y de su interacción comunicacional. Ante cualquier otra creencia, la ciencia ‘que se ríe para sus adentros’ les ha enseñado la ruda sobriedad del realismo”.¹⁴

3. Postindustrial, Moderno y Postmoderno

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

Lyotard cree encontrar en el lenguaje y sus juegos el dato a partir del cual se establece la diferencia, la construcción y el derrumbe de grandes órdenes de legitimación. Al mismo tiempo, señala que “desde hace cuarenta años las ciencias y las técnicas llamadas de punta se apoyan en el lenguaje: la fonología y las teorías lingüísticas, los problemas de la comunicación y la cibernética, las álgebras modernas y la informática, los ordenadores y sus lenguajes, los problemas de traducción de los lenguajes... los problemas de la memorización y los bancos de datos...”¹⁵ De esta manera el lenguaje se desplaza del espacio de los sujetos que enuncian, norman y describen, al espacio de la acción, la producción, la circulación. El lenguaje huye del metarrelato legitimador para constituir la materia del saber y la carne de las

¹² No es una relación lineal la que aquí se produce, y Lyotard se cuida de no establecer en este campo explicaciones determinísticas: el reordenamiento de los campos de las ciencias es también agente de desestructuración de la jerarquía del saber promovido por la Enciclopedia. Las alianzas entre saberes y poderes, más desmenuzada por Foucault que por Lyotard, también son un elemento constitutivo del itinerario y de la consumación de la modernidad.

¹³ François Lyotard, op. cit., p. 77.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 78. Lo destacado es mío.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 14.

tecnologías de punta. Este saber es, por un lado, inmanente (se legitima en su mismo hacerse), y por otro es externo al sujeto, puesto que el despliegue de las nuevas tecnologías obliga al conocimiento a una continua operación de traducción al lenguaje de máquina: “se puede... esperar una potente exteriorización del saber con respecto al ‘sabiente’, en cualquier punto en que éste se encuentre en el proceso de conocimiento. El antiguo principio de que la adquisición del saber es indisoluble de la formación del espíritu, e incluso de la persona, cae y caerá todavía más en desuso”.¹⁶

La despersonalización del proceso de conocimiento va de la mano con la creciente importancia del saber, reducido a información y a procesamiento de información, como insumo productivo, como factor principal de competitividad empresarial, y como herramienta de las estrategias militares de las grandes potencias. Todo el conocimiento debe ser convertible en el “bit”, unidad mínima de información, equivalente general de todos los valores de cambio del conocimiento. La convertibilidad del saber en lenguaje estandarizado, de la información en función de la informática (y no viceversa), no es sólo un fenómeno técnico, sino de vasto alcance político, económico y cultural. La exteriorización total del saber, es decir, la prescindencia del sujeto que alberga y porta los conocimientos, del sujeto que los totaliza, los atesora, los dictamina: ese es, para Lyotard, un fenómeno tan postindustrial como postmoderno.

La Escuela de Frankfurt acuñó el concepto de industria cultural para desentrañar las articulaciones entre sociedad industrial y cultura moderna, y el concepto de crítica cultural para asumir una posición crítica frente a esas articulaciones. La “condición postmoderna” exigiría, en principio, modificar esta perspectiva para reconcebir la mutua permeabilidad entre sociedad y cultura, entre lo económico y lo simbólico. En este marco, el campo abierto por las nuevas tecnologías parece decisivo, pues en ellas se despliega un lenguaje de conocimiento totalmente distinto. El concepto de industria cultural remite, por medio de la relación entre fuerzas productivas del capitalismo y consumo de masas, al problema de mercantilización de la producción cultural; en esa relación la cultura debía padecer, según los ideólogos de la crítica cultural, un proceso de degradación, neutralización y banalización. La cultura habría sufrido, por esa mediación, un proceso de contagio respecto de la universal fetichización que el capitalismo emprende respecto de todo aquello que convierte en mercancía.¹⁷ Pero en la sociedad postindustrial la

¹⁶ *Ibíd.*, p. 16.

¹⁷ En Adorno la crítica cultural cobra a veces ribetes maniqueos, si bien, como se verá adelante, no es tan fácilmente descartable.

estandarización de la cultura (cultura en sentido restringido, como información y conocimiento) no obedecería, en principio, a su mercantilización, sino a las nuevas exigencias técnicas de su almacenamiento y circulación: en bancos de datos, programas de computadoras, en todas las pantallas, reales o figuradas, abiertas por las nuevas tecnologías. Ya no se trataría de la cultura como una mercancía neutralizada en el consumo, o inducida en las masas para reforzar la reproducción de las fuerzas hegemónicas del sistema: se trata del conocimiento como equivalente general, como “bit”, como medida, que por igual usan productores y usuarios. A la supuesta manipulación que la industria cultural del capitalismo industrial ejercía sobre los consumidores de cultura (que nunca alcanzaban, por tanto, a consumir cultura, sin cultura intervenida), se opone ahora la transparencia comunicativa, la normalización del conocimiento codificado a la vista de todos y usado por todos los que participan del majestuoso concierto de la información: “al normalizar, miniaturizar y comercializar los aparatos, se modifican ya hoy en día las operaciones de adquisición, posibilidad de disposición y de explotación de los conocimientos... En esta transformación general, la naturaleza del saber no queda intacta. No puede pasar por los nuevos canales, y convertirse en operativa, a no ser que el conocimiento pueda ser traducido en cantidades de información... la orientación de las nuevas investigaciones se subordinará a la condición de traducibilidad de los eventuales resultados a un lenguaje de máquinas”.¹⁸ La cultura no se jerarquiza en la Enciclopedia, sino que se atomiza en los bancos de datos, flamante segunda naturaleza del hombre postindustrial.

Sin embargo, estas diferencias no respaldan las exaltaciones que un Toffler o un McLuhan hace de las nuevas tecnologías. Los futurólogos han querido descifrar en las revoluciones tecnológicas la obsolescencia de los grandes conflictos de poder y de las imágenes colectivas de revoluciones sociales, incurriendo con facilidad en un optimismo acrítico. Para ellos, la mágica combinación de innovación tecnológica y la globalización de los mercados opera como la nueva síntesis y nueva Providencia, motor implacable pero bueno al fin. Ciertamente es que las nuevas tecnologías, sobre todo en el campo de la difusión y producción de cultura (reducida, una vez más, a producción y circulación de información y conocimientos), tiene un potencial sin precedentes, no sólo de multiplicar exponencialmente su “masa”, sino también de alterar los procesos de producción y circulación de contenidos. Pero la modernidad no ha retirado de la escena todos sus estigmas, y muchas veces tomamos por cambios cualitativos lo que son, ante todo,

¹⁸ François Lyotard, op. cit., pp. 14-15.

exacerbación de tendencias pre-existentes. Valgan los siguientes tres puntos para reforzar esta idea:

1. La reductibilidad del conocimiento a una unidad mínima, como es el caso del bit en las nuevas tecnologías informativas, refuerza, en el campo cultural, la posibilidad de despojar al saber de su valor de uso y retenerlo como mero “valor” (valor de cambio). Es el propio Lyotard quien lo advierte: “Esa relación de los proveedores y de los usuarios del conocimiento con el saber tiende y tenderá cada vez más a revestir la forma que los productores y los consumidores de mercancías mantienen con estas últimas, es decir, la forma valor. El saber es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos, para ser cambiado”.¹⁹ De este modo, la industria cultural simultáneamente se reformula y se extiende. La producción, circulación y consumo de cultura exagera la formalización que impone el sistema-mercancía con la normalización de los lenguajes en los campos de datos y en los conductos de almacenamiento de información, y con los millones de palabras por día que las agencias “normalizadoras” transnacionales de noticias lanzan a todo el mundo por vía de las telecomunicaciones. La cultura, de este modo, no sólo aparece incorporada a la lógica económica y de dominación política como lo estaba, según la crítica cultural, en la sociedad industrial; ahora es ella misma económica, ha asumido la forma de la acumulación en su propia estructura, y por lo tanto ha llevado la lógica de la sociedad industrial más lejos: “...puede imaginarse que los conocimientos sean puestos en circulación según las mismas redes que la moneda, y que la separación pertinente a ellos deje de ser saber/ignorancia para convertirse, como para la moneda en ‘conocimientos de pago/conocimientos de inversión’, es decir: conocimientos intercambiables en el marco del mantenimiento de la vida cotidiana (reconstitución de la fuerza de trabajo, ‘supervivencia’), versus créditos de conocimientos con vistas a optimizar las actuaciones de un programa”.²⁰

Si se acepta, en fin, que la modernidad no sólo está diseñada por Kant, Hegel y el Iluminismo, sino también marcada por el capitalismo industrial que establece las reglas de otros juegos desde principios del siglo pasado, difícil entonces imaginar dispositivo más eficaz que la revolución telemática para una normalización funcional del campo cultural, una perfecta reproducción del “equivalente general” en el lenguaje mismo y en la forma misma del conocimiento. ¿Ruptura o refuerzo? La Enciclopedia también pre-

¹⁹ *Ibíd.*, p. 16.

²⁰ *Ibíd.*, p. 19.

tendía normalizar la cultura, pero con el metarrelato de la filosofía especulativa, no con el minirrelato del equivalente general –el bit, la frecuencia informativa–. Sin embargo, la modernidad albergó, por mucho tiempo, tanto la producción de mercancías como la de metarrelatos especulativos.

2. El conocimiento y la información se han convertido progresivamente en el principal insumo de producción. Curiosamente, Lyotard cita a Marx (no el postmoderno, sino el hipermoderno): “La base de la producción y de la riqueza... se convierte en la inteligencia y la dominación de la naturaleza en la existencia del hombre en tanto que cuerpo social... el saber social general, el knowledge, se convierte en fuerza de producción inmediata”.²¹ No hace falta escarbar mucho para reconocer el papel decisivo de la información en las estrategias del capital transnacional y en las otras, más misteriosas, de lo que Galbraith llamó el complejo militar-industrial. Así, “en la edad postindustrial y postmoderna, la ciencia conservara y, sin duda, reforzará más aun su importancia en la batería de las capacidades productivas de los Estados-naciones”.²² Y más adelante: “En su forma de mercancía informacional indispensable para la potencia productiva, el saber ya es, y lo será aún más, un envite mayor, quizás el más importante, en la competición mundial por el poder... Así se abre un nuevo campo para las estrategias industriales y comerciales y para las estrategias militares y políticas”.²³ Ciertamente, un nuevo campo. Pero para estrategias que no se han desprendido de un recurrente patrón de dominación, palabra que debiera complicar a los futurólogos. De tal modo que el saber no abandona los grandes proyectos modernos de dominación –de mercados, territorios, grupos– sino que, por el contrario, se convierte en el instrumento más eficaz para la realización de esos proyectos. Una vez más: ¿ruptura o refuerzo? No se trata, por cierto, de un saber que empatice con la totalización hegeliana o el proyecto enciclopédico del siglo XVIII. Por el contrario, el saber diseminado en las redes de la informática y las telecomunicaciones, e instrumentalizado con fines de dominación, control y perfeccionamiento, es incompatible con el proyecto hegeliano, al menos a primera vista y en sentido literal. Pero una vez más: la modernidad también acoge en su seno otras voluntades de totalización: las capitalistas de globalización de mercados y consolidación de posiciones transnacionales ventajosas, la totalización del control militar y del dominio territorial, la totalización productiva y la estatista. El saber es funcional a

²¹ Citado por Lyotard, *op. cit.*, p. 16.

²² *Ibíd.*, p. 17. Lo destacado es mío.

²³ *Ibíd.*, p. 17.

estas estrategias, hoy más que nunca, aunque nada tenga que ver con la Enciclopedia. Precisamente, ha debido librarse de ella para responder a otras exigencias: no las de la postmodernidad, sino las del... ¡industrialismo!

3. La sustitución de la normatividad de las leyes por la performatividad²⁴ de los procedimientos se atribuye, en pensadores como Luhmann, a las sociedades postindustriales. Se trataría de una legitimación por el hecho mismo: la ciencia aparece avalada por su propia eficacia, y no ya por meta-principio alguno. En ese concepto, la sociedad postindustrial no es sino la posibilidad tecnológica de extremar la racionalidad instrumental de la modernidad. Refuerza la lógica económica de maximización de beneficios y la lógica política de maximización del poder, actualizando a Hobbes y Mandeville, a Maquiavelo y a Adam Smith: “El ‘control del contexto’, es decir, la mejora de las actuaciones realizadas contra los ‘compañeros’ que constituyen ese último (sea éste la ‘naturaleza’ o los hombres), podría valer como una especie de legitimación”.²⁵ La prueba del rendimiento input-output es el mecanismo más cotidiano de legitimación. El sistema completo “se autolegitima como parece hacerlo un sistema regulado sobre la optimización de sus actuaciones”.²⁶ Un enunciado es más eficiente cuanto mayor información dispone respecto de su referente. La revolución de la información redundante en la exacerbación de la racionalidad formal –moderna, demasiado moderna–. La información es buena porque mejora el rendimiento; el conocimiento vale porque maximiza la performatividad. La cultura no se legitima, claro está, como pantalla del espíritu o Sujeto, ni como medio de emancipación frente a los ídolos, los Estados, los intereses mezquinos o los padres internalizados; se legitima como insumo para un producto que no tiene nada de trascendente ni de interior: producto que, a su vez, se legitima por la utilidad que ha podido derivar del insumo.

La racionalidad instrumental, orientada a la eficacia en la relación insumo-producto, no tiene mucho de novedosa, y constituye el resorte y alma de la sociedad industrial. ¿Ruptura o refuerzo? La ruptura está en la intensidad del refuerzo. El uso masivo y multifuncional de las nuevas tecnologías en el campo cultural permite extender la lógica de la performatividad a todos los ámbitos de la vida social. No sólo la producción de mercancías y la dominación de territorios; no sólo el rendimiento empresarial o las finan-

²⁴ Neologismo derivado de la palabra inglesa “performance”, traducido también por “actuación”. Su sentido, en este contexto, alude a rendimiento, productividad, maximización en la relación insumo/producto.

²⁵ François Lyotard, *op. cit.*, p. 87.

²⁶ *Ibíd.*, p. 87.

zas. Ahora pasa a la pantalla del investigador, a las agencias de noticias, a las aulas escolares, a las actividades recreativas. La racionalidad insumo-producto se ha extendido de la fábrica al hogar, del empresario al cientista social, del campo de batalla al campo de datos. La legitimación por performatividad permite prescindir de los metarrelatos, hace valer la ciencia y el conocimiento por su eficacia para fortalecer la realidad, y hace valer la realidad porque permite fortalecer la ciencia y el conocimiento. Caducan los metaprincipios totalizadores de la cultura moderna, pero sólo para exacerbar otro de los rostros de la propia modernidad y de la “cultura” industrial.

La exacerbación de la lógica del rendimiento precipita lo que Jean Baudrillard llama la irrupción de la obscenidad: “El paso del crecimiento a la excrecencia, de la finalidad a la hipertelia... todas las estructuras invertidas, exhibidas, todas las operaciones hechas visibles”.²⁷ El postindustrialismo promueve un tipo especial de transparencia, a saber, la patentización de los procesos, la “obesidad” del sistema y no de su dietética: “La única revolución en las cosas ya no reside hoy en su superación dialéctica, sino en su potencialización... el terrorismo es la forma extática de la violencia, de la misma manera que el Estado es la forma extática de la sociedad, el porno es la forma extática del sexo, lo obsceno, la forma extática de la escena”.²⁸ Obeso y obsceno, el escenario postmoderno no irrumpe rompiendo, sino extremando: no es la crisis de la representación, sino su pérdida de misterio, su exteriorización desenfadada en el mundo redificado de la información: “La obscenidad, insiste Baudrillard, es hoy... la de la superrepresentación. Nuestra obscenidad radical ya no es la de lo oculto y de lo inhibido, sino la de la transparencia de lo social”.²⁹ El “forcing” de la representación aniquila el patrimonio que el sujeto tenía sobre ella, la hipersocializa. Pero la representación no muere; simplemente se hace materia, objetos de un campo normalizado por el lenguaje que la tecnología exige, lenguaje del hiperalmacenamiento y la hipertransmisión.

La relación a desentrañar entre sociedad postindustrial y cultura postmoderna no puede desconocer la cultura del industrialismo; no puede, al menos, descuidar lo que queda vivo de esa cultura y circula por debajo de las nuevas tecnologías. Los cambios residen más en el **tempo** que en el compás, en la exteriorización más que en la mutación. Cabría preguntarse, claro está, en qué medida la exteriorización es, en sí misma, una mutación. Pero de todos modos se le puede objetar al texto de Lyotard una excesiva

²⁷ Jean Baudrillard, *Las estrategias fatales*, Barcelona, trad. de Joaquín Jordá, Editorial Anagrama, segunda edición, 1985, pp. 25 y 29.

²⁸ *Ibíd.*, p. 42.

²⁹ *Ibíd.*, p. 67.

reducción conceptual de la modernidad a las matrices filosóficas del Iluminismo. Este último, como proyecto cultural, no parece tener muchas perspectivas de supervivencia. Pero su muerte no arrastra consigo a toda la modernidad, sino sólo su consistencia cultural, si alguna vez la tuvo.

4. De la Unidad del Gran Relato a la Diversidad de los Pequeños Relatos

El mundo ha estallado en múltiples partículas lingüísticas, no necesariamente comunicables: “Hay muchos juegos de lenguaje diferentes, es la heterogeneidad de los elementos. Sólo dan lugar a una institución por capas, es el determinismo local”.³⁰ El fracaso de la Enciclopedia es el triunfo de la multiplicidad: no sólo de saberes (ya la modernidad emancipó las ciencias) sino de valores, identidades culturales, referentes simbólicos. El postmodernismo es la irrupción del Otro, la consagración de la diferencia, la radical relativización de nuestro logocentrismo, nuestro etnocentrismo y nuestro egocentrismo. Podría rotularse, con algo de pompa, como la “deseñotización de Occidente”.

El ocaso de los metarrelatos vulnera los relatos que reposaban en la razón universal de los primeros: las ciencias, las disciplinas del saber, los proyectos societales y los discursos ideológicos pierden su lugar fijo en un escenario jabonoso. La imposibilidad, para ellos, de una legitimación definitiva, los lanza a la arena donde deben aprender a jugar y vencer. Lyotard, como otros postmodernos, rescata la **agonística**³¹ como categoría explicativa, viejo concepto heraclíteo ya procesado por la manufactura nietzscheana. Perdido el elemento de síntesis, los actores quedan condenados/liberados a la contingencia, vale decir, a vérselas con el otro, el amigo/enemigo, y a sorprenderlo con juegos de lenguaje variables, diversos, que inventan o usan según las circunstancias. El Gran Discurso que antes podía portarse a discreción, se ha diseminado en un “campo de juegos” donde cualquiera puede empuñar la información, los argumentos y los valores disponibles según el tenor de la lucha: “hablar es combatir, en el sentido de jugar, y los actos de lenguaje se derivan de una agonística general... Esas ‘jugadas’ no pueden dejar de suscitar ‘contra-jugadas’... De ahí la importancia que tiene

³⁰ François Lyotard, op. cit., p. 10.

³¹ Del griego *agon* (lucha, combate), el Diccionario de la Real Academia define agonística como “ciencia de los combates”. En el libro de Lyotard la acepción es doble: como lucha y como juego, o como el juego de la lucha. En ese sentido, mantiene el uso heraclíteo y nietzscheano de la palabra.

el intensificar el desplazamiento, e incluso el desorientarlo, de modo que se pueda hacer una ‘jugada’ (un nuevo enunciado) que sea inesperado”.³²

La extensión y diversificación del campo informativo, tanto en producción como en consumo, libera esta “pulsión agonística”, multiplica los escenarios de confrontación, redobla los códigos con que los discursos se interpelan entre sí: como el saber postmoderno está “regido por un juego de información completa”, donde los secretos no cuentan, entonces la escena ya no se define por el arsenal de saber en manos de los contrincantes, sino por la inventiva de éstos para idear nuevas combinatorias de información, cruces insospechados, jugadas desconocidas para el otro: “El incremento de performatividad, a igual competencia, en la producción del saber, y no en su adquisición, depende, pues, finalmente de esta ‘imaginación’ que permite, bien realizar una nueva jugada, bien cambiar las reglas del juego”.³³ De modo que la diversidad estalla en el campo de las jugadas, en los desplazamientos de las formas de organizar el conocimiento disponible, en los continuos reordenamientos de las piezas de la escena.

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

³² François Lyotard, pp. 27 y 39. El rescate de la agonística como categoría explicativa es una especie de versión postmoderna de la teoría del conflicto: a la vez que lo destacan, lo relativiza al homologarlo con el juego. Procedimiento muy postmoderno. Deja, empero, irresuelto y mal asumido el problema de la *violencia* de los conflictos, que no se supera con el mero hecho de declarar que la lucha tiene también una veta lúdica.

³³ François Lyotard, op. cit., p. 96.

lugar. Así, la comunidad de interlocutores ya no se funda en la estabilidad del referente, sino en su continua desterritorialización.

Esto indica una ruptura respecto de la práctica científica moderna. La división moderna de saberes, como la división y especialización del trabajo, fue el resorte necesario para desarrollar al máximo la performatividad en la acumulación de información y de conocimientos –como en la acumulación de capital–. Pero si las cartas de triunfo en esa agonística postmoderna que atraviesa el campo del conocimiento, y también el campo de las ideologías, del intercambio simbólico y de los proyectos sociales, ya no son las mismas; si de lo que se trata es de inventiva, combinatoria, recontextualización, rediseño de horizontes donde inscribir los referentes, entonces esa división escrupulosa y estable de disciplinas resulta contraproducente. No es casualidad que la investigación exija cada vez más la compenetración de disciplinas, la intrusión en campos ajenos para la reinterpretación de los objetos del campo propio: “Si la enseñanza debe asegurar no sólo la reproducción de competencias, sino su progreso, sería preciso, en consecuencia, que la transmisión del saber no se limitara a la de informaciones, sino que implicara el aprendizaje de todos los procedimientos capaces de mejorar la capacidad de conectar campos que la organización tradicional de los saberes aísla con celo. El santo y seña de la interdisciplinaridad, difundido después de la crisis del 68, pero pregonado bastante antes, parece ir en esa dirección. Ha escapado a los feudalismos universitarios, se dice. Ha escapado a mucho más”.³⁴ Y más adelante: “...la idea de interdisciplinaridad pertenece en propiedad a la época de la deslegitimación y a su urgente empirismo. La relación con el saber no es la de realización de la vida del espíritu o la de emancipación de la humanidad; es la de los utilizadores de unos útiles conceptuales y materiales complejos y la de los beneficiarios de esas actuaciones. No disponen de un metalenguaje ni de un metarrelato para formular la finalidad y el uso adecuados. Pero cuentan con el brain storming para reforzar las actuaciones”.³⁵

¿Ruptura o refuerzo? La interdisciplinaridad es un hábito postmoderno (¿y Marx, y Weber?), pero la performatividad que busca es también heredera de una racionalidad moderna. ¿Significa que el cambio es sólo de insumos? ¿O no es al revés, y es el hábito finalmente el que hace al monje? En las ciencias sociales el filósofo puede ser lingüista o psicoanalista, el sociólogo usa y abusa de la antropología, el economista de la demografía, el sicólogo de la antropología, y todos de la historia. ¿Retorno al humanismo

³⁴ *Ibíd.*, p. 96.

³⁵ *Ibíd.*, p. 97.

renacentista? En absoluto: nadie busca el saber total, todos buscan herramientas que sirvan, dispositivos que les permitan avanzar un poco más, inventar otra jugada. La compenetración de disciplinas no obedece a un principio unificador ni apunta a síntesis pretenciosas; por el contrario, responde a un móvil de diferenciación, a la incesante fabricación de pequeños relatos emergentes, a la proliferación de discursos del saber. La performatividad opera entonces en el doble sentido de la palabra inglesa: como rendimiento y como actuación. Una buena dosis de estilo y de elegancia forma parte de estos múltiples procesos de individuación; tal como el “new-ware” hurga en el baúl de las modas para encontrar nuevas combinaciones expresivas o para ingresar al teatro de la calle convertido en un personaje de sí mismo, el investigador reviste su obra con retazos que recorta de múltiples ámbitos del conocimiento, de diversos símbolos, de la mezcla de otros discursos. La diversidad de líneas va acompañada de la exigencia de producir “líneas finas”. La postmodernidad no supone la implantación de producciones híbridas o turbias. Ella misma recupera la demanda de claridad, heredada de las Luces, pero resituada en una agonística de la diversidad, en una proliferación de fragmentos.

La multiplicidad no es sólo interdisciplinaridad. Está en la calle, en los escaparates, en la gama de variables técnicas y culturales que manejamos en nuestras operaciones cotidianas. Uno se encuentra “atrapado en un cañamazo de relaciones más complejas y más móviles que nunca. Joven o viejo, hombre o mujer, rico o pobre, siempre está situado sobre “nudos” de circuitos de comunicación, por ínfimos que sean. Es preferible decir, situado en puntos por los que pasan mensajes de naturaleza diversa”.³⁶ La evocada disolución del sujeto cobra la forma o la metáfora de la esquizofrenia: no somos nunca “uno mismo”, sino “muchos otros”. Hasta el valor de la autenticidad, promovido por los existencialistas y recuperado por los estudiantes y hippies en los años sesenta, se ha vuelto muy relativo.

La dispersión se convierte así en una vivencia recurrente del hombre postmoderno. Atravesados por redes superpuestas de “partículas lingüísticas” que se combinan en direcciones inciertas, los habitantes de la nueva era están impedidos de la fusión dionisíaca como también de la individuación apolínea. La identidad en la postmodernidad es impensable tanto en términos de identificación total con el entorno, como de identificación con uno mismo. Ni la pasión plena ni el narcisismo imperturbable caben en la nueva configuración de la cultura. Lo impiden las impertinentes jugadas de transfiguración: dramatización de lo racional y racionalización de lo dramáti-

³⁶ *Ibíd.*, p. 37.

co; economía de lo imaginario, imaginario de la economía. ¿Cuál es el remanente en esta disolución de fronteras y sin fronteras? ¿El juego heraclíteo que asume el devenir como un teatro? ¿El juego de las máscaras de Nietzsche, son su “sano” perspectivismo, su plasticidad que no excluye la pasión?

El perspectivismo que se deduce de esta inexorable “ser otros” es, a su vez, multívoco. Contiene un potencial de relativización y de desenmascaramiento que puede volcarse contra el propio sistema que lo provoca. Compele a una toma de distancia que podría agrietar el lazo social en muchos de sus flancos. Su poder de disolución aún no ha sido valorado en todo su alcance. Pero el mismo perspectivismo puede ser además funcional a la reproducción del sistema: un sistema cuya reproducción también exige recreación, como ha sido el caso del capitalismo desde sus mismos orígenes: “el sistema puede y debe estimular esos desplazamientos en tanto que lucha contra su propia entropía (...) una novedad correspondiente a una ‘jugada’ inesperada y al correlativo desplazamiento de tal compañero de juego o de tal grupo de compañeros a los que implique, puede proporcionar al sistema ese suplemento de performatividad que no deja de exigir y de consumir”.³⁷

Tocamos aquí una clave respecto de las posibilidades ambivalentes del postmodernismo: ¿Cuál es la tolerancia del sistema frente a estos desplazamientos, y cuál es la necesidad que tiene de estos cambios de perspectivas para asegurar su continuidad. Para Nietzsche, la crisis del saber moderno se precipita cuando las exigencias que ese propio saber había impuesto se vuelcan sobre sí mismo. Cabría pensar, análogamente, que el perspectivismo postmoderno, exigido por la propia sociedad postindustrial y funcional a ella, puede también invertir su dirección y relativizar en grados amenazantes la sociedad misma. ¿Hasta dónde puede el sistemas controlar, recuperar, canalizar al interior de sus límites estos desplazamientos, esta proliferación de relatos, sin incurrir en un tipo de homogenización que provoque su propia entropía?

5. Más allá del Principio de Performatividad

Si la ambigüedad atraviesa el espíritu de lo postmoderno, en buena medida también permea el relato del propio Lyotard. Por un lado, el texto liga la crisis de la modernidad a la sustitución de los metarrelatos –filosofía especulativa, emancipación– por la legitimación fundada en la performativi-

³⁷ *Ibíd.*, p. 37.

dad de las prácticas científicas y técnicas. Pero por otro esta nueva legitimación es a su vez relativizada por el texto, lo que se muestra en la siguiente cita: “Interesándose por los indecibles, los límites de la precisión del control, los cuanta, los conflictos de información no completa, los **fracta**, las catástrofes, las paradojas pragmáticas, la ciencia postmoderna hace la teoría de su propia evolución discontinua, catastrófica, no rectificable, paradójica. Cambia el sentido de la palabra saber, y dice cómo puede tener lugar ese cambio. Produce, no lo conocido, sino lo desconocido. Y sugiere un modelo de legitimación que en absoluto es el de la mejor actuación (performatividad), sino el de la diferencia comprendida como paralogía”.³⁸

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

¿Significa esto que todo vale, o que nada vale demasiado? Para Lyotard, no parece ser éste el problema. A lo que su texto apunta es a hacer de la disensión, y no del consenso, el resorte de la producción del saber. Los paradigmas científicos ya no aluden a consensos acordados por comunidades de especialistas; por el contrario, están para promover el conflicto, las diferencias, y el consenso es, como dice el texto, “un horizonte, nunca es adquirido”. La disensión es, una vez más, un antídoto contra la entropía: garantía de un movimiento incesante, desafío a la imaginación. Lo paradójico y la paralogía (palabra que no figura en el diccionario) no están allá presentes para inmovilizar, sino todo lo contrario: “Es preciso suponer un poder que desestabiliza las capacidades de explicar y que se manifiesta por la promulgación de nuevas normas de inteligencia o, si se prefiere, por la proposición de nuevas reglas del juego de lenguaje científico que circuns-

³⁸ *Ibíd.*, p. 108. El paréntesis es mío.

criben un nuevo campo de investigación”.³⁹ Y más adelante: “En tanto es diferenciadora, la ciencia en su pragmática ofrece el antimodelo del sistema estable. Todo enunciado debe retenerse desde el momento en que comporta la diferencia con lo que se sabe, y en que argumenta y prueba. Es el modelo de ‘sistema abierto’ en el cual la pertinencia del enunciado es que ‘da nacimiento a ideas’, es decir, a otros enunciados y a otras reglas de juego”.⁴⁰ Así, la legitimación por la performatividad aparece, cuando menos, menguada por la aventura de la diferencia, si bien esta aventura puede convivir con el principio de “actuación”. Lo que Lyotard deja sin responder son las condiciones reales y/o factibles de esa convivencia y, lo que es más central, los conflictos entre una práctica de producción abierta del saber (y que por ende no redunde, al menos directa o inmediatamente, en maximización de rendimiento) y una política de asignación de recursos y de distribución de poderes regulada por el criterio de performatividad. Aquí se plantea una de las interrogantes claves del texto: ¿qué relaciones se establecen y pueden establecerse entre cultura y poder, en condiciones en que este último atraviesa un proceso de creciente tecnificación, globalización y control de recursos, y la primera adopta estilos cada vez más generalizados de discontinuidad, ruptura de paradigmas, desestabilización de identidades, apertura a lo paradójico y a lo paralogico? Este problema asume la forma de incógnita y corolario en libro de Lyotard, y queda irresuelto: “La cuestión de la legitimación generalizada se convierte en: ¿cuál es la relación entre el antimodelo ofrecido por la pragmática científica y la sociedad? ¿Es aplicable a las inmensas nubes de materia lingüística que forman las sociedades? ¿O bien se mantiene limitada al juego del conocimiento? Y en este caso, ¿qué papel juega con respecto al lazo social? ¿Ideal inaccesible de comunidad abierta? ¿componente indispensable del subconjunto de los “decididores”, que acepta para la sociedad el criterio de performatividad que rechaza para sí misma? O, a la inversa, ¿rechazo de cooperación con los poderes, y paso a la contra-cultura, con riesgo de extinción de toda posibilidad de investigación por falta de crédito?”⁴¹

6. El Retorno Feliz de Babel

Lyotard se preocupa por la cultura en un sentido restringido, a saber, como producción de conocimientos, investigación en centros superio-

³⁹ *Ibíd.*, p. 110.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 115.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 115.

res y estado de las ciencias; allí centra la atención el libro *La condición postmoderna*. Pero tanto o más importante es replantearse la perspectiva de la cultura en un sentido más amplio: en el campo de la comunicación social, de los referentes normativos en la vida cotidiana, de la producción y consumo de formas y símbolos, de la cultura del trabajo y del ocio, y de la constitución de identidades colectivas. Pero el propio Lyotard reconoce las dificultades de transponer sus conclusiones sobre los nuevos modos de pragmática científica al campo de la pragmática social, donde la transparencia es mucho menor, y donde se imbrican redes de clases de enunciados muy heteromorfos: denotativos, prescriptivos, performativos, técnicos, evaluativos, etc. El texto se ve, pues atrapado entre dos alternativas, y ninguna demasiado satisfactoria: o bien declarar su competencia exclusivamente en el campo epistemológico, o bien proyectar metonímicamente este campo hacia la sociedad, con lo cual esta última aparece como un epifenómeno, transposición o concomitancia de la producción del saber científico. Al parecer, el libro trata de ir más allá de la primera alternativa, pero no es explícito en asumir la segunda. ¿Ambigüedad postmoderna, tal vez, que disuelve el propio texto de Lyotard en su objeto? ¿O simple falta de herramientas?

La realidad social, nos dice el texto, está inundada de múltiples juegos de lenguajes, irreductibles a metaprescripciones comunes y, por lo mismo, imposibilitada de consensos. Los enunciados son demasiados y demasiado diversos. Lyotard sugiere, no sin eufemismos, que la postmodernidad actualiza la imagen de la Torre de Babel. En cuyo caso cabría preguntar cómo es entonces viable la sociedad, y cómo se sostiene todavía. Sin los ideales modernos de emancipación de la humanidad, del progreso/devenir de la idea/historia: ¿Dónde reside la metaprescripción, por “ilegítima” que sea, que hace de causa eficiente para la cohesión social? Allí, paradójicamente, Lyotard recurre a resabios de la Escuela de Frankfurt: “Es (...) la pérdida de esta creencia (en los mitos modernos) lo que la ideología del ‘sistema’ viene a la vez a satisfacer por medio de su pretensión totalizante y a expresar por medio del cinismo de su criterio de performatividad”.⁴² La totalización corre por cuenta del poder tecnificado. Y allí, una vez más, la sociedad de clausura: dada la diversidad de juegos de lenguaje, la síntesis la garantiza un sistema coercitivo, tecnificado, totalitario de un tipo o de otro; si se suspende esta ley del sistema y de su funcionamiento, entonces la “estabilidad” sólo se logra homogenizando los enunciados, regularizando las jugadas permitidas en todos los juegos del lenguaje, emparejando el terreno

⁴² *Ibid.*, p. 116.

para factibilizar grandes consensos societales. Hágase lo que se haga, siempre se pierde. El nihilismo renace en lo postmoderno.

Pero Lyotard quiere salvar el futuro. No el de la ciencia, sino el del lazo social. Y para eso, establece una distinción entre consenso y justicia. Esta última, definida de manera *sui generis*, aparece como el nuevo metarrelato –el del propio Lyotard– y consiste en lo siguiente: “El reconocimiento del heteromorfismo de los juegos de lenguaje es un primer paso en esta dirección. Implica, evidentemente, la renuncia al terror, que supone e intenta llevar a cabo su isomorfismo. El segundo es el principio de que, si hay consenso acerca de las reglas que definen cada juego y las ‘jugadas’ que se hacen, ese consenso debe ser local, es decir, obtenido de los ‘jugadores’ efectivos, y sujeto a una eventual rescisión. Se orienta entonces hacia multiplicidades de metaargumentaciones finitas... Esta orientación corresponde a la evolución de las interacciones sociales, donde el contacto temporal suplanta de hecho la institución permanente en cuestiones profesionales, afectivas, sexuales, culturales, familiares, internacionales, lo mismo que en asuntos políticos... Se apunta una política en la cual serán igualmente respetados el deseo de justicia y el de lo desconocido”.⁴³

El libro de Lyotard remata así en una especie de pluralismo basado en la permanente provisoriedad de los lazos sociales. El metarrelato Lyotard seduce, y la seducción es un arte por el cual los postmodernos tienen especial simpatía; precisamente, porque supone lo provisorio y juega con ello. Este metarrelato aparece en el texto sorprendentemente, en las últimas dos páginas, cuando ya todo parecía resuelto y disuelto en partículas pequeñas. De golpe, el recurso mágico a un concepto de justicia donde se confunde el lenguaje de la política con la política del lenguaje: isomorfismo = terrorismo; heteromorfismo = pluralismo. La justicia es el metavalor que avala lo segundo, y es también la diosa de los juegos, la divinidad guardiana de los niños-hombres postmodernos que se baten agonísticamente, pero sin daño: “La madurez, decía Nietzsche, significa haber reencontrado la seriedad que de niño se tenía al jugar”. El oleaje postmoderno refresca las caras, borra las cicatrices de la abnegación y de la tenacidad, del trabajo y del progreso. La cultura, entonces, es mucho más que la práctica científica: reaparece en escena la transmutación de los valores y de las prácticas sociales que los plasman.

¿Pero cómo, desde dónde, quiénes son? ¿Desde la crisis de legitimación de las ciencias, la transgresión colectiva del principio de rendimiento, el sabotaje al terror del Estado? ¿O desde una agonística antimercantil que

⁴³ *Ibíd.*, pp. 118-119.

ironiza frente a la tecnificación de las disciplinas que regulan la vida de los pueblos? ¿Y cómo encaja el poder, la tradición, las mil marcas de modernidad y de premodernidad que pueblan el mundo? Lyotard convence y no convence. Abre perspectivas –otra vez, postmoderno él mismo–, pero sólo así el libro puede convertirse en un referente importante, hecho no para la consagración de un nuevo metarrelato (¿o tal vez sí?) sino para ser rebatido, avanzado, paralogizado por otro, y otro, y otro texto que vaya más lejos en la aventura de la diferencia, en la provocación de las formas, en la ironía del relativismo.

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

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