

Páginas de Filosofía, Año II, N° 1 (Julio de 1992)

LA RESTAURACION RACIONALISTA, O EL MIEDO A LA INTEMPERIE

Roberto A. FOLLARI*

Se discute, aún en Europa, sobre la existencia o no de lo posmoderno; desde la idea que podría tratarse sólo de un "bache" dentro de la modernidad, que en el futuro podría dar lugar a renovados bríos de lo moderno, lo cual ha sido aceptado como posible por el mismo J. Lyotard⁽¹⁾, a la idea de que el horizonte actual de conflictos raciales y regionales configura niveles de conflictividad incompatibles con la idea de posmodernidad. Creemos que ambas objeciones a la vigencia de lo polémicamente denominado posmoderno resultan rebatibles: la primera, porque si la proyectualidad que caracteriza a lo moderno⁽²⁾ retornara, seguramente no lo haría en los mismos términos anteriores, no habría ya proyectualidad "ingenua" acerca de sus propios espacios de dominación, homogeneización y racionalización instrumentalizante. La segunda, porque los procesos de lucha regionales se dan en sociedades periféricas al capitalismo avanzado, en la ex-Yugoslavia o en la actual Comunidad de Estados Independientes, de modernidad inacabada aún cuando férrea, ya que la estatolatría que soportaron en el socialismo real se practicó en nombre de la razón moderna misma; en todo caso, procesos lejanos a los de los países en que las promesas modernas se han consumado. Y si pensamos en el fenómeno del neorracismo, es de señalar que no resulta un contraejemplo en relación a lo propuesto por la condición posmoderna; también Lyotard había supuesto que una respuesta al vacío de sentido de la sociedad de la pragmática absoluta, podría ser el recurso providencial al fundamentalismo por parte de algunos grupos⁽³⁾. Esta situación, entrevista también por críticos de la posmodernidad, remite a la noción del caos o lo "sin fondo" que la

* Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, República Argentina.

1 Lyotard, J.: *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, México, 1990.

2 Follari, R.: *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde A. Latina*, Aique/Rei/IDEAS, Buenos Aires, 1990.

3 Lyotard, J.: *Entrevista, en Sociológica* núm. 7/8, mayo-dic., 1988, UAM-Azcapotzalco, Dpto. Sociología, México D.F.

crisis de la razón moderna desnuda, y que Castoriadis ha mostrado que está presente -paradójicamente- en el pensamiento religioso⁽⁴⁾.

Están también aquellos que niegan a lo posmoderno desde América Latina, a partir de premisas teórico-políticas diferentes. Desde los que buscan aún legitimar la modernización industrializante, a los que desde el marxismo suponen que exorcisan un supuesto mal negando su existencia; creen que lo posmoderno quitaría toda posibilidad de rebelión ante la actual ofensiva planetaria del capitalismo. Otras posiciones -más presente en la filosofía y las humanidades, donde encuentran un enclave de enfrentamiento con las ciencias sociales- apelan a una especie de especificidad esencial de lo latinoamericano que nos haría naturalmente exteriores a los procesos socioculturales que se viven en Europa. Esta versión apela a un telurismo según el cual nuestro territorio sería una especie de cuna de lo "real maravilloso" que rehúye a la razón europea; y que en tal caso, o nunca se dejó influir por la vertiente iluminista, o no comparte lo posmoderno, sino que vive un posmodernismo "avant la lettre", dado que la resistencia a la razón moderna ya se encuadraba en el pensamiento mítico de los indígenas, en el estilo de vida del campesino, o en lo religioso legado por el catolicismo español⁽⁵⁾.

Estas versiones esencialistas que buscan la identidad en los arcanos culturales, y no en las vicisitudes concretas del desarrollo sociohistórico, suponen una especie de núcleo inmodificable de lo latinoamericano que subtendiera las modificaciones temporales y territoriales; amén de las que imaginan una "otredad" de Latinoamérica respecto de Europa, que llevada al extremo es insostenible. Hemos recibido de España nuestro idioma dominante, la religión más extendida, gran parte de las instituciones políticas que sostenemos, muchos de los recursos y argumentos filosóficos y jurídicos con que las sustentamos. Es imposible imaginarnos como lo absolutamente otro de Europa, tanto como es inadmisibles que se

4 Castoriadis, C.: *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1988. Particularmente el artículo "La institución de la sociedad y de la religión", pp. 177 y ss.

5 Posiciones muy comunes en Latinoamérica. Una crítica lúcida, en particular dedicada a la teoría de P. Morandé, en S. Castro-Gómez: "Modernidad, modernización y submodernidad en A. Latina", *mecanografía, México D. F.*, 1991, 13 pp.

pretenda -como sucede desde los países centrales o desde ciertas centrales de nuestros países- convertirnos en lo absolutamente idénticos o continuo respecto de la tradición europea.

El suelo de la certidumbre se ha conmovido violentamente en los últimos años. Nadie hubiera previsto el abrupto fin de la Unión Soviética, otrora sólida y sin fisuras; nadie el avance frontal del liberalismo más desenfrenado en todo Occidente, y luego en los países latinoamericanos, que habían basado su desarrollo en la actividad protagónica del Estado. Aún para Occidente todo ha sucedido demasiado rápido: EE.UU. busca rehacer su estrategia de seguridad, mientras la Europa desarrollada estudia cómo frenar a las migraciones que pudieran arribar desde Europa del Este. Un maremágnum vertiginoso, ante el cual ceden los esquemas de análisis, aunque no se los abandona tan rápido como su obsolescencia exigiría; si el búho de Minerva vuela al anochecer, se recorrerá en la oscuridad de la falta de conceptualización todo este proceso; también autores ligados a la sociología -como Bourdieu- han mostrado que la interiorización/subjetivación de las estructuras objetivas se da con lentitud y retraso respecto de estas, vía su concepto de "habitus".

Lo cierto es que estamos por debajo del campo de transformaciones que enfrentamos; nuestra capacidad de "elaboración", en el sentido psicoanalítico de la expresión, es limitada, y pasado cierto nivel de estimulación ya no existe posibilidad de procesamiento de la información, no por imposibilidad de asumirla intelectualmente, sino porque no se la puede absorber desde la identidad previamente existente: el sujeto resiste sólo hasta un límite el desequilibrio y la disonancia cognitiva⁽⁶⁾.

Es por esto que frente a tan movido panorama de transformaciones sociopolíticas mundiales, tenemos tan estatuaría situación en el campo del pensamiento, particularmente nuestro subcontinente. Aquí se supone el fenómeno de la transformación violenta de sociedades con estado protector, a sociedades "abiertas"

6 Esto es típico del sujeto posmoderno tal cual lo describe Baudrillard, en obras como *El otro por sí mismo*, Anagrama, Barcelona, 1988.

-en el peor sentido que pueda hallarse a la palabra- donde cada uno queda abandonado a su suerte en la desigual lucha en el mercado, a partir de recursos económicos, políticos y simbólicos distribuidos con brutal disparidad. Nuestras sociedades sufrieron el ajuste fiscal originado en las obligaciones de pago de la deuda externa, cambian en lo económico-social a ojos vistas, también en lo político; si bien la resistencia aparece en casos como Venezuela o Uruguay, países de tradición de lucha obrera, como Chile, Argentina y -de otra manera- México, sucumben al modelo neoliberal sin oposición de peso.

Ante todo lo dicho, se hace urgente la viabilización de un modelo alternativo; no sólo de sociedad "hacia la cual" se marcha, sino de modos y procedimientos de practicar la política para marchar hacia ella. Nos encontramos, sin embargo, con un panorama muy diferente: por una parte, el mantenimiento de aquella defensa esencialista de la identidad latinoamericana, que nos lleva a no mediar el análisis por las ciencias sociales -como hoy es imprescindible en filosofía- y a enviar al campo etéreo de la cultura -y no al más preciso de la economía política- el espacio de la discusión, y la consecuente resolución de la problemática.

Pero se yergue también otro tipo de posiciones, las cuales tienen un aspecto común: la desesperación por "anclar" en algún lugar dentro de la gran tormenta social contemporánea, un pensamiento de lo cierto, de lo validable, de lo seguro. Existe toda una reacción racionalista frente a la crisis de la razón, surgida de la caída de los grandes paradigmas⁽⁷⁾ y el agotamiento/rebasamiento de la ciencia y la técnica en cuanto a su capacidad para producir esperanzas de un futuro mejor; quien sin duda mejor representa y defiende esta postura es J. Habermas.

Empezaremos señalando que tiene epígonos más elementales y menos sofisticados. Adoptan posiciones diversas: desde G. Lipovetski, que es un libro pasmosamente repetitivo y más preocupado por la retórica que por la consistencia, sostiene insólitamente que lo posmoderno es diferenciación individualista, y

7 Usamos en sentido laxo la expresión "paradigma", según una utilización habitual en ciencias sociales. En términos kuhnianos, no han caído paradigmas en lo social, ya que él caracteriza las disciplinas sociales como pre-paradigmáticas.

por tanto, continuación última de los desarrollos y las finalidades del Iluminismo⁽⁸⁾; hasta A. Finkielkraut, que se desespera por mostrar continuidades entre el romanticismo alemán y el "zombie" demudado por el "zapping" televisivo, el rap y el videoclip⁽⁹⁾. También Merquior, quien habla de que Occidente está suicidándose por vía intelectual, justamente aquella que le permitió superar la barbarie que él atribuye a los pueblos no-occidentalizados⁽¹⁰⁾.

Existe, pues, un ancho frente de "defensores de la razón", abroquelados en el equívoco primero que supone su eje semántico de oposición "razón vs. sin-razón", en el cual no es demasiado difícil saber, sirva la ironía, quien "tendrá razón". Torpe simplificación, la pretensión de los racionalistas de que lo suyo sea "racional" frente a adversarios "irracionalistas", no es más que un trivial juego de palabras. En realidad, ellos tratan racionalmente (apelando a la argumentación racional, queremos decir) de convencer de que la historia responde a formas de universalidad, y que la razón puede fundar pretensiones de verdad que trasciendan a la variedad de formas históricas concretas que acontecen. Los mal llamado "irracionalistas" defienden, por vía de argumentación racional, que la razón misma está históricamente condicionada, y que por ello es contingente y variable en cuanto a los protocolos de verdad y los criterios de veredicción en cada caso sumidos. Argumentan -racionalmente- que la razón no es autosuficiente ni autofundada, y que sobre ella, "en" ella misma, juegan las fuerzas y los intereses. Estos son los polos de discusión y, como se ve, no hay por qué dejar en manos de los racionalistas la pretensión retórica de ser los que tienen exclusividad en apelación a la razón.

En Latinoamérica encontramos también representantes de las tesis del universalismo de la razón, las cuales generalmente no logran hacer ejercicios de razón ricos y renovadores que nos pongan a la altura de las modificaciones contemporáneas, sino que se limitan a re-encontrar el campo de las tranquilizadoras evidencias. Para los

8 Lipovetski, G.: *El imperio de lo efímero*, Anagrama, Barcelona, 1990.

9 Finkielkraut, A.: *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1990 (quinta edición).

10 Merquior, J.: "El logocidio occidental", en *Vuelta* núm. 149, abril 1989, México D.F.

racionalistas, nada tan terrible como la intemperie, la no-seguridad, el no pisar terrenos firmes. Nada, en fin, tan insoportable como el presente, como la realidad⁽¹¹⁾. Caso curioso es el de un libro que en Argentina ha resultado "best-seller", haciendo una larguísima lista de enemigos de la razón (según la clave que ya enunciamos), en nombre de un marxismo eurocéntrico que toma la letra de Marx sin adecuaciones y apelando a un racionalismo primitivo, teleológico, evolucionista y maniqueo⁽¹²⁾. El trabajo, amén de ser un cuidadoso listado donde nadie falta, desde orientistas a religiosos, desde epistemólogos discontinuistas a literatos negros, es una pasmosa muestra de desconocimiento teórico de autores que pretende analizar, caso Levi-Strauss y Foucault, de errores en los datos mismos que provee⁽¹³⁾ y de apelaciones piadosas a la supuesta bonhomía de los colonizadores si se los comparaba con la barbarie del colonizado, o de los blancos, si se advierte la idiosincrática tendencia a la violencia que habría existido entre los indígenas.

No valdría la pena remitir a un texto semejante, si no fuera por dos razones de peso: 1. Logró amplia venta, comentarios, etc., lo que señala que ha sido un conformador de "sentido común" sobre la temática en Argentina; 2. Sus tesis son las mismas que las sostenidas por los teóricos más sofisticados de la corriente, aun cuando la calidad de los argumentos y la base conceptual resulten obviamente inferiores.

11 T. Adorno ha mostrado la necesidad de seguridad como típicamente propia de la subjetividad burguesa. Ver T. Adorno, *Minima Moralia*, Taurus, Madrid, 1987. También Adorno, T.: *Sobre la metafísica de la teoría del conocimiento*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1986.

12 Sebrelli, J.: *El asedio a la modernidad*, Planeta, Buenos Aires, 1991.

13 Confunde al Foucault de "Las palabras y las cosas" con el posestructuralista; en Levi-Strauss no parece advertir que la función de la estructura no es plantear una radical diferencialidad entre culturas, sino explicar su variación desde la constancia, la universal estructura última de la mente. Levi-Strauss comparte el relativismo cultural que ataca Sebrelli, pero no se opone a la noción de universalidad del género humano, ya que cada cultura es combinatoria disímil de los mismos componente.

¿En qué consisten tales tesis? Podemos hallarlas en filósofos de prestigio reconocido⁽¹⁴⁾. Una es dividir el espacio de la discusión actual en dos campos, y sólo dos: el "propio" (racionalistas) versus el "adversario" (los supuestos enemigos de la razón). Esta extraña compartimentación está en Finkieltraut, en Guariglia, y en realidad también en Habermas: para ellos, los pensadores del fascismo son equivalentes a los de la deconstrucción. Cuando Habermas aún no había leído a los posestructuralistas -según confesó luego- se permitió el exabrupto de denominar a Foucault y Derrida "jóvenes conservadores"⁽¹⁵⁾. Otros autores señalan que los mentores de la llamada "filosofía latinoamericana" ligada al esencialismo telurista (caso de R.Kusch en Argentina) serían equivalentes a los deconstruccionistas⁽¹⁶⁾. ¿Cuál es la ventaja de esta operación de brutal reducción de las diferencias, que pone por igual a los partidarios del racismo con los del pluralismo a ultranza? ¿Será que los autores no advierten que la común apelación a Heidegger, y a veces a Nietzsche, por ambas tendencias, no implica en modo alguno una interpretación equivalente? No nos parece probable; más bien les resulta fácil apelar a la idea de que fascismo europeo y populismo latinoamericano son hijos del "irracionalismo"; y si los deconstruccionistas son irracionales, por tanto son mentores del fascismo y el populismo. ¿Qué importa que el trabajo de Derrida consista en operar sobre la liquidación de toda esencia, y de todo Logos continuo, y por tanto esté abismalmente distante de cualquier ideología de totalización? ¿qué interesa el detalle de que Vattimo abogue explícitamente por el pluralismo y la democracia occidentales, y proponga la tolerancia y la mutua comprensibilidad en el centro de su discusión sobre la sociedad contemporánea?

Consideremos además cuánto trabajo se ahorra este razonamiento. Al decir cuánto de malo contuvo el nazismo o el fascismo, parece ya indicarse con claridad que la responsabilidad

14 Guariglia, O.: "Teoría crítica y posmodernismo", Suplemento Cultural, *La Nación*, Buenos Aires, 1-3-1992.

15 Habermas, J.: "La modernidad, un proyecto incompleto", en Foster, H.: *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1986.

16 Guariglia, O.: "Teoría crítica y posmodernismo", cit.

histórica del caso corresponde a los "irracionalistas"⁽¹⁷⁾. Sin embargo: ¿No apelaron los nazis también a Hegel? ¿Y no fue Hegel el summum del racionalismo? (¿o, en su caso, una versión exacerbada del mismo, para una mirada positivizante?). Y, más profundamente: ¿por qué no se indaga más seriamente la relación filosofía/movimientos políticos, para evitar el supuesto malamente idealista de que las filosofías prohíjan la historia? ¿No será más bien que los movimientos históricos buscan su filosofía justificatoria, que pueden compatibilizar con más de una, que pueden deformarla en su acción de legitimación política, incluso intencionalmente? ¿No será más bien que -entonces- la cuestión es más problemática que la simple remisión de Heidegger al nazismo, o el totalitarismo en nombre de Nietzsche, de un autor que llamaba al Estado "el más frío de los monstruos fríos"?

Otra cuestión que subtiende este razonamiento es que sólo el nazismo debiera merecer condena. Por supuesto la merece, y la ha ganado de parte de "irracionalistas", tal es el caso de la Escuela de Frankfurt, que acusaron de él precisamente al Iluminismo⁽¹⁸⁾. Pero esto permite hacer pasar desapercibidos los "crímenes de la razón", la barbarie ejercida en nombre de Occidente. Desde el colonialismo a la guerra de Vietnam, desde la colonización (pre-iluminista pero "superior" y europea) a Hiroshima, desde el napalm al desastre ecológico, desde los crímenes de dictaduras pronorteamericanas en Latinoamérica en apelación a la defensa de Occidente hasta la introducción por los ingleses del opio en China, no podría decirse que la razón no ha producido monstruos. Esto, sin entrar en el análisis detallado de las formas de opresión incluidas en la dinámica institucional abierta por el Iluminismo mismo, y que va desde la explotación de la clase obrera que demostró Marx, al poder de los intersticios de la vida socialmente regulada que expuso Foucault.

Hablar del adversario disimulando las propias debilidades es un buen artificio del discurso político; pareciera que también lo es para algunos en el campo filosófico.

17 Ver como ejemplo nuevamente Guariglia, O.: "Heidegger y el fascismo", en *Punto de Vista*, núm. 34, Buenos Aires, julio-setiembre, 1989.

18 Horkheimer, F., y Adorno, T.: *Dialéctica del Iluminismo*, Ed. Sur, Buenos Aires.

De tal modo, la amplia bibliografía que a partir de puntos de vista muy diferentes practica la crítica a la modernidad: desde la mirada ambivalente de M. Weber al hegelianismo trunco de Adorno, desde el posestructuralismo antihegeliano y pulverizador del Logos de Derrida y Deleuze a la hermenéutica heideggeriana renovada por Vattimo o la apelación a las vanguardias de J. Lyotard. Todo este vasto, polifacético y parcialmente contradictorio campo, es simplemente ignorado, no se responde a sus objeciones y los numerosos problemas que plantean. Bastaría considerar que sus mentores están "equivocados", y, con olímpico desdén, darles la espalda. Los males de la ciencia y tecnología, la burocratización creciente de las relaciones, el subsumirse en los medios masivos, la masificación por el consumo, la creciente vacuidad del habla, la pragmatización de la ciencia y la liquidación de teorías y espacio críticos, la reducción de lo múltiple al Uno, la domesticación de los cuerpos en nombre del saber... Enormes investigaciones sobre el malestar de la cultura, sobre los efectos de la razón, simplemente son ignoradas.

Lo que es peor, estos autores no analizan la condición histórica como base común de los discursos críticos sobre la modernidad. No advierten que existe un problema teórico porque debe existir un problema en el plano práctico. Y desconocen por completo cuál es ese problema: la imbricación mutua de razón y "antirrazón", de la técnica y su rechazo, no les resultan comprensibles. Su encandilamiento con una idea abstracta y vacía de razón los lleva a no advertir que la entrada en la crisis de credibilidad de la razón no ha sido gratuita; se ha debido a problemas en el decurso del desarrollo de la razón misma en su expansión universal por medio de la ciencia y la técnica, por vía del principio de la productividad creciente y del máximo rendimiento. Como Heidegger ha entrevisto⁽¹⁹⁾, la inversión actual del sentido de la técnica (de ser sujetos de ella a ser sujetos por la misma) depende del desarrollo propio de lo técnico, de su hipertrofia desmesurada y desbordante. Si hoy no se cree en la razón, es por que ésta ha consumado su proyecto, y ha dejado un mundo descentrado, con sus recursos en decadencia, con sus sujetos a años luz de la idea iluminista de

19 Heidegger: "La época de la imagen del mundo", en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires.

universalidad: televidentes mediocres y desvaídos, dominados "irracionalmente" por los frutos técnicos de la razón. Las argucias de la historia han mostrado que el camino que abriera la instrumentalización del mundo en nombre de ideas universales, se pierden en la confusión en cada caso individualizada, pero universalmente promovida por los medios técnicos mismos.

Nada de esto asoma en los autores señalados. Ninguna sospecha sobre la pura argamasa de la razón, hecha de bien sin mezcla de mal alguno, rémora religiosa de nuestra época.

Algunos son post-positivistas, que ya no pueden con la relativización demoledora que iniciara Kuhn, la que no ha logrado soldar el esfuerzo artificialmente construido de Putnam por redescubrir el referente translingüístico en los "mundos posibles"⁽²⁰⁾; otros, post-marxistas que notoriamente tenían más gusto por la seguridad que por la revolución, por el dogma que por la historia real. Todos ellos apelan a J.Habermas como tabla de salvación. Y lo citan recurrentemente, incluso aún cuando algunos sea manifiesto que no lo han trabajado⁽²¹⁾.

Hay, entonces, un "lugar-Habermas" en el cual situarse, en el cual encontrar comodidad, desde el cual salvarse del desasimiento y la intemperie.

No discutiremos la enorme teoría habermasiana, al menos aquí. No cabe duda que se le deben importantes aportaciones que van desde la dilucidación política de la época, a la estética y la epistemología. Una apreciación global escaparía a este trabajo, y quizás también a mis actuales posibilidades. Pero sí podemos afirmar que el status de la teoría de la razón comunicativa no es claro: el modelo de la verdad consensuada, que permite armonizar verdades históricamente diferenciales en sus criterios con una base universal en el procedimiento para producir los criterios mismos, parece ser "trascendental", es decir, operar como base de evaluación de lo

20 Putnam, H. "EL significado de significado", Cuadernos de Crítica núm. 28, UNAM, México D.F., 1984.

21 Cf. el acápite de Sebrelí, J.: "El asedio...", op. cit.

efectivamente realizado, más que como apoyo para producir realizaciones en sí.

Esto muestra lo alejado que está Habermas de la política concreta. En una época en que es fundamental re-fundar lo político, él decide más bien re-fundamentar lo filosófico. El problema sube al campo de la fundamentación epistémica, y desaparece de la concreción inmediatamente política. Por esto, resulta una cómoda salida en épocas de falta de respuesta política: permite mantener un discurso, cuando no se tiene qué decir. Pero, por ello mismo, evita pensar radicalmente en ese decir que, para ser genuino, debiera pasar no por fundar condiciones generales de posibilidades de enunciados consensuados y racionales, sino formas concretas de acción y modelación política que colaboren -sin pretensiones trascendentales- a romper con la actual hegemonía del modelo neoliberal y con la liquidación del sujeto político obrada precisamente por la condición posmoderna.

Sucede que Habermas no ha asumido lo posmoderno en toda su radicalidad: no advierte que la situación cultural del capitalismo avanzado se parece a la que señala Lyotard⁽²²⁾. Por ello las limitaciones de su libro sobre el tema⁽²³⁾: cuidadosas disecciones que van desde Benjamin y Bataille a Heidegger y Derrida, que muestran los inconvenientes para superar la autorreferencialidad del sujeto propia de la modernidad (que Habermas pretende superar con su noción de razón intersubjetiva, socialmente consensuada), no resuelven, y ni siquiera plantean, varios problemas centrales: 1. ¿Por qué elegir estos autores, y no otros? ¿No es un síntoma que ninguno de ellos se nombró "posmoderno", y que quienes se identifican como tales no aparezcan en el libro? (De hecho, Habermas confunde/superpone posestructuralismo con posmodernidad)⁽²⁴⁾. 2. ¿Cuál es la relación entre los autores y la sociedad, entre los textos

22 Así respondió expresamente Habermas a una requisitoria que el autor de esta nota le planteara cuando su presentación en Buenos Aires el segundo semestre de 1989, Instituto Goethe. Señaló no advertir en la sociedad rasgos como los que destacan autores posmodernos.

23 Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989.

24 Hemos hecho la distinción -fuerte- entre ambas tendencias en nuestro libro *Modernidad y posmodernidad: una óptica...*, op. cit.

y la base práctica? ¿No hay una dialéctica que considere a las teorías "formas teóricas" -por más erradas que estuvieran- de alguna realidad social? ¿Por qué hoy lo posmoderno? 3. Consecuentemente con el punto anterior, se carece de una teoría de la posmodernidad: no se da el concepto de esta, pareciendo que se trata de alguna forma de crítica a la subjetividad moderna y sus consecuencias, sin más precisión.

Por eso puede preguntarse Giddens "como puede ser Nietzsche posmoderno" si vivió en siglo pasado⁽²⁵⁾. Y tiene razón: pero ignora que nadie cree que Nietzsche lo fuera. Aunque siguiendo a Habermas, podría creérselo, dado que no existen para él criterios para diferenciar una crítica posmoderna a la modernidad de otra que no lo sea.

Finalmente: diríamos que Habermas refuta autores, ninguno posmoderno por otra parte, pero no a la posmodernidad misma, a la cual, como fenómeno sociohistórico concreto, ni se asoma. En un libro posterior muestra alguna sensibilidad mayor por el fenómeno, y se refiere a Rorty y Lyotard -por supuesto en términos críticos⁽²⁶⁾, pero insiste en "la unidad de la razón en la pluralidad de sus voces" como solución central a la disolución de la noción de razón universal.

Hoy, y más aún en Latinoamérica que en otros sitios como Europa, necesitamos salidas. Esta urgencia la ven muchos de los racionalistas⁽²⁷⁾: su apuesta es la "racionalidad" encarnada en la democracia como sistema político racional fruto de la Ilustración. Creemos que esto no basta: la democracia está hoy acechada desde dentro sí misma por una deslegitimación creciente. Fujimori ya antes de su autogolpe había demostrado, con su elección, la crisis de la clase política; y la democracia elitista y neoliberal, tal como la plantea Vargas Llosa, carece de toda fuerza moral y política para hacerle frente. O se da sentido social a la democracia para re-legitimarla, o pronto estará jaqueada como hoy en Venezuela. Estamos en el caso insólito de un candidato como Perot en EE.UU. que desafía a partidos de larga tradición histórica y enormes recursos presupuestarios. La

25 Giddens, A.: *As consecuencias da modernidade*, UNESP, Sao Paulo, 1990.

26 Habermas, J.: *Pensamiento post-metafísico*, Taurus, México, 1990.

27 Guariglia: "Teoría crítica y posmodernismo", op. cit., en sus últimos párrafos.

política-show, la corrupción, los privilegios de los hombres dedicados a la política partidaria están llevando a una total desrepresentatividad por parte del sistema que resulta sumamente peligrosa. ¿Qué hacer? ¿Apelar a la idea de modernizarnos para hacernos maduros y racionales, como sugiere Guariglia? ¿No será que la "posmodernización" de la política, su ser-espectáculo-puro es fruto precisamente de la modernización impuesta por la televisión satelital y la entrada del lobbying internacional en la economía? ¿No se advierte que la política-show no es fruto del supuesto "atraso irracional", sino de la modernización acabada de la política, que en su cima resulta posmoderna? ¿O no está pasando esto también en Estados Unidos, donde la guerra del Golfo fue un video-juego para adultos, o en Francia, donde la crisis de representatividad es grave, o en Italia donde crece la Liga Lombarda? Por más apelaciones ideales a la razón, esta no acaecerá, porque la historia no atiende a los filósofos, sino que estos debieran atenderla; pero lo más triste es que si tal razón adviniera, no tendría el rostro de Atenea sino el de los más brutales shows deparados por la mediocridad televisiva⁽²⁸⁾.

Habrá que pisar otro suelo: el de la búsqueda de la recomposición política. Menos ideal que el de Habermas, no será menos complejo, y seguramente resultará menos lineal. Fuera del atajo de la apelación a una inexistente identidad inefable de Latinoamérica, y de los delirios de una razón que no hace más que perseguirse a sí misma sin dar la razón de lo que acontece, es hora de de-construir los supuestos del capitalismo en fase de alta concentración con teorías de la política, del Estado, de la participación, que aborden la realidad de lo existente sin cortapisas. Nuestra realidad de hoy no es bella ni "racional"; sólo asumiéndola en sus horrores y extremos podemos dejar de serle ajenos.

28 La razón como dominio se realiza en el mundo de la técnica; la televisión no es la otra cara de la razón ilustrada sino su paradójico resultado y derivación.