

La posmodernidad filosófica explicada a niños y adultos



Costanzo Preve

Advertencias del traductor: Este texto constituye el trigésimo noveno y penúltimo capítulo del testamento filosófico de Costanzo Preve: "Nueva historia alternativa de la filosofía. El camino ontológico-social de la filosofía". 2013. Corresponde a las págs. 427-452 de la edición original. Traducción inédita del italiano de YVES BRANCA.

Jean-François Lyotard, el filósofo francés que "lanz" el concepto filosófico de "posmodernismo", entendido como el fin de la difusión social de la creencia en "grandes narrativas", escribió un pequeño libro titulado *La postmodernidad explicado a los niños* (1988). Pero esto es una paradoja y una contradicción de términos. Los niños, por su propia naturaleza y por definición, son imaginativos, sensibles a los mitos y fábulas y, por tanto, escatológicos y mesiánicos. Un niño "desencantado", como lo entendió Max Weber, es una imposibilidad lógica, histórica y psicológica. El desencanto comienza a los dieciocho años, y quien alguna duda debería leer la gran novela de Balzac *Les illusions perdues*. Puede ser que una generación crecida con los juegos

electrónicos e inducida socialmente a dejar de leer libros impresos pueda estar desencantada de antemano, pero en este caso estamos ante una presión social que se convierte en manipulación antropológica. Sea como fuere, lo posmoderno, en mi opinión, no se puede explicar a los niños, porque es el producto social de una elaboración filosófica del desencanto, y es como el servicio militar, que no se puede lograr antes de los dieciocho años.

En la teoría lyotardiana del desencanto posmoderno con las grandes narrativas se combinan todas las percepciones sociales de una época de gestación y transición: las de un mundo todavía en muchos aspectos capitalista-burgués, con su polo opuesto pero solidario y complementario que es el comunismo histórico del siglo XX, hacia un mundo aún capitalista, e incluso hipercapitalista, pero en lo sucesivo posburgués y posproletario. Las ideologías complementarias de la llamada proletarización de la pequeña burguesía y la llamada integración consumista del proletariado son precisamente la forma en que los "ermitaños" - por un lado, los "ermitaños" burgueses liberales, por otro lado, los "ermitaños" proletarios estalinistas - manifiestan su incompreensión eremítica de lo que está sucediendo, es decir, precisamente, este período de gestación y transición que vivimos como un difícil pasaje histórico.

Poco antes de su muerte, Jean-François Lyotard enumeró al menos cinco grandes historias: la narración cristiana de la progresiva redención del pecado original mediante el desciframiento humano de la teodicea; la narración, en la filosofía de la Ilustración, de la emancipación humana de la ignorancia, la imposturas y los prejuicios por la difusión de las luces de la razón científica en la sociedad; la narración especulativa de origen romántico de la realización de la Idea universal a través de la dialéctica histórica; la narración marxista de la emancipación de la alienación y la explotación; y finalmente, la narrativa capitalista del bienestar para todos a través del desarrollo económico, técnico e industrial.

¿Cómo explicar a los niños que estas cinco grandes historias son todas ilusorias, y que hoy la educación filosófica consiste precisamente en persuadirlos racionalmente, así como a adolescentes y adultos, de que es necesario abandonarlas? En cuanto a los ancianos, no importa, morirán pronto. Ya he dicho que la creencia de los niños en el final feliz y el castigo de los malvados es invencible (v. Blancanieves, Cenicienta, etc.); pero quizá sea posible convencer a los jóvenes condenados al trabajo precario, para quienes lo posmoderno es realmente la época de la producción flexible (Jameson) y del paso de la primacía burguesa de la época del progreso a la posburgueses del espacio de la globalización económica (Harvey), y los adultos maduros, rápidamente privados de las ilusiones precozmente desvanecidas de la época del marxismo tardío (el mítico mayo del sesenta y ocho, que ahora nos parece mucho más como un mito fundacional que un conjunto histórico

de hechos heterogéneos), y convertirse en una generación de cínicos desencantados (como el "último de los hombres" según Nietzsche, pero también y sobre todo como aquellos que retroceden en "la implosión del yo narcisista" según Christopher Lasch) .

En lo que respecta a la posmodernidad, la deducción social de categorías es obviamente un juego de niños, y uno casi se avergonzaría de que fuera tan simple y tan banal, dada la dificultad de comprender a Parménides, Platón, Descartes, Kant, Marx y Heidegger. Y, sin embargo, esta facilidad debe convertirse aquí en un desafío: el de "complicar" el cuadro histórico y de "probarlo" para reconstruir por completo el método que hemos seguido hasta ahora. En lo que a mí respecta, estoy más de acuerdo con Hegel que con Marx. Este sintió que podía predecir el futuro, aunque estableciendo tendencias y no de manera física y matemática. Hegel consideró por el contrario que la filosofía es como el búho de Minerva que emprende su vuelo al caer la noche, y por tanto no permite pronósticos futuroológicos. Con la intención de sustituir el juicio problemático de la categoría modal de posibilidad, entendida de otro modo según Aristóteles como potencialidad ontológica (*dynamei on*), por el juicio asertórico-apodíctico de la categoría modal de necesidad que afecta el famoso pasaje del capitalismo a una sociedad más comunitaria y unida, que podríamos llamar "comunismo" en un sentido marxista, y no "estalinista", ya he propuesto de hecho no sólo una interpretación "hegeliana" de Marx, sino también una nueva e integral legitimación de lo que se llama " filosofía para la filosofía ", que, en lugar de ser considerada como una antigüedad digna de la burla científica y positivista, se convertirá en el lugar del redescubrimiento del conocimiento de la verdad, mediante una ciencia filosófica adecuadamente revisada y corregida. Obviamente, mis posiciones van en contra del llamado espíritu posmoderno. Razón de más para discutirlo seriamente con la mente abierta.

Debemos agradecer a François Lyotard por su honestidad intelectual, porque de ninguna manera ocultó, sino que por el contrario reveló abiertamente, que la síntesis filosófica posmoderna puede presentarse como una verdadera elaboración filosófica de un desencanto político. Sin embargo, su catálogo de los cinco modelos de gran narrativa es engañoso y tramposo, y recuerda a la "carta robada" de Edgar Poe, que está escondida en un paquete de otras cartas colocadas de manera prominente para un mejor ocultamiento, o bien a un juego de sombrero, donde escondes una sola carta, entre otras tres que deben ser claramente visibles. Lo que interesa a Lyotard es, en efecto, destacar el desencanto de una sola gran narrativa, la cuarta, la del "marxismo". De hecho, es una desilusión personal, autobiográfica, filosóficamente elaborada. Las otras cuatro no le conciernen, y solo se ponen aquí para perturbar el agua. Una breve reflexión analítica será más que suficiente para demostrarlo.

El relato cristiano de la redención progresiva del pecado original, como sabemos, no ha existido socialmente durante al menos mil ochocientos años y, por lo tanto, no es nuevo en absoluto. No se puede, de hecho, ser weberiano "de una corriente alterna", como lo es Lyotard, que por un lado recibe plenamente el diagnóstico de Max Weber sobre el desencanto racionalista del mundo, luego rechaza su explicación histórica y metodológica, según el cual todas las religiones, o al menos las religiones teístas occidentales del "libro", que nacen como mesiánicas y escatológicas, morirían muy rápidamente si permanecieran en este origen para siempre y no tuvieran otros medios para estabilizarse con regularidad para recurrir a los atrincheramientos socialmente sostenibles de la racionalización simbólica de la vida cotidiana, abandonando por completo cualquier promesa mesiánica de una reforma completa de la comunidad social.

Como hemos visto, Jesús de Nazaret predicó el Año de la Misericordia del Señor, cuyo contenido sociopolítico general, que implicaba una "purificación del Templo", habría conducido finalmente a una refundación comunista de la sociedad, ya que el Templo no era un lugar de reunión donde se cantaban inocentemente las alabanzas del Señor, sino el centro político y económico de la distribución de cargas y bienes. Jesús estaba ciertamente convencido de que estaba promoviendo este evento mesiánico con su sacrificio como un "siervo sufriente", pero dado que esta cualidad no era un crimen a los ojos de los ocupantes romanos, era como un fanático insurgente armado que teníamos que crucificarlo, prueba irrefutable de ello es el letrero "Rey de los judíos" que se colocó en su cruz, en una situación política caracterizada por la diarquía de facto del ocupante y del sanedrín judío colaborador. Pablo de Tarso ciertamente universalizó su mensaje, y fue en este sentido el Lenin de un cristianismo del que Jesús fue el Marx; pero al no tener más el Templo que purificar, Pablo anunció el próximo regreso del Mesías o Parusía. Este anuncio no fue verificado, ni tampoco el Apocalipsis de la caída de la gran prostituta babilónica, que designa metafóricamente a Roma y su terrible dominación esclavista.

En ese momento, a partir del siglo II, y menos en el III, el cristianismo ya no era una gran narración de la Salvación, sino una religión de masas ordinaria, popular y ya no mesiánica ni escatológica, cuyas caridades aliviaban a los más pobres que ocuparon el lugar de la asistencia pública en un sistema social completamente desprovisto de ella, además de la generosidad de los más ricos, comparable a las obras de Bill Gates y otros en el mundo de hoy. Por eso Lyotard no puede engañarnos: la gran narración cristiana se extinguió entre los años 150 y 250 de la era cristiana, y nunca volvió a reproducirse realmente, salvo por las efervescencias efímeras de varios grupos de herejes, que siempre han sido rechazados y exterminados, aunque a menudo fueron estimados y dignos de permanecer en la memoria de

los hombres. Pero no se puede colocar decentemente al cristianismo entre las grandes narrativas de la modernidad. En cuanto a la religión cristiana instituida (que por mi parte miro favorablemente en la medida en que puede servir, aunque sea débilmente, de freno [katechon] al estallido individualista del capitalismo absoluto) no es una gran narrativa escatológica, que no se encuentra en una charla clerical en la que los sacerdotes son a menudo los primeros en no creer, sino en una especie de agencia de asistencia psicológica de estilo comunitario en una época de borramiento de lo divino, que veo con Heidegger como un estado de la incertidumbre sobre la existencia de Dios cubierta con vanos discursos teológicos y morales sobre los diversos tipos de "valores", por lo que debe ser excluida de la lista de Lyotard.

En cuanto a la gran narración de la emancipación universal por la victoria sobre la ignorancia y la superstición, que es la de la Ilustración, hay que decir que Voltaire, que era su "papa laico", era él mismo un enemigo de todas las grandes narraciones de su tiempo y hábil seguidor del despotismo ilustrado de Federico II de Prusia. Es de él de quien reclaman hoy los partidarios de la neo-Ilustración, que se avergüenzan de los "extremistas sociales" como Rousseau, y a todas las cosas del radicalismo revolucionario de los jacobinos, y consideran a Robespierre como un Stalin con peluca empolvada, o a Stalin como un Robespierre con botas, etc. Ciertamente, en la Ilustración francesa existió una corriente minoritaria en la filosofía de la historia (en Turgot, Condorcet, etc.), que de hecho puede caracterizarse como una suerte de gran narrativa de emancipación a través de la educación. Pero no puede ser por casualidad que autores como Fichte y Hegel, que fueron casi contemporáneos de ella, y capaces de hacer una valoración casi empírica de ella, al igual que nosotros con respecto al siglo XX, no fueron, por tanto, engañados por la distancia temporal, de esta madre infalible de la idealización, que reveló su aspecto principalmente destructivo: el "tiempo del pecado consumado" para Fichte, el del "desencadenamiento del intelecto abstracto" para Hegel. De cualquier manera, supongamos tentativamente (que no admito en absoluto) que la Ilustración del siglo XVIII puede haber sido una gran historia en su conjunto.

Porque, al fin y al cabo, ¿qué es lo que se presenta hoy en Italia como una neofilosofía de la Ilustración (las de la revista Microméga [Micromegas], etc.)? Una máquina infernal escéptica y relativista opuesta a cualquier filosofía de la emancipación, que blandía el estandarte de Darwin y la teoría de la evolución para ocultar mejor que ha amedrentado el estandarte de Marx y la crítica del capitalismo, y que ataca al comunitarismo en nombre de las formas más extremas del individualismo, llegando a jactarse de haber destruido la creencia en la gran narración de las utopías emancipadoras en nombre de la aceptación "viril" de un presente socialmente insuperable: fin

capitalista de la historia, del Estado de derecho, del mercado capitalista competitivo contra el mercantilismo del Estado-nación, del bombardeo ético contra Estados canallas en nombre de los derechos humanos, la nueva religión secular del holocausto opuesto a las viejas religiones monoteístas demasiado "normativas" en cuanto a "estilos de vida" individualistas, difamación o muro de silencio hacia todas las voces que se puedan alzar para "rehabilitar" a Marx tras el colapso del comunismo histórico del siglo XX, etc. Aquí está esta neo-filosofía de la Ilustración, que se atreve a exhibir a Marianne, el emblema revolucionario francés, con el lema "¡Hombres de la Ilustración de todos los países, uníos!", en la portada de la revista Micromega (ver el número de noviembre de 2007)! Esta neo-filosofía de la Ilustración es hoy una máquina infernal contra todas las filosofías de la emancipación, y un pensamiento aún más conservador que lo que fue la teología jesuita en su tiempo para legitimar el tardío sistema social feudal y señorial.

Es indudable que las filosofías del idealismo alemán se acercan al código teórico de las grandes narrativas emancipatorias. Pero se debe tener mucho cuidado en esta área. Siempre que se establece una filosofía de la historia de cinco etapas, la de Fichte es ciertamente, al menos en parte, una gran narración, en el sentido de Lyotard. Pero en mi opinión, la de Hegel ya no entra en esta categoría y, de alguna manera, su pensamiento puede interpretarse como una crítica dialéctica de cualquier gran narrativa. El viaje fenomenológico de la conciencia a la autoconciencia, que se describe en La fenomenología del espíritu, no es, en mi opinión, una gran narrativa en el sentido de Lyotard. No promete salvación alguna, pero describe una posible ruta de liberación. ¿Sería una gran historia la descripción realista del origen de la dominación del hombre sobre el hombre por el miedo y el coraje en lugar de un contrato social pacífico? ¿O quizás la lucha del esclavo contra el amo por el reconocimiento social? ¿O la crítica de las filosofías helenísticas como el exilio interior de pequeños grupos a la sombra del poder? ¿O también el de la reversión dialéctica del ascetismo moral kantiano al desatar los apetitos más egoístas en el "reino animal del espíritu"? No, todas estas figuras dialécticas no constituyen una gran narrativa.

Solo es posible considerarlos retroactivamente como tales, llevar agua al molino de la antipatía posmoderna hacia Hegel, solo desde la sociedad de la indiferencia, fundada en la charla, la curiosidad superficial y distraída y la cultura sistemática del equívoco, ha logrado imponer socialmente esta indiferencia incluso como un estado normal de la sociedad y la sabiduría de los intelectuales desencantados. Se trata de una coyuntura histórica muy particular, que es fruto de una era de gestación y transición a un universo ultra-capitalista, y que se "hipostasía" al "desmitificar" las grandes narrativas.

Para mí es igualmente obvio que no existe una gran narrativa capitalista del bienestar y el consumo a través del desarrollo económico, técnico e industrial. El capitalismo no es una ideología, no se basa en fundamentos ideológicos, y no debe ser objeto de creencia o legitimación basada en una ideología de referencia; para que pueda haber una gran narración. Además, el propio Lyotard, por una contradicción que es signo de sinceridad, admite en otra parte que el capitalismo se legitima exclusivamente en un modo de eficiencia, de "ejecución", es decir, por su capacidad efectiva para garantizar de hecho un flujo permanente de bienes y servicios accesibles para al menos dos tercios de los miembros de las sociedades metropolitanas, mientras que el tercio restante se deja al cuidado de la policía, los servicios y las organizaciones benéficas y la asistencia, o está condenado a la exclusión en los márgenes y principalmente las redes mafiosas de solidaridad. Si en Nueva York hubiera un apagón, es decir una interrupción general de la luz, los supermercados serían saqueados de inmediato, saliendo cada uno con su botín.

No hay adherencia ideológica a una gran narrativa de la producción y el consumo capitalistas. Si el capitalismo se basara en tal membresía, o simplemente de principio axiológico, el problema de la revolución se resolvería de inmediato y el capitalismo no existiría por mucho tiempo. Su fuerza gigantesca radica precisamente en el hecho de que no es objeto de elección ideológica y axiológica, y por tanto de alguna forma de adhesión a alguna gran narrativa, sino que reside en que es un modo eficaz de reproducción, que fue posteriormente metaforizada por la imagen de la "jaula de acero" de los discípulos de Max Weber, y por la del "dispositivo de abordaje" (Gestell) de los discípulos de Martin Heidegger, que además no son muy radicales ni muy inclusivos ellos mismos en la sociedad del espectáculo, como Umberto Galimberti, etc. Es, por tanto, imposible seguir a Lyotard cuando califica de "gran narración" todas las promesas capitalistas de prosperidad y consumo. El sistema consumista es un mecanismo de pura eficiencia. ¿Es un motor que no puede funcionar sin un suministro constante de combustible a la "gran historia"? Podemos suscribir parcialmente el pensamiento de Simmel, el primer filósofo que eligió estudiar el dinero como objeto específico y base del vínculo social dentro del capitalismo, y que calificó de "error metafísico" la inversión de medios y termina, con la primacía del primero sobre el segundo, y consecuentemente la inversión del ser en el tener, para decirlo como Eric Fromm: por un lado, la primacía de los medios (los productos de la técnica inmersos en el mercado con miras a un suministro solvente) nos hace esclavos de modas y productos, pero por otro lado multiplica los posibles "estilos de vida", rompiendo así la monotonía de los viejos estilos de vida, uniformemente comunitarios, pre-capitalistas. Pero es en el próximo y último capítulo dedicado a Lukács, que fue alumno suyo como de Weber, donde hablaré de Simmel, autor decisivo y siempre estúpidamente subestimado, porque el marxismo de Lukács tiene su

origen precisamente en una reacción contra el rechazo de Marx elaborado filosóficamente por Simmel como por Weber.

Nos bastará aquí para insistir nuevamente en el hecho de que, si el capitalismo no se basa en una gran narrativa ideológica, es por la buena razón que lo haría extremadamente frágil. Al argumentar que el capitalismo también se basa en una gran narrativa, Lyotard ha demostrado que no entendió la razón de la victoria histórica del capitalismo sobre el comunismo real del siglo XX en la década 1985-1995. Sin embargo, esta es la década más filosófica del siglo pasado y, por tanto, la menos estudiada políticamente por la filosofía académica. Un sistema social completamente desprovisto de legitimación ideológica, y basado únicamente en la plena eficiencia consumista, derrotó de inmediato a un sistema que se alimentaba casi exclusivamente de la legitimación ideológica y que se derrumbaba miserablemente por la misma razón. Y esto es precisamente lo que lleva a sospechar que Lyotard no tenía ninguna teoría ni del capitalismo ni del comunismo, lo cual estoy escribiendo por pura cortesía, porque en verdad estoy convencido de ello y no sospecho nada. Lyotard concibió sólo un diagrama elemental del supuesto "pasaje" de la Modernidad a la Postmodernidad, que es un modelo que cumple una determinada función: la de impedir comprender jamás lo que realmente está sucediendo en el presente como historia.

Aquí es necesario alejarse temporalmente de Lyotard, para emprender una deducción social de las categorías de pensamiento que tocan el triángulo conceptual Premodernidad, Modernidad y Postmodernidad, una trinidad en la que el papel de Dios lo tiene el capitalismo, metaforizado de diversas maneras, pero siempre deificado. La discusión teológica de esta trinidad corresponde exactamente a la discusión bizantina del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; la única diferencia es de carácter histórico, porque en Bizancio toda la legitimación política y social se basaba en la religión, mientras que después del Siglo de las Luces se basa en la definición del concepto de razón. Por eso la cuestión de la diferencia entre intelecto científico (Verstand) y razón filosófica (Vernunft) no es una cuestión académica para los estudiosos de la historia de la filosofía; es política y social. La definición de la Modernidad como época histórica que deslegitima la filosofía, o si se prefiere, "filosofía para la filosofía" (Löwith), tiene de hecho un valor directamente político y social, como hemos visto en las categorías de "fuego inmortal" en Heráclito, de "ser" en Parménides, de "número" en Pitágoras, de "idea" en Platón, de "individuo singular" en Occam, de "yo pienso" en Descartes y Kant, etc.

La "modernidad" es, evidentemente, sólo una metáfora que designa el carácter históricamente insuperable del capitalismo, su naturalización en una forma de producción invencible, la fijación virtual del fin de la filosofía seria y racional con la de Kant, etc. Además, toda la filosofía

posterior a Kant es insoportable para los teóricos de la "modernidad". Löwith escribe: "El historicismo metafísico de Hegel, el materialismo histórico de Marx y el discurso heideggeriano sobre el destino del Ser también resultan insuficientes para una comprensión del mundo, en la medida en que todos parten del hombre y su mundo histórico. Todos permanecen dentro de la tradición bíblica de que el cielo y la tierra fueron creados en relación con el hombre".

Realmente se ha vuelto en vano, a este respecto, señalar una vez más que la matriz histórica de las elaboraciones de Hegel, Marx y Heidegger (dejo de lado las diferencias considerables entre estos tres pensadores) muy lejos y por el contrario incluso de lo que Löwith es un avance, es de hecho la transición de la fe bíblica al examen racional del tiempo histórico presente. El "desencanto" es realmente inaccesible para un razonamiento tranquilo como este. Siendo el desencanto un hecho social, y no solo un conjunto contingente de pensamientos de Max Weber, Löwith, Lyotard y Lucio Colletti, no vale la pena alardear de la ilusión que mantienen los buenos argumentos socráticos aquí en el menor alcance. Los "desencantados" que, de hecho, ya no están en el ágora de Atenas, sino que forman parte de aparatos ideológicos muy fuertes, que están en manos de los nuevos medios y el clero académico. Así como los sacerdotes han sido durante mucho tiempo el clero del encanto, este nuevo clero es simplemente el del desencanto, pero siguen siendo sacerdotes. Los mayores eran mejores, porque si bajo la fábula teológica había metáforas de las relaciones sociales que aún requerían el sentido de una vida comunitaria, sólo encontramos en esta última la exigencia arrogante de no preguntar más el sentido de lo que es. De hecho, es aquí donde reside el secreto de la aversión a la "filosofía por la filosofía". El poder "simbólico" debe ser compartido exclusivamente por capitalistas, científicos y sociólogos. Es una nueva versión de la tripartición indoeuropea según Georges Dumézil: ya no son las tres funciones de soberanía religiosa, fuerza física y fertilidad, de las cuales la teoría política de Platón podría interpretarse como una forma "domesticada" por el pitagorismo; sino los del poder económico capitalista, de reproducción técnica y científica, y de un sacerdocio de legitimación ideológica.

Una vez que la filosofía se ha alejado de su función de interpretar el mundo, la sociología destruye sus conceptos, para poner en su lugar la categoría de "modernización". Esta es la categoría más vacía y absurda del mundo, que funcionalmente corresponde a la categoría de la Nada en Parménides. Así como la "nada" es en Parménides la metáfora de la renuncia a la buena legislación pitagórica estable y permanente (y en este sentido, "eterna"), la categoría de "modernización" simboliza la renuncia tautológica a ser juzgado como el presente histórico, limitándose a "revolcarse" en él, o flotar en su superficie como una tabla de surf. ¿No es la modernización la categoría más tautológica y fútil de toda la historia del pensamiento? ¿No

significa propia y simplemente el registro de lo que es una combinación entre la innovación de procesos (taylorismo, fordismo, toyotismo, just in time, etc.), con la innovación de productos y estilos de vida y el consumo continuamente inducido por la saturación publicitaria y su perpetuo "heráclito" (la vieja máxima panta rei - todo fluye -, además ausente de los fragmentos de Heráclito, se convierte en "el consumo que fluye y nunca se detiene")? Este concepto vano y tautológico ni siquiera es un concepto, ya que rechaza la unión del conocimiento y la evaluación. Su antecedente directo es la vieja "nigología" de Leibniz, según Voltaire: la modernización es el mejor de todos los mundos posibles y, por tanto, la teodicea se ha secularizado por completo en la limitación del consumo.

El concepto de "moderno" es casi siempre una metáfora representacional ideal-típica del capitalismo, a la que generalmente se aplica la valoración de Max Weber: la racionalización universalista, la imposibilidad del socialismo en una sociedad demasiado compleja y articulada, el desencanto del mundo por la Ilustración, el "politeísmo de valores", la relegación de Hegel, Marx y Heidegger a una metafísica y a una premodernidad fantasmal, etc. Esta es una visión del mundo para los profesores universitarios, este "clero regular" del capitalismo, cuyos periodistas forman el "clero secular, que vive en contacto con la chusma, los laboratores o el "tercer estado" que es bueno para ser manejado completamente. Es así como la teología del desencanto desarrollada por el clero regular se corresponde exactamente con la ontoteología de Tomás de Aquino y la orden dominica, aunque esta última debía servir para una legitimación vertical y trascendente, y el primero a una legitimación indirecta, horizontal e históricamente inmanente. Pero quien sepa perforar la corteza de las cosas no puede equivocarse, siempre que no sientan la vocación profesional de la deshistorización y la "desocialización".

Si Jean-François Lyotard es el Papa filosófico de los posmodernos, Jürgen Habermas es el de los modernos. Así como Lyotard explica lo posmoderno a los niños, Habermas lo expone a los adultos en El discurso filosófico de la modernidad. Pero, como diría Vive Thèrèse: ¡Sorpresa, sorpresa! (1): ¡los dos discursos son idénticos! El alemán moderno y el francés posmoderno coinciden en el carácter insuperable del capitalismo y en la opinión de que todas las concepciones "abiertas" de la historia que hipotetizan su posible superación son grandes narrativas ideológicas. El hecho de que uno califique su propio pensamiento como "moderno" y el otro como "posmoderno" sólo es importante para las historias doxográficas de la filosofía contemporánea, y no para la deducción social de categorías y su situación ontológico-social.

Habermas fue alumno de Horkheimer y Adorno, pero la correspondencia de este último muestra que Horkheimer dudó de él

durante mucho tiempo y que fue un profeta. Durante la vida de los dos pontífices, Habermas moderó como buen oportunista sus irresistibles impulsos hacia el rechazo "moderno" de la filosofía y la plena aceptación de la ciencia como única idea legítima del conocimiento de la realidad. Que Habermas pudiera haber sido puesto entre los autores de la "Escuela de Frankfurt" es quizás uno de los episodios más burlescos de toda la filosofía del siglo XX y revela una doble estupidez: la de los profesores de las facultades de filosofía (Horkheimer y Adorno habían llegado a serlo, pero los presupuestos sociales de su teoría crítica se derivaban precisamente del hecho de que originalmente no lo eran) quienes invistieron con esta dignidad teniendo en cuenta solo las simples declaraciones hipócritas, y la de comentaristas, incapaces de estudiar en profundidad y acostumbrados a deslizarse en la superficie de las opiniones. Sea como fuere, para traicionar a los grandes "Frankfurtianos", Habermas tuvo que esperar a que Adorno y Horkheimer estuvieran muertos y enterrados, el primero en 1969, el segundo en 1973. Sus impulsos transformistas ya no fueron reprimidos. Por supuesto, es imposible "deducir" lo que pertenece a la personalidad empírica y fortuita de Habermas, pero el entierro de la Escuela de Frankfurt sigue siendo un hecho social total, que no es fácil de comprender.

La Escuela de Frankfurt fue la última encarnación intelectual europea de la figura hegeliana de la conciencia infeliz. La dialéctica negativa de Adorno no debe verse como una mera colección de "opiniones sobre dialéctica", sino como un signo de un dilema trágico. Por un lado, Adorno había comprendido perfectamente que la dinámica del capitalismo lo conducía a un desmantelamiento de los residuos problemáticos del propio pensamiento burgués clásico (la conciencia que tenía de esto la vive particularmente en una obra maestra como *Minima Moralia*) y, por tanto, hacia un capitalismo absoluto enteramente posburgués y posproletario (si estas palabras no aparecen allí, una lectura interpretativa global podría mostrar que el espíritu y el significado de estos conceptos están efectivamente allí); por otro lado, su desaprobación de las formas sociales y políticas que adoptó el comunismo real del siglo XX (estalinismo, dictadura burocrática, materialismo dialéctico, etc.) le impidió unirse al comunismo: el comunismo habría sido, por tanto, abstractamente necesario para evitar esta deriva hacia un capitalismo administrativo posburgués y posproletario, pero por otra parte, era concretamente intolerable. Es en este dilema à la Buridan (el burro hambriento y sediento se deja morir sin saber elegir entre el agua y el heno), que ya era el de las antinomias de la *Crítica de la razón pura* de Kant, que La dialéctica negativa de Adorno tiene su origen conceptual: la dialéctica nunca puede ser determinada y, por tanto, no puede volverse especulativa, como en Hegel, ya que, en la coyuntura histórica concreta del siglo XX, el comunismo "real" es de ninguna manera especulativa: no permite que la humanidad se mire en el "espejo",

siendo el "espejo" de Stalin el mismo que el del Dorian Gray de Oscar Wilde: quien mira allí muere. Así es como Adorno ennobleció la pasividad por el sistema. La dialéctica negativa es de hecho una coartada para el rechazo sistemático del compromiso político, cuyo concepto nunca pueden aspirar las formas históricamente dadas (Begriff).

Pero el pensamiento de Adorno sigue siendo un pensamiento noble, porque es trágico. El pensamiento de Habermas es, por el contrario, tragicómico, porque exorciza sistemáticamente todos los aspectos trágicos del presente: y es precisamente por eso que a menudo podemos leer, en los órganos impresos del circo mediático, esta opinión de que Habermas sería "el más grande de los filósofos vivos" (junio de 2008).

Una vez que sus dos protectores habían desaparecido, Habermas comenzó por destruir su famosa obra maestra *Dialektik der Aufklärung* (1944; título francés: *Dialectique de la Raison*; título italiano: *Dialettica dell'Illuminismo*; *Dialectique des Lumières*). Es fácil mostrar los límites dialécticos de esta obra, en la que se dio una imagen puramente negativa, en efecto, de un fenómeno tan ambivalente como la filosofía de la Ilustración, y además utilizando metáforas literarias como Ulises y las sirenas o tomando al Marqués de Sade. En esencia, los maestros de la Escuela de Frankfurt habrían "exagerado", y no se puede confiar en quien exagera, exagera y acaba cayendo en la paradoja. O, más sobriamente: la Ilustración ciertamente tuvo los peligros del cientificismo optimista y el progresismo, pero también produjo un perfil racionalista y universalista del intelecto científico, y eso es lo que más importa. En resumen, Adorno es destronado y Max Weber ocupa su lugar.

Cuando lees *La dialéctica de la Ilustración*, puedes ver claramente que los frankfortianos han exagerado. Pero lo que todo Habermas nunca comprenderá es que, por su propia naturaleza, la filosofía puede, e incluso debe, exagerar. Entonces, ¿no debería haber hablado Nietzsche de la muerte de Dios, ni del último de los hombres? ¿O atacar el crucifijo "con un martillo" porque no es políticamente correcto en el marco de un sano y cortés pluralismo secular de opiniones? ¡Tonterías aburridas! El objetivo principal de la filosofía debe ser provocar cambios gestálticos radicales, y por eso a veces tiene que ser asertiva y tener que hablar "más alto que las líneas". Posteriormente, en un segundo momento, los consejos de prudencia e incluso de sentido común proporcionarán correcciones y "moderación". Pero no se puede producir whisky cortado con agua directamente. Y la filosofía es como el whisky escocés. Si queremos cortarlo, + "alargarlo", pero esto sólo será posible después de que se haya producido puro. Los frankfortianos nos dieron una interpretación radical de la Ilustración, que sin duda fue unilateral y exagerada; pero de los cuales una posible "moderación" sólo se puede hacer después de ellos.

Es aquí donde Habermas emprendió y logró una verdadera operación universitaria. El aparato ideológico académico, en el sentido de que está formado por los sacerdotes de la corrección política y su nuevo catálogo social de blasfemias indecibles y punibles, incluso criminalmente, debe mitigar todas las "exageraciones" que el chisme académico no pudo filtrar, nada más la tortura o las piras, sin embargo; y esto es precisamente en lo que consiste la modernidad, que en realidad no es más que una premodernidad civilizada y blanda. Pero esta operación de filtrado es necesariamente la muerte misma de la filosofía. La filosofía vive de exageraciones políticamente incorrectas, ya que esta exageración es la que destruye lo que el gran filósofo checo Karel Kosik llama tan bien en su Dialéctica de lo Concreto "el mundo de lo pseudo-concreto".

Por supuesto, el único objetivo estratégico real de Habermas sigue siendo Hegel y Marx juntos; otros, como los posmodernos y Foucault, son solo objetivos tácticos y coyunturales. Por eso es necesario diagnosticar con claridad dónde se encuentran los puntos más delicados de su aplastamiento de Hegel y Marx, como pensadores a "excluir" de una sana concepción de la modernidad.

En cuanto a Hegel, Habermas lo conoce muy bien y, por lo tanto, no puede simplemente afirmar que es un pensador premoderno. Incluso reconoce ampliamente su papel como locutor de la modernidad. Aquí, sin embargo, el diablo está en los detalles. Obviamente, Habermas no puede aceptar, y debe rechazar enérgicamente, la idea de que puede haber un conocimiento filosófico de la realidad. Como Löwith, Colletti, Lyotard, etc., diagnostica el corazón mismo de la modernidad en el fin mismo de la filosofía, a la que sólo está dispuesto a reconocer una función subordinada de clarificación epistemológica de los enunciados científicos (lo único realmente "cognitivo"), y un interminable discurso mediático sobre los "valores". Al tocar a Hegel, la interpretación de Habermas es verdaderamente penetrante e incluso, tengo que admitirlo, bastante brillante. Parte de la distinción kantiana entre el concepto clásico (*Schulbegriff*) de filosofía, entendido como un sistema de conocimiento racional, que obviamente también implica el conocimiento de la filosofía anterior, y por otro lado su concepto mundano (*Weltbegriff*), que se relaciona con "Lo que necesariamente interesa a todos los hombres". Kant prestó aquí un gran servicio no sólo a la claridad terminológica, sino a la corrección histórica de la posición del problema. Bueno, según Habermas, Hegel fue realmente el primero en fusionar el concepto mundano de filosofía y su concepto clásico. Sin embargo, la cuestión es que esta fusión no sobrevivió a Hegel, que murió en 1831, y que las dos concepciones inevitablemente se desmoronaron. Habermas comprendió perfectamente, y afirma, que Hegel tenía en la mira la recomposición de una "escisión" social (*Trennung*), pero también afirma que esto es precisamente a lo que la filosofía debe renunciar, que es la tesis misma del heideggeriano

Pöggeler, del que ya he hablado. La modernidad se define así como la aceptación del hecho de que la escisión es constitutivamente parte de la realidad social: como siempre, modernidad = capitalismo, por un eufemismo hipócrita que dice todo sobre el grado de autoconciencia, o más exactamente de inconsciencia, de dispositivos ideológicos.

Me permito un comentario aquí. Estoy totalmente de acuerdo con Habermas en que la deslumbrante novedad de Hegel (y, por supuesto, de Marx, su alumno comunista), se debe a esta fusión de las dos concepciones de la filosofía, clásica y mundana. Ésta es precisamente la raíz social de la aversión por Hegel. Para evitar cualquier juicio global sobre la sociedad, es decir, una ciencia filosófica de la totalidad, la apologética capitalista debe reprimir la filosofía (encarnada en su tiempo por Fichte, Hegel y Marx desde su jaula disciplinaria, donde su parloteo interminable es bastante inofensivo para las oligarquías económicas y militares dominantes) en su concepción clásica, a fin de reservar su concepción mundana para los aparatos ideológicos del sistema. Lukacs, Adorno, Gramsci, Bloch, Benjamin, etc. lo entendieron muy bien. Y fue porque lo entendieron tan bien que Habermas tuvo que empujarlos de vuelta a la sombra del mundo confuso de una "teoría de la cosificación" genérica e inconsistente.

Habermas sabe muy bien que para golpear a Marx en el corazón hay que llegar al concepto de alienación. Es interesante la formulación que utiliza en La teoría de la acción comunicativa, que es su trabajo más sistemático. Escuchémosle: "Este concepto de alienación permanece indeterminado, en la medida en que el concepto (que oscila entre Aristóteles y Hegel), de una vida cuyas potencialidades son limitadas como consecuencia de la violación de la idea de justicia, inherente a el intercambio de equivalentes, falta el índice histórico" (sic).

¡Esto no tiene precio! Es a Marx a quien se culpa por no captar la clave histórica, quien, siguiendo los pasos de Hegel, hizo de la historia contemporánea el objeto directo de la crítica filosófica, unificando el concepto clásico y el concepto mundano de filosofía! Parece que Habermas entendió perfectamente el meollo del asunto, aunque incongruentemente atribuye a Marx la idea de que el capitalismo "viola la idea de justicia", ya que Marx explicitó una teoría (materialismo histórico, precisamente) que desconoce por completo esta idea de justicia, que Habermas le atribuye contra toda consideración filológica posible. Pero no pretendo descender al campo de la corrección con lápiz rojo y azul de las enormidades, que no se le pasaría a un estudiante de primer año de filosofía, ya que sé muy bien que el malentendido es ante todo un hecho social, y no puede reducirse a un error filológico. Por otro lado, es interesante que Habermas captara perfectamente el meollo de la cuestión y observara brillantemente la presuposición metafísica de Marx, a saber, el concepto de "la potencialidad de una vida que un sistema social alienado limita en sus mismas

potencialidades". Es asombroso: Habermas comprende el meollo del asunto y lo rechaza de inmediato.

El lector ya sabe que mi interpretación de Marx, expuesta en varios capítulos anteriores, se centra en la valorización de la categoría modal de potencialidad ontológica (*dynamei on* de Aristóteles), y en la interpretación marcusiana del pensamiento de Hegel como racionalización dialéctica de una realidad que es ella misma potencialidad disponible para ser racionalizada, en la medida en que las condiciones históricas lo permitan. Por tanto, es impresionante para mí observar que Habermas, al mismo tiempo que insinúa hipócritamente que la alienación no tiene "pista histórica" (que se puede traducir: no existe si no es como la opinión y ensoñación premoderna, indigna de nuestra era que es la de la racionalización científica y el desencanto con el mundo), entiende plenamente que este concepto se ubica en el espacio abierto del arco que va desde Aristóteles a Hegel. Por lo tanto, debo concluir que la cuestión de Habermas es ciertamente un resultado personal, pero también y sobre todo el resultado social de un grupo: el de los académicos a quienes la tarea sacerdotal de definir ideológicamente la modernidad y de pronunciar excomuniones socialmente legitimadas contra todos los "metafísicos", "premodernos", etc.

Ahora es el momento de volver con nuestro amigo Jean-François Lyotard. Ya he señalado anteriormente que la única gran narrativa que le interesa es la quinta, la gran narrativa marxista de la emancipación; y hablo de ello a sabiendas porque vivía en París en ese año 1965, donde se produjo la muerte de Dios, y el desencanto que la acompaña, por así decirlo, "vivirlo". No estaba, por desgracia, en la primera fila, pero por el testimonio de amigos y camaradas de esa época, sé perfectamente lo que pasó. Lyotard formaba parte de un grupo de izquierdismo (gauchiste)* (ya veremos por qué dejo este término en francés, que además es intraducible en italiano) llamado "Socialisme ou Barbarie", liderado por un griego, Cornelius Castoriadis, y donde convivían la herejía y ortodoxia marxista. Este grupo "explotó" en 1965, tres años antes del mítico mayo del sesenta y ocho; por tanto, cuando estalló el gran carnaval, sus miembros dejaron de ser "ermitaños", pues ya habían sido informados de la muerte de Dios. Entre ellos, el fenomenólogo universitario Lyotard (nacido en París en 1924 y fallecido en abril de 1998) fue el más dotado para la filosofía. De hecho, fue él quien elaboró filosóficamente el desencanto con la muerte de Dios, y lo llamó "posmodernismo", que deriva de una crisis interna del izquierdismo francés*.

Pero, ¿qué fue esta muerte de Dios? Evidentemente, la muerte de la fe en las capacidades "modales" revolucionarias de la clase obrera, asalariada y proletaria, nacional e internacional. Sigo insistiendo en la idea de que el máximo de la herejía marxista y la

ortodoxia marxista se concentraban en estas posiciones, y quien no entiende esto se impide entender la dinámica de este desencanto.

El izquierdismo*, literalmente, no debe confundirse con lo que en italiano se llama "extremismo". En pocas palabras, el extremismo es una posición, o un conjunto de posiciones, que considera esencialmente legítimo el comunismo histórico del siglo XX y su paradigma político leninista (en resumen: la necesidad de un partido político organizado, y de hecho militarizado, para hacer la revolución y permitir que la clase obrera pase del En-sí, puramente economista y sindicalista, al Para-sí político comunista), pero que lo "extremiza", es decir, la radicaliza a la izquierda, considerando demasiado moderadas, reformistas, "integradas" y oportunistas sus grandes organizaciones políticas y sindicales. En este extremismo de izquierda encontramos posiciones muy diferentes, de las que solo recordaré tres: el neostalinismo después de 1956, el trotskismo de la década de 1930 (la fundación de la IV Internacional se remonta a 1938, y Trotsky fue asesinado en México en 1940 por un agente de Stalin), y el maoísmo de los "pro-chinos" de principios de la década de 1960. Estas posiciones pueden ser consideradas como "extremistas", aunque obviamente nunca se calificaron así, el término es peyorativo.

El izquierdismo* es otra cosa. El izquierdismo* rechaza de frente y sin compromiso todo el sistema de legitimación histórica del comunismo después de 1917, tanto sus variantes ortodoxas como heréticas. Y lo hace en nombre de una ortodoxia marxista que obviamente se une al máximo de la herejía marxista. Sin embargo, la ortodoxia marxista consiste en tomar literalmente la idea de la emancipación directa de los trabajadores, considerados capaces de lograr la autogestión económica integral de las unidades productivas y el autogobierno político integral de los conciudadanos. El grupo "Socialisme ou Barbarie" (el término es de Rosa Luxembourg, y este grupo nació a finales de los años cuarenta, como herejía trotskista) es precisamente la quintaesencia del izquierdismo*, en el sentido de que no se interpone ninguna mediación entre el sujeto emancipador (es decir, la clase trabajadora, asalariada y proletaria) y la práctica del comunismo, entendido el marxista no como un partido, o un partido-Estado, sino como "el movimiento real que deroga el estado actual de las cosas".

Pero todo esto se resquebraja y se derrumba en 1965. Demos la palabra a Lyotard, cuyo texto también es notable a nivel literario. "Pertenezco a una generación para la que la política fue trágica, lo que significó que en la política se apostaba por una alternativa en cierto sentido metafísico, y no solo político. Se trataba de volcar este simulacro del sujeto de la historia, al que llamamos "capital", y de sustituirlo por el sujeto auténtico, que a nuestro juicio era el proletariado. Esta alternativa, básicamente, proviene de una antigua tradición, la de la "Ciudad de Dios" de Agustín. Se trata precisamente de conquistar el mal y lograr el reinado del cielo en la tierra. En este

sentido, está bastante claro que Marx pertenece a una representación perdurable de la historia humana. Y entonces, hace diez o quince años, se hizo visible que el sujeto alternativo, es decir el proletariado, se había convertido en una 'idea de la razón', que no tenía realidad (...) lo que sucedió después de 1945 mostró que la solidaridad entre las clases trabajadoras no existía. El movimiento solidario, que Marx había convertido en criterio de la existencia del proletariado, no logró desarrollarse (...) Me retiré en 1965, y fue mucho más que un simple cambio de vida, fue un desastre, y para mí una crisis enorme, una crisis que llamaré existencial (...). Esta gran historia de emancipación que ha producido la política moderna ya no es creíble, y estamos ante un sistema enorme, que alguna vez se llamó 'capitalismo', y que ya no tiene a nadie que lo desafíe. El Tercer Mundo, de hecho, no lo desafía" (2).

Estas declaraciones de Lyotard son tan claras que no requieren ninguna exégesis especial. Al distanciarse del marxismo (la única gran narrativa que realmente le importa "superar", en el sentido de abandono [Überwindung] más que en el sentido de superación-conservación [Aufhebung]), Lyotard amalgama la muerte del Dios nietzscheano, el desencanto weberiano y el advenimiento del insuperable recurso de la técnica según Heidegger. Lo que es francamente admirable de Lyotard es la sinceridad y la honestidad intelectual. No deja ninguna "sombra" en su curso.

Se dirá que la crisis política de un pequeño grupo de izquierdistas parisinos* de los años sesenta del siglo XX no debe transformarse en un acontecimiento histórico. Pero entonces, ¿por qué habría que hacer afirmaciones de un pequeño burgués alemán bigotudo lleno de prejuicios de clase, y según el cual Dios estaba muerto, de lo cual los ermitaños no se habrían dado cuenta, el humano-demasiado-humano que continuaría hasta el final adorando por el nihilismo incurable, los hombres superiores se limitarían a llamar al hombre "Dios", sin siquiera intentar ninguna transmutación alquímica de "valores", y los últimos hombres sacarían la consecuencia de que en cuanto Dios muera, todo se vuelve posible? En cuanto al supuesto *Übermensch*, mi tesis es que no existe, que no puede existir ni ha existido nunca ni existirá nunca, y que es sólo una sublimación fantástica, por un delirio de omnipotencia impotente, de esa omnipotencia abstracta aliada a la impotencia concreta que es precisamente el perfil de la condición humana media dentro del capitalismo. Ahora, por tanto, si el pensamiento filosófico se toma a Nietzsche en serio —y está bien que lo haga— también debe tomarse en serio a Lyotard. En lo que a mí respecta, lo hago a tal punto que siento que es necesario partir precisamente de su diagnóstico pronóstico.

Lyotard realiza un hara-kiri de izquierdismo perfectamente justo. De hecho, es totalmente cierto que la ortodoxia de izquierda* no se sostiene. No es cierto, en efecto, que la clase trabajadora,*

asalariada y proletaria sea el sujeto emancipador de toda la humanidad. En este sentido, sería una tontería insistir demasiado en el disparate filológico como lo que, para Marx, el sujeto era en realidad el trabajador cooperativo asociado, desde el director de la fábrica hasta el último de los obreros, y que él define con el término inglés de general intellect. Todo esto es cierto, pero también es solo tema de chismes académicos para seminarios académicos. Lyotard no nos invita a una serie de dudas metodológicas sobre la interpretación exacta de Marx, un pasatiempo de mentes necesitadas; es una duda hiperbólica la que nos ofrece: ¿es todavía posible la salvación?

Sería una tontería intentar responder brevemente a esta pregunta en unas pocas páginas apresuradas. Solo respondería a esto: la salvación, definida de manera religiosa (no es casualidad que Lyotard cite a Agustín), probablemente no existe, y Spinoza acertó al aconsejar abandonar el pensamiento teológico utópico y mesiánico. La clase obrera y proletaria, que Marx consideraba, por buenas y serias razones, como una clase universalista general, probablemente no lo sea en absoluto, lo que no significa, sin embargo, que deba continuar siendo un todo, como decía Marx, de los "esclavos asalariados", a los que extorsionamos con la plusvalía absoluta y relativa, porque esa extorsión sí existe. Pero estos dos comentarios "desencantados" no afectan ni "falsean" el valor cognitivo y veraz de una filosofía del ser humano, que aspira a buscar en la historia, y particularmente en el presente como historia, el lugar dónde encontrar el significado de la historia en sí. Sabemos ahora de memoria todos los argumentos sofistas de quienes siempre han sostenido, ayer y hoy, que la historia no tiene sentido, y que la "virilidad" es proclamarla. Esta filosofía del Viagra ha dejado de intimidarnos hace mucho tiempo, pero su poder intimidatorio es poderoso sobre aquellos que son sensibles a la aprobación y desaprobación de los medios de comunicación y el sacerdocio académico. De todos modos, entendí la lección de Lyotard: lo posmoderno filosófico, desde un punto de vista subjetivo, es fruto de una sofisticada elaboración de duelo por la muerte de Dios (o mejor, del Dios marxista), sublimado en el desencanto weberiano y en la reducción de las relaciones sociales de producción al "dispositivo" (Gestell). Y es así como la experiencia de la ilusión y la desilusión de toda una generación (la desilusión siempre alimentada por ilusiones anteriores) se hipostasía en el desencanto y el fin capitalista de la historia. No sé el futuro, pero apuesto a que nuestros descendientes serán muy duros con nosotros en este episodio.

Pero todo lo que se ha dicho hasta ahora sobre Lyotard y Habermas concierne solo a la justificación ideológica de lo posmoderno, y la justificación ideológica no pertenece a la estructura, sino a la superestructura. En un estudio que aspira a la deducción social de categorías, la crítica a la superestructura no es suficiente. Lo

posmoderno es la superestructura de una estructura, y esta es la producción posmoderna. Sobre este tema, Frédéric Jameson captó el punto esencial al hablar de lo posmoderno como una ideología de producción flexible. Y David Harvey da en el clavo cuando habla de la transferencia del tiempo en el espacio, de la centralidad simbólica del espacio, como característica esencial del paradigma posmoderno. Habría otras determinaciones que informar, pero estos parámetros indicados por Jameson y Harvey (flexibilidad y espacialidad) me parecen suficientes para iniciar la discusión.

Obviamente, debemos comenzar por rechazar cortésmente ciertas determinaciones completamente ilusorias de la posmodernidad. Por ejemplo, no es cierto que, como afirma el famoso sociólogo Zigmunt Bauman, hayamos vivido mucho tiempo en una "sociedad líquida". Bauman utiliza la metáfora de la liquidez aludiendo al caleidoscopio de la movilidad, el viaje fácil, la diversificación legitimada de estilos de vida, los caprichos de consumo, el fin de las rígidas afiliaciones ideológicas, etc. Esta sería la "liquidez", que se opone metafóricamente a la "solidez" de la época de la producción fordista, del Estado social que protege al ciudadano de la cuna a la tumba, afiliaciones políticas inflexibles, etc. Muy superficialmente, esta metáfora puede incluso parecer correcta, pero solo necesitas profundizar un poco más para ver que está mal. La sociedad aparentemente "líquida" de hoy se basa en una plataforma de roca extremadamente sólida, formada por la vigilancia universal, la militarización mercenaria (los "contratistas"), una atmósfera de guerra contra el terrorismo que no es en realidad sólo una forma de legitimación del derecho del imperialismo ideocrático de Estados Unidos a dominar el mundo, etc. No conozco nada más "pesado" que la difusa precarización del trabajo, la creciente devaluación de la fuerza laboral de los trabajadores, empleados y asalariados, con horarios cada vez más largos e intensos, etc. No estoy cuestionando la buena fe de Bauman, estoy discutiendo su tonta teoría de una sociedad "líquida", que no existe. Llamar a la sociedad más "pesada" de la historia "líquida" significa confundir el fenómeno más superficial del debilitamiento de las identidades colectivas "fordistas" con uno mucho más profundo, de las cargas oligárquicas, financieras y globalizadas del capitalismo moderno. Del mismo modo, no existe el "pensamiento débil" a la Gianni Vattimo. Lo que durante veinte años se llamó "pensamiento débil", en Francia e Italia, es simplemente el proceso de debilitamiento y desaparición, dentro de la comunidad de intelectuales académicos, de la acreditación del pensamiento de Marx y todo tipo de organización identitaria informal de la religión sociológica de los "intelectuales de izquierda" (sartrismo y althusserismo en Francia, Escuela de Frankfurt en Alemania, obrerismo variado en Italia, etc.). En realidad, la tesis básica de este supuesto "pensamiento débil" fue la más fuerte que jamás pudimos concebir, es decir, la afirmación de la jaula de acero según Weber, del fin del gran relato según Lyotard, de la secularización completa de las ideas religiosas según Löwith, y de

la resolución de la metafísica en "dispositivo" (Gestell) según Heidegger. Llamar "débil" a este pensamiento es como hablar de los cuernos débiles de un toro andaluz.

Queda todavía por dotarnos de una periodización "estructural" de la historia del capitalismo, sin la cual no dejaremos de oscilar entre diferentes teorías sugerentes, pero enteramente super-estructurales: la sociedad del narcisismo y la retirada de Lasch al sector privado, la sociedad líquida de Bauman, el pensamiento débil de Vattimo, etc. No puede haber una periodización perfecta, pero hay algunas más creíbles que otras.

La propuesta por Ernest Mandel y Frédéric Jameson distingue tres etapas en el desarrollo del capitalismo. En una primera etapa, se trata de un capitalismo de libre mercado, cuya principal base técnica es la máquina de vapor, y la forma cultural hegemónica es el realismo. En una segunda etapa, tenemos un capitalismo monopolista cuya base sigue siendo predominantemente nacional (el Estado-nación), la base técnica que domina la industria mecánica y eléctrica, y la norma cultural hegemónica del modernismo. En una tercera etapa, finalmente, tenemos un capitalismo transnacional de consumo globalizado, cuya base técnica preponderante está constituida por las nuevas tecnologías, y la norma cultural preponderante por el posmodernismo. En mi opinión, esta periodización, aunque no carece de plausibilidad, es demasiado rígida y economista; así que no me satisface.

Más bien, Perry Anderson propone situar históricamente el agotamiento del modernismo en los treinta años siguientes a 1945 y al final de la Segunda Guerra Mundial, este período de treinta años del corto siglo XX (1914-1991) que se extiende hasta 1975, y que Hobsbawm llamó los "gloriosos años treinta". Este agotamiento de la modernidad se deriva de la dislocación histórica de las tres coordenadas estructurales que habían caracterizado el período anterior. Aquí están:

1. La persistencia, hasta finales del siglo XIX, de secciones enteras del Ancien Régime*, acompañadas de sus cánones establecidos de producción artística. La codificación de éstos establece una escala de valores culturales contra los que se enfurece el modernismo. De esta forma, la existencia de un adversario común unifica la práctica estética del naciente modernismo.
2. El momento histórico del naciente modernismo es el de la segunda revolución industrial (teléfono, radio, automóvil, avión, etc.). La imaginación social del modernismo está, por tanto, marcada congénitamente por las formas tecnológicas de los inventos de esta revolución.

3. La coyuntura histórica del modernismo corresponde a un sentimiento difuso de expectativa de una revolución social. La proximidad imaginada de esta revolución se mantiene por una tensión social permanente, que se manifiesta a través de amargos y duros conflictos de clases.

Según Anderson, la crisis de estas tres coordenadas constituye las premisas de la aparición de lo posmoderno: desaparición del orden agrario y semi-aristocrático, afirmación masiva del fordismo, agotamiento de las oleadas de innovación tecnológica de la segunda revolución industrial, desaparición del sentimiento de cercanía a la revolución socialista. Me parece que este modelo de Anderson es mejor que el de Jameson y Mandel, por lo que es menos economista. Sin embargo, no se pueden encontrar allí algunos datos históricos de nuestro interés.

Estos datos están parcialmente presentes en una periodización propuesta recientemente por los investigadores franceses Luc Boltanski y Eve Chiapello. Según este modelo, el capitalismo está constituido, en una primera fase, por el "surgimiento" de la verdadera burguesía corporativa anteriormente incorporada al magma del "tercer estado"; de ahí la particular ética capitalista estudiada por Max Weber y que obviamente está ligado al conjunto unitario de "valores" capitalistas, que además son el simple reflejo de instituciones capitalistas reales de tipo político, económico, militar, escolar, familiar, etc. En una segunda fase, sin embargo, dos críticas muy distintas al capitalismo viven un momento de alianza política y cultural: la crítica económica a las clases trabajadoras con bajos ingresos y consumo incierto, y la crítica artística que es la de la pequeña burguesía culta y educada, insatisfecha con la hipocresía y del conservadurismo tradicionalista de la burguesía "llegó" y se satisfizo consigo misma. En este período es cuando se establece esta alianza entre crítica económica y crítica cultural, que constituye lo que se denomina "cultura de izquierda"; se piensa que es "permanente", aunque es sólo una "ventana histórica" temporal, pero que tiene la intención de durar alrededor de un siglo.

La crítica social y la crítica artística del capitalismo ven su alianza romperse cuando la tercera fase entra en crisis. En esta tercera fase, de hecho, el capitalismo logra liberalizar completamente las costumbres familiares y sexuales (pensemos en el mítico sesentayochoista, que de hecho es el mito fundacional de un hipercapitalismo posburgués totalmente "liberalizado"). Se rompe la anterior alianza entre la crítica económico-social y la crítica artística y cultural del capitalismo; y es erróneo interpretar esta ruptura como una "traición" de los "artistas" intelectuales pequeñoburgueses con respecto a los "economistas" obreros. Es simplemente el fin de una alianza temporal que la necesaria falsa conciencia de los agentes

históricos había pensado en términos de una "alianza orgánica" para el socialismo, cuando no era más que una contigüidad provisional de proyectos totalmente divergentes.

De todas estas periodizaciones, la de Boltanski y Chiapello me parece la más penetrante, e incluso la más útil para comprender algo. A partir de él, y "cruzándolo" con algunas de las penetrantes dicotomías culturales propuestas por David Harvey, podemos comenzar a identificar el meollo histórico de la cuestión que nos interesa.

La base económica de la que socialmente debemos deducir casi todas las categorías de lo que se llama "posmodernidad", que, según Chiapello y Boltanski, simplemente calificaré como "tercera fase del capitalismo", aquella en la que la alianza de la crítica económica y la crítica cultural del capitalismo, y dos siglos de identidades globales burguesas y proletarias se desvanecen, es la ampliación de la brecha de ingresos entre ricos y pobres en las metrópolis capitalistas, y en primer lugar, en los Estados Unidos de América. Desde el momento en que el presidente de Estados Unidos ha sido coronado, por los medios de comunicación y el circo académico, emperador del mundo capitalista globalizado, es obvio que toda la "cultura" actual (insisto en las comillas, ya que se trata de, paradójicamente, desde el reflejo de una época que es la de la falta total de cultura) cae en cascada desde EE.UU., y arrasa en las "provincias", protectorados, proconsulados, etc.

Evidentemente es en un sentido relativo que hablamos aquí de ricos y pobres, aunque la pobreza absoluta también va en aumento (pensemos en el fenómeno de los homeless, los "sin techo", que hoy consideramos normal en los Estados Unidos, pero que habría despertado la mayor indignación social cuando la pequeña burguesía aún tenía una cultura marcada por la "conciencia infeliz" hegeliana). De hecho, en el momento de la extracción más extrema de plusvalía relativa marxista, la brecha entre riqueza y pobreza se vuelve relativa. La enorme masa de trabajo flexible y precario aumenta cada vez más, sigue una precariedad proyectiva de la vida, y los presupuestos sociales de la cosmovisión hegeliana se desvanecen. Esta visión hegeliana no solo se basó en la adquisición de la autoconciencia social dentro de un mundo dotado de significado (el mundo de hoy es programáticamente loco), sino que también apuntó a una identidad ética estable, fundada en tres presupuestos: familia reproductiva heterosexual, profesión adquirida y practicada durante toda la vida, Estado-nación soberano sobre la economía y libre de cualquier ocupación militar extranjera. Es obvio que, estructuralmente, todo esto ya no connota el mundo de hoy; por eso, super-estructuralmente, el circo intelectual esclavizado debe levantar nubes de confusión para enterrar a la familia heterosexual duradera, a cualquier sistema escolar serio que forme profesiones estables y seguras, y finalmente a la soberanía económica y militar del Estado nacional, cosas buenas para

la chatarra en el momento del llamado "advenimiento de la globalización".

La dicotomización de la sociedad es, además, evidente para cualquier observador agudo. No conozco Nueva York, Los Ángeles, ni Tokio, pero conozco bien Londres y París, quien los vio en los años sesenta del siglo pasado sabe que hoy la brecha entre pobreza y riqueza está ahí aumentando hasta el punto de caracterizar "ciudades-distritos" antagónicas, literalmente impensables entonces. Esto se ha hecho en unos cincuenta años, cuando figuras "socialistas" como Mitterrand o "laboristas" como Blair han estado en el gobierno; pero "gobierno" no significa "poder"; en el capitalismo actual, el poder está exclusivamente en manos de las oligarquías financieras, y se le llama con fervor religioso "juicio de los mercados". Esto es una prueba de la total insignificancia de la política en este sistema, en lo que respecta al desarrollo social; y esta evidencia es tan enorme como el macizo del Everest.

Como he dicho, la vieja pequeña burguesía fue el lugar social inquieto de la conciencia infeliz, que encontró pensadores "super-estructurales" que intentaron de alguna manera interpretarla: Nietzsche, Heidegger, Adorno, etc. Pero los sociólogos están viendo que hoy se está formando en el mundo un agregado, al que llaman la nueva clase media global, y que ya no tiene nada que ver con las viejas clases medias. Se necesitaría un Simmel para describir sus formas de vida, pero Simmel está muerto y, como dijo Woody Allen, la máxima expresión de la depresión social contemporánea es ser todavía capaz de la autosuficiencia: no lo estamos haciendo muy bien ahora mismo (3). Esta nueva clase media global obviamente ya no es la vieja pequeña burguesía; lo que los une son solo viajes fáciles, humanitarismo distraído y superficial, el inglés turístico-operativo de comunicación simplificada y estandarizada, aceptación conformista del ambiente de corrección política (feminismo de género, pacifismo ritual puramente narcisista-ostentoso, ecologismo publicitario para bruschetta bio, falso interés caritativo para con los "migrantes", etc.). En eso consiste el famoso pasaje del paradigma Hegel-Marx al paradigma Nietzsche-Heidegger, que la cultura mediática universitaria da por obvio y adquirido (recíclense, por favor), sin ser capaz de analizarlo en lo más mínimo de lo histórico y lo genético.

Este proceso de dicotomización social (por un lado, una masa creciente de trabajo flexible y precario; por otro, la formación de la nueva clase media global, desprovista de conciencia infeliz, y por tanto amiga de la "diferencia" y enemiga de la dialéctica), podemos ubicar su inicio, a grandes rasgos, alrededor de 1973. Este año data la caída gradual del poder adquisitivo de los salarios de los trabajadores estadounidenses. En los años cincuenta del siglo XX, un solo salario medio de un trabajador podía mantener y, por tanto, reproducir a una familia de cuatro. En agosto de 1991 (el mismo año del fin del "comunismo real",

del cual todos los tontos celebraron el colapso donde vieron el advenimiento augusto de una pax americana y de una era de libertad y bienestar para todos), una encuesta encontró que el ingreso de una típica pareja blanca de clase trabajadora, esposo y esposa destinados a trabajos precarios, era el cuarenta y cuatro por ciento del de un único trabajador calificado, hace treinta años.

Ésta es la base material de lo posmoderno, aunque aquellos que rechazan el método estructural de Marx pueden pensar que en algún momento, a través de la Ilustración, las personas cultivadas descubren de repente que la utopía está degenerando sistemáticamente en terror, que Dios ha muerto, que estamos solos en el universo absurdo, que no existe la dialéctica, sino solo la diferencia, que lo mejor es el politeísmo de los valores, porque solo impone formalismo de la norma legal abstracta en lugar de las obligaciones "éticas" de la comunidad, que el "género" ya no es la humanidad o el "ser natural genérico" (Gattungswesen), sino el género ("gender") entendido como la conciencia sexual respectiva de los tres roles sexuales aprobados (masculino, femenino, gay y lesbiana), etc.

La financiarización del capital y la globalización de la economía son, por tanto, los pilares estructurales de la tercera edad del capitalismo, de ahí una nueva clasificación de toda la estructura social: un nuevo "proletariado" flexible y precario; clase media global desprovista de conciencia infeliz, si no en la forma "despotencializada" y manipulada de un humanismo generalmente "angelista", con derechos humanos de geometría variable, y especialmente bombardeos unilaterales incorporados. La ciencia se ha adaptado a ella, la filosofía y la ideología no. Por eso debemos volver una vez más a ambos, para comprender mejor las dinámicas de mistificación y manipulación que los han golpeado, y los están golpeando cada vez con más furia.

En cuanto a la filosofía, ya no es necesario repetir en detalle lo que ya he dicho al menos diez veces: que los poderes oligárquicos de hoy deben deslegitimar en todos los sentidos su soberanía cognitiva y veraz (4) para reducir la filosofía a un pasatiempo filológico académico, o al asesoramiento psicológico para los inadaptados cultos (para el inadaptado ordinario, el Prozac es suficiente). Si Hegel sigue siendo, naturalmente, el objetivo principal, es porque ha logrado maravillosamente asociar la concepción clásica de la filosofía como un sistema de conocimiento racional (*Schulbegriff*), y su concepción mundana, como un conjunto de lo que necesariamente interesa a todos los hombres (*Weltbegriff*). Asimismo, Marx sigue siendo insoportable por sus ideas "políticas" comunistas, aunque se está desarrollando una empresa para neutralizarlo como un profeta barbudo de la globalización capitalista. Es cierto que siguen existiendo pequeñas camarillas universitarias altamente especializadas de "hegelólogos" o de marxólogos, que se mantienen e incluso se fomentan en el marco

de la división de trabajo social universitario; pero lo que debe entenderse muy claramente es que ninguna "secuela" política y social expresiva de su investigación podría ser tolerada, bajo pena de difamación inmediata y exclusión según los ritos de la comunidad universitaria, que es religiosa o laica, del centro, de la "derecha", o de la "izquierda", o todos juntos.

La realización de esta evidencia no resuelve el enigma de las determinaciones sociales que subyacen al hecho de que no vemos el surgimiento de un movimiento de reacción cultural o incluso de indignación social. Así como el gran enigma cultural de la Edad Media no fue en sí mismo el de las piras de herejes torturados con tenazas enrojecidas por el fuego, sino el del amplio consentimiento social a la institución de estas prácticas, el hecho de que la cultura de la financiarización del capital, la globalización económica y la creciente brecha entre las nuevas clases rechaza a Hegel y Marx es sólo un secreto a voces; todo el problema es la falta de reacción.

Comenzaré con datos históricos provisionales, aunque esto es algo que va mucho más allá de la perspectiva del tiempo que me queda por vivir. José Saramago, escritor portugués ganador del Premio Nobel de Literatura, escribió: "Decir que la idea socialista murió en 1989 significa que uno sucumbe a una tentación muy común entre los hombres, que, por su vida corta, siempre tienden a pensar que algo les precede". No podría decirlo mejor. Marx escribió que "tanto en las épocas históricas como en las geológicas no hay líneas de demarcación duras". Eso está muy bien dicho. Las épocas llamadas posmodernas, modernas y premodernas se entrelazan entre sí, por lo que no podemos ir más allá de una aproximación necesariamente incierta e imprecisa.

David Harvey, que es geógrafo, ha escrito un libro sobre la posmodernidad (5) que considero la mejor aproximación actual. Probablemente podamos hacerlo mejor, pero por ahora podemos hacer uso de sus esquemas interpretativos. En cuanto a mí, creo, como buen estudiante de Hegel, que las dicotomías deberían dialectizarse. Pero mientras las dicotomías formalistas de tipo neokantiano de Norberto Bobbio y sus discípulos "laboristas" no permiten entender nada sobre la realidad actual, las dicotomías de Harvey tienen que decir lo mínimo para agarrar algo de lo que está pasando. Me limitaré aquí a enumerar y discutir algunos, y omitiré muchos otros.

NOTA

1. La dicotomía Tiempo (modernidad) y Espacio (posmodernidad). El proyecto burgués moderno se formó en el siglo XVIII, en torno a la reformulación del tiempo histórico como tiempo de progreso, y que dismanteló y deconstruyó el antiguo tiempo religioso, que durante mucho tiempo dejó de ser mesiánico (como creían falsamente Löwith y Lyotard), pero se había convertido en el tiempo cíclico del eterno retorno de las mismas castas y las mismas clases,

los mismos métodos de producción y la misma extorsión de la renta de la tierra señorial y feudal. El tiempo de las inversiones productivas y la expectativa de ganancias e intereses, por su parte, es un tiempo lineal orientado hacia adelante, ya no puede ser el tiempo del retorno asegurado de las temporadas, y del cobro de la renta agraria. Y hoy, a través de la globalización planetaria de la producción capitalista (lo que se llama "globalización"), el tiempo se ha realizado plenamente en el espacio. Lo que dice Harvey, quizás sin que él lo sepa, corresponde casi enteramente al diagnóstico heideggeriano de la resolución de la metafísica occidental en la técnica planetaria. Si la metafísica, de hecho, se organiza en torno a una interpretación del tiempo, la técnica se organiza en torno al dominio del espacio.

2. La dicotomía Estado-nación (modernidad) y poder financiero multinacional (posmodernidad). Sabemos que el bombo de los medios nos abrumba todos los días con el rumor de que el Estado-nación está muerto. En realidad, algunos Estados-nación todavía están legitimados (principalmente Estados Unidos, Israel y los Estados de habla inglesa, además de vasallos como Holanda y Dinamarca), mientras que a todos los demás se les insta más o menos rápidamente a "despejarse" (Francia es particularmente objeto de ultimátums urgentes para poner fin a lo que se llama "la excepción francesa", es decir, la independencia nacional, y el supuesto "fenómeno Sarkozy" ha sido elaborado en los medios de comunicación con este objetivo, esperando que este señor suprima la escandalosa excepción gaullista: que Dios conserve la memoria del general De Gaulle). El poder financiero es verdaderamente multinacional, pero no podría existir sin la suprema garantía político-militar del imperio estadounidense. Esto explica el hecho, por lo demás incomprensible, de que más de sesenta años después del final de la Segunda Guerra Mundial (1945-2013), Estados Unidos continúe ocupando militarmente países que ha "liberado" en 1943 a 1945. Si hay otra explicación para este escandaloso enigma del servilismo, dénmela; para mí, no creo que haya ninguna otra.

3. La dicotomía Profundidad (moderna) y Área (posmoderna). El pensamiento moderno, especialmente el de Hegel y Marx, creía que debajo de la superficie de las cosas había una sustancia que las sustentaba. También podemos referirnos al concepto de sustancia en Aristóteles, quien creía con razón que una sustancia sustentaba los accidentes naturales y sociales. Por tanto, se pensó en la filosofía como una sonda, capaz de profundizar para explicar la superficie. Pero hoy, la Profundidad es argumentada arrogantemente como que no necesita explicación, porque su reproducción espacial, es decir, la globalización capitalista, es autosuficiente. Y en efecto, si el desencanto del mundo conduce al politeísmo de los valores, si el politeísmo de los valores se

concreta en el pluralismo infinito de estilos de vida que ya no dependen de una referencia metafísica, sino de un poder adquisitivo diferenciado, no hay más espacio para una profundidad, sólo hay una superficie de libre flujo de dinero.

4. Producción y originalidad (moderna) y reproducción y pastiche (posmoderna). Además, Vanguardia artística (moderna) y Comercialización artística (posmoderna). La era de las vanguardias, artística y literaria, es todavía la época que Boltanski y Chiapello llaman la de la crítica artística del capitalismo y la "hipocresía" burguesa. Cuando ha pasado este período histórico y se completa la liberalización posburguesa de las costumbres y comportamientos sexuales, el vanguardismo artístico se convierte en una buena inversión para los capitalistas, que compran cajas de "mierda" a un precio elevado como "arte", adecuadamente cotizado en el mercado. No pateamos al desgraciado que puso su mierda en una caja; ha sido recompensada con valoraciones vertiginosas: esto explica mejor que cualquier análisis estético la degradación que supone esta plena comercialización de la actividad artística.

5. Ética laboral protestante (moderna) y liberalización de las costumbres (posmoderna). Harvey señala acertadamente aquí una dicotomía que ya he observado. El capitalismo no tiene, de hecho, un perfil moral permanente, pero hace que los sistemas morales sean funcionales para su desarrollo y sus fases reproductivas. Las consideraciones de Max Weber sobre el papel del concepto protestante de *beruf* (vocación - profesión) se refieren sólo, de hecho, a su fase de "despegue", donde era necesario que se distinga ventajosamente de las formas de disipación, de lujo, consumo y exhibición propios de las clases señoriales. En Inglaterra, la hipocresía anglicana puritana añadió lo que se conoce como moralismo victoriano: en Londres, donde la proporción de prostitutas era la más alta del mundo, se consideraba "políticamente incorrecto" hablar de patas de mesa, porque en inglés decimos las "patas" (legs) de las mesas. Pero este fundamento burgués del capitalismo es sólo temporal, por la propia necesidad de ampliar la base social y política del consenso y de someter al consumo capitalista todas las "áreas de comportamiento" aún apartadas del poder absoluto de la economía lo que conduce a una creciente "liberalización de la moral". Llegamos así a la generación tragicómica conocida como el sesenta y ocho, ese mito transnacional de la fundación del nuevo capitalismo liberalizado y del "prohibido prohibir", donde se generalizó el "sexo" y el uso de drogas para "liberar la conciencia" se transfiguran en un comportamiento anticapitalista, mientras que eran hiper-capitalistas (en el sentido de la tercera fase del capitalismo de Boltanski y Chiapello) en la misma medida de su carácter en parte anti-burgués.

6. Fállico (moderno) y andrógino (posmoderno). La crítica feminista a la vieja falocracia machista es un producto social e ideológico destinado a deslegitimar el anterior modelo autoritario de la familia patriarcal burguesa. Esto es un efecto; es incompatible con la nueva estructura del "mercado juvenil", donde los jóvenes deben convertirse en soberanos sobre la adquisición de modelos (de moda), preferiblemente "de marca" y provistos de un logo. Los padres deben ser desposeídos de cualquier residuo de soberanía ética, que se transmite a los dispositivos publicitarios, poderosamente "patrocinados" por el circo mediático televisivo. El padre se convierte en un simple "tesorero-pagador", obsesionado con las demandas de consumo de los hijos. No hace falta decir que la escuela debe perder todo vestigio de la apariencia de la cultura, y la vieja figura del docente culto y humanista es reemplazada por la grotesca del psicólogo animador y del docente socialmente despreciado. Es interesante, aunque poco observado socialmente, que este título de "profesor" pasa a ser reservado exclusivamente para miembros de la casta universitaria, bajo la cual sólo hay una plebe de profesores laboriosos y frustrados, la depreciación del título correspondiente al de prestigio social. Así, los profesores universitarios son cooptados de la nueva clase media global, mientras que los profesores caen en las filas de la nueva plebe "flexible".

Harvey entendió muy bien que todo esto presupone el paso del modelo fállico burgués al nuevo modelo posburgués andrógino. Ciertamente, sobre este terreno, aún quedan exageraciones por corregir, como la exaltación de modelos esqueléticos anoréxicos que acaban cayendo muertos de hambre, mientras que la frustrada imaginación machista debe refugiarse entre pechos gigantes (es interesante al respecto el punto de estudiar qué sucede con los restos de los modelos del matrimonio burgués a la antigua en un Berlusconi en Italia). El modelo andrógino obviamente exalta la centralidad simbólica del homosexual masculino o femenino, colocado en los medios de comunicación como la figura sexual central y más significativa de la sociedad contemporánea. En un mundo donde ya no existe la naturalidad, que es reemplazada por la artificialidad total de la producción capitalista, no hace falta decir que se elige el "género" (gender), y que ya no nacemos hombre o mujer, sino que uno "elige" convertirse en hombre o mujer. Me detendré aquí con el análisis de Harvey sobre las dicotomías (aunque quedan muchas más, y todas geniales), para juntar los hilos y organizarlos en una descripción lo más sintética posible.

Todavía no existe una imagen filosófica satisfactoria de la sociedad contemporánea. Georg Simmel y Max Weber están muertos y nosotros mismos no lo estamos haciendo muy bien. Sin embargo, como discípulo de Hegel y Marx, creo que los llamados "fragmentos" son siempre recomponibles racionalmente, y considero que la exaltación extática de los fragmentos es sólo un efecto ideológico que es bueno

para los ingenuos. los mejores casos, y para los corruptos o tontos, en los peores. Decir que el conocimiento debe satisfacerse con fragmentos no recomponibles sólo significa que cedemos la soberanía sobre el conjunto a la reproducción capitalista absolutizada y proclamada "eterna" (de ahí la teoría del fin de la historia del consultor del Pentágono Francis Fukuyama). Prácticamente todas las concepciones filosóficas legitimadas por el aparato universitario son teorías del fin capitalista de la historia (Lyotard, Habermas, etc.). Ciertas concepciones mejores, por ejemplo, la dialéctica negativa de Adorno o la crítica de la metafísica de Heidegger, que al menos esencialmente aceptan y retienen tanto la perspectiva del concepto de alienación, siguen siendo objetos legítimos del conocimiento académico, pero, de hecho, nunca abandonan las aulas y seminarios de las facultades de filosofía, porque ya no hay fuerzas políticas que, incluso de forma indirecta, simplificada o ideologizada, puedan recibir su contenido crítico. La reducción de Adorno al rango de crítico inteligente de lo que se llama "la industria cultural" (y lo es, por supuesto) no logra captar el punto esencial de su pensamiento, que es el registro filosófico más penetrante de dos hechos entrelazados: por un lado, la imposibilidad de adherirse realmente al modelo estalinista de socialismo, por otro lado, la degeneración progresiva del viejo capitalismo burgués en hiper-capitalismo posburgués. En cuanto a Heidegger, quien es un pensador indiscutiblemente anticapitalista, y por esta temida razón, existe una gran confusión mediática sobre el presunto "nazismo" de su "Discurso del Rectorado" de 1933, e insistimos exclusivamente sobre la importancia de sus aportaciones sobre el "arte". Pero, como hemos visto, el arte es ahora totalmente presa de los tiburones del mercado del arte y de sus componentes oligárquicos, y el "discurso sobre el arte" no es más que una insignificante charla académica o simulación para preparar exposiciones y "eventos" patrocinados por fundaciones bancarias y otros grupos juveniles posmodernos de los jet-set, locales o internacionales, salpicados de "cultura".

La base estructural de lo posmoderno es la financiarización del capital y la globalización geográfica del capital globalizado (Harvey). Desde el punto de vista de la periodización del capitalismo, lo posmoderno es la proyección ideológica de la producción flexible (Jameson) y la auto-representación ideológica de la tercera época del capitalismo, marcada por el fin de la alianza de su crítica económica y su crítica artística y cultural (Boltanski-Chiapello). Desde el punto de vista de la figura fenomenológica de las aventuras de la conciencia, según el modelo insuperable de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, lo posmoderno, entendido como desencanto de las grandes narrativas, tiene por génesis una ideología de izquierda* francesa muy particular, síntesis de la herejía marxista de origen trotskista, y la ortodoxia marxista fundamentalista, y que racionaliza, en la forma de esta sublimación desencantada del absurdo de las grandes narrativas, su propia

desilusión respecto a la incapacidad pintoresca de la Historia y la modalidad del proletariado (Lyotard).

¿Es posible restaurar el punto de vista de Hegel y Marx en la historia? Este es el gran enigma de la historia actual. Lo necesitaríamos socialmente, dada la degradación antropológica y ecológica del planeta; pero que lo necesitemos en abstracto no significa que sea realmente posible. Este es el enigma de hoy, este es nuestro tiempo, atrapado por el pensamiento. Por eso no basta con interpretar nuestro mundo, es necesario transformarlo.

Y por eso también es necesario restaurar la legitimidad de la filosofía, precisamente eso que algunos han llamado desdeñosamente "filosofía por la filosofía". Por lo tanto, debemos "probar" la naturaleza de una perspectiva filosófica que podemos llamar provisionalmente "ontología del ser social". No tiene "copyright", no pertenece a Lukacs, y mucho menos al autor de estas líneas. Pertenece a la discusión socrática libre.

N.D.T

1. La "vispa Teresa". Heroína de una conocida canción infantil italiana de la década de 1850.

2. Esta cita de JF Lyotard no proviene de *La condition postmoderne* (1979), como sugeriría la alusión a San Agustín, sino de una larga entrevista publicada en *Unita*, 14 de noviembre de 1994. Estas líneas son por lo tanto aquí retraducidas del italiano. Los recortes son del propio Costanzo Preve.

3. Uno de los chistes de Woody Allen, relatado en 2013: "Keynes está muerto, y nosotros no lo estamos haciendo muy bien", habría aclarado, tras declarar que, si decidiera entrar en política, podría convertirse en presidente de los Estados Unidos.

4. *Véritatif*: término heideggeriano adoptado por Costanzo Preve y que se refiere a la "verdad del ser". V. *Dio nel pensiero*, 1997 (capítulo 23, *Interpretazione veritativa della storia nella metafisica di Heidegger*), *Lettera sull'umanesimo*, 2012 (Introducción, §1, 2, 3), y en francés: *Histoire critique du marxisme*, Armand Collin ed., Página 202. "Para explicar mi pensamiento sobre los límites de la ontología de Lukács, tomaré prestada una cita de Heidegger: 'La ontología siempre piensa en ser (uno) en su ser. Sin embargo, mientras no se piense la verdad del ser, toda ontología permanece infundada', etc.

5. V. David Harvey, *The condition of Postmodernity. An Enquiry into the origins of Cultural Change*, Wiley Blackwell ed. 1991. * NOTA DEL

TRADUCTOR SOBRE LA TRADUCCIÓN:

- Las palabras en cursiva seguidas de un asterisco están en francés en el texto.

- La "Entrevista de 2010" de Preve a A. Monchietto, de la que el Cercle Aristote me hizo el honor de publicar la traducción aquí bajo el título "Textos" a finales de 2014, ayuda a arrojar luz sobre un escrito como éste.
- El término "comunitarismo", que se encuentra aquí una vez en cursiva, no tiene absolutamente nada que ver con su actual uso político vulgar, ni con las "tribus" posmodernas. "Comunitarismo" no tiene la misma connotación en italiano que en francés. En tres palabras: para Preve, "comunidad" es la sociedad misma, y "comunitarismo", comunidad para sí mismo, y/o su teoría, que es una corrección de las ideas marxianas y marxistas del comunismo. Esta corrección se efectúa mediante una crítica del "materialismo dialéctico", por lo que Preve intenta sustituirlo por un nuevo idealismo que implica un retorno, que es un recurso, a la filosofía griega antigua y a Aristóteles, y a la gran tradición filosófica alemana de Fichte y Hegel (Ver en francés: C. Preve, "Communautarisme et communisme", en la revista KRISIS, número "Gauche/droit?", n ° 32, 2009, donde Preve escribe: "Como lo vemos, no es posible en el griego moderno diferenciar semánticamente "sociedad" de "comunidad" (respectivamente: koinotita, koinonia). Esto no debería sorprendernos, ya que la vida social de los griegos era la vida comunitaria de la polis, y la palabra que Aristóteles utiliza para definir al hombre, politikon zoon (animal político) podría traducirse sin forzar por 'animal social' o 'animal comunitario' (...). Es bueno tener claro este origen semántico y no pensar que el debate comenzó con las distinciones de Tönnies entre "sociedad" (Gesellschaft) y "comunidad" (Gemeinschaft) "; y "Elogio del comunitarismo", traducido y acompañado de una presentación de C. Preve por Yves Branca, y del propio Preve, de 2007, en apéndice, KRISIS ed., 2012).