

Modernidad, posmodernidad: el debate sobre el carácter de nuestra época

Gonzalo Portocarrero*

En este ciclo de exposiciones me toca introducir la discusión sobre el carácter de nuestra época. La puerta de entrada más prometedora a este tema es presentar el debate entre los teóricos de la modernidad y los de la posmodernidad. Voy a empezar ubicando estos conceptos en el contexto teórico en el que adquieren la actualidad que hoy les damos. En realidad su (re)aparición tiene que ver con cambios muy importantes en las Ciencias Sociales. En primer lugar con un desplazamiento del foco de interés de la economía a la cultura y, en segundo lugar, con una creciente preocupación por las permanencias o los cambios fundamentales; es decir con un giro hacia la “larga duración”. Desde luego que todo ello no debe significar un prescindir de la coyuntura o un dejar de lado los hechos económicos. Al final de mi exposición regresaré sobre el punto.

Pero, de cualquier forma, la promesa que resulta más seductora es aproximarse a la sociedad desde la cultura y, además, desde un enfoque que privilegie el análisis de las grandes transformaciones. En efecto, es así que la modernidad se concibe como abarcando un período histórico dilatado y

El autor quiere agradecer los comentarios de Guillermo Rochabrún, Narda Henríquez, Cecilia Monteagudo y Patricia Ruiz-Bravo. De otro lado el autor quiere dedicar el presente escrito a E.M. Cioran, recientemente fallecido, como tributo de admiración y gratitud. Por hacernos sentir que se puede exorcizar el desánimo y la pesadumbre, por demostrarnos que con valor e inteligencia es posible ver de frente la vida, porque su expresión sin temor apunta a una reconciliación profunda con nuestra falibilidad; en fin, por su desconfianza en los conceptos y su apuesta por la intuición y la vida. En su *Inconveniente de haber nacido*, nos dice por ejemplo: “El pensamiento nunca es inocente. Porque es implacable, porque es agresión, nos ayuda a romper nuestras trabas. Si se suprimiera lo que entraña de maldad, e incluso de demoníaco, habría que renunciar también al concepto de liberación”.

representando una suerte de lógica de transformación de la cultura; un principio de unidad de una serie de procesos, cada uno de los cuales tiene desde luego cierta autonomía. La resignificación de lo femenino y de lo masculino es uno de los más importantes, es un tema fundamental. Precisamente la elaboración del concepto de género significa una redefinición de las diferencias, apreciadas ahora ya no como hechos naturales sino como construcciones culturales e históricas. Las consecuencias de este cambio son tan profundas que aún no alcanzamos a avizorarlas. Sea como fuere la perspectiva de género se cristaliza bajo el influjo de esta reivindicación de la cultura y de las constantes históricas más definitivas. Pero antes de continuar me parece importante introducir una nota de cautela y humildad. En efecto, al presentar la discusión teórica sobre nuestra contemporaneidad no debemos olvidar que estamos hablando de conceptos. Esto es, de fenómenos discursivos con los que tratamos de comprender mejor una realidad que es, en sí misma, insondable e infinita, que desborda siempre nuestros mejores intentos por explicarla. Tener en cuenta los límites de nuestro esfuerzo no significa restarle valor. Se trata sólo de asumir una posición autoconsciente y desmistificadora. Es decir, crítica. Las hipótesis y debates sobre el carácter de nuestra época representan finalmente intentos de comprender nuestra experiencia, de hacerla significativa. De ninguna manera palabras finales.

En cualquier forma es muy ilustrativo referir cómo el término *moderno* se ha ido (re)significando. Una cronología de la idea de lo moderno tendría que ubicar ciertas fechas fundamentales. Una primera fecha es tan remota como el siglo V. Ya en ese entonces el concepto está vinculado a la conciencia de ser diferente. Por lo general una época se bautiza, se considera moderna, cuando toma conciencia de ser distinta a la era anterior que es entonces caracterizada como el tiempo pasado, la época que se fue, lo antiguo. En el Siglo V el cristianismo se convierte en la religión oficial del imperio romano. En ese entonces comienza a hablarse de los tiempos modernos para distinguirlos de los tiempos precedentes caracterizados por el paganismo. No existe, sin embargo, una valoración

positiva de lo moderno, en el sentido de que la nueva época se considerara mejor que la anterior. Es hacia fines del siglo XVII cuando se produce la llamada polémica de los antiguos y de los modernos, esto es la discusión en torno a los méritos de unos y otros en términos de creación científica y cultural. Durante mucho tiempo, la época clásica, la antigüedad greco-romana, fue tomada como un paradigma insuperable. El valor de una época dependía de su grado de similitud con este modelo. No obstante, en el siglo XVII hay un voto a favor de lo contemporáneo. Se rompe así con el mito de la antigüedad como un momento de logro irrepetible, aparece entonces el apego a lo moderno.¹

Ver al respecto de Jacques Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente y progreso*. Ed. Paidós. Barcelona 1991. Cap. 1.

En el siglo XVII se produce, además, otro hecho fundamental en la cronología de la modernidad: la aparición del racionalismo, de la idea de que la tradición no es necesariamente fuente de verdad. El sujeto pensante, a través de la duda, debe cuestionar la tradición; ella no basta para determinar una conducta o para establecer la verdad de un conocimiento. Aparece como necesario que la tradición sea validada por la experiencia, por el pensamiento autónomo y la comprobación de los hechos. El racionalismo moderno va a tener un impacto fundamental y múltiple en la cu Occidente. Para empezar genera lo que Weber llama, “el desencanto”; esto es, la racionalización de las imágenes del mundo, el proceso que conduce a una visión “científica” de la naturaleza, a una cosmovisión expurgada de la magia. Pero en esta cronología el momento fundamental es indiscutiblemente el siglo XVIII; es en este momento, el siglo de las luces, que el proyecto de la modernidad se perfila, adquiere una fisonomía llamada a tener una larga vigencia. El siglo XVIII ha sido valorado usualmente como el momento de la revolución industrial inglesa, en lo económico, y de la revolución francesa, en lo político. Pero también debe ser visto como un momento de cambio en la cultura y las mentalidades. Es la coyuntura en que cristaliza la idea de progreso. Comienza a reelaborarse la idea del tiempo y del mundo hasta entonces vigente. La razón es asumida como la fuerza que va a definir la realidad.

El mundo sería reconstruido por una razón emancipada de los lazos de la tradición y de la autoridad religiosa. Pensar sin miedo, desterrar los tabúes. También se consolida la valoración positiva del presente en relación al pasado. Habría una mejora continua en el dominio de la humanidad sobre el mundo y también en la propia felicidad del hombre. Prolongar todo esto es la promesa de la Ilustración, su programa. Se articula así la expectativa de un control cada vez mayor sobre el mundo con la esperanza de un autoperfeccionamiento del hombre. Esta expectativa está sobre todo en la obra de los autores de la ilustración francesa. Condorcet es quizá quien formula con más consistencia. La modernidad vendría a ser pues esta larga época que se inicia en el siglo XVII y cuya unidad estaría dada por la idea de la razón como fuerza recreadora de la realidad. La idea de progreso tiende a reemplazar a la idea de providencia.

Si antes la unidad de la historia era cocebida a través del concepto de providencia, de una inteligencia divina que ordenaría los sucesos, encaminándolos sabiamente hacia un fin determinado; ahora la creencia en el progreso significa la secularización de este sentimiento de confianza; el orden y el sentido ya no están garantizados por una entidad extramundana sino por la inherente capacidad de desarrollo del ser humano:

Si en el siglo XVIII tenemos la consolidación de este horizonte cultural, en el siglo XX, mientras tanto, tenemos una

' crisis muy seria del proyecto moderno. Muchos la consideran terminal y definitiva. Ya no estaríamos en una época moderna, sino posmoderna; el progreso ya no podría organizar nuestras actitudes frente al tiempo. Esto es muy cierto y es notorio que últimamente ha retrocedido la expectativa por

el futuro, y ha comenzado a reinar en cambio, una mayor estimación del presente. Mientras que, finalmente, parece imponerse una indiferencia frente al pasado. Ahora, casi a la manera de comunicar notas de lectura, trataré de presentar las ideas más importantes tanto de los defensores de la modernidad como de aquellos que sostienen que, vivimos ya sin remedio, en una nueva época, posmoderna.

Hay distintas aproximaciones a la modernidad, diferentes formas de concebirla. Me parece conveniente retomar cuatro: la de Jürgen Habermas, muy basado en la obra de Max Weber, la de Marshall Berman desarrollada en un libro con el hermoso título de *Todo lo sólido se desvanece en el aire*,² donde la influencia de una cierta lectura de Marx es muy prominente, la de Colin Campbell que reivindica al romanticismo como principio oculto pero fundamental de la modernidad y, finalmente, la de Michel Foucault que enfatiza los aspectos represivos, el carácter disciplinario del proyecto moderno; ejercido por los detentadores del poder en contra de los indolentes, de todos aquellos que no subordinan sus impulsos a las normas de la "buena conducta".

Habermas es un autor muy difícil. Por la amplitud de sus temas -que abarcan desde la Filosofía hasta la Sociología, pasando por la Psicología y la Lingüística-, no menos que por lo extenso de sus escritos y también por el carácter abierto de su obra, siempre sujeta a revisiones. Pero, encima de todo ello y quizá sobre todo, por lo hermético de su escritura. Circunstancia paradójica en un escritor que ha hecho de la comunicación el tema central de su obra. No obstante, Habermas es el "principal portavoz de los defensores de la modernidad... el adversario más inteligente y desmistificador del posmodernismo"³. El transcurso de esta exposición nos incumbe solo una revisión de sus ideas fundamentales. Nos va a interesar su definición de la modernidad y su defensa del proyecto moderno contra los neo-conservadores y los posmodernos. En realidad el esfuerzo de Habermas apunta a reconstruir el horizonte utópico de nuestra época, a fundamentar la posibilidad

2 Ed. Siglo XXI. Madrid, 1988.

3 Miguel Giusti, "Modernidad sin alternativas. Sobre las condiciones universales de la racionalidad en Jürgen Habermas" en Henrique Urbano (ed.) *Modernidad en los andes*. Ed. Bartolomé de las Casas. Cusco 1991. En el conjunto de ensayos de divulgación y crítica de la obra de Habermas, sobresale este texto de Giusti por ser accesible y riguroso.

de una sociedad emancipada "... donde el mundo vital no estaría ya sometido a los imperativos de mantenimiento del sistema; un mundo vital racionalizado sometería más bien los mecanismos sistemáticos a las necesidades de los individuos asociados".⁴

Un buen punto de partida para llegar a la propuesta de Habermas es la recapitulación de las ideas de Weber sobre el origen y la dinámica de la modernidad. En la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber postuló que el sustrato que da unidad al proceso cultural de Occidente, es la racionalización, el hecho de que una forma de pensar y un tipo de acción vayan cobrando cada vez mayor importancia en todos los ámbitos de la vida. Se trata, de un lado, del pensamiento científico que, como sabemos, pretende ser sistemático y busca confrontarse con la realidad. Y, de otro lado, la acción racional de acuerdo a fines. Dentro de la tipología de Weber, la acción racional de acuerdo a fines es aquella que supone el cálculo, donde dado un fin se comparan los costos y los beneficios de determinados cursos de acción, para decidirse entonces por aquél que implica una mayor ventaja. Esta modalidad puede entenderse mejor si se la compara con otros tipos de acción. Weber hablaba de la acción impulsiva, casi reactiva, o movida por sentimientos, por pasiones; aquí no hay cálculo, tampoco preocupación por el futuro; simplemente reacción pasional. En el límite este tipo de acción no podría ser objeto de la sociología por cuanto no implica un sentido deliberado. Pero también está la acción tradicional, que tiene que ver con la costumbre, que se repite indefinidamente. La costumbre es una segunda naturaleza, se suele decir, y ello significa que hay una serie de hábitos, de acciones casi automáticas. En un mundo pre-industrial esta modalidad de comportamiento es muy importante, las cosas se hacen de una forma porque siempre se han hecho así. En una obra de teatro de Federico García Lorca *La Casa de Bernarda Alba* la fuerza de la tradición aparece avasalladora. Se trata de la historia de una familia encabezada por una señora, de rancio linaje, que tiene varias hijas. Como en la época el prestigio del linaje es fundamental, resulta evidente que esas muchachas no se podrían casar de no estar adecuadamente dotadas, sin tener el respaldo económico que les permitiera conseguir maridos de su misma posición social. El convento era el único destino alternativo. Así el linaje no se reproduce pero tampoco decae. De todas las hijas una sola -la mayor- podía tener dote. García Lorca presenta la rebelión sentimental y romántica contra esta regla social, contra esta tradición que puede condenar a las mujeres a

⁴ Albert Wellmer, "Razón, utopía, y la dialéctica de la ilustración" en R. Bernstein (ed.) Habermas y la modernidad. Ed. Rei. México 1993. p. 97

una existencia que en realidad no quieren. El hecho es que se hace visible una sociedad donde el honor y la tradición impiden el desarrollo de la individualidad, cualquier margen de elección, sobre todo al género femenino.

Finalmente, para Weber, habría también la acción racional de acuerdo a valores. Acá no hay costo-beneficio, tampoco apego mecánico a una costumbre; lo que hay es una necesidad de quedar bien con la propia conciencia, de escoger el curso de acción que satisfaga nuestros impulsos valorativos. Nuestros sentimientos más fuertes. El individuo actúa de acuerdo a ciertos principios que son lo único que le importa. La deliberación sólo existe para determinar la mejor forma de seguir ciertos valores. Es una acción que tiene mucho de impulsivo.

La modernidad implica para Weber la mayor importancia del pensamiento científico y de la acción racional de acuerdo a fines. Y, como consecuencia, el desplazamiento de la acción tradicional, y, también, de la impulsiva o más emocional. En el terreno del pensamiento retroceden la magia y las creencias tradicionales. Desde luego que el cálculo de capital, el fundamento mismo de la empresa capitalista, es el caso más depurado de la acción racional de acuerdo a fines. En efecto, dado que la expectativa de lucro es el motivo de la actividad económica, para poder optar por una forma de producir entre varias posibles, lo decisivo es comparar las alternativas, calcular los ingresos que producirían con los costos que habría que pagar. Este es el modelo que domina el comportamiento de un "sujeto racional", de una persona que evalúa en todo momento cómo maximizar sus beneficios.

De otro lado, el proceso de racionalización, piensa Weber, lleva a la separación de tres ámbitos que antes estaban integrados, a que cada uno de ellos tenga una lógica separada. La modernidad se definiría precisamente por la independencia de estos ámbitos: la ciencia, la moral y el arte. Tradicionalmente estos dominios estaban reunidos por una concepción del mundo donde la religión era el elemento dominante. Así lo bueno tenía que coincidir con lo bello y con lo verdadero. En consecuencia una misma autoridad bastaba para determinar lo justo, lo cierto y lo bello. En el Siglo XVII, por ejemplo, la Iglesia condena a Galileo por decir que la tierra se mueve. Esta pretensión sería calificada ahora de fundamentalista; nos haría recordar a los Ayatholá y su proyecto de un Estado que no sea laico, de una estética que esté subordinada a lo religioso, de una sociedad orgánica donde el individuo tiene muy poco espacio.

> 284 < Esta situación desaparece progresivamente, dice Weber, y tenemos entonces tres tipos de esferas en la cultura, cada una con su propia lógica, con una normatividad específica. La ciencia

se emancipa de la religión de manera que el único tribunal para decidir la verdad es la comunidad científica. Tenemos también el surgimiento de lo político como algo independiente de la ciencia, la moral y la religión y, finalmente, la aparición de un arte que sólo pretende obedecerse a sí mismo, asumiéndose como respuesta a una necesidad de expresión inherente al ser humano. La razón emancipada impulsa el desarrollo científico y la revolución industrial. En el aspecto político acelera el triunfo de la democracia, del principio de igualdad ante la ley de los seres humanos y de su consecuencia: la administración burocrática. Finalmente en el terreno de lo estético, la modernidad supone la categoría de autenticidad, el arte como expresión cierta de una interioridad, de una intimidad que busca elaborar estados subjetivos. El arte permanece como bastión de los sentimientos. Tenemos entonces tre esferas cada una con su propia autonomía; eso sería lo característico de la modernidad, en contraste con la lógica integrista. Puede ser de interés apuntar que las reacciones fundamentalistas a la modernidad han sido permanentes durante el siglo XVIII y XIX; la propia Iglesia Católica muy lentamente se ha resignado a separarse del ámbito de la ciencia y la estética.

Pero el análisis de Weber desemboca en un pesimismo sombrío; que no es desde luego casual sino que traduce las mismas tensiones del proyecto moderno. En efecto el desarrollo de la racionalidad instrumental desencanta el mundo y corroe los valores tradicionales pero, de otro lado, esta paulatina racionalización no consigue crear nuevas configuraciones valorativas. De ahí la insuficiencia de sentido, la falta de metas y el vacío; es decir, la indiferencia y la depresión que se van apoderando de la vida conforme la racionalización y la burocracia avanzan. Es decir, la destrucción de la idealidad. La “jaula de hierro”, la “petrificación mecanizada”. El panorama del futuro es entonces desolador: el hombre se convierte en una entidad cosificada, avasallado por la burocracia. Sin sueños ni libertad. El porvenir es lúgubre: “Los últimos hombres de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente”.⁵

Habermas cuestiona la insuficiencia del modelo de acción de Weber. Existen otras formas de acción que hacen posible imaginar otros destinos. Se trata de la acción comunicativa, que se fundamenta en una racionalidad distinta, ajena al cálculo y al dominio. En efecto, la acción comunicativa está orientada hacia el mutuo entendimiento y supone al lenguaje como su medio específico. Permite el consenso y la coordinación de las acciones “... en la medida en que los participantes en la interacción se ponen de acuerdo sobre la validez a la que aspiran a través de sus enunciados, es decir en la medida en que los participante

⁵ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ed. Península. Barcelona 1969. p. 260.

en la interacción se ponen de acuerdo sobre la validez a la que aspiran a través de sus enunciados, es decir en la medida en que reconocen intersubjetivamente sus recíprocas pretensiones de validez⁶. La idea es que los individuos argumentan sus puntos de vista pero que pueden ser persuadidos en caso de que se les demuestre la falta de fundamento de su posición.

La acción comunicativa es propia del “mundo de la vida”, realidad definida como “...una red de cooperaciones mediadas comunicativamente”. No obstante la sociedad moderna no se restringe al mundo de la vida, abarca también al sistema. Si en el mundo de la vida damos por supuestos la “...a) autonomía de los actores, b) la independencia de la cultura y c) la transparencia de la comunicación...”⁷ en el caso del sistema lo característico es que las acciones sean coordinadas a través de los mecanismos instrumentales que son el poder y el dinero. La lógica del sistema implica que la razón adquiera un carácter instrumental y teleológico. Su autonomía respecto del mundo de la vida significa que éste pase a convertirse en un sub-sistema instrumentalizado. Este es, sin embargo, un desarrollo reversible. Existe la posibilidad de una afirmación del mundo de la vida y de la acción comunicativa. Ello implicaría que los hombres logremos el control de nuestra propia historia. Esto es afirmar la racionalidad comunicativa, la libertad para fijarse colectivamente metas, en vez de la obediencia ciega a la compulsión que emana del sistema. Por tanto no se trata de que el proyecto moderno esté agotado. Es posible usar la razón para construir un mundo más feliz. Lo que está en crisis es la identificación entre modernidad y razón instrumental. Renovar el proyecto moderno implicaría multiplicar los espacios donde se desarrolla la acción comunicativa, reforzar el mundo de la vida.

Ahora me referiré a una segunda aproximación al tema de la modernidad: la que desarrolla Marshall Berman en *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. La perspectiva de este autor es muy diferente a la de Habermas. Ha escrito poco y su elaboración parte del análisis histórico. Define la modernidad como “...una forma de experiencia vital -la experiencia del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y de los peligros de la vida- que comparten hoy todos los hombres y mujeres de todo el mundo ... Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos. todo lo que sabemos, todo

6 Habermas citado por Giusti, op. cit. p. 23.

7 Giusti, op. cit. p. 24.

lo que somos”.⁸ Berman identifica la modernidad con una aceleración del ritmo de la vida, con una sensación de ansiedad muy propia de la gran ciudad. Existen tantas posibilidades que siempre falta tiempo. Si se compara la vida rural, o de la pequeña ciudad, con la vida de las metrópolis, quizás la diferencia más profunda sea esta distinta forma de sentir el tiempo. De un lado la persona que vive permanentemente apurada, ansiosa, con la conciencia de que el tiempo la persigue; del otro, la sensación que uno encuentra en el campo donde no existe casi premura, donde el tiempo no es algo que genera urgencia. Esta vivencia del tiempo sería lo que definiría la modernidad; ella tendría como correlato la sensación y certidumbre de que en los nuevos tiempos todo es provisorio; tópico que es precisamente el que inspira el título del libro “Todo lo sólido se desvanece en el aire”. Nada es para siempre, todo pasa. No hay que resistirse al fluir del tiempo. Rechazar la nostalgia y el pasadismo, vivir al máximo la aventura de la vida, buscar un desarrollo pleno de nuestras capacidades. Estas son las actitudes modernistas.

Este espíritu innovador de la modernidad termina por desatar grandes cambios económicos y sociales: la urbanización, la industrialización, el surgimiento de la democracia. Berman propone llamar *modernización* al conjunto de estas transformaciones. Mientras tanto sugiere llamar *modernismo* al complejo de valores y visiones del futuro que engendra la modernidad. Poco a poco esta búsqueda incesante de la modernidad va cristalizando una tradición peculiar. Berman divide la historia de la modernidad en tres períodos. El criterio principal para elaborar esta cronología reside en la proporción de la humanidad que vive bajo su influjo. Así en el primer período, que cubre desde principios del XVI hasta fines del XVIII, la modernidad es una experiencia vital de pocos individuos que aún no saben del todo “con qué han tropezado”, “tienen poca

o nula sensación de pertenecer a un público o comunidad moderna en el seno de la cual pudieran compartir sus esfuerzos y esperanzas”. En el segundo período, iniciado con la Revolución Francesa, surge “abrupta y espectacularmente el gran público moderno”. Público que tiene conciencia de vivir una época revolucionaria, de grandes transformaciones; conciencia tanto más aguda cuanto que la gente puede recordar aún lo que es vivir en un mundo tradicional. De hecho la vida se desenvuelve entre los dos mundos.

Finalmente, el período actual se inicia en el presente siglo. La modernización se expande a todo el mundo y la cultura del modernismo consigue grandes triunfos en el arte y el pensamiento. A pesar de todo ello la idea de modernidad pierde “buena parte de su viveza, su resonancia y su profundidad

⁸ Marshall Berman, op. cit p. 1.

y pierde su capacidad de organizar y dar un significado a la vida de las personas”.⁹ La crisis del mundo moderno sería resultado de que “...nuestro pensamiento acerca de la modernidad parece haber llegado a un punto de estancamiento y regresión”.¹⁰ La aceleración del ritmo de vida, la ansiedad y la vitalidad exacerbada, la misma experiencia de la modernidad carecería de objeto y de razón, de un para qué y un por qué. Un frenesí sin propósito. Para Berman los motivos de esta situación son variados. Para empezar deben buscarse en la falta de una adecuada conciencia histórica, en el hecho de que la edad moderna tiende a perder contacto con sus propias raíces. De ahí la necesidad de reconstruir y codificar las tradiciones modernas; la cultura del modernismo.

Pero hay otros motivos acaso más importantes. El primero se refiere a la enorme expansión del público moderno y a su consecuente fragmentación en grupos que hablan lenguajes “inconmensurables”, que es casi imposible traducir. El segundo tiene que ver con cambios en la cultura modernista que dificultan que ésta se siga nutriendo de la experiencia de la modernidad. En efecto, la declinación de la capacidad crítica lleva a que la experiencia de la modernidad sea aceptada o rechazada en bloque, que exista una gran dificultad para resignificarla; que haya desaparecido la ironía y la tensión interna que dotaron de vitalidad al pensamiento de los modernistas del siglo XIX. En medio de este diagnóstico de crisis el proyecto de Berman apunta a vitalizar la cultura modernista contemporánea. La única manera de hacerlo es a través de enraizarla nuevamente en las tradiciones modernistas del pasado, con aquéllas que mejor elaboraron la experiencia de la modernidad.

Las ideas de Berman son muy reveladoras. Su definición de la modernidad como una forma de sentir la vida -promesa y amenaza al mismo tiempo- es muy sugerente. Las perspectivas de Habermas y Berman aunque difieran mucho entre sí, no resultan excluyentes. Ambos son conscientes de la crisis de la cultura moderna; además los dos atribuyen la crisis a la debilidad de la imaginación utópica. A la dificultad para crear orientaciones que renueven la ilusión por el futuro, que den sentido a la vorágine que es la vida moderna. Para Habermas, la razón instrumental, restringida al cálculo en función de las necesidades del sistema, resulta incapaz de crear valores. Se limita a servir al sistema. Pero ello no significa la muerte de la modernidad: la racionalidad comunicativa podría ser un nuevo principio. En efecto, a través de un ejercicio permanente de la acción comunicativa, mediante la multiplicación de los

9 Berman, op. cit. pp.

2-3. ¹⁰ Ibidem., p. 11.

espacios de diálogo, sería posible reconstruir una idealidad, valores universales que puedan comprometernos en la construcción de un futuro que sea presentado con la esperanza necesaria como para estimularnos a convertirlo en realidad. Para Berman la clave está en la recuperación de una conciencia crítica, necesariamente histórica, que nos permita hallar la capacidad de dar sentido a esa aventura irrenunciable que es la modernidad.

Me parece importante presentar ahora una tercera posición de defensa de la modernidad. Es la representada por Colin Campbell en un libro extremadamente sugerente, que aunque no se ubique directamente en el debate que reseñamos sí proporciona una perspectiva de mucho interés sobre la modernidad.¹¹ Según este autor desde el inicio de la sociedad moderna han existido revoluciones culturales que cuestionaron el racionalismo, el materialismo y la secularización que serían las tendencias centrales de cambio de esta sociedad. Estas revoluciones remiten a otro principio de la modernidad, insuficientemente analizado. En efecto la Ilustración fue rápidamente cuestionada por aquéllos que pensaban que la razón, y la satisfacción material, no pueden fundamentar por sí mismas la felicidad. Además, estas primeras críticas también señalaron que el mundo moderno conducía a una individuación exagerada, a una pérdida del vínculo con la comunidad. Todo ello provoca la primera, y quizás más importante, reacción a la ilustración, que es precisamente el romanticismo. Más tarde la reacción romántica es incorporada y surge entonces la modernidad como una síntesis difícil pero extremadamente fértil y productiva.

La reacción romántica se produce en lo fundamental en Alemania, pero también llega a Inglaterra y Francia. Se reivindica una serie de temas que la ilustración había dejado de lado. Si los ilustrados privilegian la razón, el romanticismo valora la emoción, la capacidad de sentir; pone por delante el sentimiento y la sensibilidad como formas de captar el mundo. Más que la ciencia, la poesía, más que el cálculo, la intuición. Son éstas las actitudes que el romanticismo va a promover. Además, los románticos se preocupan mucho por la comunidad, por la reintegración del individuo en lo colectivo. Pero la reacción romántica no postulaba un regreso a un mundo tradicional, a un mundo inmóvil, más bien incorpora muchas de las ideas del racionalismo, aunque apunta a crear una cultura donde el hombre no se agote en el cálculo sino que viva sus sentimientos y pasiones. La crítica romántica a la ilustración fue muy influyente y tuvo que ver con la reivindicación de estas áreas que en un inicio fueron dejadas de lado.

¹¹ Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Ed. Basil Blackwell. Oxford, 1989.

Campbell concluye en que la modernidad tiene dos almas: la racional y la sentimental. Las dos almas están en tensión, pero este conflicto es precisamente el fundamento de la modernidad. Desde luego que estas dos orientaciones se distribuyen entre los géneros, las edades y las clases sociales en forma diferente. Tienden a ser románticos los jóvenes, las mujeres, los artistas. Más racionalistas y utilitarios son los hombres maduros, especialmente los relacionados con el mundo de la economía. Pero lo importante es precisamente la fricción entre estos dos principios, uno que privilegia el cálculo y otro que favorece la expresión. De cualquier forma tenemos, según Campbell, un avance de la racionalización de la vida, fundamentado en el desarrollo industrial, en el campo económico; y en la democratización, en el campo de la política. Pero es gracias al principio romántico que esta racionalización puede encontrar un sentido. Sólo dejando hablar a las emociones y sentimientos se pueden encontrar los valores y metas que humanicen la razón. “La lógica cultural de la modernidad no es meramente aquélla de la racionalidad como se expresa en las actividades del cálculo y la experimentación, es también la de la pasión y la del sueño creativo nacido de la añoranza o deseo. Pero aún más crucial que cualquiera es la tensión generada entre ellos, porque es sobre ella que, en última instancia, descansa el dinamismo de Occidente. La principal fuente de su tempestuosa energía no se deriva sólo de la ciencia o la tecnología; tampoco de la moda, la vanguardia o la bohemia, sino de la tensión entre sueño y realidad, placer y utilidad”.¹²

Por último me quiero referir a la perspectiva de Michel Foucault. Con una gran sensibilidad para detectar los intereses del poder detrás de las intenciones más loables y de los análisis más científicos, Foucault ha puesto en evidencia ese vector oscuro pero central de la modernidad que tiene que ver con el disciplinamiento de los impulsos, con ese furor moralista de imponer -mediante instituciones cerradas como los manicomios, las escuelas y las cárceles, y también por medio de discursos que se pretenden científicos y absolutos- la buena conducta. En definitiva: inculcar hábitos que permitan regular el funcionamiento de nuestros cuerpos y nuestras mentes; alejarnos entonces de impulsos y costumbres, formar un nuevo carácter. Así, en el artificio que es la sociedad, los nuevos poderes establecen un orden aparentemente racional que, aunque funcione en beneficio de los que detentan el poder, es postulado como el más ético y humano.

No es entonces sorprendente que con el auge del racionalismo, el loco haya dejado de ser una figura grotesca y divertida para convertirse en una

presencia inquietante que tiene que ser confinada en instituciones de cuidado. Razón y sinrazón deben estar claramente separadas. El discurso científico sobre la locura elimina a la persona que hay en el loco.¹³ El alienado ha perdido la razón; de ahí el desorden, el libertinaje, la disipación. El loco se convierte entonces en un objeto, donde domina una “maldad en estado salvaje”. Su curación, de ser posible, dependerá de la “abolición del mal que reina allí”, gracias a una estricta regimentación, buscando que el control sea internalizado. “La locura no escapa de lo arbitrario sino para entrar en una especie de proceso indefinido, por el cual el asilo provee a la vez de policías, de jueces, de instructores y de verdugos. Un proceso donde toda falta se transforma, por una virtud propia del asilo, en un crimen social, vigilado y castigado; un proceso que no tiene otra salida que un perpetuo volver a comenzar bajo la forma interiorizada del remordimiento”.¹⁴ Formar los hábitos de autocontrol sería la única forma de reestablecer la subjetividad, dejar entonces de ser ese objeto peligroso que ha regresado a la pura impulsividad.

Con mucha razón dice Merquior que el análisis de Foucault representa “más una protesta contra la modernidad que una auténtica y objetiva apreciación de su carácter”.¹⁵ Importante por su apasionada denuncia del poder, por su reivindicación del individuo, pero finalmente limitada por carecer de un momento positivo. Como dice Berman: “Foucault reserva su desprecio más feroz para las personas que imaginan que la humanidad moderna tiene la posibilidad de ser libre. ¿Creemos sentir un acceso espontáneo de deseo sexual? Simplemente somos movidos ‘por las modernas tecnologías del poder que toman la vida como su objeto’... en el mundo de Foucault no hay libertad porque su lenguaje forma un tejido sin costuras, una jaula más hermética de lo que Weber llegara a soñar, dentro de la cual no puede brotar la vida. El misterio es por qué tantos intelectuales de hoy en día quieren, al parecer, asfixiarse en la jaula con él. La respuesta es, sospecho, que Foucault ofrece a una generación de refugiados de los sesenta una coartada histórica mundial para explicar el sentimiento de pasividad e impotencia que se apoderó de tantos de nosotros en los setenta”.¹⁶

¹³ No obstante las cosas son aún más complejas porque se considera al loco como un testimonio vivo de las consecuencias que el alejamiento de la naturaleza por el proceso civilizatorio puede producir en la mente de los individuos. Pero este tema nos distrae de lo que queremos decir.

¹⁴ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*. T. II. Ed. FCE. México, 1976, p. 251.

¹⁵ J.G. Merquior, *Foucault o el nihilismo de la cátedra*. Ed. FCE. México,

1988. p. 281.

¹⁶ M. Berman, *op. cit.* pp. 24-25.

Para algunos teóricos, cada vez más numerosos e influyentes, la crisis de la modernidad no es pasajera y superable, sino terminal y definitiva. Los teóricos de la posmodernidad consideran que el proyecto moderno está agotado y que estamos en una nueva época, cuyas características recién estamos conociendo. El hecho más revelador, por lo sintomático y productor de consecuencias, sería la pérdida de verosimilitud de las “metanarrativas” (Lyotard), de aquellos grandes relatos que dieron un sentido único y coherente a la historia. “La modernidad deja de existir -dice Vattimo- cuando desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria. Tal concepción de la historia, en efecto, implicaba la existencia de un centro alrededor del cual se reúnen y ordenan los acontecimientos... No existe una historia única, existen imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que exista un punto de vista supremo”.¹⁷ Con la idea de historia se van también las ideas de superación y de progreso. La creencia de que el mundo avanza, impulsado por la razón, a realizar, a escala planetaria, un ideal de hombre y sociedad sería sólo una ilusión. Una ilusión además peligrosa, por cuanto el ansia por ese mundo mejor justifica atropellos y genocidios. La modernidad habría originado lo contrario de lo que prometió: en vez de liberación y felicidad, opresión y barbarie. Por tanto sería necesario desestimar todo intento de explicación sintética y unitaria de la realidad. Las diferencias no pueden ser exterminadas, son radicalmente legítimas. Además la diversidad es en sí misma una riqueza.

- ¹⁷ Gianni Vattimo, “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?” en G. Vattimo y otros *En torno a la posmodernidad*, Ed. Anthropos. Barcelona 1991. pp. 10-11. Para una presentación sintética de la posmodernidad ver de Norbert Lechner “Ese desencanto llamado post-modernidad” en *Los patios interiores de la democracia*, Ed. FCE. México 1988. Un ejemplo interesante sobre el punto lo proporciona Richard Harvey Brown cuando pasa revista a las distintas formas de entender lo que desde Occidente, y dependencias, se llama “segunda guerra mundial”, “... pocas personas disputan el hecho de que la segunda guerra mundial empezó con el ataque japonés a Pearl Harbor el 7 de diciembre de 1941. Pero quizá sólo parece de esta forma. Quizá la guerra empezó el 1 de setiembre de 1939, como dicen los polacos y sus historiadores, cuando el ejército alemán cruzó su frontera. ¿O fue en marzo de 1939 cuando Hitler tomó Klaipeda, como creen los lituanos? O quizá no hubo una segunda guerra mundial, sino la Gran Guerra Patria 1941-45, como proclaman los académicos soviéticos... Ni los americanos, ni los polacos, ni los lituanos ... sabían lo que era la segunda guerra mundial cuando empezó o aún cuando la vivieron... No es demasiado difícil aceptar que los hechos históricos son construcciones sociales retrospectivas”. *Brown Science as narration (Public Knowledge and Civic Communication in a democratic Society)* Yale University Press, 1995. Chapter 5, p. 33.

El diagnóstico que hacen los posmodernos de nuestra época es muy sugerente, como también lo es su crítica a la modernidad. Aquí concierne sólo una revisión somera. En especial precisar las actitudes vitales que se derivan del discurso posmoderno. Para empezar, un relativismo generalizado. La realidad es infinita y todo conocimiento es siempre parcial. No caben añoranzas de un fundamento, de un principio de realidad concebido como único. Toda definición es un hecho lingüístico que sostiene una relación problemática con la realidad. La crítica supone la *deconstrucción* del texto, es decir mostrar lo infundamentado de su pretensión de querer representar la realidad.¹⁸ Revelar la perspectiva desde la cual fue escrito. Ello equivale a radicalizar el postulado de la Sociología del Conocimiento que señala que las formas en que pensamos están condicionadas por nuestra posición social, por prejuicios e intereses que nos constituyen.

No hay otro camino entonces que aceptar la ausencia de fundamento y la falta de certidumbres. La coexistencia de múltiples imágenes del mundo debe ser concebida como algo normal e insuperable. No hay un principio de realidad único. La verdad no es simple. Además, no sería posible afirmar que el presente es mejor que el pasado, o que el futuro va a ser mejor que el presente. Tampoco que una sociedad o una cultura es mejor que otra. No hay criterios de comparación. Este aprecio de la diversidad hace posible dar una validez renovada a lo tradicional, rescatar lo que la modernidad dejó de lado en demasiadas oportunidades: sentimientos, intuiciones, experiencia personal, magia, cosmología, mito, experiencia mística. Se crean las bases para una liberación de las diferencias. “Una vez desaparecida la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla como una multitud de racionalidades “locales” -minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales, estéticas- que toman la palabra y dejan de ser finalmente acallados o reprimidos por la idea de que sólo existe una forma de humanidad

¹⁸ “Toda representación... se hace siempre desde algún punto de vista... Las concepciones absolutistas de la verdad sociológica son sólo aquellos modos de representación que han tenido éxito social y por ello niegan su necesaria parcialidad. La distinción entre hecho y ficción, por consiguiente, se debilita en cuanto ambos son vistos como producto y fuente de acciones comunicativas; ambos son considerados representaciones de la realidad donde se manifiestan también diversos grupos, intereses, ideologías e imposiciones históricas. Al desenmarañar la relación entre las prácticas textuales y las políticas, obtenemos claridad acerca de las maneras como se ha configurado la verdad y como puede ser moldeada de nuevas maneras”. Richard Harvey Brown “Retórica, textualidad y el giro posmoderno en la teoría sociológica” en Revista Colombiana de Sociología, Vol. 11, N. 1. Junio, 1993, Bogotá, Colombia. p. 6.

verdadera digna de realizarse, con menoscabo de todas las peculiaridades... La liberación de las diversidades es un acto por el cual éstas “toman la palabra de manera que puedan hacerse reconocer”.¹⁹

La subversión de la idea de historia, a nivel de la sociedad, encuentra un complemento necesario en el cuestionamiento de la idea de identidad en el caso del individuo. En efecto, los teóricos de la posmodernidad piensan que la idea de identidad es un mito opresivo con el que se trata de reprimir las incoherencias y ambigüedades propias de la existencia humana. En realidad tenemos “sujetos débiles” (Vattimo), fraccionados por diversas lógicas que nos constituyen y nos escinden al mismo tiempo. Una vez roto el hechizo del proyecto, de la vida que gira en torno a una obsesión, a una tarea cuya urgencia no deja descanso, entonces desaparece la tensión de los imperativos éticos fuertes y resurge la pluralidad de los impulsos, la variabilidad de los fines. Somos pues “sujetos consumidos”.²⁰ Los hombres posmodernos son, como dice Bauman, una suerte de vagabundos “... peregrinos sin destino, nómades sin itinerario”.²¹ Pero, apunta Vattimo, la situación posmoderna es sólo posible sobre la base de una prosperidad material que la humanidad hereda de la época moderna: “... es justamente porque Dios -o la creencia en un rígido orden moral-racional del mundo- ha hecho posible una sociedad más segura, y menos sujeta tanto a la violencia de la naturaleza como a la guerra de todos contra todos, por lo que toda rígida disciplina y la misma creencia en Dios, terminan por volverse innecesarias”.²²

Desde esta perspectiva el ascetismo y el logro de hazañas pierden base. El héroe se convierte en una figura sospechosa. La idea de sacrificio personal carece de legitimidad. Lo único que puede interesar es vivir el presente. Lograr una relación “más amigable con la existencia”, una recuperación de la sensualidad, para empezar. En el terreno artístico esta sensibilidad posmoderna está muy bien retratada en la novela *La insoportable levedad del ser* del autor checo Milán Kundera. Allí se nos presenta un mundo donde los hombres actuamos

19 Vattimo, op. cit. p. 17.

20 En una formulación extrema y polémica dice Vattimo que los sujetos consumidos parecen “haber perdido toda capacidad de resistencia, toda razón para criticar y transformar, o revolucionar lo existente”. “El consumidor consumido” en *Fin de siglo*, Marzo-abril, 1992. Revista de la Universidad del Valle. Colombia. p. 16.

21 Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*, Ed. Blackwell. Oxford, 1995. p. 240.

22 Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, Ed. Paidós. Barcelona. p. 69.

sin saber muy bien porqué. La obra relata la vida de un médico que actúa dejándose llevar por sus impulsos; careciendo de proyectos firmes o razones fundamentales. Casi a la deriva. En medio de todo, sin embargo, no puede dejar de ser moral. Mucho de lo que hace atenta contra su utilidad inmediata. En realidad el personaje no se entiende a sí mismo, no podría producir una explicación razonada de su comportamiento. Lo clave es que su conducta no pretende ajustarse a una ética abstracta, él quiere limitarse a ser lo que es, es decir a actuar de acuerdo a sus tendencias más íntimas.

Por lo general los teóricos de la posmodernidad refieren el fin de la modernidad a una serie de experiencias contemporáneas. En primer lugar las guerras mundiales y muy en especial los campos de concentración. La realidad apabullante de la violencia y de la destrucción cuestiona hasta sus fundamentos la idea de progreso. Pero sobre todo los campos de exterminio. Allí la razón y la ciencia fueron usadas al servicio de un plan masivo de destrucción de seres humanos. ¿Qué decir entonces de la esperanza de los ilustrados en el sentido de que la razón llevaría al progreso moral y la felicidad? En segundo lugar el proceso de descolonización. La rebelión de los pueblos no occidentales, la afirmación de su personalidad histórica hace claro que la idea de progreso está profundamente influida por el etnocentrismo. Como reacción gana consenso una actitud cautelosa al momento de comparar culturas y sociedades. Se reconocen valores en el mundo no-occidental, se deja de pensar que Europa representa el futuro de la humanidad. En todo caso la idea de una historia única se vuelve improbable y remota.

En tercer lugar, finalmente, la extensión de los medios de comunicación, sería otro de los hechos decisivos en la clausura de la experiencia de la modernidad. En efecto la proliferación de los medios de comunicación ha diluido los “puntos de vista centrales”, ha permitido una “explosión y multiplicación generalizada de visiones del mundo”. El crecimiento vertiginoso de la comunicación permite que un número creciente de subculturas “tomen la palabra”, expongan su verdad. El resultado es que “...la intensificación de las posibilidades de información sobre la realidad en sus más diversos aspectos vuelve cada vez menos concebible la idea misma de *una* realidad”.²³

El hecho de que los posmodernos compartan ciertas afirmaciones básicas no debe hacernos perder de vista la heterogeneidad del movimiento. En una revisión reciente Pauline Marie Rosenau sostiene: “Su ausencia de unidad es tanto una fuerza como una debilidad... no debe sorprender que esté caracte-

rizado no tanto por la ortodoxia sino por la diversidad, por la competencia entre enfoques y los continuos cismas”.²⁴ En un esfuerzo por identificar las orientaciones más importantes, la autora las divide entre escépticas y afirmativas. Los posmodernistas escépticos ofrecen un balance pesimista de la época, dominarían “...la fragmentación, la desintegración, el malestar, el sin sentido, una ausencia de parámetros morales y el caos social... adoptan la actitud de ‘haberlo visto todo’ y concluyen que nada realmente nuevo es posible... Aún cuando haya lugar para la felicidad, la farsa, la parodia... se trata sólo de formas de alegría temporales, vacías de significado, que marcan un período de espera mientras viene la catástrofe... Si, como arguyen los escépticos, no hay verdad, entonces lo único que queda es el juego, el juego de las palabras y el significado”.²⁵ Rosenau asocia este posmodernismo con las tradiciones filosóficas europeas, especialmente las que provienen de Nietzsche y Heidegger. Mientras tanto la visión optimista de la época posmoderna está más vinculada a la cultura anglo-norteamericana. Esta tendencia estaría caracterizada por una “...disponibilidad para la acción política (lucha y resistencia) o una satisfacción por los proyectos personales visionarios, no dogmáticos que varían desde la religión de la Nueva Era hasta nuevos estilos de vida (New Wave), incluyendo un amplio espectro de movimientos sociales posmodernos”.²⁶

Creo que las ideas someramente expuestas son reveladoras de la riqueza e importancia de la discusión sobre el carácter de nuestra época. Nos queda ahora como tarea realizar un balance e indicar la relevancia de estas ideas para la comprensión de la sociedad peruana.

Nadie duda de la crisis de la modernidad. Para algunos superable, para otros definitiva. Me parece que la fuerza de los autores afiliados al posmodernismo está en la riqueza de su diagnóstico, en especial, en señalar las rupturas con la modernidad. Mientras tanto los defensores de la modernidad están sobre todo interesados en señalar las condiciones que harían posible revitalizar el proyecto moderno. Creo que los posmodernos tienen razón al decir que vivimos un mundo fragmentado donde no hay certezas. Pero de esta constatación pueden derivarse multitud de cursos de acción. Y es allí donde me parece ubicar la debilidad de la postura posmoderna. Nos deja sin orientaciones para actuar.

24 Pauline Marie Rosenau, *Post-modernism and the Social Sciences*, Princeton University Press 1992, p. 14.

25 *Ibidem*, p. 15.

26 *Ibidem*, p. 16. La autora pasa revista a una amplia literatura concernida con la clasificación de las orientaciones posmodernas.

Una “relación más amigable con la existencia”, es algo importante pero creo insuficiente. Además lejos de amenguarse, el ritmo de la vida cotidiana, en este mundo posmoderno, no ha hecho sino volverse aún más vertiginoso. Lo que sucede es que toda esta vitalidad exacerbada se orienta a sobrevivir. Hay más tensión, la gente trabaja más. Pero las ilusiones son más débiles. De ser totalmente cierto el diagnóstico de la posmodernidad uno esperaría una desaceleración de la vida, tal como lo sugiere por ejemplo Robert Bellah es sus *Habits of the heart*.²⁷ Una mayor valoración del hogar y la familia. Una disminución del consumismo frenético, una mayor serenidad. Pero creo que este diagnóstico subestima la influencia del capitalismo y de su ideología machista del triunfo en la competencia como medida del valor de las personas, y también su complemento: el consumismo desenfrenado, el mito de que la felicidad resulta sobre todo de la posesión. El costo es una soledad exacerbada. Además la misma idea de desacelerar la vida es muy cuestionable. Claro que, en ausencia de un horizonte utópico, no tiene sentido la agitación. Es probable que entre una aceleración alienada y una quietud sin objetivos haya más sabiduría en la segunda posición. Pero todo ello nos devuelve, si queremos una vida intensa y fructífera, a la necesidad de fundamentar nuevos mitos y entusiasmos. Creo que ello pasa por la reapropiación de la tradición moderna, y por la recuperación de la ironía y la crítica al moralismo, tal como lo señala Berman. También por la apuesta por la acción comunicativa en la línea de Habermas. Y, finalmente, por una mayor confianza en nuestra sensibilidad, ver en ella la fuente de valores y orientaciones de las que tanto necesitamos.

Tratando de forzar una síntesis: la crisis de los referentes utópicos, productores de sentido, es quizá el signo más elocuente del cambio de época que estamos viviendo. De ahí, según muchos, el desencanto o falta de entusiasmo. No obstante menos notorio, pero tan fundamental, es la otra faceta de este mismo hecho: la llamada “liberación de las diferencias”, el afianza-miento de una pluralidad de voces. La pregunta es entonces ¿es posible reconciliar el reconocimiento de la diversidad con la ilusión de un sentido colectivo, de un mundo mejor para todos? No hay certezas sólo apuestas. Pero muchas de ellas están jugándose delante nuestro.

El referir el desarrollo a la persona humana, al aumento de sus oportunidades de elegir y realizar sus capacidades. Estas ideas se han vuelto sentido común en las agencias internacionales de desarrollo, después de haberse elaborado en el mundo académico y universitario.²⁸ La valoración de los

²⁷ Bellah, R., *Habits of the heart*, University of California Press 1985.

²⁸ Para este resultado ha sido muy importante la influencia del economista hindú Amartya Sen. Ver, por ejemplo, *Inequality reexamined*, Ed. Blackwell.

derechos humanos como intangibles, la prédica sobre el punto, las políticas activas de algunos países para estimular que sean respetados. Este es un aspecto donde hay también un avance evidente en los últimos 20 años. Otro tanto podría decirse del ideal de una relación armónica hombre-naturaleza, aspiración ya consagrada por el movimiento ecologista. Pero el cambio más importante resulta del movimiento feminista y de la elaboración del concepto de género. Las relaciones entre los sexos han dejado de ser pensadas como algo independiente de la voluntad. Por tanto casi todos los cambios son imaginables. Una de las propuestas más atractivas es lograr un nuevo equilibrio en el reparto de lo racional y lo emotivo. Hombres más fraternales, mujeres más independientes.²⁹ Pero para cerrar la lista habría que hacer sitio a la apuesta de los teóricos de la sociedad civil. Al movimiento de académicos y políticos³⁰ que procuran dar poder a la gente, reforzar la sociedad civil. Ello implica como dice Richard Brown volver a articular la moral con la ciencia y la política. Sacar a los valores fuera del dominio privado de la preferencia, y a la razón, de su agotamiento en lo instrumental. Construir una agenda de problemas y soluciones.³¹ Creo que la lista de cambios que he mencionado permite pensar que es sensata la esperanza.

El Perú es una sociedad poscolonial. Una nación muy nueva en un país muy viejo, como gustaba decir Ruggiero Romano. Aquí la clave es la coexistencia de lo diverso. Lo nuevo se mezcla con lo antiguo de manera que tenemos entonces una multiplicación de caminos. Es cierto que la modernidad ha incursionado en la vida de todos. Pero ella coexiste con otras tradiciones

29 Ver de Patricia Ruiz Bravo "De la protesta a la propuesta" en *Tiempos de Ira y Amor*, Ed. Desco. Lima, 1990.

30 Una propuesta así se encuentra, por ejemplo, en C.B. Macpherson, *Life*

and times of liberal democracy Oxford University Press, 1980. También en Andrew Arato y Jean Cohen *Civil Society and Political Theory* MIT press 1992. En nuestro medio ha surgido una teorización similar, el llamado "protagonismo popular", inspirado en la teología de la liberación, que ha logrado motivar un activismo a nivel de parroquias y barrios. Rolando Ames ha sido el teórico más representativo. Desde otra perspectiva el grupo Agenda Perú (Francisco Sagasti, Pepi Patrón, Nicolás Lance, Max Hernández) han abogado consistentemente por la necesidad de lograr una "governabilidad democrática" sobre la base de una democratización que haga posible la consolidación de una sociedad civil activa, capaz de participar en el gobierno del país. Ver *Agenda Perú, Democracia y buen gobierno*, Ed. Apoyo. Lima, 1994. Por último, para introducirnos a la crítica contemporánea al liberalismo, ver de Miguel Giusti "El comunitarismo: ¿enemigo principal del liberalismo?" en *Hueso Húmero* N. 31. Diciembre, 1994.

31 Richard Brown, op. cit. Capítulo 9: "Ciencia y ciudadanía en una cultura tecnocrática".

culturales. Además la reciente influencia de la posmodernidad facilita esta convivencia. Ya no habría que pensar la heterogeneidad como un arreglo circunstancial, una formación en tránsito, sino como algo más permanente, de mayor estabilidad.³² El pluralismo cultural no tiene que ser inventado o recreado, sino sólo mantenido y desarrollado. En un contexto post-oligárquico las diferencias entre los grupos étnicos pueden ser resignificadas, ya no como inferioridad de unos que justifica la dominación de los otros, sino como un activo cultural. La riqueza de la diversidad.

Es cierto que aquí las bases sociales y económicas de la posmodernidad son muy débiles. La necesidad sigue siendo absoluta. La gente no está ahíta de prosperidad. La imaginación popular no tiene dudas. Progreso y modernidad son, para las mayorías, palabras cargadas de sentido. Significan ante todo liberarse de la esclavitud de la miseria, de la incertidumbre en el futuro. También el acceso al consumo de masas: la TV, el video, el carro propio, la casa. Para todo ello es necesario ser “mosca”, vivir con rapidez, ser eficiente. Esto es lo más visible. No obstante detrás de estas imágenes de progreso y actitudes vitales correspondientes, está el anhelo de mantener la vigencia de las relaciones personales. En el fondo se quiere abundancia sin alienación, preservar valores y tradiciones premodernas que se remontan a los mundos andino o criollo.³³

Aunque la influencia de la posmodernidad sea decisiva sólo en sectores reducidos, su vigencia está bastante extendida. Los síntomas son múltiples. Puede que el más revelador, por generalizado, sea el desencanto con la política,

32 La interrogante en torno a la posibilidad de que diversas culturas coexistan en el Perú adquiere una renovada vigencia en la década del 60. A diferencia

del debate en los años 20, entre indigenistas e hispanistas, el contexto social es muy diferente. Las migraciones masivas han puesto en contacto los mundos andino y criollo. La reflexión tiene entonces un referente inmediato, ya no es una polémica sobre un futuro indeterminado. Aníbal Quijano en su ensayo sobre la cholificación (1964) se preguntaba si la cultura sincrética del migrante andino era un fenómeno transitorio, o si por el contrario, ella estaba llamada a permanecer, adquiriendo una plasticidad que le permitiera transformarse sin desaparecer. Arguedas se plantea la misma pregunta pero en el contexto de una apuesta decidida por un nuevo mestizaje que sólo podría ser viable si es que el socialismo sirviera como amalgama entre lo andino y lo occidental. Aníbal Quijano *Dominación y cultura Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Ed. Mosca Azul. Lima 1980. La posición de Arguedas es muy clara en su novela póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Ed. Horizonte. Lima.

33 He desarrollado esta idea en “Ajuste de Cuentas: cuatro años de Tempo” en Gonzalo Portocarrero, (ed.) *Los nuevos limeños*. Ed. Sur-Tafos. Lima,

el desprestigio casi absoluto de los políticos. Si el sistema político, como dice Parsons, tiene que ver con el logro de fines colectivos, sucede que con la crisis de los referentes utópicos, y la privatización de la vida, la política ha perdido mucho sentido. Ya no se trata de lograr la sociedad ideal; y para los conservadores, ni siquiera de ayudar a la realización del individuo. De ahí entonces, la plausibilidad del discurso tecnocrático que reduce la política a la administración eficiente. Ni esperanza, ni heroísmo. La crisis de las ideologías sobre lo colectivo convierte en sospechosos a aquéllos que quieren participar en política. Se presume que son narcisistas impenitentes, a la caza de admiración y aplauso, y/o malhechores corruptos, a la búsqueda de sobornos y ventajas.

Si los fines de la colectividad se limitan al orden y la eficiencia entonces el individualismo se queda sin contrapeso, cada uno lucha por sí mismo en un mundo donde la fragmentación de las identidades hace muy difícil la solidaridad.³⁴ Si bien la expectativa de superación, de bienestar y reconocimiento, sigue guiando el afán de las mayorías, el esfuerzo correspondiente ya no representa tanto una gesta colectiva sino muchas luchas individuales. El protagonista de esta hazaña es el empresario emergente, por lo general con una fuerte herencia andina.

Donde la lógica cultural de la posmodernidad tiene mayor influencia es en la juventud de clase media. Ello tiene mucho que ver con la influencia de los medios de comunicación. A la inversa de lo que sucedía hace 25 años, en el auge de la llamada “generación del 68”, cuando había mucho sentido y propósito entre la juventud, aunque muy poca libertad; ahora es evidente que los sentidos son muy débiles, de manera que es posible -y hasta típico- que la libertad no se convierta en compromiso sino que los jóvenes permanezcan en un deambular sin rumbo. En la proliferación de “movidas” sobre todo en el terreno de la cultura.³⁵ No obstante, entre el moralismo dogmático

³⁴ Ver, por ejemplo, de Gonzalo Portocarrero y Rafael Tapia, *Trabajadores, sindicalismo y proceso político*, Ed. Adec-Atc. Lima 1993. Este estudio sugiere la idea de que la fragmentación de la identidad estimula el individualismo. La hipótesis es que para individuos escindidos es muy difícil mantener relaciones que realmente los comprometan. Al obrero clasista le era fácil intimar con sus compañeros porque juntos compartían una apuesta fuerte: conseguir el progreso mediante la lucha contra los patrones y el Estado, gracias a la organización sindical. Ahora, en cambio, los obreros no se imaginan a sí mismos como parte de un colectivo. Se conocen entre sí poco y están muy divididos. El parentesco sigue, sin embargo, procurando el espacio donde el individuo puede comprometerse e interactuar desde el conjunto de su identidad.

³⁵ Ver al respecto de Sandro Ventura, *Movidas en vez de movimientos Jóvenes limeños y participación socio-político cultural*. Se trata de un texto situado en una difícil equidistancia entre el manifiesto generacional, el ~~diálogo~~ *diálogo*.

de antes y la sinceridad desencantada de ahora, creo que nuestras simpatías tienen que estar con esta última. Después de todo hay más posibilidades de felicidad en una actitud de búsqueda a partir de lo que se es, que en la negación voluntarista, ilusa y autoritaria, de la realidad. En verdad, agotado el romanticismo, muchos de los miembros de la generación del 68 cayeron fácilmente en la corrupción moral o en la retracción a lo meramente privado.³⁶

Esta situación es muy visible en la reciente narrativa de autores jóvenes. En *Nocturno de ron y gatos* de Javier Arévalo, en *Al final de la calle* de Oscar Malca, en *No se lo digas a nadie* de Jaime Bayly, en *Cuando llegue la noche* de Patricia de Souza. En todas estas novelas se elabora un mismo trasfondo vivencial. Jóvenes sin proyecto, que andan a la búsqueda de emociones intensas, que apenas se comunican con sus padres. En este mundo las drogas están por todas partes. Aparecen como entretenimiento pero mayormente son compulsión. El significado de su consumo varía según su clase y la oportunidad de su empleo. A veces se trata de rebajar la tensión, de liberarse de inquietudes.

En otras ocasiones se busca perder la conciencia, huir de estados anímicos intolerables; a veces creados por la propia ausencia de la droga. Sea como fuere la libertad con que se emplean las drogas aparece como parte de una orientación más general, de un comportamiento que tiende a ser impulsivo, que implica no privarse de nada de lo que se pueda desear. No valen las prohibiciones. Se vive el momento.

En las novelas de Malca y Arévalo, ambientadas en el mundo de las clases medias-medias y medias-bajas, la familia está prácticamente ausente. Cuenta sólo el grupo de pares. La vida discurre entre fiestas y reuniones, entre el rock y el fútbol. Siempre cortos de dinero, los personajes se la pasan fantaseando cómo salir de pobres. Los métodos delictivos aparecen como los únicos posibles. No es que se busque hacer daño, sucede que no hay vocaciones heroicas y que existen muy pocas oportunidades.

sociológico y el testimonio personal. Pero encima de todo debe valorarse su apuesta por construir un nosotros, una identidad: la de jóvenes críticos que más allá de las diferencias étnicas y de clase, pretenden afirmarse, contra el ninguneo de sus mayores y el escepticismo de sus coetáneos, como creadores y protagonistas de una nueva situación, donde el individualismo no tendría por qué estar reñido con la crítica y el activismo. Aunque la crítica y el activismo estén necesariamente localizados y dis-curran fuera del sistema político tradicional.

³⁶ Ver al respecto los testimonios de Maruja Barrig, Javier Diez Canseco, Narda Henríquez y Fernando Rospigliosi, en *La generación del 68: hablan los protagonistas*. Serie Temas en Sociología. Facultad de CCSS. Uni-versidad Católica. La intervención de Rospigliosi es especialmente elocuente en la denuncia de la corrupción moral entre la llamada "nueva izquierda".

En la novela de Malca, el amor apenas se vislumbra, de manera que el sexo no se transforma en erotismo. La mujer es valorada sobre todo como objeto de presa. Estamos pues en un mundo donde la velocidad vertiginosa con que se vive no lleva a ningún sitio. Es como si los protagonistas huyeran de una tristeza de la que sólo esporádicamente escapan. Pero ni siquiera se dan cuenta de ello. Están demasiado desilusionados. Han olvidado sus deseos más íntimos.

En *Cuando llegue la noche*, de Patricia Souza, la protagonista asume que la única forma de tener valor es amando sin condiciones, en una entrega total. Tal disposición la eleva sobre la mediocridad y el sinsentido. No obstante, el objeto de su amor está demasiado preso de un torbellino autodestructivo: las drogas, el alcohol; el dolor de vivir y la lucha por crear. Finalmente, el amor de la protagonista es inútil, no es suficiente para enraizar a su pareja en la vida. Muere en un enfrentamiento con la policía cuando alguien delata el pase de cocaína que estaba efectuando.

En la novela de Bayly la búsqueda del amor aparece como un afán que va marchitándose conforme las frustraciones se suceden. La desilusión lleva entonces a los lances amorosos indiscriminados, casi anónimos. Placeres furtivos, entusiasmos pequeños; por último, mejor que nada. Pero la promiscuidad va desgastando la esperanza. Se insinúa la sordidez y la perversión, la destrucción de los impulsos morales más positivos. Es allí donde Bayly deja a su personaje. Si antes la novela de juventud tenía como eje el pasaje a la vida adulta, a una resignada mediocridad como *Conversaciones en la Catedral* de Vargas Llosa, o a un compromiso heroico como en *Los legítimos* de Hildebrando Pérez; ahora se retrata el anclaje en la incertidumbre.

Quizá podamos ayudarles a recordar lo que esperan.

Quisiera terminar esta exposición planteando preguntas, a mi modo de ver, decisivas: ¿en qué medida el desarrollo puede ser viable sin el régimen disciplinario de la modernidad? Es decir, sin esos hombres y mujeres obsesivos y autocontrolados, dedicados totalmente a producir iniciativas, a vivir en el esfuerzo. Sean amas de casa o empresarios, trabajadores o políticos, científicos o artistas. El mismo interrogante puede ser formulado de otro modo: ¿hasta qué punto la reivindicación de la impulsividad propiciada por los posmodernos puede ser un impedimento para salir de la pobreza? Más aún en tanto esta reivindicación lleva a exaltar el consumo pero desvaloriza el esfuerzo. Es evidente que una cultura muy influida por el posmodernismo, en un medio

social dominado por la escasez y la desigualdad, puede favorecer la frustración y la violencia. En nuestro país comenzamos a observar ya los primeros resultados de esta situación.

Pero cualquier intento de dar respuesta a estas preguntas pasa por un análisis de las relaciones entre el discurso de la posmodernidad y el discurso del neoliberalismo, ambos centrales en la escena cultural contemporánea. Para empezar, se debe reconocer que se trata de perspectivas independientes, irreductibles entre sí, que se encuentran, además, en tensión, cuando no en conflicto. El neoliberalismo surge como una reacción al declive de las tasas de crecimiento económico en los países desarrollados durante la década del 70. Los intelectuales que elaboran este discurso atribuyen dicho declive a la acción de las élites políticas y culturales. Unos por impulsar la acción del Estado, otros por encabezar un hedonismo creciente en las filosofías de vida. A partir de este diagnóstico se reclama (re)adecuar la política y la cultura a las necesidades de expansión del capitalismo. En realidad el neoliberalismo no promete gran cosa. Apela a la prosperidad material, a las maravillas de la tecnología, la facilidad del confort, la satisfacción de los sentidos. Pero no bosqueja un horizonte de felicidad, ni de perfeccionamiento moral. Tan sólo tener de todo. Más que al optimismo y la imaginación, el discurso neoliberal interpela al temor y la ansiedad. Se dirige al miedo a ser menos, a perder posiciones en un contexto definido como cada vez más competitivo. Las virtudes supremas son la eficacia y la voluntad de sobrevivir. El lenguaje del discurso neoliberal pretende ser neutral y objetivo. Plenamente científico. Expurgado de valores y sentimientos, elaborado por tecnócratas. El discurso posmoderno, mientras tanto, ha surgido de los claustros universitarios, de los departamentos de literatura, filosofía y ciencias sociales. Es en estas disciplinas donde ha alcanzado un mayor desarrollo.

Inspirándose en Dilthey, es posible definir al neoliberalismo como una concepción del mundo y de la vida basada en un naturalismo conservador. En efecto se supone que el orden social está regido por una lógica objetiva cuyo fundamento se encuentra en la propia naturaleza humana: en los deseos insaciables de posesión, poderío y gloria. Cualquier política que se aleje de estos supuestos, que interfiera con ese orden espontáneo, es tildada de ilusa y se la prejuzga condenada al fracaso. Es decir, es desechada por principio. A diferencia del liberalismo clásico que comprometía al ser humano en un esfuerzo deliberado de perfeccionamiento moral, el neoliberalismo es mucho menos prescriptivo. Tiende a abandonar toda pretensión moral.

Aunque sean posibles formaciones de compromiso, la oposición entre ambas corrientes es clara. Mientras que el posmodernismo considera agotada la idea de progreso, el neoliberalismo no la problematiza, la da como supuesta y la fundamenta a partir de la tecnología. Mientras que el posmodernismo favorece la impulsividad y la ironía, el neoliberalismo predica disciplina y seriedad. Mientras que posmodernismo considera

la sociedad como una construcción de individuos y grupos, como un texto donde se sintetiza lo deliberado con lo no intencional, el neoliberalismo supone la existencia de un orden social concebido como independiente de la voluntad de las personas. El paralelo podría prolongarse en otros campos pero el punto al que quiero llegar es que la posmodernidad ha afectado profundamente el espíritu del capitalismo. Lo ha debilitado. La reacción neoliberal es precisamente un intento de refundarlo. En efecto, ahora más que nunca podemos decir con Weber que “el estuche está vacío”. Es decir que la entrega a la actividad económica, la búsqueda de la rentabilidad, ha perdido un fundamento religioso, la posibilidad de dar sentido pleno al “enigma de la vida”. La creencia de que la riqueza nos hace deseables ha pasado a ser el motivo que impulsa a producir e invertir. Alentando el esfuerzo está pues, la expectativa de satisfacer nuestra necesidad de reconocimiento. Para ello es necesario entregarse a la lucha, triunfar en la competencia. Pero desligada de una justificación trascendente esta entrega pierde mucho de su atractivo. Además, al insistir en la pluralidad legítima de valores y formas de vida, la postura posmoderna deja de medir el valor de una persona en base a la cuantía de su riqueza. En realidad, podríamos considerar al neoliberalismo como una suerte de modernidad vacía, desesperada; como una insistencia en mantener la aceleración de la vida aún en ausencia de un horizonte utópico. También podría valorarse en la posmodernidad una reacción romántica a la modernidad neoliberal. El intento por dotar de sentido a un mundo cada vez más enajenante. Por último se podrían identificar los compromisos entre estas corrientes. Analizar la mentalidad yuppie y la cultura light, por ejemplo. Pero prefiero quedarme sin un punto de llegada. En realidad la discusión prosigue. Lo importante es que nos hayamos puesto en contacto con los temas que más nos inquietan, que nos quedemos con preguntas que nos hagan seguir pensando...