

¿Qué ha sido de la posmodernidad?, "Claves de Razón Práctica" 98 (diciembre de 1999), 39-41.

Universalidad y diferencia

¿Qué ha sido de la postmodernidad?

Daniel Innerarity

La discusión entre modernos y postmodernos puede considerarse a estas alturas acabada. La mayor ganancia de ese debate consiste en una pérdida: la manía de dar a las cosas por acabadas. A la retórica moderna de una superación de lo tradicional siguió toda una cohorte de cantos de despedida. ¿Existe algo cuya despedida no se haya celebrada todavía? El ser, el hombre, la oposición entre el sujeto y el objeto, la identidad, la referencia, el universalismo, la verdad... Entre las cosas despedidas figuraba también una concepción progresiva de la historia, con la inconsecuencia de que, al mismo tiempo, no se resistía al encanto de dejar algo tras de sí. Pero cada vez se hace más imperiosa la experiencia de que en filosofía no se puede vivir sólo de despedidas. La posición del post no es sostenible por mucho tiempo; está sometida, por definición, a un plazo limitado por la vigencia inercial de lo que se declara como superado. Toda crítica tiene una raíz parasitaria que se alimenta de aquello que rechaza. Por eso hay una obsesión metafísica en la deconstrucción o una pasión religiosa en el anticlericalismo. Una vez que ese eco desaparece del todo, nadie puede definirse por relación a lo que ni siquiera los mayores del lugar recuerdan. Cualquiera puede sostener, con razón, que vive en una época postfeudal, por ejemplo, pero nadie lo entendería, pues el contraste aludido es irrelevante, no significa nada en el mundo contemporáneo.

La llamada postmodernidad se ha hecho acompañar de una paradoja: la conciencia de un final, de que algo se acaba, resulta difícil de creer si ella misma resiste a acabarse. El éxito de lo epigonal consiste en dejar de serlo. La postmodernidad está condenada a dejar paso a otra época. Y así es: hemos ganado un punto de vista, ya hemos aprendido la lección. Ha sido deconstruido cuanto podía, las diferencias se han hecho valer, los márgenes han corregido al centro, la pluralidad se ha acreditado frente al singular, el todo y la universalidad se han vuelto dimensiones sospechosas, el sentido oficial se ha tenido que enfrentar a la ironía.

Pero los hallazgos se resisten a ser inventariados. Las escolásticas representan el intento de retrasar el ingreso de una buena idea en los archivos de la historia. También la postmodernidad ha generado su propia burocracia. La escolástica postmoderna resuelve toda perplejidad con el descubrimiento de que no había por qué inquietarse y se acomoda finalmente en la determinación de alguna ausencia o en la infabilidad. La paradoja es la ortodoxia de nuestro tiempo, afirmaba Niklas Luhmann (1998, 1144). Desde la subversión radical hasta la pequeña disonancia, la pasión por las tensiones paradójicas ha canonizado la heterogeneidad. Uno busca el sentido del texto y lo encuentra en el continuo desplazamiento de algo así como un sentido absoluto y definitivo, la identidad nos enfrenta siempre con una alteridad insuprimible, la unidad de la sociedad se realiza en la articulación de sus diferencias, tras la moral no habría otra cosa que convenciones ventajosas. Lo peor de las cosas interesantes es que, una vez descubiertas, muchos las convierten en método y las aplican sin originalidad.

Existe incluso un cierto kitsch de la negatividad escolastizada que se traduce en un estilo decorativo y se complace en el desenmascaramiento de algún principio fálico. Toda una semiótica

vulgar cultiva gratis el juego de mirar detrás de las cosas, suponiendo no ya que las cosas podrían ser de otra manera —lo que es una ganancia de crítica y sentido de la contingencia (otra lección hace tiempo aprendida)— sino que son siempre y necesariamente lo contrario de lo que aparentan. El desenmascarador construye su superioridad hermenéutica desde un gesto ritual de sospecha ante la presencia. La obsesión por lo inauténtico festeja con tono solemne cada nuevo sinsentido con una autocomplacencia en la que podemos sospechar una falta de atención a la propia ceguera.

La deconstrucción ritualizada no representa ninguna incomodidad para el pensamiento, no origina una verdadera resistencia, ni siquiera aquella controversia potencial que vive en toda conversación. Es ésta una de las ironías más serias de la ironía al final de la postmodernidad: que el pensamiento de la diferencia se manifiesta incapaz de ofrecer ya alguna distinción útil. La apoteosis del desmentido parece haber olvidado la antigua advertencia de Schlegel de que la ironía es una cosa muy seria y que sacia cuando se la encuentra siempre o en todas partes.

En su crítica del existencialismo denunció Adorno una jerga de la autenticidad; la pasión postmoderna por la diferencia podría permitirnos hablar de una jerga de la inautenticidad. En su dimensión social comparece como un narcisismo de las pequeñas diferencias (Freud). El descrédito de la universalidad ha llevado a entronizar las diferencias en lo que tienen de más irreductible e intraducible. La sociedad está así compuesta por grupos que se comportan como concesionarios de autoestima: los hay de sexo, de género, de raza, de profesión... De este modo nos hacemos públicamente inaccesibles. Opinar no es tanto afirmar algo de lo que no estoy seguro como afirmar algo que no quiero someter a contrastación, declarar una postura que no quiero ni puedo corregir. Lo importante de una

opinión es que sea mía o tuya, la denominación de origen y no el espacio de pública discusión en el que se arroja. Pero nuestros sentimientos no son un principio suficiente para hacer respetar nuestra posición, porque no pueden determinar qué es significativo. Las cosas adquieren su importancia sobre un trasfondo de inteligibilidad. El reconocimiento de las diferencias exige un horizonte de significación compartido, público, accesible, algo que no resulta de la mera adición de peculiaridades.

La certificación de la diferencia no está exenta de aporías. En la corrección de la justicia abstracta se plantea un problema que Martha Minow ha denominado “el dilema de la diferencia” y que consiste en la dificultad de saber cuándo el trato diferenciado enfatiza las diferencias y cuándo el trato igualitario insensibiliza para las diferencias. Este dilema resulta con frecuencia del hecho de que la situación y las experiencias de un grupo son inconscientemente tomadas como medida para otros. Aunque el trato equitativo cumpla los criterios formales de igualdad, dado que es casi inevitable privilegiar una perspectiva determinada —la de los adultos, los varones, los occidentales, los que tienen empleo—, puede negar la sustancia de la igualdad y resultar excluyente (1990, 152).

Pero se da también el peligro contrario: que el cultivo de la diferencia consolide distancias que podrían salvarse. En algunas defensas que se hacen actualmente del multiculturalismo resuena un cierto eco de la vieja sociedad jerárquica. Las políticas de la diferencia pueden llevar a cabo una verdadera encapsulación del estilo que caracterizaba a la sociedad tradicional. La igualdad entre los individuos no se agota en la igualdad entre los diferentes grupos sociales. Si la igualdad se entendiera de manera corporativa, el estatuto público de cada individuo dependería sólo de su pertenencia a un grupo étnico, cultural, etc. El estatuto de estos grupos podría ser

equivalente, pero no habría espacio social fuera de esos grupos. La vida política consistiría en un equilibrio entre individuos y grupos empeñados en cultivar sus diferencias pero sin ningún interés por discutirlos.

Pensar la diferencia de tal modo que no necesite acreditarse por oposición a la unidad o a la universalidad es una de las tareas más urgente de la filosofía en la actualidad. En un cierto sentido tiene razón Rorty cuando afirma en su ensayo programático *Solidarity or Objectivity* (1993) que “there is only us”. Pero la filosofía es una ilustración acerca de nosotros mismos que trasciende cualquier posición que solo sea particular. Por eso la sentencia se transforma en un sinsentido cuando es empleada como una limitación insalvable: “there is only us(a)”. Hablar sólo por uno mismo tiene pleno sentido en muchos ámbitos de la vida —ante un tribunal, sobre una obra de arte, en debates políticos y filosóficos—, siempre que se trata de hacer valer la propia opinión. Pero la opinión propiamente filosófica nunca se refiere solamente a mí o a nosotros, a un sujeto de límites fijos, individual o colectivo. El sujeto que hace filosofía tiene siempre unas fronteras porosas y móviles.

Hacer filosofía es pensar, desde la posición de alguien determinado, la posición de alguien cualquiera. Si se suprime la particularidad no hay acceso a la universalidad; sin abandonar la posición contingente no se obtiene esa ganancia reflexiva de lo generalizable. Encontrar lo relativo en lo irrelativo y no olvidar lo relativo en lo irrelativo son dos caras de la misma moneda. La pregunta filosófica fundamental se interroga acerca de qué puede significar que algo signifique algo no sólo para mí. La filosofía reflexiona desde su situación sobre la condición general de su situación. También cuando se trata de una situación diferenciada —desde la tradición occidental, como mujer o miembro de una época histórica, enfrente de un ordenador— las

peculiaridades de esa situación solo se reconocen por contraste con otras, anteriores o posteriores, posibles, contrarias o complementarias.

¿Dónde queda entonces —puede preguntar alguien— lo particular, lo único, la diferencia, lo heterogéneo, lo irrefutable, la individualidad de los acontecimientos, modos de vida, épocas y culturas? El sentido para la diferencia y la unicidad es un sentido general, puesto que lo que debe ser protegido no es esta sino toda particularidad. Pero es que tampoco hay conciencia de lo individual sin la posibilidad de identificarlo; ha de ser posible establecer qué particularidad ha de ser particularmente respetada. Del mismo modo que es necesaria una expresión general para poder indicar un ejemplar particular, también se necesita una reflexión orientada a lo general para hacer valer lo especial en una singularidad.

Es un motivo común de los mejores autores modernos y postmodernos su interés por desacreditar la posibilidad de dominar absolutamente lo real. Heidegger y Adorno han dado carta de legitimidad a lo no idéntico, a lo representable e indisponible. Pero también esta novedad ha conducido a una nueva mitología de lo indecible. En toda representación ha de comparecer la dimensión de la irrepresentabilidad. La realidad es irrepresentable porque toda representación supera las posibilidades de la representación. No es necesario lanzarse a defender el mundo como algo enigmático cuando se quiere ejercer de abogado de la diferencia.

Rorty es uno de los filósofos que mayor énfasis ha puesto en la imposibilidad de transitar desde la diferencia hacia la universalidad. Si no existe un punto de Arquímedes en el que puedan fijarse los principios para la defensa de un sistema liberal, la justificación de nuestras convicciones es siempre etnocéntrica. El lenguaje, la gramática moral y política, las prácticas e instituciones de una cultura

no podrían ser justificadas porque no cabe situarse fuera de un determinado juego del lenguaje y divisar así una totalidad.

Pero la diferencia no tiene por qué constituirse como un juego cerrado del lenguaje; puede ser un juego que, en virtud de sus propios principios, se relacione críticamente consigo mismo y esté abierto a la propia modificación. En la estructura misma del lenguaje comparece una articulación de diferencia y universalidad, de peculiaridad y traducibilidad, de repetición y novedad. Lo más interesante de nuestro lenguaje no son los argumentos formales y deductivos; mucho más significativo resultan los momentos holísticos e innovativos de nuestra argumentación, la diferencia que hace valer contra sí misma. El modelo deductivo es muy pobre; no explica el surgimiento de la novedad y la diferencia. Con mucha frecuencia las argumentaciones crean primero el contexto dentro del cual adquieren fuerza los argumentos. Otras veces las argumentaciones incluyen el intento de que una situación habitual aparezca bajo una nueva luz. Forma parte de nuestros discursos un elemento holístico de redescrición e innovación. Esto es así hasta el punto de que muchas veces hablar un lenguaje común —si nos referimos a algo más complejo que las formas elementales de concertación lingüística— no es el punto de partida de una argumentación sino —cuando todo va bien— su resultado final. Wellmer ha llamado a esto “el momento de diferencia” de nuestra argumentación (1993, 157). Los hablantes no entramos en conversación con nuestras diferencias consolidadas sino que en el medio de la conversación que nos constituye se forma lo común y lo característico, lo público y lo particular, como magnitudes indeterminadas, abiertas y siempre negociables.

Así pues, no nos movemos en el interior de un sistema rígido de reglas y criterios que estuviera semánticamente cerrado. Sólo cuando interpretamos la argumentación racional como un sistema cerrado de

reglas se divide el espacio del discurso entre un ámbito de justificación racional y otro en el que los argumentos no son posibles. En ese caso tendríamos un ámbito de racionalidad sin novedad ni diferencia y un ámbito que debe su capacidad de novedad y diferencia a su resistencia frente a los argumentos. Esta ruptura consagraría la incapacidad de la razón para promover la diferencia y la incapacidad de la diferencia para dar alguna razón de sí. Pero es un hecho que las cosas más importantes, los fenómenos que despiertan mayor interés, el espacio de lo significativo están siempre entre ambos extremos.

El ámbito de la diferencia razonable se abre a quien es capaz de ver las cosas desde la perspectiva de otros, algo que nos es accesible en principio, ya que somos capaces de familiarizarnos con nuevos vocabularios o visiones, de hablar varios idiomas, de encontrar una nueva descripción de viejos problemas o experiencias. La racionalidad no tiene por qué terminar en los límites de un juego del lenguaje cerrado (dado que no existe algo así). Luego entonces la contextualidad "etnocéntrica" de toda argumentación es compatible con la pretensión de trascender el contexto. En ningún otro caso se muestra esto mejor que en la lógica de la diferencia, cuyo sentido depende tanto de la existencia de una regularidad como de la posibilidad de modificarla.

El desenmascaramiento ha sido la tarea purificadora de la postmodernidad. No habríamos abandonado su lógica si continuáramos desvelando ahora los verdaderos cálculos de una falsa conciencia. El final de la postmodernidad consiste en el final de la obsesión por ponerse delante de algo superado. Si no he conseguido decirlo en estas páginas de otra manera se debe a la dificultad de pensar la crítica en otra clave distinta de la superación. Es difícil hacer crítica sin denunciar, resistir el encanto de convertir a la

denuncia en la soberana del reino de la verdad. Bruno Latour, en su libro *Nous n'avons jamais été modernes* (1993), ha querido decir esto con una declaración que sólo es enigmática a primera vista: no afirmo que entremos en una nueva época. Por el contrario, no debemos continuar la huida desesperada que se expresa en la lógica del post. Ya no es obligatorio situarse en la vanguardia de algo o legitimarse declarando algo como pretérito. Ya no hemos de intentar ser más críticos y astutos, ni continuar la era de la sospecha. Del mismo modo que la postmodernidad desacreditó las pretensiones totalizadoras, ¿por qué no va a ser posible pensar hoy sin tener que transgredir o desenmascarar?

Las metáforas arquitectónicas son poco fecundas. La construcción que desearon llevar a cabo los modernos fracasa frente a nuestra incompetencia; la deconstrucción postmoderna resulta ilegítima desde la conciencia de que no actuamos en una exterioridad inalcazable. No representamos una particularidad amenazada por un todo monstruoso. Entre todas las campañas intelectuales, la guerra contra el todo es ahora una de las menos comprometidas. Tenemos más bien el presentimiento de que la totalidad y la unidad son construcciones vacilantes y frágiles que a menudo tienen que ser defendidas contra su propia lógica.

Bibliografía:

Latour, Bruno (1993), *Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología moderna*, Madrid: Debate.

Luhmann, Niklas (1998), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp.

Minow, Martha (1990), *Making All the Difference*, New York: Cornell University Press.

Rorty, Richard (1996), *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona: Paidós.

Wellmer, Albrecht (1993), *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp.