

## **Prefacio a *La condición posmoderna:* Un informe sobre el saber\***

**Fredric Jameson**  
Universidad de California  
Santa Cruz

Esta revisión aparentemente neutral de un vasto material sobre ciencia contemporánea y problemas del conocimiento o la información resulta ser, tras una inspección cuidadosa, una especie de encrucijada en la que distintos temas - distintos libros - se interceptan y problematizan unos a otros. Pues la discusión de Jean-François Lyotard sobre las consecuencias de los nuevos enfoques de la investigación científica y sus paradigmas, abierta por teóricos como Thomas Kuhn y Paul Feyerabend, es también una polémica suavemente velada contra el concepto de Jürgen Habermas de una "crisis de legitimación" y su visión de una sociedad enteramente comunicacional, transparente y "libre de ruidos".

Al mismo tiempo, el título del libro, con el tema de moda del posmodernismo provocativamente en evidencia, abre esta problemática, al menos por implicación, en la dirección de la estética y la economía, ya que el posmodernismo, tal como es generalmente entendido, supone una ruptura radical con una cultura y una estética dominantes y con un momento bastante diferente de organización socioeconómica contra la cual son medidas sus innovaciones y novedades estructurales: un nuevo momento social y económico ( o incluso un sistema ) que ha sido denominado simultáneamente sociedad de los media, "sociedad del espectáculo" (Guy Debord), sociedad consumista (o "société de consommation"), "sociedad burocrática de consumo controlado" (Henri Lefebvre), o "sociedad postindustrial" (Daniel Bell).

---

\* Prólogo a la edición norteamericana del libro de F. Lyotard, *La condición posmoderna*.

Puede también asumirse que este manual ostensiblemente técnico e impersonal es también un movimiento significativo en el desarrollo de las propias miras filosóficas de Lyotard, cuya voz combativa y profética, familiar a los lectores de sus otros libros, sorprenderá aquí por su relativo silencio. Finalmente, y en relación directa con ello, *La Condición Posmoderna* se nos presenta con significativas operaciones metodológicas que, aunque se acercan a una riquísima tradición contemporánea de análisis narrativo, marcan una nota inusual y relativamente aislada en el conjunto de la investigación filosófica contemporánea.

El tema oficial de Lyotard - el estado de la ciencia y la tecnología, o la tecnocracia y el control del conocimiento y la información hoy - es quizás el material más familiar para el lector americano, pues da paso de inmediatamente y de un modo instructivo a todos los otros temas que acabo de enumerar. "Hacer ciencia", por ejemplo, implica su propio tipo de legitimación ( ¿por qué nuestros estudiantes no hacen trabajos de laboratorio en el campo de la alquimia? ¿por qué Immanuel Velikovsky está considerado un excéntrico? ) y puede por tanto ser investigado como un subapartado del más amplio problema político de la legitimación de un orden social completo ( un tema que, formulado en este particular código o terminología, se asocia con el trabajo de Habermas). Hacer ciencia "normal" y participar en la reproducción social legal y ordenada son pues dos fenómenos - mejor aún, dos misterios - que deberían iluminarse uno al otro. Pero como el término crisis en el título de Habermas, así como el prefijo post en el de Lyotard, nos recuerda, la legitimación se hace visible como problema y se convierte en objeto de estudio solamente en el momento en que es cuestionada.

Hasta donde concierne a la ciencia, esta crisis puede ser tomada como aquélla de la cual las teorías históricas de Kuhn o Feyerabend surgen como síntomas cruciales: parecería menos importante decidir si esas teorías implican que estamos ahora en una posición para pensar o conceptualizar la investigación científica de un modo muy distinto al del periodo newtoniano, o por el contrario si, de hecho, hacemos ciencia de un modo distinto. Sea como sea, esta "ruptura" liga ahora con las otras

temáticas del ensayo de Lyotard a través de un hecho tomado generalmente en primer lugar como estético, a pesar de que tiene análogos filosóficos e ideológicos relativamente inmediatos: me refiero a la así llamada crisis de la representación, en la cual una epistemología esencialmente realista, que concibe la representación como reproducción, para la subjetividad, de una objetividad que yace fuera de ella, proyecta una teoría espejo del conocimiento y del arte, cuyas categorías evaluativas fundamentales son las de la adecuación, precisión, y la Verdad misma.

Es en términos de esta crisis que ha ido descrita la transición, en la historia de la forma, de un "realismo" novelístico de la variedad lukacsiana a los varios "altos" modernismos ahora clásicos: la vocación cognitiva de la ciencia debería parecer de todos modos incluso más desastrosamente perjudicada por el cambio análogo desde una práctica representacional a una no representacional. Lyotard "salva" aquí ingeniosamente la coherencia de la investigación y experimentación científica relanzando su "epistemología" ahora aparentemente anti o post-referencial en términos de lingüística, y en particular de teorías de la performatividad (J.L.Austin), para las cuales la justificación del trabajo científico no es producir un modelo adecuado o réplica de alguna realidad exterior, sino simplemente producir más trabajo, generar enunciados científicos nuevos y frescos, para obtener "nuevas ideas" (P.B.Medawar), o, mejor aún ( y volviendo a la estética más familiar del alto modernismo), "hacerlas nuevas" una y otra vez: *Au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau!*

Sea como sea entendido y evaluado este nuevo modo de relegitimizar la ciencia contemporánea - y tiene muchos parecidos de familia en el pensamiento contemporáneo - permite retrospectivamente a Lyotard esbozar un análisis narrativo de las formas más viejas de legitimación científica, cuyo colapso en nuestro propio tiempo impone ciertas soluciones desesperadas, operaciones salvajes de emergencia.

Los dos grandes "mitos" legitimadores o arquetipos narrativos (*récits*) son también algo complicado, en la medida en que ellos reproducen el argumento denotativo del libro en una espiral connotativa

o autorreferente. Pues los dos grandes mitos desgajados por Lyotard e identificados como las justificaciones alternativas para la investigación científica institucional hasta nuestra propia época - el de la liberación de la humanidad y el de la unidad especulativa de todo el conocimiento (como sistema filosófico) - son también mitos nacionales y reproducen la misma polémica en la que el propio libro de Lyotard desea intervenir. La primera - política, militante, activista - es por supuesto la tradición del siglo XVIII francés y la Revolución Francesa, una tradición para la cual la filosofía todavía es política y en la que Lyotard mismo debe ser claramente alineado. La segunda es por supuesto la tradición hegeliana y germánica - contemplativa, organizada alrededor del valor de totalidad más que del de compromiso y una tradición a la cual el adversario filosófico de Lyotard, Habermas, todavía - aunque a distancia - permanece afiliado. El conflicto puede ser dramatizado y magnificado si por estos nombres sustituimos unos incluso más prestigiosos cuyas diferencias filosóficas están incluso más agudamente articuladas: comparar, por ejemplo, la influyente celebración de la esquizofrenia de Gilles Deleuze ( en libros como el Anti-Edipo) con las no menos influyentes y características denuncias de la reificación y fetichización cultural de T.W. Adorno. La oposición puede también girar en una dirección psicoanalítica, en cuyo caso una afirmación característicamente francesa del "sujeto descentrado" o la ilusión del yo o ego es lanzada contra las defensas más tradicionales de la "autonomía" psíquica de la Escuela de Frankfurt.

Sin embargo, estas tradiciones no son en conjunto tan continuas o simétricas como acabo de sugerir. Lyotard está escribiendo, después de todo, en el despertar de un cierto "post-marxismo" francés, es decir, una enorme reacción en todos los niveles contra varias tradiciones marxistas y comunistas en Francia, cuyo principal blanco a nivel filosófico es el concepto Hegel/Lukács de "totalidad" (a menudo asimilada demasiado precipitadamente al stalinismo o incluso al partido leninista a nivel político). La propia ruptura filosófica de Lyotard con el marxismo ( fue miembro del importante grupo *Socialisme ou barbarie* en los años 50 y los primeros 60) antecede largamente a este momento más reciente casi McCarthyista en Francia (siendo alcanzado éste por la inesperada victoria aplastante socialista de 1981); pero ello provoca claramente una situación

en la cual Habermas todavía puede ocupar el lugar de la tradición germana totalizante y dialéctica, mientras que la propia relación filosófica de Lyotard con la tradición politizada francesa ha devenido mucho más problemática y compleja. De hecho, mostraré un poco más adelante que un subtexto "libidinal" significativo del presente volumen consiste en un esfuerzo simbólico por clarificar también este estado de confusión. De todos modos, la visión de Habermas de un avance social evolutivo hacia un nuevo tipo de sociedad racional, definida en términos comunicacionales como "la comunidad de comunicación de aquellos afectados que, como participantes en un discurso práctico, examinan las pretensiones de validez de las normas y, en la medida en que las razonan, llegan a la convicción de que en las circunstancias dadas las normas propuestas son "correctas" es aquí explícitamente rechazada por Lyotard como la reminiscencia inaceptable de una tradición filosófica "totalizante" y como la valoración de los ideales conformistas, cuando no "terroristas", de consenso. (En realidad, en la medida en que Habermas invoca también una retórica liberadora, hay un sentido en el cual, para Lyotard, esta posición filosófica unifica todo lo que es inaceptable de las dos tradiciones y mitos de legitimación).

Antes de examinar la posición en cuyos términos se han hecho tales críticas, debemos volver al menos en forma de paréntesis a la perspectiva metodológica desarrollada aquí, en la cual la legitimación es asegurada en términos de relatos maestros de los dos tipos ya descritos. La admisión en Francia de ciertas nociones lingüísticas anglo-americanas como la "performativa" de Austin es ahora ampliamente un hecho cumplido (aunque de un desarrollo bastante inesperado). De un modo más general, las dimensiones lingüísticas de lo que se llamaba estructuralismo francés y las posibilidades aparentemente más estáticas de una semiótica dominante han sido corregidas y aumentadas en los últimos años por un retorno a la pragmática, al análisis de los juegos y situaciones del lenguaje, y del lenguaje mismo como un intercambio inestable entre sus hablantes, cuyos enunciados son ahora vistos menos como un proceso de la transmisión de información o mensajes, o en términos de alguna red de signos o incluso sistemas significantes, que como (para usar una de las figuras favoritas de Lyotard) la "preparación de trampas", el triunfo sobre un adversario comunicacional, una relación

esencialmente conflictiva entre tramposos - y no como un intercambio de fichas bien regulado y libre de ruidos "al pasárselas fichas de mano en mano"(Mallarmé sobre el discurso denotativo). Ya hemos observado cómo Lyotard promociona lo "performativo" como el principio fundamental de la propia ciencia contemporánea; de todos modos, lo que todavía sorprende más de su perspectiva metodológica - realmente, a mi entender él es formalmente uno de los pocos filósofos profesionales de estatura que han señalado (aunque Paul Ricoeur y Alistair McIntyre también me vienen a la memoria) esta importante consecuencia - es el modo en que la narrativa esa firmada, no meramente como un nuevo campo significativo de investigación, sino mucho más allá, como una instancia central de la mente humana y un modo de pensar tan completamente legítimo como el de la lógica abstracta.

Un largo paréntesis metodológico defiende esta proposición, la cual se convierte ella misma a la vez en un tipo de narrativa histórica por derecho propio, pues -particularmente en el contexto de una discusión de ciencia -es obvio que uno de los rasgos que caracterizan los períodos más "científicos" de la historia, y de modo aún más notable al propio capitalismo, es el relativo retiro de los derechos de la narrativa o conocimiento de los relatos frente a aquellos de los procedimientos abstractos, denotativos, o lógicos y cognitivos generalmente asociados con la ciencia o el positivismo. Este paréntesis complica de nuevo una vez más los argumentos de La Condición Posmoderna tan pronto se convierte él mismo en un síntoma del estado que pretende diagnosticar -revelándose completamente su propio retorno a los argumentos narrativos como un ejemplo cualquiera, entre los otros desarrollos enumerados en el texto, de la crisis de legitimación de la visión científica del mundo cognitiva y epistemológica más antigua. Lyotard caracteriza ciertamente una innovación reciente en el análisis de la ciencia considerando los experimentos científicos como muchas pequeñas narraciones o historias para ser desarrolladas (*worked out*). Por otro lado, paradójicamente, este revival de un punto de vista esencialmente narrativo de la "verdad", y la vitalidad de las unidades narrativas pequeñas en marcha localmente en el sistema social presente, están acompañados por algo parecido a una "crisis" más global o totalizante en la función narrativa en general pues, como hemos visto, los viejos relatos

maestros de legitimación no funcionan ya al servicio de la investigación científica ni, por implicación, en ninguna otra parte (por ejemplo, ya no creemos en teleologías políticas o históricas, o en los grandes "actores" y "sujetos" de la historia - la nación-estado, el proletariado, el partido, el Oeste, etc). Esta aparente contradicción puede ser resuelta, creo, dando un paso más que Lyotard parece incapaz de dar en el presente texto, es decir, proponer no la desaparición de los grandes relatos maestros, sino su pasaje subterráneo como si su efectividad continua pero ahora inconsciente fueran un modo de "pensar acerca de" y actuar en nuestra situación actual. Esta persistencia de los relatos maestros enterrados es lo que yo he llamado en otra parte nuestro "inconsciente político", que trataré brevemente de demostrar con ocasión del presente texto.

Lo que más sorprende en la diferenciación de Lyotard entre relato y abstracción "científica" es su inesperada modulación hacia una temática nietzscheana de la historia. Para Lyotard, en efecto, la distinción fundamental entre estas dos formas de conocimiento está en su relación con la temporalidad, y en particular en su relación con la retención del pasado. La narrativa, cuyas propiedades formales son magnificadas en la prosodia y en los rasgos rítmicos de los cuentos tradicionales, proverbios, etc, está aquí caracterizada como un modo de consumir el pasado, un modo de olvidar: "como el metro toma precedencia sobre el acento en la producción del sonido (hablado o no), el tiempo deja de ser un soporte para la memoria para convertirse en un latido inmemorial que, en la ausencia de una separación notable entre períodos, los previene de ser numerados y los consigna al olvido" (sección 6). Recuerdo el gran y todavía influyente ensayo de Nietzsche sobre la influencia debilitadora de la historiografía y de la fidelidad al pasado y a lo muerto que una obsesión por la historia parece animar. La nietzscheana "fuerza para olvidar el pasado" -como preparación para el superhombre que ha de venir- está aquí paradójicamente redistribuida como una propiedad del relato en sí mismo, precisamente de esas narrativas, heroicas u otras, en las que hemos sido enseñados a ver una forma primitiva de almacenamiento de datos o de reproducción social. Lo que esta formulación consigue muy agudamente, en todo caso, es la diferenciación radical entre el consumo del pasado en la narrativa y su almacenamiento, atesoramiento y capitalización en la "ciencia" y el

pensamiento científico: un modo de entendimiento que, como el primer exceso del nivel económico, determinará poco a poco un rango entero de objetivizaciones institucionales incluso más complejas y extensivas - primero en la escritura; después en las bibliotecas, universidades, museos; con el salto en nuestro propio período al micro almacenamiento, datos computerizados, y bancos de datos de proporciones hasta ahora inimaginables, cuyo control e incluso propiedad es, como Herbert Schiller y otros nos han advertido (y como Lyotard mismo se ha dado cuenta), uno de los temas políticos cruciales de nuestro propio tiempo.

Volvemos así a la temática de la ciencia y el conocimiento en su forma social: una temática que levanta cuestiones de clase social - ¿la tecnocracia producida por esta primacía del conocimiento es una burocracia o una clase totalmente nueva ? - y de análisis socioeconómico - ¿es este momento de la sociedad industrial avanzada una variante estructural del capitalismo clásico o una mutación y la aurora de una estructura social completamente nueva en la cual, como Daniel Bell y otros teóricos del concepto de una "sociedad postindustrial" han argumentado, es ahora la ciencia, el conocimiento, la investigación tecnológica, más que la producción industrial y la extracción de materia excedente, laque se convierte en la "instancia últimamente determinante"?

En realidad, dos cuestiones distintas y superpuestas son lanzadas simultáneamente por estos dos problemas teóricos interrelacionados, los cuales Lyotard hace bien en no intentar resolver aquí de un modo definitivo. El problema es finalmente el de la naturaleza de un modo de producción, y en particular la naturaleza del modo capitalista de producción y las variaciones estructurales de las cuales es capaz. La cuestión puede por lo tanto ser replanteada como una cuestión sobre el marxismo: ¿las categorías desarrolladas allí para el análisis del capitalismo clásico todavía retienen su validez y su poder explicativo cuando nos volvemos hacia las sociedades multinacionales y de los media de hoy con sus tecnologías de la "tercera era"? La persistencia de los temas de poder y control, particularmente en la monopolización creciente de la información por las empresas privadas, parecería dar una

inevitable respuesta afirmativa, y reconfirmar el estatus privilegiado del Marxismo como un modo apropiado de análisis del capitalismo.

Pero la pregunta también ha sido a menudo respondida con un segundo paquete de respuestas o consecuencias relacionadas con el final del capitalismo, la posibilidad de la revolución y, la primera y principal, la función continuadora de la clase obrera industrial como el fundamental "sujeto de la historia" revolucionario. Al menos históricamente, ha sido posible para intelectuales y militantes reconocer el poder explicativo del Marxismo como el modo privilegiado de análisis del capitalismo (incluyendo el momento social particular de nuestra propia sociedad) y, al mismo tiempo, abandonar la visión marxista tradicional de la revolución y el socialismo, principalmente fuera de la convicción de que la clase obrera industrial (en cualquier caso definida por su relación con las tecnologías productivas del primer y segundo tipo, más que del tercero, la variedad cibernética o nuclear) ya no ocupa la posición estratégica de poder en esta formación social. Podría entonces derivarse una forma teórica más fuerte de esta proposición en la noción de que las clases sociales - del tipo clásico definido por el Marxismo - hoy ya no funcionan como tales, sino que están bastante desplazadas por formaciones distintas, no clasistas, tales como la burocracia y la tecnocracia ( y esta parecería ser la posición de Lyotard, cuyo trabajo político formativo en el grupo Socialisme ou barbarie giró precisamente alrededor del análisis de la burocracia en los países de Este.

La cuestión de la clase social, y en particular la del "proletariado" y su existencia, es desesperadamente confusa cuando tales argumentos reúnen el problema de una categoría teórica de análisis (clase social) con la cuestión empírica sobre el talante o influencia de los trabajadores en esta o aquella sociedad hoy (ya no son revolucionarios, aburguesados, etc) Los marxistas más ortodoxos estarían de acuerdo con las posiciones post- o anti- marxistas más radicales al menos en esto, que el Marxismo como una filosofía coherente ( o quizás mejor, una "unidad de teoría y praxis") se sostiene o se cae en función del problema de la clase social.

Lo que uno puede al menos sugerir aquí es que con la teorización de Ernest Mandel de un tercer estado del capitalismo más allá del

capitalismo clásico o de mercado analizado en el mismo Capital, y del estado monopolizador o "imperialismo" propuesto por Lenin, existe una alternativa propiamente marxista a las teorías antimarxistas o no marxistas de la sociedad "de consumo" o "postindustrial" de hoy, teorías de las cuales la de Daniel Bell es sin duda la más influyente. Mandel en realidad intenta mostrar que todos los rasgos movilizados por Bell para documentar el final del capitalismo como tal - en particular la nueva primacía de la ciencia y la invención tecnológica, y de la tecnocracia generada por esa posición privilegiada, así como el cambio de las viejas tecnologías industriales a las nuevas informacionales - pueden ser considerados en términos marxistas clásicos, como indicios de una nueva y potente, original y global expansión del capitalismo, la cual ahora penetra específicamente los enclaves hasta ahora precapitalistas de la agricultura del Tercer Mundo y de la cultura del Primer Mundo, en los cuales, en otras palabras, el capital asegura más definitivamente la colonización de la naturaleza y del inconsciente: "Este nuevo periodo [1940 a 1965] fue caracterizado, entre otras cosas, por el hecho de que, al lado de los bienes de consumo industriales producidos por la máquina (desde principios del s.XIX) y de máquinas producidas por máquinas (desde mediados del siglo XIX), encontramos ahora materias primas y alimentos producidos por máquinas. El capitalismo tardío, lejos de representar una "sociedad postindustrial", aparece así como el período en el que todas las ramas de la economía están completamente industrializadas por vez primera; a lo cual podríamos añadir la mecanización creciente de la esfera de circulación (con la excepción de los servicios de pura reparación) y de la superestructura.

Esta descripción también es bastante compatible con la concepción de la Escuela de Frankfurt de la "industria de la cultura" y la penetración del fetichismo de los bienes de consumo en aquellos relatos de la imaginación y la psique que, desde la filosofía clásica alemana, siempre han sido tomados como las últimas plazas fuertes invulnerables contra la lógica instrumental del capital. Lo que sigue siendo problemático detales concepciones - y de fórmulas mediadoras como la de Guy Debord, para quien "la imagen es el último estado de la reificación de la mercancía" - es, por supuesto, la dificultad de articular los bienes culturales e informacionales con la teoría laboral del valor, el problema

metodológico de reconciliar un análisis en términos de cantidad y en particular de tiempo de trabajo (o de la venta del poder de trabajo en tantas unidades) con la naturaleza del trabajo "mental" y de los bienes no físicos ni mensurables del tipo de los bits informacionales o incluso de los "productos" de los media o del ocio. Por otro lado, el planteamiento de la categoría de "modo de producción" como la fundamental del análisis social marxista y el apoyo de una "problemática" que plantea tales cuestiones sistémicas sobre la sociedad contemporánea parece que habría de seguir siendo esencial para los políticos que todavía siguen empeñados en el cambio y la transformación social radical. Es precisamente como una aportación a esta problemática general que el pequeño libro de Lyotard es valioso, a pesar de que, como veremos inmediatamente, su autor no se considera del todo entre los revolucionarios tradicionales.

Si el estatus cambiante de la ciencia y el conocimiento (y de sus expertos) nos lleva a la cuestión de la naturaleza de este modo de producción como un sistema y un todo funcional, este segundo y más amplio problema nos devuelve, después de un considerable recorrido, al problema de la cultura, y en particular de la existencia o no de una cultura propiamente "posmodernista". Pues aunque la categoría del modo de producción ha sido algunas veces malentendida como estrechamente económica o "produccionista", su adecuada solución pide claramente un examen estructural y un posicionamiento de los niveles superestructurales de una formación social dada y, más urgentemente, la función y el espacio a asignar a la propia cultura: ningún modelo satisfactorio de un modo de producción dado puede existir sin una teoría del rol históricamente y dialécticamente específico y único de la "cultura" en él.

Aquí el esbozo de Lyotard se tantaliza y finalmente se frustra; pues la limitación formal de su ensayo al problema del "conocimiento" ha tendido a excluir un área - la cultura - que ha sido de la mayor importancia para él en sus otros escritos, porque él ha sido uno de los pensadores contemporáneos más agudamente comprometidos con toda la variedad del arte experimental y vanguardista hoy. Este mismo compromiso con lo experimental y lo nuevo determina de todos modos una estética que está más íntimamente relacionada con las ideologías

tradicionales del alto modernismo que con los actuales "posmodernismos", y está realmente muy relacionada -paradójicamente - con la concepción de la naturaleza revolucionaria del alto modernismo que Habermas heredó fielmente de la Escuela de Frankfurt.

Así, aunque él ha apoyado polémicamente el slogan de un "posmodernismo" y ha sido envuelto en la defensa de algunas de sus más controvertidas producciones, Lyotard no está en realidad dispuesto a plantear un estado posmoderno radicalmente diferente del período del alto modernismo que envuelva una ruptura histórica y cultural fundamental con este último. Más bien, viendo el posmodernismo como un descontento con una desintegración de este o aquel estilo del automodernismo - un momento en la perpetua "revolución" e innovación del alto modernismo, para ser superado por un nuevo estallido de invención formal - en una fórmula llamativa, él ha caracterizado el posmodernismo, no como aquello que sigue al modernismo y a su particular crisis de legitimación, sino más bien como un momento cíclico que antecede la emergencia de cada nuevo modernismo en el sentido estricto.

Está pues aquí reproducido algo de la celebración del modernismo como sus primeros ideólogos lo proyectaron: una revolución constante e incluso dinámica en los lenguajes, formas y gustos artísticos ( todavía no asimilados a las revoluciones comerciales en boga y la estilización de los artículos de consumo que desde entonces hemos entendido como un ritmo inmanente al propio capitalismo) a la cual una última ola del ala izquierdista y a menudo ideólogos y estetas marxistas después de la Segunda Guerra Mundial añadirán una explícita dimensión política - de ahí que la estética revolucionaria de lo moderno sea comprendida algunas veces por la Escuela de Frankfurt, pero también por los grupos Tel Quely Screen, en el sentido más literal de negación crítica cuando no de completa transformación psicológica y cultural. La propia estética de Lyotard retiene mucho de esta tendencia protopolítica; su compromiso con la innovación cultural y formal todavía valoriza en gran parte la cultura y sus poderes con el mismo espíritu que la vanguardia occidental lo ha hecho desde el fin de siglo.

Por otro lado, parecería que la asimilación del posmodernismo a esa vieja concepción del alto modernismo y su vocación negativa, crítica o revolucionaria desproblematiza una situación más compleja e interesante, que es parte del dilema planteado por el "capitalismo tardío" ( o sociedad consumista, postindustrial, etc) en aquellas otras áreas de la ciencia y la tecnología, la producción, el cambio social, etc. Aquí me parece que Habermas - trabajando seguramente en la atmósfera mucho más sofocante y McCartista de la República Federal- tiene un sentido mucho más agudo de las apuestas políticas envueltas en este problema aparentemente teórico que Lyotard ha estado deseando considerar como tal. Para Habermas, en realidad, el posmodernismo envuelve la repudia explícita de la tradición modernista -el retorno a la clase media filistea o el rechazo Spiessbuerger de las formas y valores modernistas- y como tal la expresión de un nuevo conservadurismo social.

Su diagnosis queda confirmada por esa área en la que la cuestión del posmodernismo ha sido planteada más cuidadosamente, la arquitectura, cuyos grandes alto-modernistas, los arquitectos del Estilo Internacional - LeCorbusier, Frank Lloyd Wright - eran precisamente revolucionarios en los sentidos enumerados arriba: partidarios de las innovaciones en la forma y de las transformaciones en el espacio arquitectónico que pudieran esperarse de aquéllas para transformar la vida social como un todo y, reemplazándola revolución política (como lo propuso Le Corbussier), servir como sustituto de ésta (pero de este modo, la idea es tan antigua como "La educación estética del hombre" de Schiller). El posmodernismo significa ciertamente una vuelta de todos los viejos prejuicios antimodernistas ( como en el reciente *From The Bauhaus to Our House* de Tom Wolfe), pero también fue, objetivamente, el reconocimiento de un fracaso básico en términos de los propios arquitectos: los nuevos edificios de Le Corbussier y Wright al final no cambiaron el mundo, ni siquiera modificaron el espacio de desecho del capitalismo tardío, mientras que el "grado cero" Mallarmiano de las torres de Mies empezó bastante inesperadamente a generar una entera superpoblación de las cajas de cristal más aparentes en todos los grandes centros urbanos del mundo. Este es el sentido en el que el alto modernismo puede ser definitivamente considerado muerto y como algo

del pasado: sus ambiciones utópicas fueron irrealizables y sus innovaciones formales agotadas.

De todos modos, ésta no es al fin y al cabo la conclusión que Habermas y Lyotard extrajeron de lo que ambos pensaron de modo distinto como movimiento posmoderno: para ambos, una vuelta al alto modernismo crítico más antiguo todavía es posible, al igual que (también anacrónicamente) para Lukács, escribiendo en pleno período altomodernista, la vuelta al anterior realismo premodernista todavía era posible. Porque si uno desea - como lo hacen Habermas y Lyotard - postular la emergencia de un nuevo estado de relaciones sociales (incluso dejando de lado la cuestión de si esto puede ser considerado un entero nuevo modo de producción por sí mismo o no), entonces no parece particularmente provocativo postular una modificación equivalente en el papel y dinámica de producción cultural mismos, algo que debería poder mantenerse dialécticamente, sin ninguna moralización innecesaria. La arquitectura posmodernista, por ejemplo, aparece ante nosotros como un peculiar análogo del Neoclasicismo, un juego ("historicista") de alusión y cita que ha renunciado al rigor del antiguo alto modernismo y que parece recapitular él mismo un abanico completo de las estrategias estéticas occidentales tradicionales: tenemos por lo tanto un posmodernismo manierista (Michael Graves), un posmodernismo barroco (el japonés), un posmodernismo rococó (Charles Moore), un posmodernismo neoclásico (el francés, particularmente Christian de Portzamparc) y probablemente incluso un posmodernismo alto-modernista en el cual el modernismo es él mismo el objeto del pastiche posmodernista. Este es un movimiento rico y creativo, del mayor juego y disfrute estético, que quizás puede ser más rápidamente caracterizado como un todo por dos importantes rasgos: primero, el retraimiento de la vocación protopolítica y de la postura terrorista del viejo modernismo y, segundo, el eclipse de todo el afecto (profundidad, ansiedad, terror, las emociones de lo monumental) que marcó el alto modernismo y su remplazamiento por lo que Coleridge hubiera llamado imaginación o Schiller juego estético, un compromiso con la superficie y lo superficial en todos los sentidos de la palabra.

Sea como fuera, fue precisamente a lo superficial (en todos esos sentidos) al que un cierto postestructuralismo francés nos invitó, sin excluir los trabajos anteriores del propio Lyotard: este es, de todos modos, el momento en que la estética cede ante la ética, en que el problema de lo posmoderno (incluso en su relación con las nuevas formas de ciencia y conocimiento) se convierte en el de una actitud más fundamental hacia la nueva formación social - el momento, finalmente, en el que lo que he llamado la narrativa simbólica más profundamente reprimida o enterrada de *La Condición Posmoderna* aparece por fin a la vista.

Aquí las afiliaciones de Lyotard parecerían ser con el *Anti-Edipo* de Gilles Deleuze y Felix Guattari, quienes también nos avisaron, al final de aquel trabajo, de que la ética esquizofrénica que ellos proponían no era al fin y al cabo revolucionaria, sino un modo de sobrevivir bajo el capitalismo, produciendo deseos frescos dentro de los límites estructurales del modo capitalista de producción como tal. La celebración de Lyotard de una ética relacionada con aquella emerge más dramáticamente en el contexto de ese repudio del consenso de la comunidad de Habermas ya mencionado, en el que la disolución del sujeto en una multitud de redes y relaciones, de códigos contradictorios y mensajes interferidores, es proféticamente valorada. No es pues sorprendente que esta opinión determine entonces la última visión de Lyotard sobre la ciencia y el conocimiento hoy como una búsqueda, no para el consenso, sino precisamente para las "inestabilidades", como una práctica de paralogía en la que el objetivo no es alcanzar el acuerdo sino socavarlo desde dentro del mismo marco en el cual la "ciencia normal" previa había sido conducida. La retórica en la cual todo esto es transmitido es sin duda la de la lucha, el conflicto, lo agonístico en un sentido casi heroico; no debemos olvidar la visión semejante de la filosofía griega no hegemónica (los estoicos, los cínicos, los sofistas), como la guerra de guerrillas de los marginales, los extranjeros, los no-griegos, contra el orden masivo y represivo de Aristóteles y sus sucesores. Por otro lado, la estética funciona algunas veces como un espejo desagradable; y nosotros quizás necesitamos al menos momentáneamente reflejarnos en la peculiar consonancia entre el "libre juego" científico de Lyotard y el modo en que la arquitectura posmodernista nos ha enseñado a "aprender de las Vegas" (Robert

Venturi) y "hacemos nosotros mismos en casa en nuestro ser alienado" (Marx sobre la concepción del espíritu absoluto de Hegel). Este es, al menos, el nivel más profundo y contradictorio, pero también el más urgente del libro de Lyotard: el de una narrativa que - como toda narrativa - debe generar la ilusión de "una resolución imaginaria de las contradicciones reales" (Lévi-Strauss).

El problema formal implicado podría ser expresado de este modo: ¿cómo deshacernos de la narrativa por medio de la narrativa misma? A nivel político y social, realmente, la narrativa siempre significó de algún modo la negación del capitalismo: por otro lado, por ejemplo, el conocimiento narrativo está aquí opuesto al conocimiento "científico" o abstracto como el precapitalismo al propio capitalismo. Pues -como quedó claro cuando las legitimaciones narrativas de la ciencia misma fueron evocadas en su momento de crisis y disolución - la narrativa también significa algo parecido a la teleología. Las grandes narrativas maestras son aquí las que sugieren que algo más allá del capitalismo es posible, algo radicalmente diferente; y ellas también "legitiman" la praxis por la cual los militantes políticos pretenden hacer existir ese orden social futuro radicalmente diferente. Pues las dos narrativas maestras de la ciencia se han convertido en peculiarmente repugnantes y embarazosas para los intelectuales del Primer Mundo hoy: la retórica de la liberación ha sido por ejemplo denunciada con ambivalente pasión por Michel Foucault en el primer volumen de su *Historia de la Sexualidad*; mientras la retórica de la totalidad y la totalización que derivó de lo que he llamado la tradición germánica o hegeliana es el objeto de un tipo de denuncia instintiva o automática por casi todo el mundo. La insistencia de Lyotard sobre el análisis narrativo en una situación en la que las narrativas mismas parecen desde ahora imposibles es su declaración del intento de seguir siendo político y contestatario; todo ello para evitar una resolución posible e incluso lógica al dilema, la cual consistiría en convertirse, como Daniel Bell, en un ideólogo de la tecnocracia y un apologista del sistema mismo. Esto lo hace transfiriendo las viejas ideologías del alto modernismo estético, la celebración de su poder revolucionario, a la ciencia y la investigación científica propiamente. Ahora es la infinita capacidad de esta última para la innovación, el cambio, la ruptura, la renovación, la que infundirá al sistema, de otro

modo represivo, con la excitación desalienadora de lo nuevo y lo "desconocido" (la última palabra del texto de Lyotard), así como de la aventura, el rechazo de la conformidad, y las heterogeneidades del deseo. Desafortunadamente, el otro valor de la conclusión del libro - el de la justicia - tiende, como en todas las narrativas interesantes, a volver a ésta para minar sus certezas aparentes. La dinámica del cambio perpetuo no es, como Marx mostró en el Manifiesto, ningún ritmo ajeno al capital - un ritmo específico de esas actividades no instrumentales que son el arte y la ciencia - sino más bien la misma "revolución permanente" de la propia producción capitalista: en cuyo punto la excitación ante tal dinamismo revolucionario es un rasgo de la gratificación del placer y la recompensa de la reproducción social del propio sistema. El momento de la verdad, a este respecto, llega cuando el problema de la propiedad y el control de los nuevos bancos de información - la aprovechabilidad de la nueva revolución tecnológica y de información - vuelve en estas últimas páginas con una venganza: la perspectiva despótica de un monopolio global privado pesa fuertemente en la balanza contra los placeres de las paralogías y de la "ciencia anárquica"(Feyerabend). Sin embargo ese monopolio, como el resto del sistema de propiedad privada, no puede esperarse que sea reformado por una élite tecnocrática benigna, sino que sólo puede ser retado por la acción genuinamente política (y no simbólica o protopolítica).

Traducción: Anna Mauri.

