

CONTRA EL
POSTMODERNISMO

Colección Arte y Filosofía

CONTRA EL
POSTMODERNISMO

Alex Callinicos

Ediciones 

Callinicos, Alex

Contra el postmodernismo. - 1a ed. - Buenos Aires : RyR,
2011.

344 p. ; 17x12 cm.

Traducido por: Magdalena Holguín

ISBN 978-987-1421-42-8

1. Filosofía. I. Holguín, Magdalena, trad. II. Título

CDD 190

©CEICS-Ediciones ryr, 2011, Buenos Aires, Argentina

Queda hecho el depósito que marca la ley 11723

Printed in Argentina- Impreso en Argentina

Se terminó de imprimir en Pavón 1625, C.P. 1870.

Avellaneda, provincia de Buenos Aires, Argentina.

Primera edición: Ediciones ryr, Buenos Aires, marzo, 2011

Responsable editorial: Gonzalo Sanz Cerbino

Dirección de la colección: Eduardo Sartelli

Diseño de tapa: Sebastián Cominiello

Diseño de interior: Agustina Desalvo

www.razonyrevolucion.org.ar

editorial@razonyrevolucion.org.ar

A Max, con la esperanza de que haga honor a su nombre

Una enfermedad recurrente

Acerca del Posmodernismo como barbarie burguesa

Eduardo Sartelli

“Los camaradas, como si se hubiesen acercado a la superficie, seguían golpeando aún, cada vez más distintamente. Bajo los rayos inflamados del astro, en aquella mañana de juventud, la campiña estaba envuelta en aquel rumor. Allí abajo crecían hombres, un ejército negro, vengativo, que germinaba lentamente para producir frutos para las luchas del siglo venidero, y cuyo germen iba muy pronto a hacer estallar la tierra.”

Emile Zola, *Germinal*

Alex Callinicos, cuyo apellido, a través de su padre, rememora el mundo griego, nació en África, continente al cual aquella cultura debe tanto y reconoce tan poco. Descendiente, por parte de madre, de Lord Acton, famoso historiador inglés del siglo diecinueve, conoció la luz del mundo en Zimbabwe, en 1950, diez años después del asesinato del mentor de la corriente política a la que adscribiría desde su juventud, el trotskismo. Profesor universitario, miembro dirigente del Socialist Workers Party y filósofo, a su pluma se deben trabajos fundamentales para comprender (y posicionarse en torno a) la larga batalla que el marxismo viene librando desde comienzos de los '80, contra la ofensiva teórica burguesa que azota el mundo desde hace más de dos décadas. Editor de la revista teórica de su

partido, *International Socialism*, continúa la línea de interpretación trotskista fundada por Tony Cliff, parte de una larga corriente dentro y fuera de la avenida inaugurada por el creador del Ejército Rojo, que considera que la URSS nunca habría llegado al socialismo sino a una forma de capitalismo de Estado. Callinicos caracteriza esta perspectiva como una crítica al trotskismo ortodoxo que sería más bien un retorno a la tradición clásica.

Autor de más de dos docenas de libros, comenzó su labor crítica en la década del '70, con una intervención en el debate sobre el althusserismo, en esa época piedra de toque de la izquierda anglosajona (*Althusser's Marxism*, 1976). Su postura intentará mantenerse distante de la forma en que el filósofo francés había sido recibido en Inglaterra, como rechazo/aceptación total y acrítica o tratando de "enmendar" sus errores más evidentes con dosis de eclecticismo sartreano y/o lukacsiano. Años más tarde lo encontraremos en la misma línea de debate, pero enfrentando ahora la creciente ortodoxia del "marxismo inglés" constituida por el thompsonismo, por un lado, y al breve resplandor del marxismo analítico, por el otro. De ese doble enfrentamiento nacerán *Marxism & Philosophy* (1983), *Making History* (1988) y *Marxist Theory* (1989). *Theories and Narratives* (1995), igual que el que aquí presentamos, *Against Postmodernism* (1991), testimonian su batalla contra el posmodernismo.

Otro frente está compuesto por una historia que lo toca de cerca, la de la política africana contemporánea: *Southern Africa after Soweto* (1978), *Southern Africa After Zimbabwe* (1981), *South Africa, the Road to Revolution* (1986), *South Africa between Reform and Revolution* (1988). También salieron de su cantera intervenciones relativas a la caída del Muro (*The Revenge of History*, 1991), el imperialismo (*Marxism and the New Imperialism*, 1994; *Imperialism and Global Political Economy*, 2009), la historia del trotskismo (*Trotskyism*, 1990) y la crisis actual (*Bonfire of Illusions: The Twin Crisis of the Liberal World*, 2010).

A lo largo de los últimos veinte años, Callinicos ha ocupado el lugar de la crítica marxista ortodoxa en el debate académico y político anglosajón, un espacio que se extiende a la izquierda de Perry Anderson, Frederic Jameson y Slavoj Žižek. Ha sido, para muchos marxistas latinoamericanos, una buena puerta de entrada (y, por lo general, también de salida) a los debates, generalmente auto-centrados aunque casi siempre, y no es paradójico, fuera de foco en relación a la realidad concreta, de la intelectualidad europeo-norteamericana. Para los militantes sometidos al asedio permanente de la ideología burguesa prepotente y soberbia de los '90, cada libro suyo resultaba un soplo de aire fresco. Para los que queríamos construir un marxismo renovado sin caer en el eclecticismo ni en el adocenamiento ciego, una lectura estimulante en grado sumo. Este libro, en particular, mantiene su valor intacto, veinte años después.

La recidiva de una enfermedad mortal

Hay enfermedades que atacan una vez, se curan y no vuelven más. Hay otras que no se curan nunca, son “crónicas”, están ahí. Las hay también que se curan pero vuelven. No es necesario que retornen, pueden un día desaparecer definitivamente, pero si no se toman los recaudos necesarios, si la limpieza no se llevó a fondo, vuelven. “Tienen recidiva”, me explicó un médico. La crisis económica capitalista es una de ellas. Vuelve. La crisis de los que luchan por superar el capitalismo es otra. Vuelve. Detrás de cada fracaso revolucionario se esconde la recidiva de una enfermedad mortal: la desilusión o, si se quiere mejor, la desesperanza.

En cierto sentido, la desesperanza es peor que la desilusión. Siempre que uno se ha ilusionado con algo, se ha creado una “ilusión”, se ha comprado expectativas irracionales. Des-ilusionarse es, aunque duela, un buen resultado. La esperanza presupone un conocimiento racional de posibilidades que hace realista la “espera”. De modo que desesperanzarse significa ya no esperar nada racional.

Queda apenas la contemplación de la miseria presente como un paisaje eterno, o bien, como se repetía en los '90, "relájate y goza".

Como dijimos, cada crisis de la política socialista es el resultado del fracaso de la oleada revolucionaria anterior. Cada crisis de la política socialista se expresa, entre otras formas, en una crisis "intelectual", o mejor dicho, de los intelectuales que expresaron en el momento de ascenso, la voz de las masas. El resultado es, normalmente, la desilusión y el pasaje de esos intelectuales a la pasividad política, casi siempre acompañados por el desarrollo de una concepción pesimista y/o derrotista de la vida. El poeta que cantaba a la revolución, el filósofo que exaltaba el cambio y el movimiento, el historiador que privilegiaba la lucha y la transformación social, incluso el político que arengaba a las masas, mutarán su vestuario y, en un abrir y cerrar de ojos, declararán el fin de la historia y el inicio de una nueva era en la cual todas las creencias anteriores han caducado. Como señala Gramsci, en el fondo se trata del retorno a su clase de origen, la burguesía, de todos los que habían sido arrastrados al campo del proletariado. A ese movimiento de retroceso intelectual y político se le ha llamado "traición de los intelectuales".

Así, el triunfo de la revolución burguesa significó el fracaso de los revolucionarios que se ilusionaron con sus promesas de libertad, igualdad y fraternidad. Ya Paul Lafargue condenaba la reconversión de los intelectuales burgueses desde los enciclopedistas a los apologistas del capitalismo naciente, que resucitaban la religión enterrada por aquellos. En efecto, una primera "traición" de los intelectuales se inauguraba tras el fracaso de la "Conspiración de los Iguales", con la reacción del Directorio y la posterior restauración religiosa de Napoleón, proceso que se agudizaría después de 1815 y el triunfo del reaccionario Congreso de Viena, una oleada

anti-materialista que pretendía restaurar el poder de la “divinidad” contra las consecuencias peligrosas del liberalismo.¹

A lo largo de los dos siglos siguientes, tendremos varios episodios del mismo tipo, empezando por la revolución de 1848 y la Comuna de París y terminando con la guerra de Vietnam, no sin pasar por los años '30 y los del macartismo. James Petras lo resume así:

“Los intelectuales en retirada no son un fenómeno nuevo. Durante la década de los '30 y la de los '50 tuvo lugar un proceso similar. Bajo la presión de los acontecimientos, contingentes completos de ex marxistas abandonaron la política de la clase trabajadora y comenzaron su tránsito hacia el centro y más allá. En un brillante ensayo, León Trotsky analiza y examina la retirada de James Burnham y un gran número de intelectuales neoyorquinos, quienes descubrieron la ‘autonomía del Estado en la burocratización de la política mundial, la convergencia de los sistemas sociales y la irrelevancia de las clases’. Los ex marxistas terminaron como partidarios de la guerra fría, algunos se unieron a las purgas de McCarthy (...). En los '50, Isaac Deutscher describió una nueva oleada de apóstatas –los ex comunistas-, que incluía a aquellos que comenzaron como izquierdistas críticos del stalinismo y (...) se convirtieron en vehementes colaboradores en las más violentas y riesgosas empresas imperiales de Occidente.”²

Este proceso tiene varias raíces. La primera de ellas es la propia situación de los intelectuales, sus orígenes de clase y su función social. La segunda es la naturaleza de la tarea que realizan y su vinculación con la lucha de clases. La última, es el valor de la mercancía que porta todo “arrepentido” para el bando al que se pasa.

¹Véase la muy útil *Historia de las filosofías materialistas*, de Pascal Charbonnat, Biblioteca Buridán, Madrid, 2009, p. 260 y ss.

²Petras, James: “Los intelectuales en retirada”, en *Nueva Sociedad*, nº 107, mayo-junio de 1990.

Los intelectuales, sobre todo los “generales”, es decir, los que operan sobre la “generalidad” (los filósofos o los artistas, por ejemplo) se reclutan sobre todo (aunque cada vez menos) en el campo de la burguesía o de la pequeña burguesía. Su función es operar en el ámbito de la conciencia social, o sea, en la mediación subjetiva del proceso de reproducción social. En criollo, que la gente se sienta bien haciendo lo que hace, lo que, para las grandes mayorías significa ser feliz construyendo la felicidad ajena a costa de la propia. Incluso cuando se trata de plantear un problema, una opción de cambio, la función de los intelectuales en el capitalismo (en toda sociedad de clases, en realidad) es garantizar que la solución caiga siempre dentro de los límites del sistema, aún cuando algunas veces signifique algún sacrificio parcial y sólo coyuntural, de los intereses de la clase dominante.

Teniendo que batallar con una realidad reacia a entrar en el lecho de Procusto de los intereses burgueses, los intelectuales del sistema se ven siempre al borde de una crisis: proclamar la libertad como bien absoluto, por ejemplo, no pudiendo ocultar que la sociedad en que viven y a la que defienden se la niega a casi todo el mundo, no es una tarea fácil y sin consecuencias psicológicas. Como además el mercado permite la venta de todo lo que sea rentable, salvo que las cosas se pongan demasiado calientes, momento en que entrará en acción la censura, existe un espacio incluso para intelectuales no burgueses, por origen o por opción. Ese espacio suele agrandarse cuando la lucha de clases lleva a las masas a la necesidad del conocimiento y la dirección política. En ese momento, un amplio margen de independencia se abre para los intelectuales, que suelen resolver sus contradicciones pasándose de bando. Se verá radicalizarse, entonces, un tropel de escribas de todo tipo. Todo el mundo quiere ahora ser revolucionario, entre otras cosas, porque paga más. Esta conversión no tiene por qué ser cínica, al revés, suele expresar una vocación real. El mundo intelectual es muy sensible a la lucha de clases.

El proletariado suele pagar muy bien por la mercancía que porta el convertido. Normalmente lo transforma en elemento de dirección y lo privilegia de más de una manera. Tiene un sentido, no obstante, muy claro: para la clase obrera las tareas intelectuales resultan difíciles de asumir, por educación, tiempo y pericia, de modo que un intelectual ganado implica un recorrido importante realizado. Por la misma razón, la burguesía suele pagar aún mejor por los “arrepentidos”, los que luego del fracaso de la revolución se pasan a su lado. Ellos mejor que nadie sabrán llevar adelante las tareas necesarias que rematarán el triunfo de la contrarrevolución.

En efecto, ¿cuándo está asegurada la victoria? Puede creerse que cuando se ha logrado el control físico del oponente y se ha reducido su voluntad. Pero no. La batalla decisiva no se librará en el cuerpo visible del enemigo sino en el invisible, en su conciencia. Lo que hay que lograr no es sólo que el enemigo no pueda ya moverse en defensa de sus intereses, sino que ya no quiera hacerlo. Que se convenza de que su intento fue inútil, que no ha tenido ni razones ni derecho a ello y que lo mejor que puede hacer, de aquí en más, es aceptar como mejor solución la que el poder triunfante le propone. A eso le llamaba Gramsci “consenso”. ¿Quién mejor para una tarea tal que un renegado? ¿Quién sabe mejor que él las debilidades de las ideas que hasta ayer mismo defendió mejor que nadie? ¿Quién mejor que él para entregar a sus propios compañeros al escarnio público? ¿Quién mejor que él para ejemplificar con su gesto traidor lo inútil de persistir en los viejos empeños y en la conveniencia de abrazar las “nuevas” ideas de la vieja clase dominante? Ella se lo pagará muy bien: Fernando Henrique Cardoso, Mario Vargas Llosa, Jean Baudrillard, Ernesto Laclau, Beatriz Sarlo, Regis Debray, y decenas de etcéteras, ejemplifican la última oleada.

¿Qué es lo que sucede tras cada una de estas oleadas? Un retroceso generalizado del conocimiento social. En efecto, en su lucha la clase dominada se ve necesitada de producir conocimiento. De allí que su ascenso significa un avance en la ciencia en general y en el

conocimiento de la sociedad humana en particular. La forma de las relaciones sociales que unen a los seres humanos, las consecuencias que ellas tienen sobre sus vidas, incluso la manera más adecuada para resolver las contradicciones sociales, se hacen claras para todo el mundo cuando la lucha va en ascenso. Lo que no se podía decir, se dice. Lo que no se podía pensar, se piensa. Lo que no se podía hacer, se hace. El triunfo de la burguesía consiste, entonces, en dar marcha atrás con ese avance, en imponer el oscurantismo. No siempre se hace de manera brutal y terminante (al estilo del fascismo) sino muchas veces de manera sutil (al estilo de la “transición a la democracia”), pero siempre implica un retroceso en el conocimiento social. Se vuelve a la religión o, por lo menos, al idealismo: las cosas son porque las quiere dios o la Justicia, el Derecho, la Democracia y otros fantasmas. No porque hay intereses de clase que así lo imponen. No. Las clases no existen. Cada triunfo de la burguesía inaugura una nueva era de barbarie: la Santa Alianza, el Imperio de Luis Bonaparte, el fascismo, el macartismo, los años ’90 y su posmodernismo.

Una recidiva particular

Efectivamente, siendo una más de la larga historia de reconversiones intelectuales al servicio de la victoria de la burguesía en el plano mismo de la conciencia, el posmodernismo resultó en una vuelta de tuerca de viejos temas reaccionarios: la “crisis del marxismo”, el “final de la historia”, la “desaparición del proletariado” y otros chanchullos. Si como tal, como simple reacción burguesa, la aparición del posmodernismo no significa ninguna novedad, traería consigo, sin embargo, un plus de barbarie particular.

El posmodernismo no viene a atacar a una ideología particular, el marxismo, no dice, simplemente, “las clases no existen”. El posmodernismo es mucho más que eso, es un ataque a la modernidad misma, es decir, al credo que la propia burguesía elaboró en su fase

de ascenso. Más que un ataque a la Revolución Rusa, el posmodernismo es el intento más consecuente por destruir la Revolución Francesa y sus consecuencias políticas e ideológicas. En ese sentido, se parece más al romanticismo reaccionario que apelaba a la religión contra Robespierre a comienzos del siglo XIX, que a ninguna de las otras “recidivas”. Si bien toda reacción burguesa había apelado a alguna forma de idealismo, religioso o no, como defensa contra las masas en ascenso (piénsese en De Maistre, Nietzsche, Weber o Heidegger), nunca como en este caso se llegaba al extremo de la negación de la realidad misma. La realidad no puede conocerse, luego, no puede cambiarse y cualquier intento en ese sentido sólo puede resultar en una monstruosidad totalitaria. Como no puede conocerse, no puede ordenarse, no tiene sentido. Todo es igual, no existe centro ni jerarquía. El posmodernismo se yergue así como el mayor acto de barbarie intelectual de la historia del capitalismo, que daba por tierra miles de años de esfuerzo humano por conocer la realidad y transformarla, es decir, por hacerse libre.

¿Cómo fue posible tamaña barbarie? Por la mayor derrota histórica de la clase obrera mundial. En efecto, a diferencia de otras derrotas, ésta tuvo una magnitud y una profundidad inusuales. La derrota que cierra la Revolución de 1848, en realidad, es la carta de presentación del movimiento político que iba a protagonizar el futuro de la lucha de clases, el comunismo. La revolución burguesa da paso a su enterradora. No podía, por lo tanto, resultar en una crisis de conciencia demasiado profunda sino en un proceso de renovación ideológica. El que sigue a la de la Comuna de París es, con más razón, otro de esos fracasos que construyen: el comunismo no se realizó en el mundo pero ya encarnó en él, ya no es un fantasma, habitó aunque más no sea unos pocos meses, en la hasta entonces capital de la Europa continental. La Revolución Rusa marcará, entonces, el punto más alto del ascenso de la conciencia socialista. A partir de allí entrará en una meseta elevada, que no hará más que extenderse durante los siguientes cincuenta años.

Todavía hacia fines de los años '70, con la revolución nicaragüense, se podía imaginar que se entraba en una pausa del proceso más que en el preludio a una debacle generalizada. Hasta allí había llegado la marcha ascendente del socialismo. Se podrá decir que, por dentro, el cáncer stalinista la iba vaciando de contenido, pero aún así, cada vez que alguien quería pensar en la posibilidad de cambiar el mundo, allí estaba la URSS, China, Cuba, Vietnam. Podía estar, entonces, en cualquier otro lado, bastaba con intentarlo.

La caída de los regímenes del “socialismo real” va a marcar, sin embargo, el fin de las esperanzas de cambio. Ya nada es posible. Toda derrota anterior podía ser absorbida como un retroceso parcial en ese avance general. Ahora se trataba de la caída de toda una experiencia histórica. Adecuadamente, Hobsbawn llamó “siglo corto” al que comenzaba con la Revolución de Octubre y terminaba con los sucesos de noviembre de 1989. En ese contexto es que se despliega el triunfalismo más absoluto de los Reagan, las Thatcher, los Kohl. La derrota de los '70 destruyó físicamente, además, a toda la vanguardia construida en las dos décadas precedentes, pero fue ese evento fundamental el que dio base de sustentación al posmodernismo.

El posmodernismo no es, sin embargo, más que la extensión al dominio de las ciencias sociales, de las conclusiones lógicas del subjetivismo más extremo fundado por la Escuela Austríaca de economía. De allí su íntima conexión temática y filosófica con el “neoliberalismo”. El neoliberalismo se alzó de las ruinas del keynesianismo a mitad de los '70, cuando la estanflación demostró que no se podía manejar la demanda a placer con políticas monetarias pro-inflacionarias. En medio de un estancamiento generalizado, los teóricos keynesianos no acertaban con la solución, razón por la cual la burguesía comenzó a mirar hacia otro lado. En realidad, lo que el keynesianismo no podía hacer era desencadenar una ofensiva general contra el sistema de regulaciones que él mismo había creado para establecer la paz intra-burguesa y recomponer el

funcionamiento del capitalismo. Con una tasa de ganancia por el piso, las fracciones más poderosas del capital se veían obligadas a romper esa paz y fagocitarse a sus hermanas menores, en el mismo momento en que atacaban ferozmente a la clase obrera. Nació, o mejor dicho, renació el dogma según el cual el Estado debía abstenerse de toda intervención, desregular todas las relaciones sociales y permitir la libre circulación de los bienes y mercancías. Es decir, aquello que dio en llamarse por estos pagos “flexibilización” y, en todo el mundo, “globalización”. Por esa vía, los grandes capitales se desataban las manos para proceder a una limpieza generalizada de capitales sobrantes y aprovechar bolsones de mano de obra barata para atacar con ella a los caros obreros del centro del mundo (mexicanos contra norteamericanos, turcos contra alemanes, argelinos contra franceses, chinos contra todos).

Hasta ese entonces, el mundo vivía anclado a un conjunto de instituciones que no eliminaban la competencia capitalista pero que evitaban sus formas extremas. Tanto el keynesianismo como la Escuela “Neoclásica”, que para los ’70 habían llegado a una entente cordiale bajo el nombre de “Síntesis neoclásica” cuyo paradigma era Paul Samuelson, defendían formas de intervencionismo moderadas. Ambas habían aprendido de los peligros de la Revolución Rusa y del dogmatismo liberal en tiempos de depresión económica. Ambas también serían objeto de la crítica “austriaca”. En particular, la Escuela Neoclásica (los viejos “liberales”) sería víctima de virulentos ataques por su utopía implícita. Según los neoclásicos el mercado se auto-regula cuando domina la competencia perfecta; en ese momento, los mercados favorecen a todos con una eficiencia creciente, de modo que nadie es destruido y todo el mundo gana, incluso los trabajadores. Si alguien hiciera trampa a la competencia perfecta, por ejemplo, con algún tipo de monopolio, los neoclásicos intervendrían dividiéndolo. Más allá de que todo este constructo no era más que una alegre ficción, contenía una utopía: existe algo llamado felicidad y el capitalismo puede brindársela a todos.

La Escuela Neoclásica había surgido como una respuesta al creciente peso del socialismo y sobre todo a la teoría ricardiana del valor trabajo, que comenzaba por entonces, 1870, a fundirse en el marxismo naciente. Su subjetivismo es objetivo: la realidad es como la ve el sujeto, pero todos los sujetos somos iguales, así que podemos hablar, discutir, conocernos y ponernos de acuerdo sobre la realidad. La Escuela Austríaca surge por la misma época, con la misma motivación y las mismas intenciones, pero es capaz de sacar las consecuencias lógicas del subjetivismo que ambas han introducido en la teoría económica bajo el nombre de Teoría subjetiva del valor. No se puede conocer lo que el otro quiere, no puede existir algo llamado “justicia social” o cosa por el estilo porque sólo cada individuo sabe lo que le conviene. No hay ninguna utopía más que lo que dicta el mercado, que si sanciona ganadores y perdedores, por algo será. Rescatar a los perdedores es una forma de sacrificar a los ganadores, que representan el avance económico, de modo que la eutanasia social es el mejor remedio.

Individuos como Friedrich von Hayek o Milton Friedman teorizaron esto durante años. Como las consecuencias sociales y, por ende, políticas de una concepción tal serían desastrosas, la burguesía hizo durante mucho tiempo caso omiso a esta prédica sanguinaria. El keynesianismo primero, la “síntesis” después, eran instrumentos mucho más seguros. Fue la oleada reaccionaria que se inaugura con las dictaduras militares del Tercer Mundo y la llegada de Thatcher y Reagan al poder, la que va a darle a los yuppies asesinos de *American Psycho* una oportunidad inmejorable. Es la hora de los “Chicago Boys”. En última instancia, el posmodernismo no es más que la extensión de esta lógica al mundo del análisis social.

El posmodernismo en la era del socialismo del siglo XXI

El lector se sentirá tentado a preguntar si este libro no llega tarde. Si ya no cumplió su función en tanto las transformaciones

políticas de la última década, en particular, en América Latina, no dieron ya por tierra con la ideología posmoderna y con su expresión económica, el neoliberalismo. Ciertamente, el que un presidente de un país de importancia no despreciable, al menos para el marco latinoamericano, haya vuelto a hablar en nombre del socialismo y consiga construir cierto bloque con algunos otros, mientras establece un puente con el único representante actual de una especie ya extinta, no puede pasarse por alto. El rojo es un color bienvenido, aunque Caracas no sea el equivalente del Moscú de Lenin ni de La Habana de Fidel y el Che. Que Correa y Evo Morales expresan algo que no es del agrado del imperialismo también es cierto. Pero en modo alguno significa que la crisis del socialismo ha terminado y que ha comenzado una resurrección. Tampoco significa el fin del posmodernismo. Por el contrario, ellos expresan una extraña variante de la enfermedad que venimos describiendo, algo con lo que, probablemente, el autor de este libro no esté del todo de acuerdo. De modo que, por si no quedó claro, se trata de una opinión del prologuista.

En efecto, el liberalismo, neo o lo que sea, ha entrado en crisis. Ya no se pasea campante por el mundo. Todo lo contrario, el planeta parece más dispuesto a vomitarlo con violencia más tarde o más temprano, por lo menos desde el 2001 para acá. En medio de una catástrofe económica mundial, poco aliento queda para inflar nuevas burbujas publicitarias a favor de Bush, Berlusconi, Aznar, Menem o el que sea. Pero una cosa es declarar la crisis de quien se llevaba hasta ahora la mejor parte y otra, que el que venía perdiendo se encuentre de nuevo en pie. Si observamos la política de Evo Morales, por ejemplo, nos encontraremos con posmodernismo en estado puro. El “moralismo” parte de los mismos prejuicios que las ideas que aquí se combaten: no existe un orden general, con sus leyes y jerarquías, no, los “indígenas” tienen su propio “tiempo”; las clases no son importantes, lo dominante son los “movimientos sociales”; consecuentemente, la política de clase no tiene prioridad, la

clave es la “etnia”; no existe una totalidad inteligible que se impone a todos, sino que es posible un mundo aparte, una “cosmovisión andina”. No es extraño que más de uno crea que el marxismo no es aplicable a Bolivia, un producto “eurocéntrico” que no podría dar cuenta de la “novedad” que se cuece en el Altiplano.

Si repasáramos las ideas dominantes en la imaginaria de gente como Marta Harnecker, de enorme influencia en la Venezuela de Chávez, o las tonterías de Toni Negri o John Holloway, de gigantesca influencia en el movimiento anti-globalización, nos veríamos forzados a reconocer que el espíritu del posmodernismo no sólo sigue vivo, sino que se ha colado en las filas de aquellos que asoman la cabeza al mundo de la revolución luego de la larga marcha por la oscuridad de los ’90. Estos intelectuales y estos movimientos son acaso más perversos que los abiertamente reaccionarios, porque se trata, en general, de buena gente con buenas intenciones. Pero su rechazo a la organización, su fobia al partido revolucionario, su anti-leninismo rabioso, su misticismo rampante y su ignorancia teórica, dan pie al oportunismo político más lamentable e inconsecuente. El mejor ejemplo nacional es la experiencia política del “partido” de Luis Zamora, que terminó en los brazos del kirchnerismo, defendiendo a Aníbal Ibarra. En nombre de los “pueblos originarios”, del socialismo bolivariano, de la “auto-determinación”, lo que se construye es un dique para el desarrollo político de las masas. Porque mientras se llama a éstas a no organizarse independientemente de la burguesía, ésta se reorganiza rápidamente. Mientras se llama a “hacer la revolución sin tomar el poder”, la burguesía retiene el poder con más tranquilidad. Se fabrica así una derrota de magnitud histórica. Más allá del poder todo es ilusión, decía Lenin, y tenía razón.

La paradójica debilidad de un gigante dormido

Irónicamente, las décadas que seguirían a la caída del Muro de Berlín presenciarían la mayor extensión y profundidad de las

relaciones capitalistas que se haya vivido nunca. No sólo éstas ya dominaban a placer la parte del planeta que les tocó en suerte durante la guerra fría, sino que ahora se darían el gusto de recolonizar aquellas sociedades en las que su presencia había sido relegada. Hoy, más que nunca antes en la historia, el trabajo asalariado es el único responsable de la producción social. Se acabaron los artesanos, los campesinos y todo otro relicto pre-capitalista. El mundo hoy es un gigantesco bazar con una mercancía omnipresente: la fuerza de trabajo. Esto significa que el poder del trabajo es hoy mayor que nunca. Lo que no quiere decir sino que la revolución está más cerca que nunca. ¿Entonces? Si la vida planetaria es vida proletaria, ¿por qué no se realiza de una buena vez?

La debilidad del gigantesco proletariado mundial no yace en su tamaño, como creyeron aquellos que proclamaron su “adiós”. Su punto flaco está en su cabeza. En la ausencia de dirección a sus luchas, en los límites de su conciencia de clase, de la situación y de su propio poder. El mundo está en sus manos y no se da cuenta. Es un resultado de la derrota de los '70 y del poder del posmodernismo para vaciar el arsenal teórico de la revolución. Hoy, más que nunca, el libro que tiene entre manos adquiere una urgencia dramática, si es que de la barbarie ha de salir la vida nueva que puja por germinar en este nuevo siglo.

Para seguir leyendo (y viendo)

Sobre el autor, el lector encontrará poco en castellano, al menos en relación a la magnitud de su obra. Más allá de *Contra el posmodernismo*, puede hacerse con una rara edición portorriqueña de *Las ideas revolucionarias de Karl Marx* y con la más asequible de *Igualdad*. También puede llegar a encontrar *Un manifiesto anti-capitalista*, en edición española y *Europa del Este, 1989: una explicación de lo sucedido*. También, difícil de conseguir, aunque fue editado por Alianza, *Los nuevos mandarines del poder americano*. Y hasta ahí. Todo lo demás está en inglés, salvo los artículos que podrá encontrar en Internet o en revistas argentinas como *Herramienta* o *Razón y Revolución*.

Sobre el posmodernismo, la bibliografía es extensísima. Si lee inglés, no se pierda, si lo encuentra, *The Retreat from Class*, de Ellen Meiksins Wood. Seguro podrá comprar, de Terry Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo* y la compilación que reúne *El debate modernidad/posmodernidad*, con textos de Marshall Berman, Perry Anderson, Jürgen Habermas y Jean Francois Lyotard, entre muchos otros. Léase, de paso, una apasionada defensa de la modernidad en *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, de Marshall Berman. Con Perry Anderson podrá acercarse al problema del fin de la historia (*Los fines de la historia*, en edición de Anagrama), y de *Los orígenes de la posmodernidad* (también en edición de Anagrama). Otro que le ofrecerá materia para pensar, aunque en un lenguaje un poco más críptico es Fredric Jameson: *Ensayos sobre el posmodernismo, El giro cultural y Semillas del tiempo*. También sobre otros aspectos asociados al posmodernismo, es útil el libro compilado por Eduardo Grüner, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, con artículos de Jameson y Žižek. Otra compilación que le puede servir para comprender, si puede, los disparates posmodernos, es *Giro lingüístico e historia intelectual*, al cuidado de Elías Palti.

Como ejemplo de posmodernismo “de izquierda”, ahí tiene John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder* y *Crítica de la razón populista*, de Ernesto Laclau. Eric Hobsbawm le dará materia para entender el contexto político general (aunque le recomiendo desconfíe de la interpretación) de la emergencia posmoderna, en *Historia del Siglo XX*. Si quiere comprender los problemas económicos de la última crisis mundial que opera como trasfondo del posmodernismo, permítame el atrevimiento de recomendarle mi libro, *La cajita infeliz*. Sobre las bases filosóficas del neoliberalismo, le servirá *La contrarrevolución neoliberal*, de Héctor Guillén Romo.

Si quiere ver algo posmoderno, ahí tiene el capítulo de *Los Simpsons* en que Moe remodela su taberna y pone los bancos en el techo, una pantalla con un ojo abierto y conejos que corren en la nada. Moe define además, bastante bien, al posmodernismo como “puras locuras”. Otro capítulo para desternillarse de risa es aquel en que Homero se consagra como el “artista de la ira”.

Modelo de película filosóficamente posmoderna es *Los crímenes de Oxford*, dirigida por Alex de la Iglesia sobre la base de la novela del argentino Guillermo Martínez, *Crímenes imperceptibles*. Si busca en internet se va a enterar de que casi todo el cine ha sido siempre posmoderno. No lo crea: ni *Shrek* ni *Blade Runner* ni *La rosa púrpura del Cairo* son posmodernas porque tengan rasgos asociados al posmodernismo (la parodia, la mezcla de géneros o el meta-discurso cinematográfico). Véase más bien *El vientre de un arquitecto*, *ZOO* y *El cocinero, el ladrón, su mujer y su amante*, de Peter Greneway y *Blue, Blanc, Rouge*, la trilogía de Kieslowsky, donde verá una y otra vez el debate modernidad-posmodernidad bajo distintas formas. Una reflexión cruzada sobre la transformación cultural '70-'90 se produce cuando se mira una a continuación de otra *La decadencia del imperio americano* y *Los bárbaros*, de Denys Arcand. En el mismo sentido, véase también *Samy* y *Rosie van a la cama*, de Stephen Frears. Obviamente, léase *American Psycho*, de Brett Easton Ellis. En los libros que le recomendé se va a enterar

que hay también una arquitectura posmoderna, una crítica literaria posmoderna, una antropología posmoderna, hasta una cocina posmoderna. Para esto último, busque Canal Gourmet y entérese de lo que es un huevo frito “deconstruido”...

*¿Cuál es la idea de hablar de progreso
a un mundo que se sume en la rigidez de la muerte?*

Walter Benjamin

*Toda época ha rechazado su propia modernidad; toda época,
desde la primera en adelante, ha preferido la época anterior.*

Walter Map

Prólogo a la edición en español

La versión original de este libro fue publicada en inglés en 1989. En cierta medida, su tono refleja las peculiaridades culturales y políticas del ambiente que predominó en los países de habla inglesa a fines de los años ochentas. Después de todo, era la época de Reagan y de Thatcher, época en la cual las economías occidentales parecían flotar hacia una prosperidad cada vez mayor, sostenida por una ola de especulación en el mercado de valores y en el intercambio comercial acompañada por una retórica generalizada de libre mercado y por una insaciable avidez. La idea de que habíamos entrado en una época postmoderna, en la cual los viejos temas de la razón y la revolución carecían de validez, fue bien acogida, y esto se debió en gran parte a que correspondía a la experiencia de una generación de profesionales que ascendían en la escala social y que habían renunciado a los sueños juveniles de un cambio político radical en favor de una cultura de ostentoso consumo.

Hoy en día, al menos en Europa Occidental y en Norteamérica, la situación económica y política es muy diferente. Lo que los japoneses llamaron la “economía-burbuja” estalló por fin, como sucede con todas las bonanzas basadas en la especulación. Las naciones avanzadas se precipitaron hacia la tercera recesión de importancia en los últimos veinticinco años. La euforia que rodeó el fin de la

guerra fría y el hundimiento de los regímenes de Europa Oriental y de la Unión Soviética, sumada a la creencia de que el capitalismo liberal podía construir ahora un “nuevo orden mundial”, se disolvió pronto debido a la caída de la economía y al estallido de encarnizadas guerras en varios de los antiguos países “socialistas”.

Sin embargo, creo que los problemas filosóficos, históricos y estéticos que se exploran en el libro ameritan todavía su discusión. En primer lugar, como sostiene Jürgen Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*, la controversia en torno al tema se ha prolongado por más de ciento cincuenta años, desde el colapso del sistema hegeliano. El debate alrededor de las doctrinas de Nietzsche y de Heidegger, que constituyen el núcleo del postmodernismo, se ha vuelto demasiado intenso para verse seriamente debilitado por cambios a corto plazo en la coyuntura económica y política. El problema de saber si debemos rechazar la modernidad y buscar nuevos recursos filosóficos y culturales en el pasado, o radicalizar la modernidad a través de una transformación social que realice la promesa de una sociedad libre y racional, no ha terminado aún.

En segundo lugar, los temas postmodernistas continúan inspirando muchas de las controversias actuales, como puede ilustrarse con dos simples ejemplos. El famoso anuncio del fin de la historia proclamado por Francis Fukuyama oculta, bajo su mensaje superficial, un extremo triunfalismo capitalista y un pesimismo cultural subyacente que representa una versión neoconservadora de temas popularizados por Baudrillard y otros escritores de la misma especie, cuyas obras proclaman la existencia de un mundo “posthistórico” desprovisto de significado, en el cual las formas del consumo privado buscan, probablemente sin éxito, llenar el vacío que deja la desaparición de las grandes contiendas metafísicas y políticas que conforman el contenido de la historia. Por otra parte, la “política de la identidad”, tan en boga entre los intelectuales de izquierda, es decir, la preocupación por formas políticas basadas en identidades impuestas o adoptadas (etnia, color, género y preferencias sexuales)

refleja, entre otras cosas, el desgaste de la confianza en una política universal de libertad susceptible de unir a las víctimas de las diferentes formas de opresión en una lucha común.

El postmodernismo ha contribuido de manera significativa a esta proliferación de particularismos militantes. Sin embargo, y ésta es la tercera razón por la cual creo que los argumentos ofrecidos en el libro preservan su vigencia, la aparente plausibilidad de las ideas postmodernistas tiene su origen en experiencias reales. Los acontecimientos ocurridos durante los últimos cinco años, la muerte del “socialismo realmente existente”, la aparición de violentos y destructivos nacionalismos en los Balcanes y en la antigua Unión Soviética, el resurgimiento de la extrema derecha en Francia, Alemania y otros países europeos, todos estos hechos refuerzan la creencia de que los fundamentos de una política universal de emancipación ya no existen.

Contra el postmodernismo, no obstante, permanece fiel a esta política, y no con base en una creencia irreflexiva, sino a través de lo que pretende ser una argumentación razonada. Como es inevitable, el libro no discute todos los asuntos pertinentes para los temas tratados. El significado del colapso del “socialismo realmente existente”, que no fue, en mi opinión, una forma de socialismo sino un capitalismo de estado burocrático, es el tema de un libro más reciente, *The Revenge of History*, y el problema de la emancipación universal espero abordarlo en un próximo trabajo. Entre tanto, los argumentos presentados en *Contra el postmodernismo* conservan toda su pertinencia, al menos según mi criterio, y me es grato saber que el público de habla hispana tendrá oportunidad de considerarlos.

Alex Callinicos, Julio de 1993

Prefacio y agradecimientos

Este libro es un esfuerzo por controvertir aquella extraña mezcla de pesimismo político y cultural, por una parte, y de ligero entretenimiento, por la otra, con la cual un amplio sector de la intelectualidad contemporánea, en una ridícula repetición del talante apocalíptico de fines del siglo XIX, se dispone a recibir su propio *fin de siècle*. Hay algo más que asuntos filosóficos y estéticos en juego. Fundamentalmente, el problema reside en saber si el marxismo clásico -considerado ahora por la mayoría de los intelectuales de izquierda como algo terriblemente anticuado- puede iluminar nuestra condición actual y contribuir a su mejoramiento. Para responder a esta pregunta sigo un tortuoso sendero: utilizo las herramientas de la filosofía y de la teoría social para examinar la tesis según la cual nos encontraríamos en un cambio de época en nuestra vida social, tesis que rechazo como falsa.

Creo que jamás habría escrito este libro de no ser por una serie de invitaciones en las que se me pedía discutir aquello que se convirtió en su tema. Agradezco de manera especial a todos los participantes en el Seminario sobre Teoría Crítica de Cardiff; a la revista *Theory, Culture & Society*, cuyos editores gentilmente me autorizaron a usar (en el capítulo tercero) parte de un artículo publicado en ella; al Coloquio sobre Teoría Crítica realizado en la Universidad

de Iowa; al Instituto de Arte Contemporáneo de Londres; a la Conferencia sobre Teoría de Grupos realizada por la Asociación Británica de Sociología en enero de 1987; al seminario donde presenté una ponencia en el Departamento de Francés de Birkbeck College, Londres, y al Taller de Teoría Política de la Universidad de York. Desearía asimismo agradecer a mis colegas del Departamento de Política de York por concederme el tiempo necesario para escribir este libro. Fue Colin Gordon quien me sugirió el *bon mot* que lleva por título el primer capítulo. Los trabajos de Perry Anderson, Peter Bürger, Frederic Jameson y Franco Moretti aclararon mi comprensión del modernismo. David Held fue, de nuevo, un editor estimulante, entusiasta y colaborador.

Rusell Jacoby, en su interesante aunque deficiente libro *The Last Intellectuals*, describe cómo la intelectualidad estadounidense, después de la última guerra mundial, se retira de la vida pública para refugiarse en la academia. Análoga historia podría hacerse de sus contrapartes inglesas. Sin duda, de los agradecimientos anteriores puede colegirse mi ubicación institucional. Pero tengo también la fortuna de estar sujeto a la disciplina del compromiso activo con una organización socialista. Desearía entonces, por último, agradecer a mis compañeros del Partido Socialista de los Trabajadores, tanto por la paciencia que han mostrado ante mis ensoñaciones especulativas como por su enorme contribución a la comprensión del capitalismo contemporáneo, que intento exponer en el capítulo quinto.

Introducción

¿Un libro más sobre el postmodernismo? ¿Qué posible justificación tendría el contribuir a la destrucción de las minguadas selvas del mundo para entablar debates que con seguridad han debido agotarse hace tiempo? Mi incomodidad ante este reto es aún más aguda por cuanto en los orígenes del presente libro está una emoción poco recomendable: la irritación. Este sentimiento surgió por la manera cómo, en el transcurso de la década de 1980, la palabra “postmodernismo” parecía filtrarse en toda discusión teórica imaginable. Fui invitado a participar en simposios, conferencias, números especiales de revistas cuyo tema era siempre el postmodernismo, y dado que en más de una ocasión el tema previsto era bien diferente, fue una experiencia desconcertante para mí.

No fue, sin embargo, una experiencia idiosincrásica. La década de 1980 constituyó un momento estelar para el postmodernismo. Uno de sus principales propagandistas, Ihab Hassan, llegó a escribir en una colección editada en 1987:

“Quisquillosos académicos evitaron alguna vez la palabra *postmoderno* como quien elude el más sospechoso neologismo. Ahora, sin embargo, el término se ha convertido en el santo y seña de nuevas tendencias en cine, teatro, danza, música, arte y arquitectura; en filosofía, teología,

psicoanálisis e historiografía; en nuevas ciencias, tecnologías cibernéticas y varios estilos de vida culturales. Ciertamente, el postmodernismo ha recibido ahora la bendición burocrática del National Endowment for the Humanities en la forma de seminarios de verano para profesores universitarios; más allá de esto, ha penetrado el discurso de los críticos marxistas recientes que, hace sólo una década, ignoraban el término como un caso más de la basura, modas y estribillos de la sociedad de consumo.”¹

Las afirmaciones de Hassan se refieren evidentemente a los Estados Unidos, o en el mejor de los casos a Norteamérica, donde el postmodernismo halló algunos de sus más extravagantes seguidores en Canadá. No obstante, las mismas tendencias intelectuales se hacen sentir en Inglaterra. El notable parroquialismo de la academia británica se aseguró de que tuviera un mayor impacto en su periferia, es decir, en las personas interesadas en las últimas tendencias del arte -un simposio sobre postmodernismo en la Galería Tate, realizado en octubre de 1987, atrajo 1.500 solicitudes para un cupo de 200- o en los intelectuales liberales de izquierda cuyo diario, *The Guardian*, dedicó una serie a este tema a fines de 1986, y cuyas revistas predilectas, *New Statesman* y *Marxism Today*, anunciaron varios temas postmodernistas. Con variaciones locales, el término “postmodernismo” fue adoptado también en otros lugares del mundo occidental.

Pero ¿qué significa? Era ésta la pregunta que me inquietaba cada vez más cuando constataba la proliferación de los discursos acerca del postmodernismo. El asunto se veía complicado por el hecho de que los principales productores del discurso, tales como Jean-François Lyotard y Charles Jenks, ofrecían definiciones mutuamente inconsistentes, internamente contradictorias y/o deses- peradamente vagas. No obstante, gradualmente llegué a ver con claridad que el postmodernismo representa la convergencia de tres

¹Hassan: *The Postmodern Turn*, 1987, p. xi.