

BERLIN 1989: EL OCASO DE LO POSTMODERNO

Alicia Olabuenaga

Doctora en Filosofía, ha trabajado en temas de la filosofía de la diferencia en la obra de Gilles Deleuze.

Berlín es una ciudad emblemática por los acontecimientos que supusieron la señal última del fin de los procesos de ideologización que aún orientaban la condición postmoderna. La nueva ciudad que nace de las ruinas del muro se identifica con el mundo unificado por los medios de información y comunicación.

No parece necesario que aparezca Tiresias, el viejo adivino, para que, como a Creonte, nos desvele las claves del mundo en el que vivimos. Tampoco se necesita una mirada perspicaz, ni un buen ingenio para constatar la especificidad de la época que habitamos, por ahora como huéspedes, pero que será el mundo de nuestros hijos. No sé si debido a la proximidad del nuevo milenio, fuente siempre de fantasmas y de sueños monstruosos, o a los acontecimientos históricos, políticos y sociales que se dibujan en nuestro horizonte cotidiano, la conciencia de que algo nuevo está pasando y de que no podemos asistir como espectadores pasivos al mundo que nos rodea, han impulsado, en estos últimos años, una reflexión sobre los paradigmas, modelos explicativos, categorías que permiten describir lo que es, lo que hay, lo que se nos impone como una nueva realidad.

En las décadas de los 60-70, un término invadió todos los debates y todos los discursos de los intelectuales protagonistas de Mayo; el término *postmoderno*, acuñado en el marco teórico de la arquitectura unos años antes, sirvió para dar cuenta de lo que en esos momentos se vivió como la crisis de los modelos culturales, políticos y sociales heredados de la ilustración y constitutivos de la modernidad. Es cierto que fue un término poco afortunado, ya que se utilizó de forma desmesurada en la medida que sirvió para definir un bar, el trabajo de un diseñador de moda o una obra de arte. Pero a pesar de la frivolidad de su uso en determinados contextos, su incorporación a la jerga filosófica se debió a J. F. Lyotard¹, y con él se pretendió describir una nueva situación de nuestro mundo. Bien es cierto que esa descripción se hizo de forma negativa: designaba ese momento de la cultura occidental marca-

da por la crisis de los relatos de legitimación, por la quiebra de las categorías que habían sustentado y explicado nuestra visión de lo real, en la medida en que se mostraban inoperantes para dar cuenta de la experiencia de un hombre que paulatinamente dejaba de ser moderno. Un hombre que no se reconocía como conciencia idéntica a sí misma, sin fracturas ni fisuras, ni como sujeto de representación; un hombre que leía la historia como genealogía, que invocaba una razón, no ya especulativa, sino instrumental y pragmática; que no vivía en un territorio ligado a una sociedad y a una cultura determinada, sino que veía surgir a su alrededor más naciones que estados o simplemente cómo los Estados nacionales se disolvían en otro tipo de instituciones no definibles en términos políticos, territoriales, jurídicos o culturales.

64

De esta incertidumbre, de esta pérdida de los referentes de la modernidad pretendió dar cuenta el término *postmoderno*. Hoy, alejado ya del vocabulario de los intelectuales, ausente de todos los discursos, nos sigue poniendo sobre la pista de que algo estaba pasando y de que había que inventar estrategias teóricas y prácticas que nos permitieran enfrentarnos a ese futuro que ya es nuestro presente.

Una de las categorías pulverizada fue el concepto de Estado Nación, ese modelo –definido por Hegel– de organización de la convivencia entre individuos y en el que se resolvían las tensiones entre lo individual y lo social. Modelo ligado a un territorio, cohesionado por una cultura y por el Derecho. Pues bien, parece que este modelo de organización del

espacio de lo político está llegando a su fin de la misma manera que se agotó y desapareció la ciudad-estado clásica.

Si tuviéramos que señalar, por emblemático, un acontecimiento histórico que exprese la disolución de la eficacia del Estado-Nación, nos remitiríamos, sin duda a la caída del Muro de Berlín como símbolo del hundimiento del modelo comunista.

Tres factores coinciden en este hecho:

En primer lugar, el hundimiento de los Estados comunistas con la Unión Soviética a la cabeza. Este acontecimiento se puede explicar de diversas maneras: para unos es el fracaso de la última forma de despotismo ilustrado y de su incapacidad para imponer, por métodos autoritarios, la modernización; para otros tiene que ver con la incapacidad de la URSS de generar los recursos necesarios capaces de neutralizar el desafío del bloque occidental capitaneado por USA. En cualquier caso parece que la Unión Soviética perdió la tercera guerra mundial, la guerra fría. En términos puramente economicistas, este fracaso pone de manifiesto la incapacidad del Estado para ser el impulsor de la economía, el gestor absoluto de los recursos y en este sentido se puso de manifiesto la crisis del liderazgo estatal en el terreno económico y por lo tanto se abrieron las puertas al neoliberalismo más rampante, en el cual el Estado se ve privado de cualquier iniciativa económica, quedando su papel reducido a ser el garante de la propiedad privada y de la estabilidad.

La caída de los Estados comunistas ha producido un efecto de «balcanización», con el cual se designa la emergencia incontenible de nuevos

nacionalismos, así como el renacimiento de sueños ancestrales de identidad nacional. Este proceso de pluralización de los Estados, o si se prefiere de fragmentación del Estado nacional, pueden tener efectos claramente positivos en cuanto proveer de una identidad cultural en la que reconocerse y porque tienen efectos articuladores, legitimadores y modernizadores en sociedades poco estructuradas o en las que no existe una sociedad civil bien definida, con mercados insuficientemente desarrollados. Pero el problema y los conflictos surgen, ya que «esta avidez nacionalista» por revestirse de la forma de un Estado, no supondría mayor problema si hubiera tantos Estados como naciones potenciales, lo cual frustra de antemano la vocación estatal de la mayor parte de los nacionalismos produciendo los efectos desestabilizadores de todos conocidos.

Pero, en definitiva, lo que se pone de manifiesto con la derrumbe del Muro es la desaparición de ese «otro», otro modelo, es decir, de un sistema de relaciones internacionales basado en el equilibrio entre el Este y el Oeste. Bastaría con visitar actualmente Berlín para comprobar que un mar de grúas apuntan un nuevo orden, socavado por los cimientos de los grandes edificios de las multinacionales que ahora ocupan, desafiantes y pretenciosos, esa tierra de nadie que fue, hace sólo pocos años, la plaza de Potsdamer, mientras que los restos del pasado se conservan en un pequeño museo marginal, gestionado voluntaristamente por una especie de O. N. G dedicada a que no desaparezca la memoria histórica.

Así pues, la desaparición del modelo del Estado nación, no sólo tiene que ver con el

fracaso y olvido del modelo comunista, sino también con la implantación de un nuevo orden que se define con el término de *Globalización*.

De lo universal a lo global

J. Estefanía² definía la globalización como «aquella etapa del capitalismo en la cual las economías nacionales se integran de un modo progresivo en el marco de la economía internacional, de modo que su evolución depende, cada vez más de los mercados internacionales y menos de las políticas económicas de los gobiernos». Efectivamente, agotada la forma del Estado nación, en su doble concepción burguesa y marxista, un nuevo sistema de relaciones económicas, políticas, culturales y sociales se impone, un sistema que se define fundamentalmente por la sustitución del ideal de universalidad por el de mundialización. Una mundialización que, como señala Ramonet, funciona en torno a tres ejes que en ningún momento forman espacios o instituciones independientes, sino que por el contrario configuran una misma realidad sistémica.

Este sistema global se define fundamentalmente, como una mundialización de la economía. Instigada por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, supone la implantación de un modelo económico que gira en torno a una nueva realidad: el Mercado internacional. Nuevo Dios que acapara todos sus atributos, es expresión del abandono de la metáfora mecanicista en favor de la financiera. El mercado no es ya el espacio del intercambio de la producción, sino una tierra de nadie en el que se realizan los grandes movimientos del

capital financiero que ahora se presentan como modelo de toda actividad humana. Las leyes del mercado sustituyen a las de la historia y de la naturaleza, generando nuevos valores que fomentan la competencia, el beneficio o la ganancia como absolutos en sí mismos y con los que se pretende explicar un nuevo sistema que ya no aparece definido en términos sociales, sino que por el contrario aparece como el sistema del mercado. Sistema monetario, permanente, inmediato e inmaterial que genera nuevas prácticas y también un nuevo saber que se concreta en ciencias que tienen que ver con el cálculo de probabilidades, la teoría de juegos, del caos o la lógica borrosa.

Los efectos de este proceso de mundialización económica no se han hecho esperar. En primer lugar, se ha traducido en una pérdida del poder económico de los Estados nacionales; datos como que el total de las transacciones en los mercados financieros es 50 veces mayor que el valor de los intercambios comerciales entre los Estados, o el hecho de que entre los 50 hombres más influyentes del planeta no haya ningún jefe de Estado, ni presidente de Gobierno, incluso que los administradores de los fondos de inversión poseen un poder que no tiene ningún ministro de economía, muestran la disminución del control que los Estados pueden ejercer sobre la economía.

Pero no sólo se constata la pérdida de poder real de los Estados en materia económica, sino que ésta va acompañada de una pérdida de su propio poder político, lo cual supone un cuestionamiento del concepto de democracia o simplemente su neutralización. El señor Soros, desde un pragmatismo tan

escandaloso como realista afirmaba: «Los mercados votan todos los días, ellos fuerzan a los gobiernos a adoptar medidas impopulares, sin duda, pero imprescindibles. Son los mercados los que tienen sentido de Estado». Es evidente que se perfila otro orden y otra forma de entender lo social y lo político en el que los esfuerzos de una sociedad por mantener unas estructuras democráticas y unas instituciones que defiendan el «imperio de la ley» serían como mínimo ingenuos a la vez que inoperantes por carecer de sentido. Es el mercado el que vota y decide. La ley de la gravitación económica, se convierte en la nueva mecánica celeste.

Esta mundialización de los mercados financieros, de la economía, no podría efectuarse sin conllevar aparejada la mundialización de la información, que introduce otro paradigma semejante al mercado, sólo que en este caso tiene que ver con algo mucho más asequible desde lo cotidiano: la comunicación. La primera vez que fuimos conscientes de ello remonta a las retransmisiones que la CNN hizo de la Guerra del Golfo. Durante esos días comprobamos que se había operado una novedad en el sistema de la Información: una guerra en directo en la que sin interrupción se emitían mensajes, de forma simultánea a todo el conjunto del planeta. Comprobamos que una imagen resultaba mucho más poderosa que un ejército. El poder económico y político que la comunicación encierra resulta obvio; la lucha por controlar la información desencadena batallas homéricas y se forman grupos de control ligados a los grandes grupos financieros. En este proceso de comunicación

global, la radio, la televisión, la cibernética, Internet etc., muestran una oferta informativa desbordante, imposible de procesar, pero no suministran ni un solo criterio que nos permita seleccionar la información, que en cualquier caso ya no está controlada por los Estados nacionales.

No obstante, todo poder real, o todo ejercicio de poder, para que sea realmente eficaz, necesita un discurso de legitimación, un discurso ideológico –por usar la vieja terminología marxista– que de alguna manera produzca una imagen complaciente de la propia realidad. La nueva estructura de poder, el nuevo status fuera del cual no parece posible acceder a la normalización exigida si se quiere gozar de las ventajas del sistema, necesita un proceso de legitimación que debe poseer la característica evidente de la globalización. Este proceso que pretende reducir todos los discursos a uno solo, es lo que conocemos con el paradójico nombre de *Pensamiento Único*.

Lo denominado *Pensamiento Único* no es otra cosa que el modelo teórico de legitimación de la nueva estructura de globalización que pretende justificar los intereses de un conjunto de fuerzas económicas y que pretende también justificar una cierta concepción de lo social. El punto de partida no es otro que la aplicación de un viejo lema marxista: lo económico predomina sobre lo político. En nombre del realismo y del pragmatismo, la economía borra otros aspectos de la realidad, en concreto el concepto de lo social y el papel del individuo quedan absolutamente modificados. Independientemente de opciones políticas concretas, tanto desde posturas puramente liberales o comuni-

tarias, el discurso legitimador utiliza un mismo bagaje conceptual: eficacia de los mercados financieros, competencia que estimula y dinamiza la producción y la colocación de los productos en los mercados internacionales, neutralidad de la sociedad, disolución de lo político, reducción formal del sistema democrático, desaparición del papel del individuo, indiferencia frente al coste ecológico... Ni pensamiento, en cuanto que no posee una estructura conceptual fuerte en la que se articulen las categorías que pueden dar cuenta de lo real, ni único, pues en su seno acoge una pluralidad de teorías, así como agrupa una multiplicidad de teóricos, desde los viejos conservadores a los comunitarios pasando por los progresistas ortodoxos. Pero como señala P. Bourdieu,³ entronca con una vieja tradición en la medida que supone la puesta en práctica de la utopía neoliberal convertida en programa político y presentada como una descripción científica de lo real. Apoyándose en las ciencias matemáticas y en la economía, se presenta como «un discurso fuerte» que posee los mecanismos para hacerse empíricamente verificable. Institución práctica de un mundo darwiniano de lucha de todos contra todos, su fundamento último es una «violencia estructural», al servicio de un trabajo político que cree las condiciones de realización de la teoría y que no es otra cosa que un programa de destrucción metódica de lo común, de lo colectivo.

Pero en los márgenes de este nuevo orden, fuera de los procesos de legitimación nos encontramos con otra realidad: 22.000.000 de parados, aumento de las desigualdades, abandono de África, desastres ecológicos, precari-

zación de las condiciones de vida, racismos, fundamentalismos, luchas tribales... globalización sí, pero como afirma Estefanía, globalización mutilada.

Multiculturalismo: el problema de la diferencia

El orden político de la modernidad estructuraba el espacio de lo social y lo individual en torno a una oposición entre el territorio de lo público, gobernado por la razón y por leyes que regulaban las relaciones sociales, y la vida privada, ámbito de la tradición o de la pasión. De esta manera, el pensamiento político clásico subordinaba la sociedad civil, la economía y la cultura a la sociedad política, al espacio de racionalidad pública. Sus esfuerzos iban orientados a construir un orden racional, el imperio de la ley, al que se subordinaban las diferencias individuales y culturales. Pero los procesos de globalización han disuelto tanto este modelo de organización de lo individual y lo social, como el universalismo de la ley y del derecho que se ha visto sustituido por el racionalismo instrumental de la economía. Este hecho, ha producido una tensión permanente entre «el desarrollo de las nuevas técnicas, mercados y consumo que ha destruido la capacidad del orden político de mediar entre el orden natural regido por las leyes descubiertas por la ciencia y la diversidad de culturas». ⁴

La separación entre el orden económico, regido por la razón instrumental que globaliza la producción y los intercambios financieros y por otro lado, la diversidad cultural que no ha dejado de aumentar, ha propiciado una disyuntiva tanto política como teórica: el *neoli-*

beralismo de los expertos del GATT y de los operadores del sistema financiero, embarcados en una defensa de lo económico como el único espacio de relaciones posibles, o bien, la defensa de *las diferencias* culturales, sin ninguna referencia a un modelo de unidad y universalidad social y política. Así aparece el multiculturalismo como opción ética, política y social, como una defensa de las minorías culturales, de las diferencias frente a los cánones impuestos por la cultura dominante. En este sentido, se opone tanto a una cierta concepción del Estado, en la cual la racionalidad política, en nombre de lo común, ponía en marcha mecanismos de exclusión de las diferencias, como a los modelos de legitimación neoliberales, a la vez que expresa los problemas desencadenados por el surgimiento de los nacionalismos (los primeros tras el proceso de descolonización a raíz de la Segunda Guerra Mundial, los más recientes tras la disolución de los Estados comunistas).

No obstante, esta disyuntiva tiene que ver con la posibilidad misma de hacer compatibles la pluralidad de culturas con la unidad de la sociedad civil, o como asegura R. Bodei, cómo elaborar «un esquema de inteligibilidad, dentro del cual articular el sistema de relaciones entre las partes y el todo, hasta el punto de hacer progresivamente medible, lo que inicialmente no lo es». ⁵

El multiculturalismo sería pues, una reacción ante el etnocentrismo de la cultura occidental que ha reducido todas las diferencias a un solo canon: reacción, también, de resistencia de las culturas minoritarias, grupos de emigrantes con otras culturas que corren el riesgo de per-

der su identidad, pero que supone la negación de cualquier valor universal o, dicho simplemente, de la universalización de los derechos para todos.

Esta opción multiculturalista, no obstante, cae en los mismos riesgos que pretende conjugar. El primero de ellos es que la renuncia a la existencia de un sustrato cultural común, produce un relativismo cultural típico de la sociología más vulgar. O por el contrario, corremos el riesgo de ir al polo opuesto, el del comunitarismo cerrado sobre sí mismo y hostil frente a otras culturas y que intenta imponer una homogeneización cultural dentro de la propia minoría, cayendo así en un monoculturalismo desmesurado, uno de cuyos síntomas más ridículos es la ideología de lo «políticamente correcto» que está generando situaciones absurdas ya denunciadas en muchas universidades americanas y de lo cual nosotros tenemos algún ejemplo. Parece que el multiculturalismo no sólo no aleja el fantasma de la discriminación de lo diferente, sino que fomenta formas de racismo y fundamentalismo —a veces, simplemente de estupidez— que acechan las culturas minoritarias.

Por ello, en estos últimos años han surgido teorías que corregían los fracasos de esta forma de entender las diferencias y que pretenden hacerlas posibles dentro de un marco de valores universales. Apuntaremos algunas de ellas.

El Interculturalismo pretende combinar, y hacer posible la convivencia, el respeto a la diversidad cultural con una unidad legislativa que permita la universalidad de los derechos.

El profesor de Filosofía política canadiense, Ch. Taylor es uno de los defensores de este planteamiento. Para él, en el mundo moderno se consiguió el reconocimiento de la universalidad de los derechos humanos y de la igualdad entre los hombres, en el momento actual sería necesario luchar por el establecimiento de una legislación que reconozca para siempre el derecho a las diferencias, y que el respeto a la identidad del individuo y a su cultura pasen a formar parte de la lista de derechos universales.

El punto de partida es que de la misma manera que la identidad de un sujeto se configura a partir del reconocimiento del otro, la identidad cultural de un pueblo debe construirse a través de políticas del reconocimiento que deben compaginarse con legislaciones que promuevan valores comunes, pero advirtiendo que las leyes nunca son neutrales y que afectan siempre al espacio de lo privado y que, por tanto, una legislación que pretenda unificar, sin excluir lo diferente o lo diverso, debe proteger los valores de la diferencia como un fin colectivo de la sociedad, en definitiva debe reconocerse el derecho a la diferencia como uno de los derechos universales para evitar que la sociedad se convierta en un mosaico de vidas paralelas.

No obstante, Habermas matizará las políticas del reconocimiento propuestas por Taylor, en la medida en que no se puede tratar de la misma manera fenómenos diferentes, como el feminismo, las luchas de las minorías culturales, los nacionalismos, el eurocentrismo cultural o las medidas de acción positiva.

Para Habermas, todos los derechos deben reconocerse, pero siempre en el contexto de una

democracia institucional, «debe haber un sometimiento a una Constitución común que dé cohesión a esa diversidad cultural de personas que viven en un mismo territorio»,⁶ entre otras razones, porque la adscripción de un individuo a un territorio o Estado-nación se debe a razones contingentes y por ello debe existir una legislación común que los unifique. Por ello, en contra de Taylor cree que la opción de mantener ciertas diferencias de forma permanente, en la medida en que se les ha concedido rango de derecho universal, va en contra de la libertad de los pueblos y de los individuos que en un momento dado deciden transformarlas o romper con ellas. En cualquier caso, para Habermas es posible construir un modelo de convivencia en el que sea factible ser comunes en lo universal y plurales en la diversidad.

70

El pluralismo cultural defendido por A. Touraine, pretende ser otra forma de escapar al dilema entre la racionalidad instrumental y la diversidad cultural. Descompuesto el espacio político, la libertad del sujeto sería el único espacio de mediación posible, pues entre los dos «se sitúa el mundo de los derechos fundamentales, el mundo del derecho de cada individuo a actuar como Sujeto y, en consecuencia, el derecho al pluralismo cuya contrapartida es el deber de cada uno a reconocer el derecho del otro a ser aceptado como Sujeto»⁷. En el fondo, la propuesta de Touraine consiste en sacar las consecuencias de los principios del laicismo: la ley debe garantizar tanto las prácticas privadas como las públicas, incluyendo la posibilidad de impedir que incluso las privadas no contradigan los derechos fundamentales de la mayoría. Estamos lejos de las pro-

puestas multiculturalistas que desembocan tanto en políticas de la indiferencia como en fundamentalismo. Es la experiencia del sujeto la que debe reconstruir el espacio de la convivencia. No se trata sólo de pensar la tolerancia, sino de recomponer el mundo a partir de la reinscripción «de todo lo que había sido marginalizado o prohibido por el progresismo racionalista amante de la disciplina, de la integración, de la previsibilidad del cálculo»⁸. No parece que la propuesta «ilustrada» de A. Touraine sea la única, parece que, más que nunca, resulta necesario reconstruir una conciencia colectiva centrada en la idea de Estado, pues parece que sólo esta «creencia colectiva razonable» puede oponerse a la barbarie de la mundialización.

Cada cultura es el esfuerzo por universalizar la experiencia individual, no es algo anclado en el pasado que pueda ser reivindicado desde un negativismo adolescente o simplemente por oposición a un otro, es más bien algo a construir, siempre en diálogo frente a otras culturas, aceptando realmente la diversidad y reclamando el respeto de las diferencias no sólo para sí mismo. Elaborar y apostar por una cultura del mestizaje, por la construcción de un sujeto siempre extranjero, por una lengua que es siempre una «lengua menor», por utilizar la expresión de G. Deleuze, y todo ello dentro del único sistema multicultural: el Estado laico secularizado al que denominamos democracia.

Cierto es que el universalismo clásico funcionó como modelo de organización de la convivencia a base de excluir, marginar o explotar todo lo diferente, todo aquello que se apartaba de su canon de Cultura Occidental; como reac-

ción, como revancha, el multiculturalismo reaccionó contra esta homogeneización del mundo, asistimos hoy a la reivindicación de todo lo diferente, pero no se puede admitir que la única opción sea elegir entre el universalis-

mo republicano y el integrismo cultural. Hay una frontera que no se puede transpasar, dice Touraine, «la que separa el reconocimiento del Otro de la obsesión por la identidad» ya que la identidad y la alteridad son inseparables.

NOTAS

¹ J. F. Lyotard: *La condition postmoderne*, Ed. Minuit, Paris, 1979.

² J. Estefanía: «La globalización mutilada», en Foro de los 90, Caja Murcia, 1997.

³ P. Bourdieu: «L'essence du néolibéralisme» en *Le Monde Diplomatique*, marzo 1998.

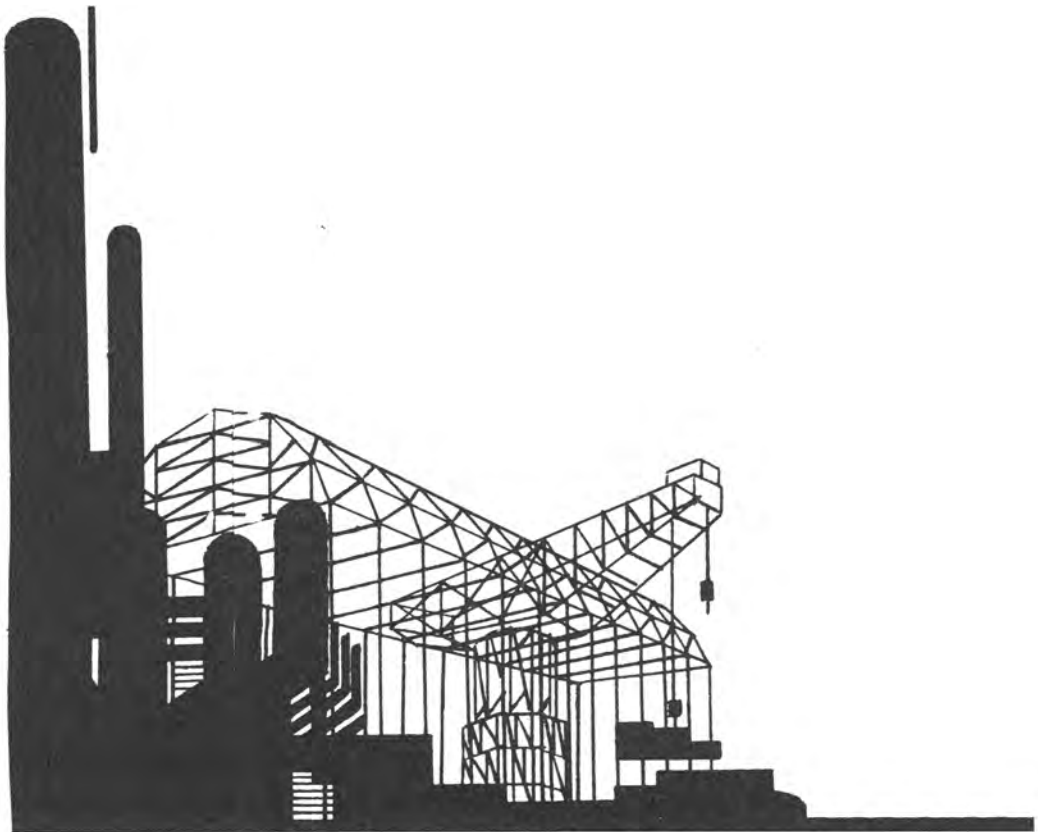
⁴ A. Beel: «Las guerras culturales en U.S.A.» en *Claves*, n.º 33, Junio 1993.

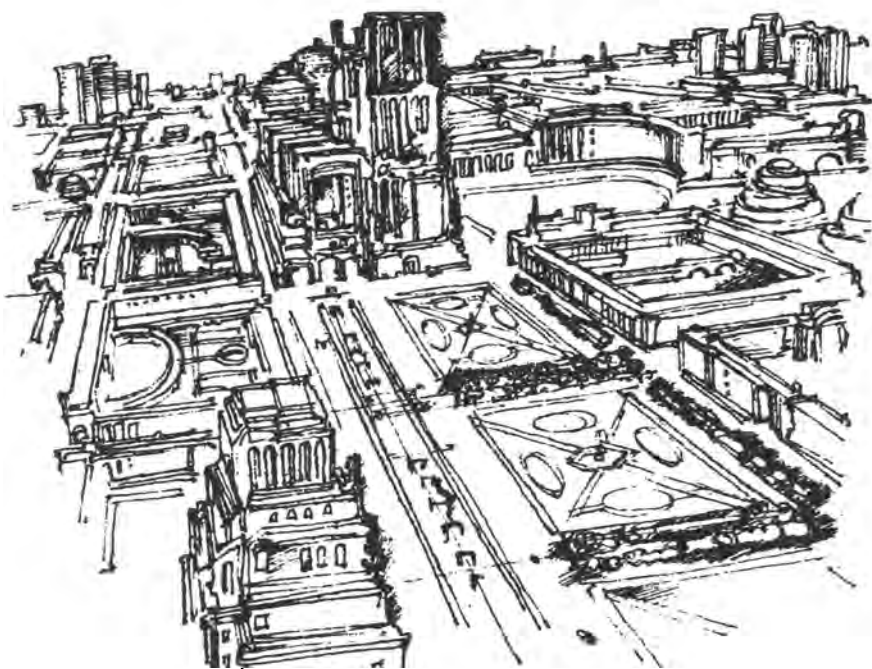
⁵ R. Bodei: «Pensar la época», Valladolid, 1996.

⁶ M. Elosegui: «Asimilacionismo, Multiculturalismo, Interculturalismo» en *Claves*, n.º 74, Julio 1997.

⁷ A. Touraine: «¿Qué es una sociedad multicultural?» en *Claves*, n.º 56, Octubre 1995.

⁸ *Ibidem*.





Iakov Tchernikhov, «Ansambli», 1939-1942.