

Cuando la parte devora al todo: sobre el giro postmoderno de la emancipación

Francisco Martorell Campos.

La presente comunicación se enmarca dentro de la polémica desatada al hilo de la postmodernidad, y apunta a dos objetivos muy puntuales: 1º) Explorar el giro postmoderno del ideal de emancipación y las carencias de las políticas emancipatorias que inspira. 2º) Invocar el regreso de la teoría y la práctica política reivindicativas al paradigma de la igualdad económica.

En “Universalismo, Particularismo y el tema de la Identidad”, Ernesto Laclau delinea el contraste rector de mi intervención;

Veo a la tradición emancipatoria... dividida por una cesura fundamental. En un primer tiempo — que coincidió con el proyecto de la modernidad—emancipación significaba eliminación de las diferencias, arribo a una sociedad reconciliada a través de la realización de una pura esencia humana. Esta es la concepción —en sus varias manifestaciones, hegeliana o marxista— de una «clase universal». El segundo tiempo —que algunos llaman postmoderno...— consiste, por el contrario, en la afirmación del carácter constitutivo e inerradicable de la diferencia.¹

Es así que el transito modernidad–postmodernidad se traduce en la esfera de la emancipación a modo de severo reemplazo; la meta de la igualdad cede el trono a la meta de la diferencia. De telón de fondo, las transformaciones epistemológicas, económicas y sociales producidas paralelamente. Reparemos un instante en ellas. *La condición postmoderna*, famoso informe escrito por Lyotard, detalla cómo las tecnologías de la comunicación y el capitalismo postindustrial modifican la naturaleza del saber. A fin de adaptarlo a los canales digitales de transmisión, la tecnología informática reduce el saber a cantidades de *bits*, desdeñando lo no ajustable a ese patrón. Una vez informatizado, el saber goza de virtud suma, la libre circulación a

¹ E. Laclau, “Universalismo, particularismo y el tema de la Identidad”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº5, 1995, pág 39.

escala mundial, facultad que lo divorcia del control ejercido por los tradicionales productores de conocimiento y que altera la relación entre proveedores y usuarios del mismo. Mas el cambio de estatuto del saber no obedece exclusivamente a factores tecnológicos. También participa la globalización capitalista, factor económico encargado de disociar el saber de cualquier atributo épico y convertirlo en la mercancía más codiciada y valorada. Ninguna otra suscita, en efecto, más disputas en el ambiente comercial, político y geoestratégico. La razón es sencilla; incrementa el poder.

Secuelas del escenario descrito, tres puntos a destacar: A) El Estado-nación no sólo pierde los privilegios concernientes a la “producción y difusión de conocimientos”. Se convierte, además, en un incordio para la libre comercialización del saber, exigencia innegociable de la hegemonía comunicacional de las multinacionales que le obliga a contabilizar a la baja las maniobras intervencionistas y adoptar el papel de espectador². B) Con el factor añadido de la “erosión interna del principio de legitimidad”³, los metarrelatos entran en desuso. El saber se produce para ser vendido, y se legitima en virtud del éxito y la eficacia⁴. No requiere de la legitimación externa que otrora le brindaran el Gran Relato especulativo/idealista (capitaneado por el espíritu, héroe del conocimiento y la verdad bregando contra el oscurantismo) y el Gran Relato de emancipación/humanista (capitaneado por el pueblo, héroe de la libertad y la justicia bregando contra el absolutismo), puntales de la Filosofía de la Historia cuyos respectivos ocasos anuncian el ocaso de la metafísica. Anexas a la irrupción de tamaño desfallecimiento, las atrocidades cometidas durante el siglo XX en nombre de la emancipación, y el recuerdo de que fue el progreso tecnocientífico quien las hizo posibles⁵. C) La postmodernidad invalida las representaciones del lazo social colegidas de la “potencia unificadora” de los Grandes Relatos. Funcionalistas y marxistas coincidían, señala Lyotard, a la hora de concebir la sociedad como un “todo unitario”, fuera de naturaleza orgánica, sistémica o conflictual⁶. Pues bien, esta perspectiva se

² F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1994, págs 17-18.

³ *Ibid*, págs 75.

⁴ *Ibid*, págs 86-87.

⁵ J. Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1995, págs 30, 35-40, 97-98.

⁶ J. Lyotard, *La condición postmoderna*, págs 29-34.

vuelve anacrónica tras el desembarco de la informática, el repliegue de los Estados y la bancarrota de los metarrelatos, condiciones de posibilidad de la disolución del lazo social y de la fragmentación de la sociedad, cimentada, en adelante, sobre juegos de lenguaje heteromorfos e inconmensurables, hostiles al programa de la reconciliación superior de las partes. Germina, así, la sociedad postmoderna, *ergo* comunicacional y atomizada, diseminada en múltiples redes lingüísticas, ajena a los proyectos colectivos, en especial al proyecto de emancipación de la Humanidad.

Ágnes Heller entronca la fragmentación social con el desprestigio del ideal emancipatorio ilustrado. Dado su interés, cito por extenso;

La sociedad occidental de la prosperidad no puede ser descrita como una *totalidad*, sea ésta negativa o positiva. Sencillamente *no* es una totalidad. Y puesto que no lo es, tampoco puede ser cambiada como totalidad... Debido... al carácter descentrado del sistema social, las acciones emancipadoras no tienen que centrarse en el cambio de un único centro dominante y omnímodo, sino que deben llevarse a cabo en todos los sistemas y subsistemas, en todas las esferas de la sociedad, incluida la vida cotidiana. En este contexto, la acción emancipadora se vuelve difusa. Además, ya no es necesario que *todos* los actores que aspiran a la emancipación aúnen sus fuerzas, ya que ese «aunamiento de fuerzas» era necesario solamente cuando podía señalarse un único centro organizador de todos los subsistemas sociales.⁷

He aquí que la fragmentación de la sociedad actúa de soporte de la fragmentación de la acción emancipadora y de los actores que la desempeñan. Atrás quedan, dictamina Heller con garbo funcionalista, los tiempos donde una institución x (el Estado, el Capital, etc.) articulaba el sistema social, incitando el despliegue de un único acto redentor a manos de un único grupo liberador. Hoy, seguimos con Heller, las cosas son más complejas. En lugar de un sistema centralizado, tenemos multitud de sistemas y subsistemas dispersos, razón por la cual deja de ser viable la opción de abolir todos los atropellos aboliendo este o aquel “centro dominante y omnímodo”. Sucede, al contrario, que cada sistema y subsistema genera sus propias injusticias. Injusticias múltiples y específicas que crean víctimas de análoga condición y que exigen acciones

⁷ Á. Heller, “Sentirse satisfecho en una sociedad insatisfecha. Dos notas”, en Á. Heller/F. Fehér, *Políticas de la postmodernidad*, Barcelona, Península, 1988, págs 183-184.

emancipadoras singularizadas, tanto que a menudo acaban siendo irreductibles e incompatibles entre sí. A resultas de ello, el auge de las micropolíticas, más las loas al disenso, al pluralismo y al multiculturalismo vertidas por la teoría postmoderna.

Piedra angular de la emancipación en sentido postmoderno, la crisis de la *política de clase* y el apogeo de las *políticas de de la diferencia*, vuelco detallado por Nancy Fraser con sobrada perspicacia pragmatista. De acuerdo a su análisis, desde finales del siglo XX el combate obrerista contra la explotación económica pasa a un tercer plano en beneficio de los combates feministas, *gays*, nacionalistas, postcoloniales y étnicos contra la dominación cultural. Lo que moviliza, precisa Fraser, al insurrecto de la postmodernidad no es tanto la *redistribución* de la riqueza como el *reconocimiento* de la identidad, el reclamo de emancipar a los pobres de la miseria como el de emancipar a las mujeres, homosexuales etnias y subculturas de los mecanismos simbólicos difamatorios. Las disparidades abiertas entre partidarios de la redistribución y partidarios del reconocimiento semejan insalvables. Mientras los primeros procuran liquidar o reformar modos de producción materiales en aras de la *igualdad*, los segundos pretenden liquidar o reformar modos de representación culturales en aras del respeto a la *diferencia*. Pese a tamaño contraste (referido por Laclau al inicio), Fraser defiende que es posible y deseable la compaginación de sendas luchas. Deseable, dado que “la injusticia económica y la injusticia cultural se encuentran habitualmente imbricadas hasta el punto de reforzarse dialécticamente la una a la otra”⁸, hecho palpable en las *comunidades bivalentes*, víctimas, al unísono, de abusos económicos (menores salarios, trabajos degradantes...) y abusos culturales (sexismo, racismo...). Y posible. ¿De qué modo? Propugnando (Fraser piensa en la deconstrucción) sólo “aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que puedan combinarse de manera coherente con una política social de la igualdad”⁹.

Richard Rorty (filósofo refractario a la idea de emancipación) patrocina con mayor ahínco la premura de priorizar la política social de la igualdad en perjuicio de la política cultural de la diferencia. Episodio estelar del afilado alegato rubricado por el neoyorkino, la inspección de las peripecias académicas recíprocas a la preponderancia

⁸ N. Fraser, “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era «postsocialista»”, en *New Left Review*, Madrid, Akal, nº 0, Enero 2000, pág 131.

⁹ *Ibid*, pág 127.

del reconocimiento en la vida pública. Inspección tal cristaliza en el retrato del intelectual tipo adscrito a la *izquierda cultural* estadounidense. Tratamos, asegura Rorty, con un teórico agorero y anti-sistema que decide aparcar la filosofía marxista y renovar el ímpetu subversivo a golpe de filosofía postmoderna. Frutos del canje, las permutas de la crítica por la deconstrucción, de la plusvalía por el discurso, del proletariado por la alteridad, de las ciencias sociales por los estudios culturales, del materialismo por el textualismo, de la burguesía por el patriarcado, de la totalidad por el fragmento, del internacionalismo por el localismo, de la opresión por el prejuicio. Sucesión ingente, quizás ilimitada, de permutas. No obstante su calibre, el teórico marxista de la redistribución y el teórico postmoderno del reconocimiento comparten, decreta Rorty, numerosos hábitos. A destacar la *sobrefilosofización* y la consiguiente radicalización de la política. Si la dialéctica de Marx y Adorno permite a los letrados en la política de clase descubrir las contradicciones internas del *statu quo*, la genealogía de Nietzsche y Foucault permite a los letrados en las políticas de la diferencia deconstruirlo. En los dos casos late la convicción, revolucionaria por antonomasia, de que “nada puede cambiar mientras no han cambiado nuestras convicciones filosóficas”¹⁰. Y la certidumbre de que la acción política es ciega sin la intervención de una teoría general que, desenmascarando el meollo de la historia o la naturaleza de la representación, indique cómo fulminar la injusticia. El antiplatónico izquierdista cultural incurre, de esta guisa, en el pecado platónico elemental; ignorar que la política ni necesita legitimación filosófica ni tiene presupuestos filosóficos, al menos la política democrática. Ignorar, a fin de cuentas, que la filosofía es irrelevante para coronar mayores cotas de tolerancia e igualdad, máxime la filosofía esotérica y visionaria de Heidegger, Lacan o Derrida, cuyas diferencias ontológicas, primacías del significante e indecidibilidades gestan, a lo sumo, *políticas de lo inefable*¹¹.

La sobrefilosofización postmoderna de la política provoca que los intelectuales comprometidos olviden al Capital y se obsesionen con la metafísica, hábitat, según

¹⁰ R. Rorty, *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002, pág 21.

¹¹ Rorty toma prestada la expresión “políticas de lo inefable” de Thomas McCarthy. Véase: T. McCarthy, *Ideales e ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992, págs 107-136. La controversia levantada por el pensamiento rortiano acerca del estatuto político de la filosofía postmoderna en general y de la deconstrucción en particular se discute en: C. Mouffe (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Barcelona, Paidós, 1998.

cuentan, de la voluntad euro y androcéntrica que atormenta a la alteridad desde los griegos. Aunar al logocentrismo a la categoría de “Gran Cosa Mala” es, opina Rorty, la antesala de tres sucesos calamitosos: A) La instauración de una izquierda académica, embriagada de categorías *góticas*, mayoritaria en los departamentos de estudios postcoloniales pero retirada de la política real. Ausente en sindicatos y manifestaciones, consagrada al quehacer deconstructivo, la izquierda cultural deserta de la acción y sucumbe a la contemplación, erigiéndose en “el tipo de izquierda con la que sueña la oligarquía: una izquierda cuyos miembros estén tan ocupados desenmascarando el presente que no tengan tiempo para discutir qué leyes necesitarían implantarse para crear un futuro mejor”¹²; B) Con el logocentrismo de adversario, la izquierda cultural pierde de vista los daños alumbrados por el *egoísmo* y vuelca todas las energías en los daños provocados por el *sadismo*. A celebrar, desde luego, su éxito a la hora de disminuirlo. A lamentar, por contra, que “en el mismo período en que el sadismo socialmente aceptado ha disminuido progresivamente, la desigualdad económica y la precariedad económica también han aumentado progresivamente”¹³. Rorty se muestra rotundo con el mutismo de los militantes del reconocimiento en lo tocante al dinero; “Si yo fuera un oligarca republicano, querría una izquierda que se pasara todo el tiempo pensando en cuestiones de identidad grupal, en vez de en salarios y horas”¹⁴. ¿Por qué querría eso? Porque rentabilizaría en exclusiva el descontento causado por la globalización de los mercados en amplias capas de la población. Y porque pugnaría con una izquierda inofensiva, bienhechora de minorías, luego alejada del poder. Es por eso que Rorty apuesta por restaurar cuanto antes “la vieja pregunta de cómo impedir que los ricos desvalijen a los pobres. Los pobres son la gran mayoría”¹⁵.

Emplazados en enclaves filosóficos e ideológicos contrapuestos, los pensadores marxistas reproducen las recriminaciones rortianas a la política del reconocimiento. El erudito afín a la mentada parlotea sin parar de diferencias polifónicas en constante reelaboración y negociación, de identidades, seducciones e hibridaciones. Pero de

¹² R. Rorty, *Forjar nuestro país*, Barcelona, Paidós, 1999, pág 172.

¹³ *Ibíd*, pág 77.

¹⁴ R. Rorty, *Cuidar la libertad*, Madrid, Trotta, 2005, pág 139.

¹⁵ *Ibíd*, pág 80.

economía ni palabra. Los pobres han perdido *glamour* y no le resultan interesantes, tampoco los tejemanejes de las altas finanzas. Lo suyo es la subjetividad sexual y étnica, y los tejemanejes del signo. Eduardo Grüner sentencia; “hoy, cuando las diferencias de identidad sexual han adquirido (y bienvenido sea) carta de ciudadanía, la verdadera obscenidad... consiste en ocultar, por ejemplo, la superexplotación salvaje del trabajo en el Tercer Mundo bajo el manto de la diversidad”¹⁶. Eagleton ironiza al respecto a cuenta de la atención despertada por el cuerpo en las sedes de la política de la identidad; “el cuerpo libidinal sirve, el cuerpo trabajador no. Hay cuerpos mutilados en abundancia, pero pocos desnutridos”¹⁷. Zizek diagnóstica la coyuntura;

Es como si, dado que el horizonte de la imaginación social ya no nos permite considerar la idea de una eventual caída del capitalismo... la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial. Entonces nuestras batallas electrónicas giran sobre los derechos de las minorías étnicas, los gays y las lesbianas, los diferentes estilos de vida y otras cuestiones de este tipo, mientras el capitalismo continúa su marcha triunfal.¹⁸

Así las cosas, el éxito de la izquierda cultural se debe a que le proporciona a uno la oportunidad de seguir sintiéndose subversivo sin citar nunca a Marx (salvo para incluirlo en la lista negra de logocéntricos) y sin preocuparse de lo que preocupó a Marx. El fracaso del socialismo real, la muerte de los metarrelatos y la simultánea universalización capitalista extienden la creencia de que el libre mercado es imbatible, conjetura que obliga a la intelectualidad antisistema a transferir la radicalidad a la esfera del discurso y el deseo, escondrijo donde puede vivir una segunda juventud sin necesidad de cuestionar el capitalismo e imaginar alternativas al mismo. Que esta dejación de funciones acontezca mientras el capitalismo es más poderoso que nunca y la desigualdad más cruenta resulta ciertamente sintomático. Tanto como la homóloga

¹⁶ E. Grüner, *El fin de las pequeñas historias*, Barcelona, Paidós, 2002, pág 89.

¹⁷ T. Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, Barcelona, Paidós, 1997, pág 112.

¹⁸ S. Zizek, “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en F. Jameson/S. Zizek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Barcelona, Paidós, 1998, pág 176.

fetichización de los particularismos, emisión de alabanzas a la Particularidad arraigada al cliché multiculturalista supremo; antes la imperancia del Todo acallaba la diversidad y la otredad de las partes en pos de la uniformidad y la mismidad. Hoy reina la fragmentación y el pluralismo, e infinidad de partes exhiben sus identidades irreductibles, adquieren protagonismo y circulan emancipadas del Todo. Jameson cataloga semejante viñeta de trampa ideológica, pues contribuye a que “la realidad social más estandarizada y uniforme de la historia... emerja como el rico brillo aceitoso de la diversidad absoluta y de las formas más inimaginables e inclasificables de libertad humana”¹⁹. Grüner es de la misma opinión. La óptica particularista de la izquierda cultural es colaboracionista porque omite y camufla la existencia del Todo que preside la lógica de la fragmentación, a saber; el capitalismo global, la totalidad más omnipresente y totalizadora jamás vista. A su juicio,

esta imagen de multiplicidades y dispersiones infinitas es una forma de *aparición*... de su opuesto, de la presencia masiva del capital como significante *universal*... Pareciera que estamos recorriendo la historia del Espíritu y de la filosofía, al revés: si en los orígenes la promoción del equivalente general sirvió para ocultar el trabajo de lo Múltiple, ahora la promoción de lo Múltiple sirve para desplazar la completa dominación del equivalente general.²⁰

Cuando la emancipación de las diferencias busca aniquilar la universalidad y no ingeniar una universalidad mejor surge el particularismo extremo, *modus operandi* que despolitiza el ideal de emancipación en la medida en que la parte disconforme con la falsa totalidad deja de autoproclamarse representante de lo Universal y de identificarse con el verdadero Todo para pasar a autoproclamarse representante de sí misma y a identificarse con la particularidad que es. Asistimos a la exclusión del cortocircuito irresoluble entre lo Universal y lo Particular, catalizador de la política emancipatoria digna de ese nombre. La parte disconforme ya no aspira a universalizarse ni a identificarse con los demás disconformes del mundo. Aspira al reconocimiento de cuán

¹⁹ F. Jameson, *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta, 2000, pág 41. Eagleton pronuncia parecer gemelo; “Cuanto mayor es la fuerza con la que el mundo se divide en particularidades, más sombrío y uniforme se vuelve”. T. Eagleton, *La idea de cultura*, Barcelona, Paidós, 2001, pág 112.

²⁰ E. Grüner, *El fin de las pequeñas historias*, págs 139-140.

específica e impenetrable es su cultura, su lucha y su emancipación²¹. “Lo peor de todo, concreta David Harvey, es que si bien el pensamiento postmodernista abre una perspectiva radical al reconocer la autenticidad de otras voces, cierra inmediatamente el acceso de esas otras voces a fuentes más universales de poder, al guetificarlas dentro de una otredad opaca, la especificidad de este o aquel juego de lenguaje”²². Orgullosamente fragmentadas y guetificadas, las partes insurrectas postmodernas hacen realidad la fantasía del capitalismo global. Encontrarse con un tropel de radicales mal avenidos, ajenos a las injusticias económicas y al propósito de edificar alternativas unitarias a lo dado. Ninguna resistencia política plausible y coherente puede germinar de un calidoscopio parecido. Hasta Derrida (paladín de la diferencia fustigado por los marxistas a raíz de *Espectros de Marx*)²³ se hace cargo del lastre; “Hay que luchar contra... todos los fenómenos cuantitativos que pueden marginalizar o reducir al silencio aquello que no se ajusta a su escala. Pero no se puede tampoco abogar *simplemente* por la pluralidad, la dispersión... Pues (las) fuerzas socio-económicas podrían de nuevo abusar de esas marginalizaciones y de esa ausencia de *forum general*”²⁴.

Llegados a este punto, justo es reconocer los logros de los usos postmodernos de la emancipación, usos que han enriquecido la agenda progresista sumando demandas irrenunciables y ampliando el alcance de la acción política a esferas hasta entonces despoltizadas, expuestas a la barbarie impune. Gracias a las políticas de la identidad, víctimas e injusticias imperceptibles durante siglos se vuelven visibles a ojos de todos, posibilitando la defensa de las primeras y la condena de las segundas. El problema es que tales políticas no han complementado a las políticas igualitaristas y universalistas; las han sustituido de pleno, desencadenando los efectos adversos que ya conocemos. Fraser anuncia el desafío; equilibrar redistribución y reconocimiento. Autores

²¹ Véase; E. Grüner, *El fin de las pequeñas historias*, págs 79 y 130; S. Zizek, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, sequitur, 2008, págs 26, 39-40.

²² D. Harvey, *La condición de la posmodernidad*, Madrid, Amorrortu, 2004, pág 138.

²³ Los varapalos marxistas a la incursión derrideana en territorio marxista se recopilaron en; M. Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales*, Madrid, Akal, 2002.

²⁴ J. Derrida, *El otro cabo/La democracia, para otro día*, Barcelona, Serbal, 1992, pág 95. Lyotard no recela de la “ausencia de *forum general*”; “Velar por nuestros archipiélagos me parece una disposición más sabia”. J. Lyotard, *Moralidades posmodernas*, Madrid, Tecnos, 1996, pág 104.

diferencialistas y antiparticularistas a la par como Laclau, Mouffe y Butler brindan herramientas teóricas poderosas para abordar la compleja compatibilización de igualdad y diferencia con las debidas precauciones antimetafísicas²⁵. Rorty, Eagleton y Zizek proponen la fórmula; repolitizar y conceder primacía a la economía, no en demérito de las reivindicaciones postmodernas, sino a fin de crear las condiciones de su auténtica realización. El objetivo de la igualdad económica no amenaza el objetivo de la diferencia cultural, salvo que se considere la condición identitaria del pobre y explotado (pertenzca al género, etnia u opción sexual que sea) digna de protegerse y conservarse. La igualdad económica es un ideal que puede servir de horizonte aglutinador, una llamada a perseguir un objetivo emancipatorio global sin anular los objetivos emancipatorios particulares de otro rango concurrentes con aquel.

El caso es que divorciada de la economía política, la izquierda permite a la derecha monopolizar lo económico y naturalizar la visión neoliberal de las cosas. Al devastador colapso del 2007 me remito. Ocupada a jornada completa en saciar la noble sed de diferencia y viviendo su respectiva fragmentación, la izquierda desperdió una oportunidad de oro para imprimir un giro social a la economía, maximizar la regularización de los mercados y ampliar significativamente las prestaciones del Estado del Bienestar. Los motivos eran de fuerza mayor. Lo pudo haber intentado. Sin embargo, ya era tarde. Hacía mucho tiempo que ni estaba ni se la esperaba como tal por esos lares. Dejó las soluciones al adversario, y claro, todo sigue igual o peor.

²⁵ Véase por ejemplo: E. Laclau, *Debates y combates*, Buenos Aires, FCE, 2008, págs 13-65; C. Mouffe, *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999. E. Laclau/J. Butler, *Los usos de la igualdad*, en *Revista Debate feminista*, nº 19, abril, 1999.