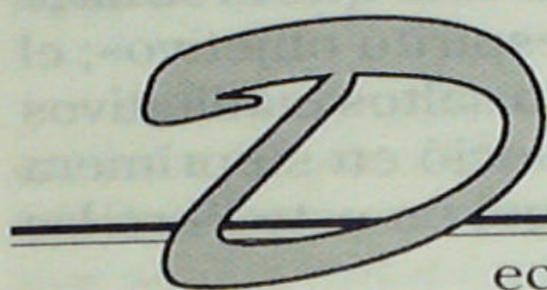


POSMODERNIDAD Y POLITICA



Arnoldo Mora Rodríguez



Decía Aristóteles que las ciencias o diversos saberes se distinguen entre sí en razón de su objeto material (asunto de que tratan) o en razón de su objeto formal (manera como lo tratan). Quizás esta opinión del viejo filósofo griego nos sea útil para exponer el punto de vista que aquí nos interesa, con el fin de abordar eso que tan vagamente se ha dado en llamar «posmodernidad» o «era posmoderna» y que, desde hace ya dos décadas, es objeto de diversos enfoques o ensayos por parte de filósofos, críticos de arte, analistas, políticos, científicos sociales o, simplemente divulgadores de la prensa.

El filósofo y el historiador se ocupan ambos por igual de la historia. Esta constituye, por ende, su materia prima o, para reiterar la terminología aristotélica, su objeto material común. Más aún, para Hegel la historia es el objeto material único del filosofar, pues el filósofo no es más que el amanuense de esa conciencia universal que va configurando a la humanidad en cuanto tal a través del devenir histórico. La filosofía, para Hegel, no es más que la versión en conceptos de lo que el historiador nos da como concatenación de hechos.

Pero es evidente que también para Hegel existe una diferencia entre el quehacer del filósofo y el del historiador. Es decir, y retomando de nuevo la terminología del Estagirita, que uno y otro saber se distinguen por su diverso objeto formal. Para Hegel, el objeto formal de la filosofía es dado por el nivel neótico propio de la filosofía, que ve en la historia la autorrealización de la esencia humana, su autodespliegue en el tiempo y que el filósofo indaga en las páginas de la historia a través de esa búsqueda de la autoconciencia, que el hombre asume como sujeto de una praxis

cultural englobante. Esta se muestra dialécticamente gracias a los saltos cualitativos que configuran los diversos momentos del devenir histórico.

El «voller Begriff» (concepto pleno) de la lógica hegeliana no es, ni más ni menos, que la autoconciencia plenamente lúcida del hombre como sujeto histórico, es decir, como motor lúcido de la historia, como causa eficiente y única de la historia como hecho y como sentido. En consecuencia, no existe esencia metafísica del hombre, no hay una definición del mismo establecida de una vez por todas. El hombre es lo que él se hace a sí mismo; su expresión «real» es la cultura como «espíritu objetivo»; el devenir de su autoconciencia son las diversas etapas o saltos cualitativos que se operan en el devenir histórico, como lo estableció en su primera obra maestra **La fenomenología del espíritu**. Hegel en este libro las llama «figuras de la conciencia».

En este mismo escrito, el filósofo alemán distingue en la historia la única que a él le interesa en esa obra de juventud, pues sólo en su madurez o período berlinés hablará de una «Weltgeschichte» o historia de la humanidad, incorporando para ello a las culturas no occidentales tres grandes etapas por las que pasa la cultura occidental: la sociedad esclavista de Grecia y Roma, expresada en la dialéctica del amo y del esclavo, la sociedad feudal o cristiana medieval, expresada en la «conciencia desdichada» y, finalmente, la modernidad que surge a partir de la ruptura religiosa operada por Martín Lutero, cuyo grito de «libre examen» significó la toma de conciencia del hombre moderno como autoconciencia libre.

La culminación o expresión plena de este grito de libertad, lanzado a nivel de la conciencia íntima por Lutero en el Renacimiento, lo constituye el grito de «liberté» lanzado por el pueblo francés en la Revolución de 1789 y que culminó con la promulgación del Código Civil por parte de Napoleón en 1806. De allí nace el Estado Moderno, llamado por Hegel «Dios en la historia». La historia descubre, así, su naturaleza filosófica, es decir, su dimensión eminentemente política. El Estado Moderno es la expresión de la libertad alcanzada por un pueblo como autoconciencia, no sólo de su soberanía, como había afirmado Rousseau, sino también de su capacidad creadora en el ámbito cultural, definido por los filósofos románticos alemanes (Fichte y, sobre todo, Schelling y el propio Hegel) como «Volkgeist» («Alma del pueblo»).

La praxis política, por ende, es una forma de hacerse libre, una

manera de adquirir conciencia de sí y de arrebatarse a los dioses, según dice Sartre en **Las moscas**, el don preciado de la libertad. En consecuencia, el acceso al poder político en cuanto expresión de máxima libertad por parte de una época, es la manera cómo podemos entender no sólo el grado de libertad alcanzado por esa sociedad, sino sobre todo, la manera cómo el ser humano inserto en la misma, se da su propia esencia dándole sentido a su existencia y se define en cuanto ser hombre pues, según bien lo sabemos, el hombre se define a sí mismo en su calidad de ciudadano libre a partir de J. J. Rousseau.

La clave, en consecuencia, para entender los cambios que se operan en este fin de siglo, cuyos cambios vertiginosos nos han hecho tomar súbitamente conciencia de que estamos en la antesala de una nueva época, que se nos viene encima con el nuevo milenio, debemos encontrarla en los cambios cualitativos operados en la naturaleza del estado, que define nuestro acceso real al poder y, con ello, nuestra afirmación de sujetos libres.

Podemos distinguir la modernidad en dos etapas: aquella que, al término del Renacimiento se define por las revoluciones liberales inclinadas en Holanda, continuadas exitosamente en Inglaterra y que culminan en Francia con la constitución del Estado Moderno.

Con la configuración del Estado-Nación a partir de la promulgación del Código Civil napoleónico, esta etapa alcanzó su plena realización histórica. Desde ese momento, hacer historia era soberanía y esta era lo que definía al ser humano como sujeto de deberes y derechos, es decir, como ciudadano libre.

Pero el concepto mismo de nación tenía una base no sólo política sino también cultural, pues sus límites eran dados por las fronteras geográficas y por signos externos jurídicos y políticos convencionales, tales como himnos, banderas, pasaportes, etc.

Desde el Renacimiento, Occidente se había extendido al mundo entero. Sus valores culturales se habían ido convirtiendo en valores de la humanidad sin más. No nos ha de extrañar, en consecuencia, que los franceses durante su revolución promulgaran los derechos no del francés sino del «ciudadano» y del «hombre». Occidente piensa y habla en nombre de la humanidad, pero sojuzga a todos los pueblos de la tierra

mediante regímenes coloniales que se extienden por todo el mundo periférico.

El último intento por forjar una alternativa mundial frente a la dominación de Occidente, fue la Revolución Bolchevique (1917), que dio origen al Estado Soviético y que marcó todo el siglo XX. Con el derrumbamiento del régimen soviético, Occidente se convierte en la única cultura universal que posee el mundo de hoy. Al convertirse en planetaria e imponer «urbi et orbi» sus valores, el concepto mismo de nacionalidad parece ya obsoleto, al menos como expresión política aunque sigue vigente como manifestación cultural. Es esta dicotomía entre soberanía política y soberanía cultural, lo que está a la base de conflictos étnicos y nacionalistas que hoy sacuden al mundo, especialmente en las regiones donde hasta hace poco dominaban regímenes comunistas.

Pero el concepto mismo de «hacer política» ha cambiado. La principal consecuencia de estos cambios expresados, sobre todo, en la búsqueda de la eficiencia como un absoluto, es decir, como un valor en sí que manifiestan las diversas doctrinas neoliberales en materia de política económica, es la desvalorización del estado en sí misma.

Si la historia es la expresión del hombre como ser violento, según Hegel; el Estado desde Hobbes tenía como función monopolizar la violencia y con ello hacerla humana. La conquista del poder se hace por métodos violentos. Pero al disminuir el poder del estado, la violencia se desplaza a la sociedad civil. Es en esta, en sus movimientos sociales surgidos en su seno, en donde radica la conquista del poder político y, con ello, la autoafirmación del ser humano como hombre, es decir, como sujeto libre.

Esto hace que el concepto mismo de libertad se diluya, que pierda su carácter unívoco. Ya no es el Estado el que define mi libertad, sino el individuo quien pone límites al poder del Estado. La libertad, como lo había expresado Nietzsche, se define no tanto desde el punto de vista político a la manera de Rousseau, sino desde el punto de vista de la conquista cotidiana de la creatividad. La libertad no es una conquista político-jurídica, sino un derecho que se gana mediante el reconocimiento del otro en la sociedad civil. Tengo derechos en la medida en que me los gano, en la medida en que adquiero el reconocimiento ante los otros, no por lo que soy sino por lo que hago.

De ahí que no haya reglas morales ni jurídicas muy rígidas, haciendo realidad el pensamiento de Nietzsche, para quien la libertad se definía por la creación de valores, es decir, por el establecimiento de normas axiológicas que definen el bien y el mal a tenor de la libre creatividad humana. De ahí, igualmente, que las fronteras políticas se diluyan, los derechos sociales y los grupos encargados de defenderlos (los sindicatos, por ejemplo) pierdan vigencia. Por el contrario, aquellos movimientos que luchan desde la sociedad civil sin una ideología, definida como estrategia de conquista del poder del estado, tales como los movimientos ecologistas, feministas, de minorías étnicas, religiosas, lingüísticas, etc., adquieren una vigencia que antes sólo poseían los partidos ideológicos.

Consecuencia, igualmente, de esta nueva concepción de hacer política es la pérdida de vigencia de las ideologías totalizantes. Frente al dominio único de Occidente, ya no caben ideologías como alternativas globales. Ya no existe una ortodoxia para nuestra praxis. Al contrario, la ortopraxis se ha convertido en el único criterio de ortodoxia, a tenor de la crítica ideológica establecida por el joven Marx. La praxis política tan sólo se mide por criterios humanísticos y axiológicos. La ética adquiere un relieve de alturas metafísicas al convertirse en nuestro acceso privilegiado a la filosofía.

El trasfondo estratégico dado dentro de este marco de la praxis política, es definido por la crisis ecológica global, que pone sordina a los cantos triunfales, con que el capitalismo neoliberal pretendía entonar la marcha fúnebre del fin del comunismo, confundido con el fin de la historia sin más. Hoy con frecuencia, las ideas rojas se tornan verdes, al revés de como procede la naturaleza con las frutas.

Pero ya no se trata de una actitud estética frente a la naturaleza. Hoy hemos tomado conciencia de que dependemos de ella. No se concibe la vida humana sin cualquier otra vida, sin la vida sin más. Y esta lucha no tiene fronteras, pues si destruimos la Amazonia no será sólo Río de Janeiro el que se quedará sin oxígeno, sino también París, Nueva York y Tokio. Una vez más, sólo la amenaza real de la muerte nos hace verdaderamente democráticos, es decir, absolutamente iguales. La política que había desaparecido como ideología reaparece con nuevo vigor como axiología, y esta vez en la forma más universal concebible, pues abarca no sólo todo el ser y quehacer del hombre mismo, sino también el reino entero de la naturaleza. Hacer política hoy significa salvar al hombre y salvar la

naturaleza, darle al primero libertad de comer y crear, y a la segunda dejarla reverdecer como en el mítico Edén.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Berman, Marshal, **Todo se desvanece en el aire - La experiencia de la modernidad**. Siglo XXI Editorial, México, 1989.
- Bobbio, Norberto, **El futuro de la democracia**. Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Colletti, Lucio, **La superación de la ideología**. Editorial Cátedra, Madrid, 1982.
- Denis, Henri, **Hegel penseur politique**. Editions Saint-Martin, Paris, 1989.
- D' Hondt, Jacques, **Hegel, filósofo de la historia viviente**. Amorrortu Editorial, Buenos Aires 1971.
- Habermas, Jürgen, **Escritos sobre moralidad y eticidad**. Paidós, Barcelona, 1991.
- Heller, Agnes, **Teoría de la historia**. Fontamara, México, 1989.
- Hinkelammert, Franz, **Democracia y totalitarismo**. DEI, San José, 1987.
- Hyppolite, Jean, **Génèse et structure de la phénoménologie de l'esprit**. Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1956.
- _____, **Logique et existence**. PUF, Paris, 1961.
- _____, **Introducción a la philosophie de l'histoire**. Editions Marcel Rivière, Paris, 1968.
- Lyotard, Jean Francois, **La condición posmoderna**. Cátedra, Madrid, 1986.
- _____, **La posmodernidad (explicada a los niños)**. Gedisa Editorial, México, 1989.
- Valcarcel, Amelia, **Hegel y la ética - Sobre la superación de la «mera ética»**. Anthropos Barcelona, 1989.
- Vattimo, Gianni, **El fin de la modernidad**. Gedisa, México, 1986.