

El pensamiento posmoderno y su rechazo a la totalidad

Héctor Ignacio Martínez Álvarez

Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías

Conacyt - México

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo discutir los principios filosóficos del pensamiento posmoderno y su rechazo a la noción de totalidad. Para lo cual, se realiza un análisis crítico de las ideas más importantes de Jean-François Lyotard sobre su propuesta de la condición posmoderna y la crisis de los metarrelatos. En él se explora, el rechazo a toda propuesta epistemológica que parte de las determinaciones de la realidad social, incluida la totalidad, y el giro particularista como nuevo principio de explicación. A partir de ello, se sostiene que esta propuesta filosófica plasmó en términos ideológicos la idea de la derrota como concepción que negó la posibilidad de cambio dentro del clima de recomposición de la economía capitalista de finales del siglo XX a partir de renunciar a cualquier imagen y perspectiva unificada del mundo que permitiera comprender la lógica de valorización del capital como proceso de articulación y estructuración de la vida social.

El pensamiento posmoderno y la negación al marxismo

Además de la apertura de la nueva fase de internacionalización de la economía capitalista, las últimas décadas del siglo XX tuvieron como rasgo esencial la debacle del movimiento revolucionario caracterizado por la caída de la mayoría de los proyectos socialistas y comunistas. Una de sus consecuencias fue la reconfiguración ideológica: siguiendo a Perry Anderson, las ideas de la derecha fueron ganando más terreno, el centro se adaptó cada vez más a ellas y la izquierda siguió en retirada a nivel mundial (Anderson, 2008: 10).

El resultado medular de esto fue la *negación del marxismo* como referente de pensamiento y teoría para transformar la realidad. Aunque la negación del pensamiento marxista inició desde mediados de la década de los setenta, cuando el capital lanzó su ofensiva en contra del trabajo como remedio para sofocar el agotamiento de su rentabilidad, es en términos simbólicos y universales con la caída del Muro de Berlín en 1989 que se pronunció la clausura de toda posibilidad de poner en práctica cualquier ideal de cambio, marcando así su fecha de caducidad y provocando su relegación de la vida política y social.

El desvanecimiento del marxismo tuvo su correlato en la reacción de las clases dominantes y sus instrumentos ideológicos como parte fundamental de la recomposición capitalista del fin de milenio. Este aspecto significó lo que Enzo Traverso distingue como la culminación ineluctable en la larga marcha hacia el triunfo del liberalismo (Traverso, 2018b: 384). Luego de que buena parte de la estampa del siglo XX se caracterizó por la lucha ideológica y la disputa política que abiertamente se efectuó a nivel mundial entre los referentes socialistas y comunistas y el capitalismo, con la *caída* se vinieron abajo esos flancos que durante décadas aspiraron y, en algunos casos, ejecutaron las estrategias de emancipación para pensar y crear otro mundo distinto al presente. De forma que, como narra el propio Traverso, se perdió cualquier “horizonte de expectativa”, las utopías y sus conceptos desaparecieron, y se padeció el retorno triunfante de un liberalismo exacerbado:

Tras la caída del Muro de Berlín sufrimos durante unos veinte años una campaña mediática conservadora que nos explicó que las utopías eran funestas. Todas las utopías serían peligrosas porque llevarían necesariamente al totalitarismo, y las ideas de arquitectura social y política, de programa de una sociedad futura, sean cuales fueren, no podrían sino desembocar en el horror totalitario. La conclusión era que la única fuente posible de libertad se encuentra en el paradigma liberal de una sociedad de mercado, centrada en las libertades individuales y enmarcada por instituciones representativas (Traverso, 2018a: 132).

Es así como durante este periodo se presentaron nuevas perspectivas que desde diferentes voces lanzaron un mismo mensaje que desmoralizó y arrebató el deseo de cambiar el orden social que imprimía el modo capitalista de producción: la derrota.¹ Esta noción será la cristalización de un periodo de procesos sociales en los que alrededor del mundo los proyectos revolucionarios fueron derrotados militar, política e intelectualmente. Sobre esta base se construyó una serie de ideas que hablaban de la imposibilidad de transformar el mundo y que en unanimidad y al unísono postularon el final de los conocimientos emancipadores, lo cual se tradujo en lo que Jaime Osorio califica como la *formulación de las teorías desde la derrota*. Para este sociólogo chileno, se padeció un “pen-

sar desde la derrota” gracias a la difundida aceptación del desencanto y escepticismo frente a la idea de la revolución, y por lo tanto brotaron “nuevas” concepciones:

El desencanto de una amplia generación de intelectuales ubicados en un espectro amplio de posiciones de izquierda, trotskistas, maoístas y libertarios en general, luego de la invasión soviética que puso fin a la Primavera de Praga, en Checoslovaquia, y de las revueltas del Mayo Francés de 1968, tuvo consecuencias teóricas y políticas que acentuaron la decepción de esa generación con el socialismo en la Unión Soviética y Europa del Este, así como su escepticismo frente a la idea de la revolución, propiciando posiciones que confluían en la gestación del planteamiento de los llamados “nuevos filósofos” y del posmodernismo (Osorio, 2009: 144).

Esas “nuevas filosofías” hicieron que claudicaran las visiones de un mundo futuro, pues su perspectiva versaría sobre la resignación. Como describe el historiador argentino Adolfo Gilly, el ánimo dominante en la ciencia política —pero bien se podría abarcar al conjunto de conocimientos sobre lo social—, después del derrumbe de la Unión Soviética y de la declaración oficial de la mal llamada Guerra Fría, mostraba la actitud y la disposición de que en la globalización la idea de *revolución* estaba ya superada y que había llegado el tiempo en que los seres humanos podían aprender a vivir con los medios de dominación de que disponen para su mutua destrucción (Gilly, 2013: 19).²

En consecuencia, se confeccionó lo que sería el *pensamiento posmoderno* como filosofía y práctica política, el cual parte del principio del desplazamiento hacia la nada. Aunque las raíces de esta tradición se encuentran en la crítica literaria y artística que se llevó a cabo en el intermundo hispano de los años treinta y posteriormente durante los setenta, en el interés colectivo en la reflexión sobre la relación del término *posmodernidad* en el arreglo entre el arte y la sociedad (Anderson, 2000), su hechura ya formalmente como corriente filosófica y concepción del mundo dentro del campo de las ideas se dio a partir del célebre ensayo *La condición posmoderna*, de Jean-François Lyotard (1987a).

En él, Lyotard traza como línea central de su obra la crisis de los grandes relatos, particularizando su mensaje hacia la incredulidad del conocimiento y la ciencia, con el argumento de que, como parte de los cambios operados en el mundo posindustrial que se imaginan Alain Touraine y Daniel Bell, los saberes sobre los cuales se había justificado el devenir de la modernidad habían perdido su valor formativo y tradicional, lo que provocó la pérdida de su legitimidad y de su credibilidad (Lyotard, 1987a: 7). En este sentido, su crítica se centra en las dos representaciones metódicas propias de la modernidad o, como el autor también los llama, los dos grandes tipos de discurso sobre la sociedad: el positivismo y el marxismo.

Así, para Lyotard, la condición posmoderna se caracteriza por la incredulidad con respecto a estos metarrelatos:

En origen, la ciencia está en conflicto con los relatos. Medidos por sus propios criterios, la mayor parte de los relatos se revelan fábulas. Pero, en tanto que la ciencia no se reduce a enunciar regularidades útiles y busca lo verdadero debe legitimar sus reglas de juego. Es entonces cuando mantiene sobre su propio estatuto un discurso de legitimación, y se le llama filosofía. Cuando ese metadiscurso recurre explícitamente a tal o tal otro gran relato, como la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador, se decide llamar “moderna” a la ciencia que se refiere a ellos para legitimarse. Así, por ejemplo, la regla del consenso entre el destinatario y el destinatario de un enunciado con valor de verdad será considerada aceptable si se ins-

cribe en la perspectiva de una unanimidad posible de los espíritus razonantes: ése era el relato de las Luces, donde el héroe del saber trabaja para un buen fin épico-político, la paz universal. En este caso se ve que, al legitimar el saber por medio de un metarrelato que implica una filosofía de la historia, se está cuestionando la validez de las instituciones que rigen el lazo social: también ellas exigen ser legitimadas. De ese modo, la justicia se encuentra referida al gran relato, al mismo título que la verdad. [...] Simplificando al máximo, se tiene por “postmoderna” la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Ésta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella (Lyotard, 1987a: 4).

Como señala este filósofo francés, la pérdida de credibilidad en aquellos relatos o mitos fundacionales de la modernidad no fue otra cosa que desechar cualquier posibilidad de creer en los propios avances del conocimiento por medio de la razón y el despliegue progresivo de la verdad, sin importar mucho de dónde vengan estos principios; sea de la Ilustración o del marxismo se echan en el mismo saco, sin ninguna contemplación ni divergencia al respecto,³ ya que, para Lyotard la condición posmoderna, en la cual se ubica la sociedad contemporánea, se distingue por tratar de “superar” o mostrar una alternativa a los modelos que conciben a la sociedad como una totalidad unida, una unicidad o simplemente un todo funcional, pues, de acuerdo con su interpretación, este tipo de visiones que buscan la verdad unitaria y totalizadora se prestan a la práctica unitaria y totalizante de los gerentes del sistema, incluido el marxismo:

Simplificando al extremo, se puede decir que, durante los últimos cincuenta años por lo menos, esta representación se ha dividido en principio entre dos modelos: la sociedad forma un todo funcional, la sociedad está dividida en dos. Se puede ilustrar el primer modelo con el nombre de Talcott Parsons (al menos, el de la postguerra) y de su escuela; el otro con la corriente marxista (todas las escuelas que la componen, por diferentes que sean entre sí, admiten el principio de la lucha de clases, y de la dialéctica como dualidad que produce la unidad social). [...] Si la teoría “tradicional” siempre está bajo la amenaza de ser incorporada a la programación del todo social como un simple útil de optimización de las actuaciones de ese último [...] es porque su deseo de una verdad unitaria y totalizadora se presta a la práctica unitaria y totalizante de los gerentes del sistema. La teoría “crítica”, dado que se apoya en un dualismo de principio y desconfía de síntesis y reconciliaciones, debe de estar en disposición de escapar a ese destino. [...] Pero es un modelo diferente de la sociedad (y otra idea de la función del saber que se puede producir en ella y que se puede adquirir) el que guía al marxismo. Ese modelo nace con las luchas que acompañan al asedio de las sociedades civiles tradicionales por el capitalismo. Aquí no se podrían seguir sus peripecias, que ocupan la historia social, política e ideológica de más de un siglo. Nos contentaremos con referirnos al balance que se puede hacer hoy, pues el destino que le ha correspondido es conocido: en los países de gestión liberal o liberal avanzada, la transformación de esas luchas y sus órganos en reguladores del sistema; en los países comunistas, el retorno, bajo el nombre de marxismo, del modelo totalizador y de sus efectos totalitarios, con lo que las luchas en cuestión quedan sencillamente privadas del derecho a la existencia (Lyotard, 1987a: 13-14).

Así pues, el posmodernismo se distingue en lo esencial por su crítica a los grandes discursos, aunque, hablando en términos epistemológicos, lo que persiste es su crítica a toda idea de sistema, de estructura o de totalidad, su desaprobación a todo aquel marco que remita a la forma de determinaciones de la realidad social, y por lo tanto se deslinda de las leyes generales, los procesos sociales, las acciones e integraciones entre los

sujetos, las actividades prácticas entre el sujeto y el objeto, la construcción social de significados y formas de ser en el mundo, entre otras cosas.

EL rechazo a la totalidad y el giro al particularismo

Al no haber determinaciones, el marco epistemológico de la filosofía posmoderna es lo efímero, lo contingente, el instante, lo relativo, lo particular, lo individual y la conciencia, ya que, al excluir los “grandes” relatos que parten de las fórmulas generales de cómo actúa la sociedad, sólo queda espacio para los pequeños relatos: “El recurso a los grandes relatos está excluido; no se podría, pues, recurrir ni a la dialéctica del Espíritu ni tampoco a la emancipación de la humanidad para dar validez al discurso científico postmoderno. Pero, como se acaba de ver, el ‘pequeño relato’ se mantiene como la forma por excelencia que toma la invención imaginativa, y, desde luego, la ciencia” (Lyotard, 1987a: 48).

Por otra parte, para Terry Eagleton la posmodernidad será un estilo de pensamiento que desconfía de las nociones clásicas de *verdad*, *razón*, *identidad* y *objetividad*, de la idea de progreso universal o de emancipación, de las estructuras aisladas, de los grandes relatos o de los sistemas definitivos de explicación, y que por el contrario las sustituirá por perspectivas que enmarquen el mundo como contingente, inexplicado, diverso, inestable, indeterminado, un conjunto de culturas desunidas o de interpretaciones que engendran un grado de escepticismo sobre la objetividad de la verdad, la historia y las normas, la naturaleza y la coherencia de las identidades (Eagleton, 1997: 11). De este modo se propició una suerte de lo que Osorio distingue como *reificación de la pedacería societal*: frente al abandono de pretensiones teóricas generales, de toda perspectiva holística, el posmodernismo dejó a las ciencias como el receptáculo de reflexiones fragmentarias y contingentes. Lo singular y lo diverso pasaron a constituir el criterio de demarcación de los objetos de investigación (Osorio, 2009: 147).

Esto tendrá su fundamento metodológico en *el rechazo al principio de totalidad*. Pilar del pensamiento marxista, la idea y categoría de totalidad da cuenta del proceso de articulación y estructuración de la vida social, que organiza y jerarquiza, y que termina otorgándole sentido a la vida social en alguna temporalidad específica. En nuestro tiempo, la lógica del capital y su afán de valorización son los que marcan de manera indeleble las relaciones humanas y el mundo institucional que las acompaña (Osorio, 2016: 204). Bajo esa premisa, el marxismo se ocupa de conocer la realidad a partir de cómo actúa la sociedad en su conjunto, lo cual le permite catapultar su potencial teórico hacia la práctica, haciendo de esta cualidad, según palabras de Lenin, que el pensamiento marxista sea todopoderoso: “La doctrina de Marx es todopoderosa porque es exacta. Es completa y armónica, dando a los hombres una concepción del mundo íntegra, intransigente con toda superstición, con toda reacción y con toda defensa de la opresión burguesa” (Lenin, 1961: 31).

En este horizonte, la categoría de totalidad como método de conocimiento de la realidad social es lo que distingue al marxismo de cualquier otra ciencia, y manifiesta su sentido dialéctico, como bien describe Lukács:

Porque la oposición entre la descripción de un aspecto parcial de la historia y la historia como

proceso unitario no se basa en una simple diferencia de amplitud, como, por ejemplo, la distinción entre historias particulares e historia universal, sino en una oposición metodológica, una oposición de puntos de vista. El problema de la comprensión unitaria del proceso histórico surge necesariamente con el estudio de toda época y de todo sector parcial, etc. Y aquí es donde se revela la importancia decisiva de la concepción dialéctica de la totalidad, porque es completamente posible que alguien comprenda y describa de una manera esencialmente justa un acontecimiento histórico, sin ser por eso capaz de captar ese mismo acontecimiento en lo que es realmente, en su función real en el interior del todo histórico a que pertenece, es decir, sin captarlo en la unidad del proceso histórico. [...] La categoría de la totalidad no suprime, pues, lo repetimos, sus momentos constitutivos como sumergiéndolos en una unidad indiferenciada, en una identidad; la forma de aparición de su independencia, de su autonomía —autonomía que poseen en el orden de producción capitalista— sólo se revela como pura apariencia en la medida en que llegan a establecer una relación dialéctica y dinámica, dejándose captar como momentos dialécticos y dinámicos de un todo, que a su vez es dialéctico y dinámico. “Llegamos a la conclusión, dice Marx, de que producción, distribución, intercambio y consumo no son idénticos, sino que constituyen los miembros de una totalidad, diferencias en el seno de una unidad... Una forma determinada de producción determina, pues, formas determinadas de consumo, de distribución, de intercambio, así como *ciertas relaciones de esos diferentes momentos entre sí...* Hay una acción recíproca entre esos momentos diferentes; así ocurre en todo conjunto orgánico” (Lukács, 1970: 46-47).

A pesar de que, para el marxismo la noción de totalidad se enmarca como un método de comprensión unitaria del todo y las partes, en donde se preserva la independencia y autonomía de las unas y las otras, y que toma la forma de una unidad diferenciada dinámica, erróneamente para la filosofía posmoderna esta noción es objeto de múltiples conjeturas deterministas y se confunde con el esencialismo e incluso con el totalitarismo o el fundamentalismo de un pensamiento de lo absoluto,⁴ que, como menciona el argentino Eduardo Grüner, desgraciadamente, en esta recusación se recayó en un relativismo extremo o en un “particularismo” que es, en el fondo, una forma más elaborada de ese “caos” de representaciones puramente singulares y yuxtapuestas sin jerarquías, lo cual suele ser tanto teórica como políticamente ineficaz (cuando no directamente dañino para la propia causa que se pretende defender) (Grüner, 2021: 105).

Frente a este rechazo, el posmodernismo cambiará los presupuestos de la realidad social determinada por un entendimiento del mundo a través del conocimiento del todo por simples juegos del lenguaje mediados por el poder. Entonces, se puede decir que la respuesta a este fin de los grandes relatos es la formación del llamado *giro lingüístico*. Como señala Lyotard, el principio que subtiende todo el método del pensamiento posmoderno es el siguiente:

Que hablar es combatir, en el sentido de jugar, y que los actos de lenguaje se derivan de una agonística general. Eso no significa necesariamente que se juegue para ganar. Se puede hacer una jugada por el placer de inventarla: ¿qué otra cosa existe en el trabajo de hostigamiento de la lengua que llevan a cabo el habla popular o la literatura? La invención continua de giros, de palabras y de sentidos que, en el plano del habla, es lo que hace evolucionar la lengua, procura grandes alegrías. Pero, sin duda, hasta ese placer no es independiente de un sentimiento de triunfo, conseguido al menos sobre un adversario, pero de talla, la lengua establecida, la connotación.

Esta idea de una agonística del lenguaje no debe ocultar el segundo principio que es complemento suyo y que rige nuestro análisis: que el lazo social está hecho de “jugadas” de lenguaje.

Elucidando esta proposición, entramos de lleno en el tema (Lyotard, 1987a: 12).

En consonancia con esto, la *exorbitancia del lenguaje*, como califica Perry Anderson al método posmoderno (2011: 45), hizo que no se concibiera a la sociedad ni como un todo orgánico ni como un campo dualista de conflicto (Parsons o Marx), sino como una red de comunicaciones lingüísticas; entonces, el lenguaje mismo —el vínculo social entero— se componía de una multiplicidad de juegos diferentes, cuyas reglas eran inconmensurables y cuyas relaciones recíprocas eran agonales. En esas condiciones, la ciencia se convertía en un juego de lenguaje entre otros: no podía ya reivindicar el privilegio imperial por encima de las otras formas de conocimiento al que había aspirado en los tiempos modernos (Anderson, 2000: 38).

Así, el *giro* se distinguirá como aquella forma en la cual “la relación del sujeto con el supuesto mundo estaba siempre mediada por el lenguaje, de tal forma que al cambiar el lenguaje cambiaría su idea del ‘mundo’” (Garza, 2018: 19). Desde este estado subyace un relativismo ramplón sobre el problema de la verdad y de la objetividad, ya que, como menciona el propio Enrique de la Garza, el giro lingüístico

...era la forma más profunda y radical de relativismo, combinada con el ataque a todo intento de fundar la ciencia en principios, como había proclamado mucho tiempo el positivismo —un solo método y la prueba empírica—. Para el relativismo ya no había fundamentos, por lo tanto, el conocimiento científico quedaba con un estatus semejante al del conocimiento ordinario. Éste era el camino que conduciría al escepticismo postmoderno (Garza, 2018: 19).

Sobre este punto, siguiendo ahora con la crítica realizada por Eric Hobsbawm, el pensamiento posmoderno se caracteriza por un *escepticismo* esencial sobre la existencia de una realidad objetiva y sobre la posibilidad de llegar a una comprensión consensuada de ella por medios racionales. Tiende todo a un relativismo radical, por tanto, todo cuestiona la esencia de un mundo que descansa en supuestos contrarios, a saber, el mundo transformado por la ciencia y por la tecnología basada en ella, y la ideología de progreso que lo reflejaba (Hobsbawm, 1998: 511).

El punto de partida de esta concepción es el abandono al cambio y al movimiento, al grado que la condición posmoderna muestra su rechazo y malestar frente a la ciencia, la técnica, el progreso, la emancipación del ser humano, el fin de los grandes sujetos y cualquier proyecto e idea de futuro; de ahí que se asocie esta tradición con lo presentado por Francis Fukuyama y su tesis sobre el *fin de la historia*. Basta con ver lo que Lyotard declara respecto a que en la sociedad y la cultura contemporáneas “el gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación” (Lyotard, 1987a: 32), lo cual ha ocasionado que un pensamiento orientado a la crítica literaria, científica y artística aparentemente inofensiva proclamara a la vez la imposibilidad de una transformación de la sociedad, haciendo de él, sobre todo, una bandera y consigna política de la resignación y el agotamiento, pues, como postula Neil Smith, la posmodernidad es una tragedia en tanto que expone un nuevo terreno intelectual en el que la única regla es que no hay ninguna regla, y una nueva actitud antipolítica, en la cual se ofrece una revolución sin revolución (Smith, 2002:129).

En suma, como bien señala Osorio (2009: 143) esta corrosiva crítica a los fundamentos

de la modernidad provocó que se consideraran agotados sus presupuestos, tales como la confianza en la ciencia como medio para conocer y organizar la vida social, la historia como un proceso que tiende al progreso material y social, y el sujeto como encarnación de metas trascendentales.

Bibliografía

- Anderson, Perry (2000) *Los orígenes de la posmodernidad*. Barcelona: Anagrama.
- Anderson, Perry (2008) *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*. Madrid: Akal.
- Anderson, Perry (2011) *Tras las huellas del materialismo histórico*. México: Siglo XXI.
- Eagleton, Terry (1997) *Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Garza Toledo, Enrique de la (2018) *La metodología configuracionista para la investigación social*. México: Gedisa/UAM-Iztapalapa.
- Gilly, Adolfo (2013) "Violencia, despojo, globalización", en *Historia a contrapelo. Una constelación*. México: Era, pp. 17-40.
- Grüner, Eduardo (2021) "Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento", en *Lo sólido en el aire. El eterno retorno de la crítica marxista*. Buenos Aires: Clacso, pp. 77-129.
- Hobsbawm, Eric (1998) *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- Lenin, Vladimir (1961) "Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo", en *Obras escogidas*, t. I. Moscú: Progreso, pp. 31-33. Recuperado el 13 de septiembre de 2023 de <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oe3/lenin-obras-1-3.pdf>
- Lyotard, Jean-François (1987a) *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra. Recuperado el 10 de septiembre de 2023 de <https://www.uv.mx/tipmal/files/2016/10/J-F-LYOTARD-LA-CONDICION-POSMODERNA.pdf>
- Lyotard, Jean-François (1987b) *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- Lukács, Georg (1970) "¿Qué es el marxismo ortodoxo?", en *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Instituto del Libro, Editorial de Ciencias Sociales, pp. 35-58.
- Osorio, Jaime (2009) "El megarrelato posmoderno", en *Crítica y Emancipación I (2)*. Buenos Aires: Clacso, pp. 141-155.
- Osorio, Jaime (2016) "El estudio de América Latina frente al positivismo y al posmodernismo", en *Fundamentos del análisis social. La realidad social y su conocimiento*. México: FCE, pp. 197-218.
- Smith, Neil (2002) "Geografía, diferencia y las políticas de escala", en *Terra Livre* 18 (19). São Paulo, pp. 127-146.
- Traverso, Enzo (2018a) *Las nuevas caras de la derecha*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Traverso, Enzo (2018b) *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Buenos Aires: FCE.

Notas

¹ Conceptualmente, de acuerdo con Traverso, se retoma la idea de derrota para enmarcar que: “La historia del socialismo es una constelación de derrotas que lo alimentaron durante casi dos siglos. En vez de destruir sus ideas y aspiraciones esas derrotas traumáticas, trágicas y a menudo sangrientas las consolidaron y legitimaron [...]. La derrota sufrida por la izquierda en 1989, sin embargo, fue diferente: no se produjo tras una batalla y no generó orgullo alguno; puso fin a un siglo y resumió en sí misma una secuencia acumulativa de reveses que, repentinamente reunidos y condensados en un viraje histórico simbólico, se manifestaron abrumadores e intolerables [...]. Tan gravosa fue esa derrota que muchos de nosotros preferimos huir antes que enfrentarla”. (Traverso, 2018b: 57-58).

² Gilly retoma la idea central de un artículo del filósofo alemán Hans-Georg Gadamer para dar cuenta de lo que señala como el ánimo general que se tenía a finales del siglo XX sobre cómo la idea de *revolución* estaba ya superada y que la humanidad había ingresado al tiempo de resignación de su autodestrucción.

³ Tal cual se puede ver expuesto en otro de sus argumentos: “La idea general es trivial: podemos observar una especie de decadencia o declinación en la confianza que los occidentales de los dos últimos siglos experimentaban hacia el principio del progreso general de la humanidad. Esta idea de un progreso posible, probable o necesario [...] se arraigaba en la certeza de que el desarrollo de las artes, de las tecnologías, del conocimiento y de las libertades sería beneficioso para el conjunto de la humanidad. Seguramente, la cuestión de saber quién era el sujeto que en verdad era víctima de la falta de desarrollo, el pobre, o el trabajador, o el analfabeto, ha seguido planteada durante los siglos XIX y XX. Hubo, como tú sabes, controversias e incluso guerras, entre liberales, conservadores e ‘izquierdistas’, respecto del verdadero nombre que podía asignársele al sujeto al que se trataba de ayudar a emanciparse. No obstante lo cual, todas las tendencias coincidían en un punto, la misma creencia en que las iniciativas, los descubrimientos, las instituciones sólo gozaban de cierta legitimidad en la medida en que contribuían a la emancipación de la humanidad. [...] Al cabo de estos dos últimos siglos, llegamos a la conclusión de que es preciso prestar más atención a los signos que indican un movimiento contrario. Ni el liberalismo, económico o político, ni los diversos marxismos salen incólumes de estos dos siglos sangrientos. Ninguno de ellos está libre de la acusación de haber cometido crímenes de lesa humanidad. Podemos enumerar una serie de nombres propios, nombres de lugares, de personas, fechas, como para ilustrar y fundamentar nuestra sospecha” (Lyotard, 1987b: 91).

⁴ Por ejemplo, en varios pasajes, para Lyotard el marxismo es un pensamiento y una práctica totalitaria o totalizadora, que distingue entre sus causas la forma en que su concepción lleva a una supuesta *descomposición de la comunidad nominal singular*, y su internacionalismo suprime lo local. “Su internacionalismo significaba claramente que ninguna legitimidad podía ser reconocida por los poderes locales, necesariamente despóticos, puesto que se trataba de singulares. Se hacía un esfuerzo inmenso por dar realidad al proletariado universal más allá de las clases obreras, aún atadas a sus tradiciones nacionales y a sus reivindicaciones categoriales. [...] El marxismo llevaba así muy lejos la descomposición de la comunidad nominal singular, y esto en el espíritu del republicanismo obrero” (Lyotard, 1987b: 67). En la siguiente cita, por ejemplo, se puede observar cómo pone en tela de juicio la perspectiva universal de la emancipación, tiende a sobreponer las legitimidades locales y, sobre todo, en términos conceptuales, señala que el mercado mundial no hace una historia universal en el sentido de la modernidad: “El ejemplo del movimiento obrero es aun más probatorio del fracaso aludido. Su internacionalismo de principio significaba exactamente que la lucha de clases no recibía su legitimidad de la tradición popular u obrera local, sino de una Idea a realizar, la del trabajador emancipado de la condición proletaria. Sin embargo, sabemos que desde la guerra francoprusiana de 1870-1871, la Internacional ha porfiado acerca de la cuestión de la Alsacia-Lorena, que

en 1914 los socialistas alemanes y franceses votaron respectivamente los presupuestos nacionales de guerra, etc. El estalinismo, en tanto que 'socialismo en un solo país', y la supresión del *Komintern* [...] ratificaron abiertamente la superioridad del nombre propio nacional sobre el nombre universal de los soviets. La multiplicación de las luchas por la independencia desde la Segunda Guerra Mundial y el reconocimiento de nuevos nombres nacionales son hechos que parecen indicar el reforzamiento de las legitimidades locales y la disipación de un horizonte de emancipación. Los jóvenes gobiernos 'independientes' son expertos en depender servilmente del mercado capitalista mundial o bien del aparato político creado según el modelo estaliniano, y las 'izquierdas' que, en uno u otro caso, divisan este horizonte son eliminadas sin piedad. Como dice el *slogan* de la actual extrema derecha francesa: los franceses primero (se sobreentiende: las libertades después). [...] Me dirás que estos repliegues hacia la legitimidad local son reacciones de resistencia a los efectos devastadores del imperialismo y de su crisis sobre las culturas particulares. Es verdad, y confirma el diagnóstico, incluso lo agrava. Porque la reconstitución del mercado mundial después de la Segunda Guerra Mundial y la intensa batalla económico-financiera que libran hoy en día las empresas y los bancos multinacionales, sostenidos por los estados nacionales, para dominar este mercado, no traen consigo ninguna perspectiva de cosmopolitismo. Los participantes en este juego aún se jactarán de alcanzar los objetivos que se fijaban el liberalismo económico o el keynesianismo de la época moderna. Pero nos cuidaremos mucho de darles crédito, pues claro está que su juego no reduce en absoluto, sino que se agrava la desigualdad de los bienes en el mundo y nada hace por romper las fronteras, sino que se sirve de ellas con fines de especulación comercial y monetaria. *El mercado mundial no hace una historia universal en el sentido de la modernidad*" (Lyotard, 1987b: 46-47) [Cursivas añadidas].