

CULTURA POST-FILOSÓFICA Y SOCIEDAD DE CONSUMO*

Lluís Pla Vargas
Universidad de Barcelona

Resumen

Este artículo explora algunas afinidades entre la idea de cultura post-Filosófica y la sociedad de consumo contemporánea. Para ello, exponemos en primer lugar el contenido de la idea en relación con la postura filosófica general de su autor, Richard Rorty (sección 1). Después, con el objeto de elaborar una lectura alternativa, recurrimos al concepto clásico de praxis del joven Marx (sección 2) y a su aplicación contemporánea en el seno de la perspectiva histórico-geográfica de desarrollo del capitalismo de David Harvey (sección 3). Finalmente, ofrecemos tres argumentos por medio de los cuales evaluamos críticamente la conexión entre modernismo literario y pragmatismo filosófico, la idea de cultura post-Filosófica y la posición general de Rorty respectivamente para mostrar que, lejos de cuestionar la sociedad de consumo contemporánea, su filosofía parece estar perfectamente adaptada a ella (sección 4).

Palabras clave: cultura post-Filosófica, Sociedad de consumo, modernismo literario, pragmatismo filosófico, acumulación flexible, postmodernismo.

Abstract

This paper explores some relationships between the idea of a post-Philosophical culture and the contemporary consumer society. For this reason, first of all, we explain the meaning of the idea in its link with his author's general philosophical position, Richard

Recibido: 24/05/06. Aceptado: 20/04/07.

* Quisiera expresar en este punto mi agradecimiento a diversas personas del Seminario de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona, en particular a José Manuel Bermudo, Felipe Curcó, Marta Olivé, Martha Palacio, Mónica Salazar y Antònia Aina Vidal, cuyos comentarios, sugerencias y apoyo han contribuido, en sentidos diferentes, a mejorar definitivamente este texto a partir de una primera e insuficiente versión.

Rorty (section 1). Then, in order to develop an alternative interpretation, we resort to young Marx's classical concept of praxis (section 2) and its contemporary use into David Harvey's historical and geographical perspective of capitalism development (section 3). Finally, we offer three reasonings and by means of them we evaluate critically the link between literary modernism and philosophical pragmatism, the idea of a post-Philosophical culture and Rorty's general position respectively to show that, just the opposite of questioning contemporary consumer society, his philosophy seems to be adapted perfectly to it (section 4).

Keywords: post-Philosophical culture, consumer society, literary modernism, philosophical pragmatism, praxis, flexible accumulation, postmodernism.

1. La idea de una *cultura post-Filosófica*

Debemos al filósofo Richard Rorty la idea de una *cultura post-Filosófica*. Esta propuesta asume el veredicto hegeliano, radicalizado en un sentido pragmático por Nietzsche, según el cual no existe alternativa para la autocomprensión al margen de la sucesión histórica de las interpretaciones: los hombres no pueden aspirar a otra forma de *manufactura cultural* que no consista en la elaboración de reinterpretaciones de reinterpretaciones anteriores las cuales, a su vez, versan sobre reinterpretaciones más remotas. Para Rorty, la idea de que aprehendemos nuestra época en conceptos por medio de reinterpretaciones cuya validez o pertinencia sólo puede ser contextual representa un correctivo a cualquier discurso con afanes de establecer de una vez por todas qué es la verdad, qué lo bueno y qué lo bello. Pero la prefiguración de una *cultura post-Filosófica* incorpora la idea de que este trasiego de las reinterpretaciones también expresa un correctivo a la pretendida importancia o seriedad de tales cuestiones y, en consecuencia, a aquellos que se distinguieron por intentar responderlas, es decir, Platón y Kant. Al parecer de Rorty, ambos autores convergen en la suposición de que la filosofía puede proporcionar criterios absolutos para determinar definitivamente qué clase de relación tenemos con la realidad, qué ha de entenderse por verdad y cómo somos y debemos actuar los seres humanos. No obstante, la posibilidad de una descripción en tales términos topa con la contingencia irreducible de todo lo humano o, si se prefiere, como diría Nietzsche, con la idea de que en última instancia “existente y absoluto son predicados contradictorios”¹.

¹ G. Colli y M. Montinari (eds.): *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe*, VII 2, Berlín / Nueva York, 1974, pág. 201. En los fragmentos póstumos de Nietzsche, el contexto de esta tesis es el siguiente: “die Welt des Unbedingten, wenn es existierte, wäre

Según Rorty, podemos contemplar el trayecto del pensamiento humano desde Platón y Kant hasta Hegel y Nietzsche como la dolorosa transición de la Filosofía a la filosofía. El pasaje a una *cultura post-Filosófica* significaría el abandono plenamente consciente de la filosofía entendida a la manera de Platón o Kant —lo que Rorty denomina Filosofía— y la adopción de una perspectiva, anclada en el pragmatismo, en la cual la filosofía no puede pretender progresar más allá de la imagen deliberadamente imprecisa de Wilfrid Sellars: “el intento de ver cómo las cosas, en el sentido más lato del término, se relacionan entre sí, en el sentido más lato del término”² —lo que Rorty denomina filosofía. La obsolescencia de la Filosofía, es decir, de la filosofía como especialidad, como disciplina técnica que se esfuerza por resolver un cierto número de problemas característicamente filosóficos, así como su pérdida de algún autoatribuido lugar de privilegio en el sistema del saber, daría paso a una nueva tarea: la filosofía debería recorrer transversalmente, ya no verticalmente, el enorme campo de la cultura humana con el objeto de ofrecer síntesis no necesariamente más exactas que las anteriores sino, en todo caso, más pertinentes, en cualquier sentido de “pertinente” que se desee proponer. Los *post-Filósofos* se asemejarían mucho a aquellos que hoy podríamos denominar *críticos de la cultura*, personas que como Zygmunt Bauman, Noam Chomsky o Terry Eagleton han dejado de hablar solamente de sociología, lingüística o teoría de la literatura para pasar a proponer interpretaciones sintéticas de la cultura humana en general. El *post-Filósofo* del inmediato porvenir o el crítico de la cultura actual, según Rorty, “pasa sin solución de continuidad de Hemingway a Proust, de ahí a Hitler, a Marx, a Foucault, a Mary Douglas, a la actual situación del sudeste asiático, a Gandhi y a Sófocles. Es un diletante que acude a dichos nombres para referirse a una serie de descripciones, de sistemas simbólicos, de modos de ver las cosas. Es quien te informa de cómo las cosas se relacionan entre sí.”³

Esta capacidad para desplazarse a lo largo y ancho de todas las áreas en las cuales se han segmentado los resultados de las actividades simbólicas humanas, con la finalidad expresa de crear nuevos vocabularios mediante la comparación de los existentes en lugar de descifrar el punto de partida natural al que supuestamente hacen referencia estos últimos, molesta

das Unproduktive. Aber man muß endlich begreifen, daß *Existent und Unbedingt widersprechende Prädikate sind.*” [Las cursivas son nuestras.]

² Cfr. R. Rorty: “Pragmatismo y filosofía” (1994), en *Consecuencias del pragmatismo* (1982), Tecnos, Madrid, 1996, pág. 20.

³ *Ibidem*, pág. 54.

a aquellos pensadores que todavía mantienen la esperanza de asegurar las divisiones entre las disciplinas, las jerarquías de unas sobre otras y la exhortación a un léxico último que, convenientemente especificado, eliminara toda posibilidad de ser sustituido. Pero lo que realmente saca de quicio a los partidarios de esta posición, que se resiste a autocomprenderse como una perspectiva entre otras, es la supuesta incapacidad de sus oponentes para asumir los términos canónicos de una argumentación y una discusión rigurosas y sistemáticas: pertinencia temática, criterios inamovibles, ausencia de vaguedad, orientación a la verdad, etc. Sin embargo, este fastidio por el poco respeto que parece merecer tal conjunto de convenciones formales apunta en realidad a una cuestión de fondo: tanto los que lo defienden como los que lo cuestionan saben que este tipo de vocabulario está diseñado para conducir al cierre de la discusión y para detener, por tanto, el regreso de las interpretaciones; de ahí que, según Rorty, podamos prescindir del mismo en una *cultura post-Filosófica* porque “*en términos generales*, la argumentación rigurosa —una práctica posibilitada por el consenso sobre criterios, sobre puntos finales— no es más de desear que la paralización del proceso de investigación”⁴. La detención indefinida de la investigación, la interrupción del desarrollo de nuevas síntesis de la cultura, es una posibilidad excluida dentro de este escenario porque presupondría haber hallado lo que lógicamente no puede asumirse a partir de la lectura rortyana del historicismo de Hegel y Nietzsche: una descripción última que satisfaga todas las preguntas relevantes. En consecuencia, cualquier criterio del que podamos valernos justificadamente a partir de ahora habrá de poseer las cualidades del criterio pragmatista clásico: será un asidero provisional, aunque perfectamente digno. Los criterios serán reconocidos como meras herramientas que sólo se utilizarán para elaborar o conseguir algo que deseamos, constituirán recursos transitorios que en absoluto podremos reificar si es que no deseamos traicionar la intuición de Nietzsche y convertir lo existente en absoluto, mientras somos conscientes simultáneamente de que al final del proceso de su aplicación sólo hallaremos lo que hayamos decidido poner previamente y no algo que, siendo ajeno a lo humano, nos explique mejor de lo que nosotros mismos podríamos hacerlo. Una comprensión adecuada de esta *mundanización del sentido* acabaría, según Rorty, con la exasperación aún presente en el mundo de la cultura entre aquellos que todavía creen factible el vocabulario definitivo y aquellos que ya sólo

⁴ *Ibidem*, pág. 56.

creen posible la innovación cultural a partir de la miscelánea afortunada de vocabularios ya existentes.

Se ha señalado con frecuencia que la postura general de Rorty representa un ataque a los presupuestos de la Ilustración. No obstante, nos parece importante señalar que en ella y, particularmente, en la idea de una *cultura post-Filosófica* palpita un elemento neto de continuidad con la Ilustración: se trataría, por así decirlo, del reconocimiento de lo humano como instancia última de apelación o, sirviéndonos del impulso más ilustrado de Nietzsche, no ya de la admisión de la muerte de Dios sino, más bien, de la admisión de la ausencia del recuerdo de la muerte de Dios. Cuando Rorty sostiene que “en una *cultura post-Filosófica*, hombres y mujeres se sentirán abandonados a sí mismos, como seres meramente finitos, sin vínculo alguno con el Más Allá”⁵, resulta muy difícil no ver en ello la coda de un argumento que expone la culminación de una tradición que progresiva y dolorosamente ha ido desdivinizándose para haber llegado a la convicción de que ha desenmascarado todos los sustitutos ideológicos de Dios. Expresiones como “retroceso al mundo de la vida” o “mundanización del sentido” recogerían el significado del último tramo de este proceso a través del cual los hombres comenzaron asumiendo como propias las condiciones para el establecimiento de la objetividad cognitiva, la corrección moral y la belleza estética para terminar admitiendo también como propias la verdad, la ley y la belleza mismas, esto es, para terminar reconociéndolas como proyecciones etnocéntricas de vigencia limitada. A nuestro modo de ver, reclamar tal forma de desengaño, que ni siquiera puede recurrir a lo real como no sea bajo la figura de lo provisionalmente útil, constituye en este sentido una manera de proseguir el programa ilustrado de desencantamiento del mundo para liberar a los hombres y hacerlos amos radicales de su propio destino.

El afán ilustrado por que los hombres se adueñasen de su destino pervivió naturalmente entre los filósofos románticos. Ellos fueron quienes extrajeron las consecuencias filosóficamente relevantes de la idea de que la humanidad constituía la instancia última de apelación, si bien es verdad que no utilizando el instrumento paradigmático de los ilustrados, la ciencia físico-matemática, sino acogiendo en la filosofía las pretensiones de la literatura. Al parecer de Rorty, ello causó una verdadera revolución filosófica que, con todo, aún reclamó retóricamente el amparo de una cierta idea de ciencia. Sin embargo, los idealistas posteriores a Kant

⁵ “Pragmatismo y filosofía”, en *Consecuencias del pragmatismo*, op. cit., pág. 58.

escribieron libros que éste difícilmente habría aceptado como filosóficos o científicos; es más: puede decirse que, en caso de haber podido leerlos, Kant probablemente no habría sabido cómo catalogarlos. La esencia de esta nueva actitud, la del romanticismo, opuesta a la anterior, la ilustrada, puede expresarse, según Rorty, por medio de la asunción de una tesis, aquella que “atribuye mayor importancia para la vida humana a los vocabularios que empleamos que a las proposiciones que creemos”⁶. Otorgar más importancia al uso del lenguaje que a la posesión de creencias es una consecuencia de entender al lenguaje como una herramienta más que como un medio para ponernos en contacto con el mundo, de entenderlo como un conjunto de expedientes para enfrentarnos eficazmente con la realidad en lugar de como un modo de lograr representaciones adecuadas de ésta. La derivación pragmatista de la actitud romántica, la que se dio en William James o en Friedrich Nietzsche, adoptó esta concepción del lenguaje. Atendiendo a las consecuencias prácticas que se derivan de la adopción de un vocabulario, a aquello que tal vocabulario nos permite conseguir, a su operatividad, el pragmatismo considera lógico elaborar un vocabulario nuevo en el caso de que los disponibles no satisfagan nuestros propósitos. Y es precisamente esta voluntad decididamente innovadora, en lugar de fundamentadora, la que conecta el pragmatismo con el modernismo literario. Sostiene Rorty: “El pragmatismo es el equivalente filosófico del modernismo literario, la literatura que se enorgullece de su autonomía e inventiva, más que de su capacidad de deparar verdaderas experiencias o de su descubrimiento de una significación preexistente.”⁷. Esta particular lectura de la tradición acaba conduciendo a Rorty a la admisión de un nexo entre un determinado modo histórico de hacer literatura —el modernismo— y un determinado modo histórico de hacer filosofía —el pragmatismo—, en suma, un nexo entre dos formas de rebelión frente a los moldes ortodoxos de elaboración estética y filosófica, respectivamente, que no sólo comparten la manera de utilizar el lenguaje sino también una comprensión específica del mismo. Tal nexo entre formas históricas se presentará a continuación como el núcleo de la idea prospectiva de *cultura post-Filosófica*. De este modo Rorty es capaz de ofrecer una reconstrucción coherente de una línea de desarrollo cultural sobre la base de atender a determinados *elementos internos*, en particular, a la concepción y al uso del lenguaje desarrollados por las diversas propuestas.

⁶ “El idealismo del siglo XIX y el textualismo del XX” (1981), en *Consecuencias del pragmatismo*, *op. cit.*, pág. 220.

⁷ *Ibidem*, pág. 233.

Sin embargo, creemos posible una reconstrucción alternativa que ponga de relieve fenómenos que, aun siendo interpretables necesariamente en términos culturales, apuntan a una *exterioridad* de esa cultura literaria o filosófica a la que tan a menudo se refiere Rorty. Una exposición de los factores sociales y económicos nos emplazaría en un ámbito distinto al de los discursos especializados de la literatura y la filosofía, pero no nos proyectaría fuera de la esfera de la cultura, como parece imaginar Rorty, sino que, más bien, abriría la posibilidad de una interpretación en la que aquellos discursos aparecen no sólo ligados entre sí, sino también en conexión con la esfera más amplia de las prácticas mediante las cuales los hombres intentan satisfacer sus necesidades. Es posible articular, pues, una perspectiva en la cual *elementos externos* al modernismo literario y al pragmatismo filosófico pueden contribuir a una lectura diferente de la idea de *cultura post-Filosófica* que, contrapuesta a la versión ofrecida por Rorty, sea capaz de mostrar sus carencias.

2. Praxis versus contingencia

Propondremos a continuación una interpretación diferente de la conexión entre modernismo literario y pragmatismo filosófico en el seno de una *cultura post-Filosófica* que concluya no sólo en una reconsideración crítica de esta última, sino también de la posición filosófica general sobre la cual se sustenta. Nuestra interpretación descansa sobre el concepto de praxis que propone el joven Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y en las *Tesis sobre Feuerbach* así como en el desarrollo actualizado de las ideas de Marx propugnado por David Harvey en su estudio ya clásico *La condición de la posmodernidad*. Sostendremos que una combinación de ambas lecturas puede justificar la idea de que toda doctrina o teoría pueden ser comprendidas como unas respuestas simbólicas especializadas a fenómenos histórico-sociales determinados en los cuales se pone de manifiesto aquello que los hombres *hacen*, si bien teniendo en cuenta en todo caso que *pensar, interpretar, teorizar* o *poetizar* son también *formas del hacer* con respecto al mundo de los hombres. Creemos que es posible elaborar una idea más cabal de la significación de tales respuestas simbólicas si nos esforzamos en descubrir su conexión con el conjunto de las actividades humanas desarrollado históricamente que si nos limitamos a una exposición, por iluminadora que sea, de sus semejanzas o diferencias. En este sentido, el objetivo final del plantea-

miento sería enfocar la propia filosofía de Rorty desde este mismo punto de vista, esto es, considerarla como una respuesta simbólica especializada que aspira a una mayor generalidad que la de las reinterpretaciones que maneja pero que, en todo caso, puede ser descrita —o redescrita— en una relación dialéctica con un determinado conjunto de acontecimientos históricos y sociales. Por otra parte, la idea del anclaje histórico-social intenta ofrecer una clave para la comprensión del pensamiento humano que, siendo alternativa a la tesis de la mera sucesión de las reinterpretaciones, no esté con todo absolutamente desconectada de la idea de contingencia. Desde este punto de vista, la existencia de la serie total de las reinterpretaciones, en toda su amplitud y diversidad, no se explicaría a partir de sí misma, sino que dependería en última instancia de las maneras histórica y socialmente variables por medio de las cuales los hombres han intentado enfrentarse a la tarea de satisfacer sus necesidades prácticas de orientación en su ambiente. Las actividades prácticas dirigidas a la satisfacción de las necesidades humanas, entendidas éstas como exigencias que sólo pueden experimentarse y satisfacerse a través de configuraciones sociales desarrolladas históricamente, son postuladas aquí, en consecuencia, como los factores no discursivos a los que podrían ser remitidas finalmente todas las formas discursivas inventadas por los hombres. Por consiguiente, un análisis adecuado de los modos en que se enfrentan los hombres al reto que les plantean las necesidades puede explicar qué hacen y por qué lo hacen, pero, a su trasluz, también puede desvelarse el modo particular en que piensan el mundo y se piensan a sí mismos. Esto significa que la estipulación de los hombres como seres orientados a la satisfacción teórico-práctica de sus necesidades expresa, al mismo tiempo, una caracterización que los determina como seres cognitivos. Si la tarea de subvenir las necesidades humanas pone de manifiesto la indistinción entre actividad práctica y actividad cognitiva, su unidad en el desarrollo histórico-social de la vida humana, entonces esta interpretación asume a la praxis como su categoría fundamental. A esta conclusión básica pudo llegar precisamente el joven Marx partiendo de una lectura crítica de la consideración hegeliana de la idea de praxis.

En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, y en el contexto de una argumentación de diversos conceptos de comunismo en la cual se discuten algunas ideas de Hegel, Marx propone por primera vez una idea de praxis completamente desligada de la concepción hegeliana. Esta idea de praxis sostiene la unidad de la teoría y la práctica sobre el trasfondo de una ontología específica, la de la naturaleza humanizada, mientras que la idea de Hegel comprendía a la praxis como una determinación

abstracta en el desarrollo de la autoconciencia de lo Absoluto. Si la idea marxiana de praxis unifica interpretación y transformación, pensamiento y acción, entonces no puede significar el mero sacrificio de la teoría a la práctica, sino que debe entenderse, más bien, como la comprensión de la teoría en términos de una actividad más del proceso práctico que vincula a los hombres con su entorno. Tal proceso, según Marx, no es otro que el de la producción. Puesto que ésta sólo puede ser comprendida como un proceso social, configurado por el desarrollo material a lo largo de la historia, entonces no sólo los agentes que lo llevan a cabo, los hombres, sino también el objeto que padece su acción, la naturaleza, devienen necesariamente entes sociales en tal relación. Por tanto, el proceso material a través del cual los hombres humanizan la naturaleza y ésta, a su vez, naturaliza al hombre —en suma, el proceso del trabajo—, sólo puede concebirse, expresarse y entenderse en las coordenadas precisas de las sociedades humanas. Por esta razón puede decir el joven Marx que la sociedad es “la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza”⁸. Queremos poner expresamente en evidencia que tales reflexiones desbaratan toda pretensión de instituir al pensamiento, a la conciencia teórica o *genérica*, como un monólogo consigo mismo o como una esfera separada o contrapuesta al resto de las actividades humanas. Por el contrario, el pensamiento exterioriza teóricamente tales actividades en su irreducible vínculo social: “Como *conciencia genérica* —dice Marx— afirma el hombre su real *vida social* y no hace más que repetir en el pensamiento su existencia real”⁹ y, en consecuencia, “pensar y ser están [...] *diferenciados* y, al mismo tiempo, en *unidad* el uno con el otro.”¹⁰

No obstante, según Marx, la posibilidad de una apropiación real de la naturaleza, que implicaría lógicamente la apropiación de lo que denomina *ser genérico* del hombre, está diferida en la época contemporánea por el predominio de la propiedad privada como la relación social fundamental entre los hombres. Ello ha generado la enajenación de la naturaleza respecto de los hombres y la enajenación de éstos respecto de aquélla. En este contexto, el comprender a la naturaleza como enajenada y al hombre como enajenado es comprenderlos, respectivamente, como un ámbito en

⁸ K. Marx: *Manuscritos: economía y filosofía* (1844), Alianza, Madrid, 1999, pág. 146.

⁹ *Ibidem*, pág. 147.

¹⁰ *Ibidem*.

el que se ha hecho borrar la huella humana y como un ser reducido a la existencia abstracta de la animalidad. La naturaleza enajenada sólo resulta apresable en sus propios términos, siendo así *mera naturaleza*, esto es, algo abstracto, separado de la sociedad que la transforma y dota de sentido. El hombre enajenado, en cambio, padece una abstracción diferente: siendo incapaz de verse reflejado en los objetos naturales que transforma, se ve al margen de la naturaleza y no ve, pues, la huella de la naturaleza en la sociedad, en lo humano; se siente, por tanto, al margen de lo genéricamente humano, como un ser meramente biológico, como animal. Al parecer del joven Marx, pues, la enajenación es un encubrimiento de la naturaleza humanizada cuyo desarrollo histórico se expresa materialmente en unas condiciones sociales concretas que consagran la relación de los hombres con los objetos desde el punto de vista unilateral de la posesión: “En lugar de *todos* los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de *todos* estos sentidos, el sentido del *tener*”¹¹, mientras que, por el contrario, será únicamente una naturaleza humanizada reapropiada aquello que pueda revitalizar “no sólo los cinco sentidos, sino también los llamados sentidos espirituales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etc.), en una palabra, el sentido *humano*, la humanidad de los sentidos”¹². En consecuencia, la apropiación real de la naturaleza significa la apropiación del ser genérico del hombre entendiéndolo como ser sensible y racional, material y espiritual, sujeto de la acción y objeto de la misma, natural y social a un tiempo. Pero el joven Marx, preocupado por no reproducir lo abstracto bajo un nuevo disfraz de lo concreto, acaba utilizando pragmáticamente la idea de praxis en el logro de tal objetivo. Sostiene que no será posible eliminar la enajenación por medio de un análisis puramente teórico o *filosófico*, porque insistir en tal tipo de procedimiento, como lo lleva a cabo Hegel de un modo tan formidable, sólo contribuye a mantener la oposición abstracta entre los rasgos que conforman aquellas parejas conceptuales. La estrategia ha de ser de una naturaleza absolutamente diferente: práctica, vital, disolvente, revolucionaria. El joven Marx avanza en este punto una idea extraordinaria que repetirá posteriormente en las *Tesis sobre Feuerbach*: “la solución de las mismas oposiciones *teóricas* sólo es posible de modo práctico, sólo es posible mediante la energía práctica del hombre [...], por ello, esta solución no es, en modo alguno, tarea exclusiva del conocimiento, sino

¹¹ *Ibidem*, pág. 148.

¹² *Ibidem*, pág. 150.

una verdadera tarea vital que la *Filosofía* no pudo resolver precisamente porque la entendía únicamente como una tarea teórica”¹³. Si el secreto de la teoría está en la praxis, entonces ésta es la clave para la resolución de todos los problemas teóricos. Esta nueva aproximación a la naturaleza de la teoría es la que fundamenta el carácter crítico del proyecto del joven Marx y alienta su desarrollo a largo plazo.

Las tareas reales de la vida, los trabajos de transformación de la naturaleza y del hombre con arreglo a la satisfacción de sus necesidades, no son, desde luego, el fruto de interpretaciones, aunque es bien cierto que pueden incorporarlas por tratarse de actividades humanas y, en este sentido, teórico-prácticas. No es en la literatura ni en la filosofía, sino en la industria, donde encuentra el joven Marx “el libro *abierto* de las *fuerzas humanas esenciales*, la *psicología* humana abierta a los sentidos”¹⁴, de aquí que, en su opinión, no tenga demasiado sentido elaborar una concepción monádica de la cultura en la cual ésta sea el mero *collage* de la contraposición abstracta de teorías, corrientes, movimientos o estilos. Si precisamente en las actividades materiales de producción e intercambio podemos hallar el resultado práctico, efectivo, de la actividad teórica de los hombres, entonces parece una tergiversación notable la pretensión de entender a la cultura en sentido amplio como una esfera autónoma. La crítica de Marx a la filosofía de Hegel, la cual no solamente fundamenta esta autonomía de la cultura, sino que en cierto sentido absolutiza ésta para hacerla coincidir con el conjunto de la realidad, señala el hecho de que Hegel no ha comprendido en su sentido humano y natural el imperio de las necesidades sobre la vida de los hombres. “¿Qué puede pensarse —se pregunta retóricamente Marx— de una ciencia que *orgullosamente* hace abstracción de esta gran parte del trabajo humano y no se siente inadecuada en tanto que este extenso caudal del obrar humano no le dice otra cosa que los que puede, si acaso, decirse en una sola palabra: ‘necesidad’ [...]?”¹⁵. Al no reconocer los factores materiales que movilizan, en su naturalidad, las fuerzas esenciales del hombre, Hegel ha desestimado el papel de las ciencias naturales y de su aplicación extensa y productiva en la industria, y, por tanto, todo el desarrollo práctico del conocimiento, es decir, del conocimiento como tal. Para Marx, en cambio, “la industria es la relación histórica *real* de la naturaleza (y, por ello, de la Ciencia natural) con el hombre; por eso, al concebirla como desvelación *esoté-*

¹³ *Ibidem*, pág. 151.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, págs. 151-52.

rica de las *fuerzas* humanas esenciales, se comprende también la esencia *humana* de la naturaleza o la esencia *natural* del hombre [...]”¹⁶. Por consiguiente, todas las formas de industria humana, pues, manifiestan las fuerzas esenciales del hombre como ser genérico y vital, como ser cognitivo y transformador, teórico-práctico. La industria, en definitiva, es la expresión históricamente determinada y más evidente de la humanización de la naturaleza y de la naturalización del hombre.

La tesis de la imparable sucesión de las reinterpretaciones de Rorty es una *reinterpretación* de la historia de la cultura cuyo objetivo es dotar de sentido a la apuesta por la contingencia, la cual, en definitiva, expresa una visión de la realidad. El concepto de praxis desarrollado por el joven Marx aparece asociado a una determinada comprensión de la realidad que acaba especificándose en términos históricos. La caracterización de ambos conceptos como las expresiones centrales de las ontologías de Rorty y Marx es lo que nos justifica, finalmente, a proponer una contraposición entre contingencia y praxis en la cual se ponga de relieve qué relación mantiene cada uno de estos conceptos con la contingencia misma. Es decir, se trataría de mostrar si ambos conceptos, que constituyen productos culturales elaborados en circunstancias históricas e ideológicas concretas, pueden soportar de forma igualmente eficaz los efectos destructivos que sobre ellos ejerce el regreso de las interpretaciones. Sostenemos que de este examen pueden deducirse dos críticas hacia la posición de Rorty: por un lado, (a) que mientras que el uso limitado que hace el joven Marx de la contingencia es consecuente con su esquema conceptual, el uso que hace Rorty no lo es; por otro, (b) que no está nada claro qué grado de certeza atribuye Rorty a su tesis de la sucesión de las reinterpretaciones.

(a) El concepto de praxis no parece haber sido elaborado en los términos de una descripción que sugiera su futura obsolescencia o revisabilidad. Al contrario: indica que podemos captar un *modo necesario* en el cual los hombres se definen en relación con el entorno, consigo mismos y entre sí, si bien es cierto que la especificación de ese *modo necesario* está forzosamente limitada a las circunstancias históricas concretas de producción y distribución materiales que no pueden ser previstas con exactitud de antemano. Esto significa que la praxis acepta una cuota de contingencia, pero que no puede aceptar, y no acepta, que ésta la destruya. Por tanto, la idea de praxis presupone una cosmovisión general de la naturaleza, el hombre y la historia que podemos asumir o rechazar en conjunto, pero

¹⁶ *Ibidem*, pág. 152.

que desvirtuaríamos gravemente si, por así decirlo, nos empeñáramos en *ponerla al lado de cualquier otra propuesta doctrinal para contemplarla como un paso más en un largo proceso que la supera o como una pieza de un mosaico más amplio*. Pues bien, sostenemos que se produciría una tergiversación similar en el caso de que sometiéramos la postura de Rorty a favor de la contingencia a la misma contingencia que, en su lectura del desarrollo cultural, devora una reinterpretación tras otra. Rorty no puede sencillamente colocar su reflexión al mismo nivel que las demás sin contradecirse. Si la tesis que afirma que todas las reinterpretaciones son contingentes fuese, a su vez, contingente, entonces la reinterpretación que afirmase que todas las reinterpretaciones —incluso ella misma— son contingentes, no lo sería. La incoherencia de este planteamiento radica en afirmar, por un lado, que la contingencia convierte en obsoleta tarde o temprano toda interpretación y, por otro, en pretender sustraer de la contingencia este enunciado acerca de la labor de la misma contingencia, situándolo en un lugar diferente. Rorty estaría aceptando, pues, a diferencia del joven Marx, un dominio absoluto de la contingencia; pero, al igual que éste, tampoco puede asumir que la contingencia destruya su propia posición, lo que en su caso constituye una inconsecuencia.

(b) Pero, por otra parte, ¿qué tipo de certeza está asociada a la tesis de la sucesión inacabable de las reinterpretaciones? Si ésta no es válida para toda época —como, sin embargo, parece serlo— ¿en base a qué debemos creer en ella? Si su validez sólo es provisional, ¿tal vez Rorty no se ha convencido de que hay un argumento mejor que cualquier otro para soportarla? Jürgen Habermas señala que cuando los que participan en una argumentación “se convencen de la justificación de una pretensión de validez han llegado a un punto en el que son llevados a un *cambio de perspectiva* mediante la coacción sin coacciones del mejor argumento”¹⁷, pero aceptar el mejor argumento no significa evidentemente redescubrir la situación en un sentido favorable al que lo enuncia, como parece creer Rorty. Cuando éste repasa su trayectoria intelectual en “Trotsky y las orquídeas silvestres”, sostiene que toda la tarea de los filósofos arrinconados por los argumentos de otros filósofos había consistido históricamente hasta entonces en “describir el terreno intelectual circundante de una forma nueva y de tal modo que los conceptos empleados por el contrincante parecían irrelevantes, erróneos o sin interés”¹⁸. Puesto que

¹⁷ J. Habermas: “El giro pragmático de Rorty”, *Isegoría*, 17 (1997), 5-36, pág. 29.

¹⁸ R. Rorty: “Trotsky y las orquídeas silvestres” (1993), en *Filosofía y futuro* (2000), Paidós, Barcelona, 2002, pág. 144.

la certeza que Rorty otorga a esta declaración es absoluta —es una re-descripción que no pretende ser re-descrita—, nos encontramos de nuevo con una re-descripción que se cierra a la contingencia mientras no tiene reparos en abrirla a todas las demás.¹⁹

Llegados aquí, la cuestión a dilucidar es por qué propone Rorty la tesis aparentemente inconsecuente de la sucesión de las reinterpretaciones. ¿Responde realmente a un *cambio de tema* en el sentido al que con tanta frecuencia apunta? Como ya hemos sugerido anteriormente, tenemos motivos para pensar que la tesis —como cualquier otra tesis filosófica— parece más bien formar parte de los presupuestos que se manejan en lugar de ser la conclusión de una propuesta interpretativa absolutamente novedosa. De hecho, cualquier visión retrospectiva o prospectiva de la historia del pensamiento ha de reflejar la posición hermenéutica del que la enuncia. En este sentido, la imagen del desarrollo cultural como la de una crisis perpetuamente renovada en la cual las descripciones del mundo y de los hombres declinan rápidamente para ser desplazadas por otras parece ser una extrapolación y generalización de la idea kuhniiana de *ciencia revolucionaria*²⁰ al ámbito de la cultura en general. Pero creemos que la comprensión de la propia reflexión rortyana en los términos de una filosofía que habría de conducir más allá de la Filosofía, es decir, en los términos de una conmoción absoluta de los conceptos y las distinciones tradicionales de la filosofía desde Platón, trasluce no sólo una asunción del legado rompedor de Wittgenstein, Quine, Davidson o Derrida, sino también, como procuraremos mostrar a continuación, los desplazamientos vertiginosos en las condiciones contemporáneas de producción y distribución de mercancías del capitalismo de consumo así como el trastorno causado por la abreviación radical experimentada por el tiempo de rotación del capital como palanca para una obtención más rápida de beneficios.

¹⁹ En un sentido similar se orienta Simon Critchley en su crítica a esta tesis de Rorty: “¿Desde qué lugar ventajoso ve Rorty la historia? Si la historia es una serie de metáforas sucesivas y vocabularios finales desplazados, una historia cuya metaforicidad es ahora explicada en su totalidad por primera vez, entonces cabe preguntarse: ¿desde dónde y desde qué vocabulario final vemos esa historia?”, “Desconstrucción y pragmatismo: ¿es Derrida un ironista privado o un liberal público?”, en Ch. Mouffe (comp.): *Desconstrucción y pragmatismo* (1996), Paidós, Barcelona, 1998, 45-85, pág. 47.

²⁰ T. S. Kuhn: *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), F.C.E., México, D.F., 1990.

3. Acumulación flexible y posmodernismo

Nos centraremos a continuación en el desarrollo de nuestra interpretación acerca de la conexión entre modernismo literario y pragmatismo filosófico en el seno de una *cultura post-Filosófica* acudiendo a una explicación contemporánea del cambio cultural. El debate en torno a esta cuestión se ha revelado intenso en los últimos años. Nosotros, empero, vamos a centrar nuestra atención en el trabajo de David Harvey. Su estudio *La condición de la posmodernidad* prosigue creativamente el examen del capitalismo realizado por Marx atendiendo al hecho de que modos más flexibles de acumulación de la riqueza, unidos a un nuevo giro en lo que denomina ‘compresión espacio-temporal’, se han desarrollado en paralelo a la aparición del posmodernismo. Comprendiendo a éste como una acentuación crítica e hiperbólica de un síndrome cultural perfectamente identificable en la modernidad, Harvey procede a reducir todo el énfasis posmoderno en la transitoriedad, lo efímero, lo fragmentario y la contingencia a los límites de una teoría de la modernización que, partiendo de la de Marx, especifique las condiciones materiales que posibilitan el extraordinario dinamismo cultural en la transición del capitalismo fordista al postfordista. Harvey, no obstante, se resiste a hablar de postfordismo en sentido estricto. Considera, más bien, que está diagnosticando una compleja transición entre la perfilada configuración fordista del capitalismo y el surgimiento de un nuevo tipo de régimen al que prefiere denominar, tentativamente, *de acumulación flexible*, pero en el cual todavía se observa la convivencia de formas que remiten a ambos tipos de regímenes productivos e incluso a otros supuestamente superados. En este sentido, sostiene que el trazo más definido de la actual coyuntura socioeconómica “se caracteriza por una combinación entre la producción fordista altamente eficiente [...] en algunos sectores y regiones [...] y sistemas de producción más tradicionales [...] que se fundan en relaciones de trabajo ‘artesanales’ paternalistas o patriarcales (familiares), y que encarnan mecanismos muy diferentes de control sobre la mano de obra”²¹.

La acumulación flexible es la respuesta reorganizadora del propio sistema a las rigideces con las cuales topó el fordismo keynesiano a finales de los años sesenta y que determinaron su bancarrota durante la crisis del petróleo de 1973. En esencia, la nueva configuración del capitalismo

²¹ D. Harvey: *La condición de la posmodernidad* (1990), Amorrortu, Buenos Aires, 1998, págs. 215-16.

“apela a la flexibilidad con relación a los procesos laborales, los mercados de mano de obra, los productos y las pautas de consumo” y se caracteriza por “la emergencia de sectores totalmente nuevos de producción, nuevas formas de proporcionar servicios financieros, nuevos mercados y, sobre todo, niveles sumamente intensos de innovación comercial, tecnológica y organizativa”²². Las dos consecuencias más relevantes de su implantación progresiva son, por una parte, la proliferación de “cambios acelerados en la estructuración del desarrollo desigual, tanto entre sectores como entre regiones geográficas, dando lugar, por ejemplo, a un gran aumento del empleo en el ‘sector de servicios’ así como a nuevos conglomerados industriales en regiones hasta ahora subdesarrolladas”²³ y, por otra, un nuevo giro de la compresión espacio-temporal que consistiría, básicamente, en que, una vez más en el decurso del desarrollo del capitalismo, “los horizontes temporales para la toma de decisiones privadas y públicas se han contraído”²⁴. La finalidad tácita de esta reorganización es recuperar —y, si es posible, de manera ampliada— la tasa de rentabilidad de los años gloriosos del fordismo keynesiano evitando, al mismo tiempo, las tendencias a la hiperacumulación propias de este régimen productivo. Pero Harvey demuestra, apoyándose en Marx, que no es posible lograr estas dos cosas a la vez. De hecho, teniendo presentes los tres rasgos que caracterizan de forma más general al capitalismo, a saber, tendencia al crecimiento, incremento de los valores mediante la explotación de la fuerza de trabajo y necesario dinamismo tecnológico y organizativo, ya Marx hizo ver que “no hay ninguna combinación de estas tres condiciones que diera lugar a un crecimiento firme y no problemático”²⁵. La validez de esta tesis no se comprueba únicamente en el seno de la teoría de Marx, sino que también se confirma en el análisis de los sucesivos contextos históricos de desarrollo del capitalismo. Desde su consolidación histórico-geográfica, las estrategias ensayadas para solucionar el problema de la acumulación desmesurada han sido siempre las mismas: la devaluación monetaria, el control macroeconómico, la aceleración del tiempo de rotación del capital y el desplazamiento espacial por medio de la expansión geográfica, pero ninguna de ellas ha podido resolverlo de manera satisfactoria.

El rasgo que, por encima de cualquier otro, singulariza a la acumulación flexible frente a las versiones precedentes del capitalismo es la autonomía

²² *Ibidem*, págs. 170-71.

²³ *Ibidem*, pág. 171.

²⁴ *Ibidem*, págs. 171-72.

²⁵ *Ibidem*, pág. 203.

alcanzada en esta etapa por el poder financiero. Sobre las bases de una innovación constante, una tecnología informática poderosa y una desregulación progresiva, las finanzas se han erigido en el principal factor de coordinación de la producción y el consumo mundiales como nunca antes lo habían sido. Harvey destaca que sin su propia renovación, orientada a la oferta de un mayor número de productos financieros para clientes diversos, ni su convergencia global en un sistema altamente unificado de flujos de capital, en el cual la competitividad favorece una desregulación alentada por sus instituciones más representativas, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, no habría sido en absoluto posible que el ave fénix del régimen de acumulación flexible desplegara sus alas a partir de las cenizas del fordismo keynesiano. De aquí que tienda a pensar que “la flexibilidad lograda en la producción, en los mercados de trabajo y en el consumo es más el resultado de la búsqueda de soluciones financieras a las tendencias a las crisis del capitalismo, que al revés”²⁶. Desde luego, la búsqueda de tales soluciones no ha eliminado las dificultades. El predominio del poder financiero se ha extendido de un modo parejo a dos procesos interrelacionados, la desmaterialización del dinero y una nueva aceleración de la compresión espacio-temporal, pero ha suscitado nuevos conflictos signados por una inseguridad creciente. En primer lugar, el sistema de cambios fijo, que establecía la paridad entre el valor del dólar estadounidense y el del oro desde los acuerdos de Bretton Woods, fue desmantelado en 1971; pero, desde 1973, el valor del dinero dejó incluso de medirse en relación con el de los metales preciosos y —lo que resulta aún más sorprendente— fue desconectándose paulatinamente de toda referencia a la actividad productiva de cada país. Si el patrón tradicional del valor de las cosas había perdido su función, entonces esto sólo podía causar una incertidumbre desmesurada: “El desmoronamiento del dinero como un medio seguro para representar el valor ha generado una crisis de representación en el capitalismo avanzado.”²⁷. En consecuencia, a partir de este momento no está claro en las nuevas circunstancias qué puede tener valor e incluso, en el caso de que algo lo tenga, no puede asegurarse en términos inequívocos que vaya a seguir teniéndolo mañana. En segundo lugar, la aceleración de la compresión espacio-temporal ha venido determinada por una abreviación espectacular del tiempo de rotación del capital —que siempre es un elemento clave para favorecer

²⁶ *Ibidem*, pág. 218.

²⁷ *Ibidem*, pág. 330.

la rentabilidad— no sólo en la producción, sino también en el consumo, en comparación con las rutinas consolidadas en el fordismo keynesiano. Las transformaciones tecnológicas —como la automatización o la informatización— y organizativas —como el sistema de entregas *just in time*, el transporte en contenedores o el diseño administrativo en torno a los balances trimestrales— han reducido el tiempo que precisan las grandes corporaciones para obtener beneficios promoviendo las estrategias empresariales de corto y medio plazo en algunos sectores. Ahora bien, estos cambios no habrían prosperado si no se hubiera hecho todo lo posible para reducir también el tiempo necesario para consumir los productos disponibles. Mientras los productos del fordismo podían presumir de ser seguros, fiables y duraderos, los productos generados por el régimen de acumulación flexible sólo pueden hacer eso, sobre todo, en la publicidad que los promociona, quedando su objetividad concreta muy por debajo de estas expectativas: dejando al margen ciertos sectores industriales concretos, el resto de la producción lanza al mercado objetos cuyo ‘tiempo de vida’ ha de ser forzosamente más corto y su obsolescencia estar perfectamente planificada. Según Harvey, se han producido dos innovaciones fundamentales en el ámbito del consumo que han contribuido enormemente a la abreviación del tiempo de rotación del capital disparando de este modo la rentabilidad de determinados productos: por un lado, “la movilización de la moda en los mercados masivos (por oposición a la elite) constituyó un medio de acelerar el ritmo de consumo no sólo en el vestido, el ornamento y la decoración, sino en todo el vasto espectro de estilos de vida y actividades de recreación” y, por otro, “el desplazamiento del consumo hacia el consumo de servicios —no sólo personales, empresarios, educativos y de salud, sino también relacionados con los entretenimientos, los espectáculos, los *happenings* y las distracciones”²⁸.

Las tendencias a la innovación constante de las nuevas formas productivas; la movilidad global del capital, especialmente sensible, sin embargo, a las variaciones del lugar en una época de superación de las barreras espaciales; el fomento, al parecer inevitable, del desarrollo desigual y la mezcla de lo local y lo global que, con todo, acarrea; la reducción del dinero al estatuto de una información volátil; y el desplazamiento masivo de las inversiones hacia el sector terciario, posibilitando la consolidación definitiva de una sociedad de consumo hiperdiversificada: todo ello explica en buena medida la orientación que ha tomado la cultura de las socieda-

²⁸ *Ibidem*, pág. 315.

des desarrolladas desde mediados de los años setenta. De la estabilidad monocorde, despolitizada, racionalista y funcional de la cultura modernista —la cual, una vez apaciguó sus propias tendencias revolucionarias en el tenso equilibrio productivo, político y cultural de la posguerra, se ajustó como un guante a las exigencias del *establishment*—, se ha pasado a la *explicable* efervescencia de la estética posmoderna, “que celebra la diferencia, lo efímero, el espectáculo, la moda y la mercantilización de las formas culturales”²⁹. Pese a todo, Harvey es extremadamente reticente a ver algo absolutamente nuevo en el conjunto de fenómenos de la reciente dinámica productiva o en la transformación cultural que los ha acompañado. Por un lado, argumenta que es posible encontrar ya en Marx las dos estrategias básicas utilizadas por las empresas para obtener beneficios —la plusvalía absoluta y la plusvalía relativa— mediante cuya combinación el régimen de la acumulación flexible ha logrado la mayoría de sus éxitos.³⁰ Por otro lado, Harvey no deja de recordar que la extraordinaria fermentación de la cultura posmoderna, con su insistencia en la transitoriedad, la contingencia y la superficialidad, a las que —en divergencia con el modernismo— no pretende trascender, sólo agudiza uno de los dos únicos aspectos que caracterizan al arte moderno según Charles Baudelaire: “La modernidad —señalaba el poeta francés— es lo efímero, lo veloz, lo contingente; es una de las mitades del arte, mientras que la otra es lo eterno e inmutable.”. Por consiguiente, la conclusión de Harvey no sólo es que el posmodernismo constituye la peculiar esfera cultural del régimen de acumulación flexible, sino que, además, así como puede demostrarse que éste no representa nada más que una agudización de ciertos rasgos claros de las formas productivas y distributivas modernas en el seno del macromovimiento del capital, puede argumentarse de forma paralela que el posmodernismo sólo agudiza ciertas tendencias identificables de la cultura moderna.

El posmodernismo, lejos de ejecutar un gesto de despedida al modernismo, se limitaría más bien a expresar una crisis dentro del mismo. La industria cultural posmoderna ha abandonado conscientemente toda aspiración a una vigencia ilimitada de sus productos, se ha despreocupado de la eternidad a la que veneraron los clásicos modernos, pero, precisamente

²⁹ *Ibidem*, pág. 180.

³⁰ “Llamo plusvalía absoluta a la plusvalía producida mediante la prolongación de la jornada de trabajo; por el contrario, llamo plusvalía relativa a la plusvalía que brota de la abreviación del tiempo de trabajo necesario y la alteración correspondiente de la razón cuantitativa entre los dos elementos de la jornada de trabajo.” K. Marx: *El capital I*, OME 40, Grijalbo, Barcelona, 1976, pág. 340.

por ello, ha desequilibrado el lúcido diagnóstico de Baudelaire acerca de la modernidad hacia el lado de lo fragmentario, lo efímero y lo caótico. La cultura contemporánea posmoderna reflejaría así la textura de la experiencia vital de una enorme mayoría de personas obligadas a sobrevivir en la pura provisionalidad material e ideológica debido a la hegemonía de procesos macroeconómicos de giros imprevisibles y a la aceleración de la compresión espacio-temporal asociada a ellos por los medios tecnológicos. Como no hay tiempo material para asumir los cambios veloces de los estilos de vida y de pensamiento, el posmodernismo justifica esta indigencia fomentando “*un profundo escepticismo hacia cualquier enunciado que decida cómo deben concebirse, representarse o expresarse lo eterno y lo inmutable*”³¹. La cultura posmoderna, así como la filosofía que se le asocia naturalmente, hacen, pues, de la necesidad virtud, y a ello no es ajena la posición general de Rorty. Desde esa expresión de desconfianza hacia la capacidad de los hombres para formular verdades universales y eternas hasta la declaración de que realmente nunca la tuvimos sólo hay un paso muy corto, y de ahí al abrazo de la contingencia como la cualidad central de todo lo humano uno más corto todavía, y es claro que ambos pasos los da Rorty. En consecuencia, el análisis y las conclusiones de Harvey nos permiten situar la tesis rortyana de la sucesión de las reinterpretaciones, en la cual se fundamenta la idea de *cultura post-Filosófica*, dentro de un marco socioeconómico e histórico-geográfico por medio de cuya especificación se rebaja definitivamente su originalidad. Si a este emplazamiento le sumamos además la perspectiva pionera introducida por el joven Marx, según la cual la solución de las antítesis teóricas sólo puede ser hallada en la textura de los procesos prácticos desarrollados por la acción humana, entonces la combinación de ambas aproximaciones nos proporciona elementos con los cuales realizar no sólo una lectura crítica de la idea de *cultura post-Filosófica*, sino también de la posición teórica general que ha podido inspirarla. El panorama inquietante de un mundo estrangulado por los procesos de acumulación flexible y la compresión espacio-temporal, cuya manifestación más llamativa en Occidente son las masas de consumidores comprando a crédito en lujosos centros comerciales, está relacionado con esa idea de que no existe otro destino para la cultura que el de empaquetar “los modos de descripción que han salido a nuestro paso”³² para una adquisición y un olvido igualmente rápidos.

³¹ *La condición de la posmodernidad*, op. cit., pág. 137. [Las cursivas son nuestras.]

³² “Pragmatismo y filosofía”, en *Consecuencias del pragmatismo*, op. cit., pág. 53.

4. *Cultura post-Filosófica* y sociedad de consumo

El tipo de investigación que hemos visto funcionando en los textos del joven Marx y Harvey, es decir, la búsqueda de *condiciones materiales*, socioeconómicas e históricas, que puedan ser correlacionadas con la esfera de los fenómenos culturales más específicos, como la literatura y la filosofía, aporta un modelo con el que podemos evaluar críticamente ahora las tres tesis de Rorty que hemos venido discutiendo a lo largo de este trabajo: (1) la conexión entre modernismo literario y pragmatismo filosófico, (2) la idea misma de *cultura post-Filosófica*, que alberga tal conexión como su elemento central, y (3) la autocomprensión de la filosofía rortyana en términos de una filosofía que certificaría el fin de la Filosofía. Abordaremos esta evaluación crítica sosteniendo, respectivamente, lo siguiente: (*ad* 1) que la interpretación de la conexión entre modernismo literario y pragmatismo filosófico sobre la base de una concepción compartida del lenguaje, con ser cierta, no permite ver de qué modo ambas formas responden a la crisis de las formas clásicas de representación acaecida entre finales del siglo XIX y principios del XX; (*ad* 2) que la idea de una *cultura post-Filosófica*, pese a que se presenta como una prospectiva revolucionaria del futuro de la cultura occidental debido a que asume la innovación lingüística y conceptual de las propuestas que tiene a la base, responde en realidad a acontecimientos del presente: la crisis de la cultura modernista establecida y la consolidación de la sociedad de consumo en Occidente; y (*ad* 3) que la filosofía de Rorty, pretendiendo haber superado la Filosofía y desconfiando, en consecuencia, de toda forma de *Ideologiekritik*, rehúsa pensar el presente como algo complejo, pero refleja, en cambio, las determinaciones de inestabilidad, evanescencia y cambio acelerado que imprimen las formas de consumo contemporáneas en la experiencia colectiva.

(*ad* 1) Desde el hundimiento del Antiguo Régimen en Occidente, el orden social, espoleado por los procesos de industrialización gobernados por el capitalismo, ha estado transido por la mudanza, la movilidad, la renovación y la incertidumbre. Podríamos referir todos estos fenómenos al necesario dinamismo del capital en su pretensión de reproducirse de forma ampliada. Las tendencias a la reproducción ampliada del capital adquieren en el análisis económico la expresión de un motivo reiterado: la búsqueda y explotación de toda clase de recursos con vistas a la obtención de beneficios crecientes, pero, por otra parte, no puede obviarse que la textura de la vivencia colectiva en torno a ese idéntico motivo alcanza en la misma o en diversas generaciones formas de expresión cul-

tural insólitamente diversas y extraordinariamente ricas. En el intervalo de unas pocas décadas, el capitalismo industrial transformó no sólo el mundo material sino también el espiritual. Los augustos moldes neoclásicos de las artes y las ciencias del siglo XVIII pronto resultaron ineficaces para reflejar el poso de temores y esperanzas que depositaban en la experiencia concreta de los individuos macroprocesos como las grandes migraciones, el crecimiento urbano explosivo, la mecanización generalizada del trabajo o las nuevas formas de rutinización de la existencia. La modernización de todas las esferas de la vida se impuso bajo el ímpetu de la ‘destrucción creadora’ que, siendo un factor peculiar al espíritu del capitalismo como tal, resultó especialmente visible en el tránsito de la sociedad tradicional a la contemporánea, es decir, en el proceso hegemonizado por el capitalismo industrial del siglo XIX. Éste, subvirtiendo los modos de producción tradicionales y de bajo rendimiento, iniciando los procesos de concentración de productores y consumidores, y destruyendo el sentido canónico del tiempo de trabajo ligado a los ciclos naturales de la sociedad antigua por medio de la reorganización espacial y temporal inducida por la aplicación de la maquinaria en el proceso de labor, generó nuevas formas de producción, distribución y experiencia vital a partir de la destrucción de las pretéritas. Pero la idea según la cual un mundo nuevo emerge bruscamente de la destrucción del anterior en lugar de ser el producto de una larga serie de transformaciones y acomodaciones sólo pudo hacerse predominante en la cultura moderna debido al hecho de que las convulsiones económicas y sociales se generaban sobre una base en renovación perpetua. Nada evidenció mejor esto que el dinamismo tecnológico de la incipiente industria capitalista, ya analizado en todos sus detalles por el Marx maduro: “La industria moderna no considera ni trata nunca la forma existente de un proceso de producción como definitiva. Por eso su base técnica es revolucionaria, mientras que la de todos los modos de producción anteriores fue esencialmente conservadora.”³³. Una base técnica revolucionaria no podía dejar de imprimir una marca de innovación en la organización de la producción material, en la diversidad de las series de productos distribuidos, en la movilización masiva de la mano de obra y en la reconfiguración del entorno urbano (y en la transformación o abandono del rural). Pero no sólo el mundo dejó de ser el mismo, también hubo de ser pensado e imaginado bajo claves diferentes. Los procesos de ‘destrucción creadora’ del capitalismo

³³ *El capital*, op. cit., tomo II, págs. 123-4.

alcanzaron a la cultura por medio de su incorporación a la *nueva forma general* adoptada por la comunidad, el mercado. Los modos que habían condicionado la producción cultural desde el Renacimiento colapsaron casi enteramente en el siglo XIX cuando, según Harvey, “la mercantilización y comercialización de un mercado para los productos culturales [...] (y la decadencia concomitante de un mecenazgo por parte de la aristocracia, el Estado o ciertas instituciones) impusieron a los productores culturales una forma mercantil de competencia que estaba destinada a reforzar los procesos de ‘destrucción creadora’ dentro del propio campo estético”³⁴. De este modo, el establecimiento y la consolidación de un mercado cultural competitivo generó el incentivo necesario para la propuesta de ideas revolucionarias, la apelación a motivos exóticos y la presentación de productos artísticos innovadores. Éste es el contexto de la revolución estética del modernismo. Entre 1875 y 1915, aproximadamente, las tendencias a la redefinición de los patrones estéticos con el objeto de *excavar* nuevos nichos en el mercado cultural vinieron a converger con el resquebrajamiento de la idea ilustrada según la cual sólo existe una única forma posible de representación —un único lenguaje para transcribir el mundo— y dieron paso a una situación nueva y compleja en la que empezaron a manejarse sistemas divergentes de representación. El pragmatismo filosófico y el modernismo literario se revelaron como formas sintomáticas de este nuevo contexto de renovación intelectual y estética, y expresaron, cada uno a su modo, un ataque al fundamentalismo de la racionalidad ilustrada y a las concreciones de sus modos de imaginación creativa.

Al margen de que Rorty pueda estar en lo cierto cuando señala que el pragmatismo es el equivalente filosófico de la literatura modernista, su mera equiparación no aclara la razón por la cual uno y otro comparten una determinada concepción del lenguaje. Por el contrario, creemos que tal aclaración sólo puede facilitarse por vía de un análisis más amplio del contexto sociocultural en el sentido indicado que ponga de manifiesto que el modo en que el pragmatismo filosófico y el modernismo literario elaboran y utilizan el lenguaje —como una herramienta de exploración y experimentación, no de decodificación— subraya sobre todo la pretensión compartida de alejarse de los sistemas tradicionales y ‘realistas’ de representación inmersos en una crisis que afecta al cuerpo entero de la cultura occidental en el cambio de siglo. De este modo, la renovación métrica y el rastreo de motivos exóticos de la poesía modernista, por un

³⁴ *La condición de la posmodernidad, op. cit.*, pág. 37.

lado, y el rechazo del esencialismo y la atención a la eficacia de nuestras creencias alentados por el pragmatismo, por otro, supondrían respuestas simbólicas complejas a un escenario en el que progresa la convicción de que la realidad, en el caso de que sea de algún modo apresable, ya sólo lo podrá ser a través de múltiples perspectivas y no mediante el simple expediente de una representación especular, estable y precisa. Sin embargo, la subversión de las formas tradicionales de representación en el seno de la cultura modernista no condujo a la idea del extravío de un referente único para el conocimiento y la elaboración estética. Dentro del relativismo de las múltiples perspectivas persistió la aspiración de un acceso a una realidad que, pese a haberse tornado compleja, todavía era pensada como unitaria. Este tipo de epistemología, en la raíz histórica del cambio de visión protagonizado por el modernismo en literatura y el pragmatismo en filosofía (a los que podría añadirse la relatividad en física), sin ser asimilable a la postura de Rorty, representa sin lugar a dudas un primer y decisivo paso en su dirección. Rorty le dedica todas sus simpatías porque lo contempla coherentemente como una prefiguración conservadora de la filosofía que envuelve a la idea de una *cultura post-Filosófica*. En primer lugar, es una prefiguración porque anticipa los rasgos centrales del proyecto de Rorty: antiesencialismo, holismo y pragmatismo; y, en segundo lugar, es una prefiguración conservadora porque aún mantiene como válidos los supuestos básicos del realismo —que hay una realidad y que resulta cognoscible— mientras que Rorty ha argumentado a favor de su inconsistencia y abandono.

(ad 2) Bajo la inspiración audaz del pragmatismo filosófico y del modernismo literario, la idea de *cultura post-Filosófica* es presentada como la etapa que acabará sucediendo a la de la cultura científica y positivista, producto de la Ilustración, como un escenario de producción e intercambio cultural mejor que el anterior por cuanto no teme, en oposición a las concepciones platónica o positivista de la cultura, que ésta sea abandonada a su suerte. De este modo, la feliz deriva *post-Filosófica* de la cultura sólo reconocería como su fuente y destino la ubicuidad del lenguaje, entendido como utensilio expresivo, sin preocuparse de dejar constancia de cómo son las cosas y sí, en cambio, de cómo hemos deseado que fueran.³⁵ No

³⁵ En *Contingencia, ironía y solidaridad*, Rorty sostiene que tal concepción antirrepresentacionista del lenguaje conecta con la idea de la contingencia del yo cuya autoría remite a las aportaciones revolucionarias de Freud. Según Rorty, Freud “ve toda vida como un intento de revestirse de sus propias metáforas.” R. Rorty: *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989), Paidós, Barcelona, 1991, pág. 55.

obstante, la línea de interpretación por medio de la cual hemos unido al joven Marx y a Harvey nos permite establecer un paralelismo entre las circunstancias socioeconómicas que enmarcaron la aparición histórica del complejo pragmatismo-modernismo y las que hayan podido dar lugar a la idea de desarrollo cultural de Rorty. Si la proliferación de las perspectivas, la renovación expresiva del modernismo literario o la consagración de la utilidad en la epistemología del pragmatismo se comprenden como tentativas para aprehender una realidad que se había tornado particularmente inasible debido a la aceleración impuesta por las nuevas condiciones de producción, circulación y consumo en la transición del XIX al XX, entonces no parece absurdo considerar la propuesta de la *cultura post-Filosófica* como una prospectiva que, ante unas circunstancias análogas, intenta *vérselas con lo que hay* si bien despidiéndose definitivamente de toda voluntad de especificar qué y cómo es *lo que hay*. En este sentido, conservando el espíritu rompedor del modernismo, pero renunciando a sus fundamentos epistemológicos, la *cultura post-Filosófica* atesoraría la aspiración de erigirse en el horizonte de la creatividad intelectual para después de la Ilustración.

No obstante, hay algunas razones para comprenderla como un experimento ideológico más adecuado a la compleja coyuntura del presente que a la soñada para un futuro cercano. A la compleja coyuntura del presente Harvey la denomina ‘régimen de acumulación flexible’. La tesis que pretendemos sostener en este punto es, pues, que la *cultura post-Filosófica* es la cultura del régimen de acumulación flexible. Como éste, no se atiene a principios inmutables; se sintetiza en series de citas para un consumo especializado, cosa que necesariamente la fragmenta, la diversifica o pluraliza; se desarrolla siempre funcionalmente sobre la base de necesidades perentorias de composición interpretativa por parte de los sujetos o las comunidades y rehuye cualquier caracterización en términos de ‘legado’ o ‘metarrelato’; carece de la erudición monumental que pudieron demostrar ejemplares paradigmáticos de la cultura moderna como Karl Marx, John Stuart Mill, Wilhelm Dilthey o Max Weber, y prefiere, en cambio, la efectividad compositiva o estética del literato, el pintor o el músico; no es esencialmente libresca y, por supuesto, no se define en relación a ciertos libros en particular; es, por fin, descentrada, dúctil, superficial, ensimismada y *flexible*. La *cultura post-Filosófica* no es, pues, una idea para la comprensión de la cultura futura, sino un ideal con el que hacer frente, en el presente, a la decadencia de la cultura modernista y a su desplazamiento por parte de un mercado cultural diseñado en forma y contenidos para un consumo perpetuamente renovado

y progresivamente acelerado. La ordenación general del consumo, muy lejos de la que adoptara bajo el fordismo keynesiano con sus rasgos de masificación, estandarización y crecimiento uniforme, ha explotado hoy en una multitud de nichos de mercado o vectores de posible rentabilidad que se determinan según factores como la edad, el sexo, la clase social, el *capital cultural* o los deseos estereotipados de los compradores, en una dinámica de particularización del consumo que lo conduce hasta un nivel de detalle adecuado para la pura y simple identificación personal con el producto. Por expresarlo crudamente: hoy, más que nunca, somos lo que consumimos. Pero, puesto que lo consumido en un instante no tiene que ser lo mismo que en el instante siguiente, lo consumido es lo olvidado, de modo que nuestra identidad se nutre del olvido: *es un depósito de olvidos*. La idea de *cultura post-Filosófica* de Rorty avalaría esta tesis porque, si bien es cierto que proporciona una concepción de la *manufactura cultural* en la cual la historia se revela como un almacén polivalente para la cita, el motivo ejemplarizante y —algo paradójicamente— la justificación de la propia posición, lo que se muestra como fundamental en relación con todo ello es la invocación de la contingencia de toda interpretación y, por tanto, de toda cita, motivo y posición. La *cultura post-Filosófica* no desea ejercer el papel rememorador de ciertos contenidos, teóricos y prácticos, que han desempeñado tradicionalmente las culturas humanas; en su lugar, propone un recordatorio formal y extraño: *todo será olvidado*. En suma, el régimen de acumulación flexible favorece por todos los medios a su alcance la pluralidad y volatilidad de las ideas, las creencias, los valores, las filosofías, las corrientes estéticas y los estilos de vida con el objeto de *desenfrenar* el consumo cultural —en este sentido, la obsolescencia planificada no sólo está incorporada a los productos materiales, como los automóviles, las neveras o las lavadoras, sino también a los espirituales—, pero ésta es precisamente la perspectiva explícita que adopta la *cultura post-Filosófica* en relación con todos ellos y que valora como una superación positiva, lúdica y amable, de la cultura ilustrada. No obstante, precisamente por esta razón, no se acaba de ver cómo la opción por una cultura en la cual cada producto tuviera colgada una etiqueta en la que rezase “válido hasta nuevo aviso” —incluso, como parece sugerir Rorty, una cultura en la cual hasta esta misma etiqueta pudiera lucir colgada otra idéntica para ser interpretada metalingüísticamente— puede servir para socializar y orientar a los individuos en un sentido similar al que tradicionalmente lo han hecho las culturas realmente existentes. De ahí que, a nuestro juicio, como ya hemos apuntado, la *cultura post-Filosófica* se atenga más al patrón del ideal que al de la mera idea: un ideal para

el presente que presupone no individuos post-ilustrados sino, más bien, individuos desengañados a su pesar por la Ilustración.

(ad 3) Creemos que una de las razones que dotan de sentido a la idea de que la postura de Rorty pueda ser calificada como *post-Filosófica* tiene que ver con la renuncia a pensar el presente como algo complejo y a su consecuente adaptabilidad a las demandas de novedad propias de un mercado de productos culturales orientado en sentido capitalista al cual, por otra parte, justifica en toda su crudeza con sus frecuentes apelaciones al darwinismo cultural. La subordinación a las circunstancias, y no digamos ya su celebración, conlleva naturalmente que éstas sean vistas como no problemáticas. El hecho de que Rorty atribuya a la filosofía actual el papel de una maestra de ceremonias en la antesala de la jubilación, limitada a la tarea de comparar las ventajas y los inconvenientes de los diversos modos de hablar inventados por la especie humana —es decir, de lo dado—, la capacita, en efecto, para el estudio comparativo académico de las teorías y doctrinas que pertenecen al acervo creativo de la humanidad, pero parece deshabilitarla como la herramienta que extrae consecuencias para la acción desde un examen crítico del presente. La función de una crítica de las ideologías, que pudo dar ciertos días de gloria a la filosofía del pasado, carece de sentido, según Rorty, desde el momento en que se admite que “ninguna parcela de la cultura [puede] escogerse como ejemplo (o como notable contraejemplo) de las aspiraciones de las demás”³⁶ y que, además de los criterios intradisciplinarios que se utilicen, ninguna de ellas está legitimada para echar mano de “otros criterios transdisciplinarios, transculturales y ahistóricos”³⁷. La propuesta de Rorty presume de *estar situada después* del proceso de destrucción de la Filosofía —es decir, más allá de Platón y Kant—, pero no porque no haya retomado la tarea de procurar respuestas no platónicas o no kantianas, conjurando así aparentemente el peligro de proseguir críticamente la tradición, sino porque, simple y llanamente, ha decidido *cambiar de tema*. Ahora bien, ¿ha de detenerse precisamente en este punto el regreso de las interpretaciones al que tanto crédito ha otorgado Rorty en la recepción de otras posiciones filosóficas? ¿Qué puede impedirnos reducir este giro de la conversación, este *cambio de tema*, a la mera presentación de un conjunto de tesis radicalmente opuestas a las de la tradición que se desea obviar y que, con todo, podría ser interpretado filosóficamente

³⁶ “Pragmatismo y filosofía”, en *Consecuencias del pragmatismo*, op. cit., pág. 52.

³⁷ *Ibidem*.

y, en este sentido, como una continuación crítica de la misma? Como subraya Habermas con acierto, la posición general de Rorty “no puede apartarse de la filosofía sin hacer valer sus ideas en ella” y, por mucho que se empeñe en lo contrario, todavía “debe aportar argumentos para convencer a sus colegas de que la distinción ‘platónica’ entre ‘convencer’ y ‘persuadir’ carece de sentido”³⁸.

Pero si, por otra parte, como arguyó el joven Marx, la clave para una interpretación adecuada de la *producción teórica* ha de ser indagada filosóficamente en las actividades de *producción material*, y si, como sostiene Harvey, esto significa hoy atender al régimen específico de producción y distribución flexibles y a los efectos de la aceleración de la compresión espacio-temporal, entonces la postura de Rorty podría ser leída como una expresión de profunda perplejidad ante un universo sumido en una crisis de representación que aumenta exponencialmente —con el nudo de conflictos y desequilibrios asociado a la globalización— la conmoción a la cual hubo de hacer frente el modernismo *heroico* de finales del siglo XIX y principios del XX. Los procesos de ‘destrucción creadora’ del capitalismo, apoyados en una enorme suma de capacidades técnicas, han podido transformar el mundo de un escenario misterioso y amenazador a un conjunto finito de lugares prosaicos y disponibles —como destino de inversiones, punto de extracción de recursos, mercado planificado, reserva de mano de obra barata, paraíso fiscal, pista de aterrizaje, zona turística u objetivo de bombardeo—, pero, al mismo tiempo, han socavado la comprensión *realista* del mismo para favorecer su interpretación en los precisos términos del pragmatismo. Si el referente último del pensamiento y la acción ya sólo resulta ser un objeto manipulable en todos los sentidos que podamos imaginar, y si sólo es esta manipulación lo que nos sirve para mejorar o empeorar la vida, entonces carece de sentido la preocupación por su esencia. Dado que el control del espacio y el tiempo —en suma, del mundo— es clave para la extracción segura y progresivamente ampliada de beneficios, espacio y tiempo han dejado de ser entendidos como las coordenadas fijas y necesarias de una realidad extramental o incluso como condiciones *a priori* para la recepción de intuiciones sensibles, y ya únicamente admiten la calificación de herramientas. En este sentido, el eclipse del realismo frente al pragmatismo en la filosofía de Rorty constituye una manera de hacerse cargo tardíamente de la idea

³⁸ “El giro pragmático de Rorty”, *op. cit.*, pág. 9.

de un mundo inesencial convertido en utensilio. Sin embargo, en el contexto de un mercado cultural igualmente dominado por los procesos de ‘destrucción creadora’, la idea de un *mundo felizmente perdido* para la reflexión es un objeto preciado no sólo en el sentido de que expresa un concepto atractivo para un determinado consumidor cultural, sino también en el de que refleja el espíritu de *disponibilidad absoluta* que impregna el sistema de consumo en su totalidad. Si el mundo está desaparecido, y su conocimiento es inútil, entonces el deseo puede venir a ocupar tranquilamente el lugar abandonado por el pensamiento, lo que ofrece múltiples oportunidades para la oferta de productos culturales impactantes que pueden *imaginar* lo real de mil maneras diferentes. Una *filosofía post-Filosófica* sería, en este sentido, un ejemplo perfecto. Cuando Rorty acepta deliberadamente una posición antirrepresentacionista, dice adiós a las esencias, santifica la provisionalidad de las interpretaciones, asume una enérgica voluntad de composición estética que nivela a la filosofía y la ciencia a géneros literarios y se pliega a la imagen de una comunidad que no puede ser evaluada de forma crítica por sus propios miembros, más allá de sus argumentos, expresa convicciones que, desde nuestro punto de vista, reproducen el variopinto escenario del consumo contemporáneo y su publicidad, esa iconosfera abierta permanentemente a la irrupción de lo imaginario e incluso de lo onírico, trufada de discursos persuasivos, rimas ramplonas y metáforas gastadas, en la que una afirmación y su contraria son igualmente posibles y válidas, y en la que, por fin, se enaltece a los objetos en la misma medida en que se menosprecia a los sujetos. Asumida, pues, la muerte del hombre —en la filosofía y en la publicidad— y la evaporación del mundo, la verdad ya sólo puede ser efectivamente el resultado de otra manipulación: algo que *se construye*, no algo que *se encuentra*, en el dictamen de Rorty. Por consiguiente, al *filósofo post-Filosófico* sólo le queda la opción de ser *creativo*, como el mero publicista, pero *irónico*, como el publicista culto. Su tarea, tan complicada como la del anunciante en el mercado contemporáneo, consiste en ofrecer una interpretación original que, de antemano, sabe que será considerada obsoleta. En este sentido, ofreciendo lo mismo bajo la máscara de lo diferente se muestra particularmente devoto del truco fundamental de toda estrategia de *marketing*. Pero el hecho de que, en lugar de refugiarse en el silencio, insista en este tipo de trabajo probablemente se deba a que no se ha desligado del todo de las promesas de una *comprensión feliz* asociadas tradicionalmente a la clase de teorías de las que desea explícitamente escapar. El *filósofo post-*

Filosófico —como el publicista que aguarda que su anuncio haga mella en la sensibilidad endurecida del consumidor contemporáneo— sigue creyendo en una versión devaluada de ‘*comfort metafísico*’, el *comfort* derivado de la convicción de que ya no podremos hallar jamás ninguna clase de ‘*comfort metafísico*’.