

Postmodernismo y Psicología. Una cuestión pendiente*

José Luis Pinillos Díaz

Real Academia de la Lengua (España)

Resumen: La Psicología desde el Renacimiento se hizo atomista, defensora de la ley de inercia y adepta al determinismo –del que se desprende la capacidad de cálculo independiente de los contenidos o símbolos calculados- y posteriormente, en el siglo XIX, se incorporó al mecanicismo como el resto de las ciencias naturales. Es por eso que ha ofrecido una gran resistencia al postmodernismo.

Establecer las relaciones entre Psicología y Postmodernismo implica admitir que la ciencia natural de hoy no es la de hace un siglo, y que las teorías postmodernas no tienen por qué ser menos racionales que las modernas, en cuyo seno se gestó la Psicología. En su vertiente más extrema el postmodernismo representa la deslegitimación de la modernidad, así que el autor se inclina por la utilización de un concepto nuevo, el de la "comodificación" - proceso abstractivo en virtud del cual a los objetos se les segrega de los contextos físicos, psíquicos y socioculturales en que se generan, para reducirlos a unos términos de beneficio económico- desde el que se interpela a la Psicología.

Palabras clave: Cultura postmoderna; Psicología postmoderna; comodificación.

Title: Postmodernism and Psychology. A pending issue.

Abstract: With Renaissance, Psychology became atomistic, it defended the law of inertia, and it adopted a deterministic view - from which it arises the possibility to make computations independent of contents or the computed symbols-, and later, at the 19th Century, it adopted mechanism as the rest of the natural sciences. For such reasons, Psychology has stayed reluctant to Postmodernism.

Establishing the relationships between Psychology and Postmodernism involves to accept, on the one hand, that current natural science is different from that existing one century ago, and on the other hand, that postmodern theories are not necessarily less rational than modern ones, in the frame of which Psychology was conceived. Since, at the extreme, Postmodernism represents the illegitimization of modernity, the author is inclined to introduce a new concept, that is, the "commodification" - an abstractive process through which objects are segregated from the physical, psychical, and socio-cultural contexts in which such objects were generated, to be reduced to terms of economical benefit-. It is from that new concept, that Psychology is called for.

Key words: Postmodern culture; Postmodern psychology; commodification.

Excelentísimo y Magnífico Señor Rector, Excelentísimo Claustro de esta Universidad, Señor Decano de la Facultad de Psicología, Doctora Elena Quiñones, compañeros y amigos:

Dar las gracias en un acto como este es una amable obligación que, sin embargo, no expresa del todo los sentimientos que le embargan a uno en un momento así. Al tiempo que pronuncio estas palabras, me siento abrumado por la distinción de que me habéis hecho objeto, van y vienen por mi mente anécdotas, recuer-

dos gratos, imágenes de amigos que se fueron, proyectos y, cómo no, un sentimiento de profundo afecto hacia Concepción López Soler, Decana de la Facultad cuando fui propuesto para este Doctorado, y hacia la persona que ha aceptado ser mi madrina en este acto: la Doctora y Profesora de esta Universidad Elena Quiñones. En fin, lo que me ronda por dentro es mucho más, pero yo también he de cumplir mi parte y, con su venia, Señor Rector, quisiera hacerlo sometiendo a la consideración de la Universidad unas modestas reflexiones sobre un problema que me preocupa desde hace tiempo.

De todas las ciencias humanas, la psicología es probablemente la disciplina que mayor resistencia ha ofrecido al postmodernismo, y no sin buenas razones. Como sabéis de sobra, la psicología tradicional formó parte de la física aristotélica hasta el siglo XVII, cuando la mecánica de Galileo y la filosofía de Descartes se hicie-

* El día 28 de Enero de 2002, el profesor Pinillos fue investido Doctor *Honoris Causa* por la Universidad de Murcia, a propuesta de su Facultad de Psicología, siendo así el primer profesor de Psicología que alcanza tal distinción en dicha Universidad. Este texto es una adaptación, hecha por el mismo autor, del discurso que pronunció en dicho acto. Sirva su reproducción aquí de reconocimiento, admiración y profundo respeto por parte del Equipo de Redacción de esta revista y de la Facultad de Psicología de la Universidad de Murcia (España).

ron atomistas, optaron por definir objetivamente la materia y, en consecuencia, rechazaron el uso de todo concepto mental, de todo término que aludiera al alma, a la conciencia o a cualquier otro fenómeno que no fuera objetivo, esto es, públicamente observable, susceptible de medida e inscrito en el curso de las causas. En definitiva, la idea de una substancia con operaciones propias y cualidades ocultas dio paso, como se sabe, a la de una mera asociación o coalición de átomos, de forma que para lograr incorporarse a la nueva ciencia, la psicología hubo de hacerse atomista, someterse a ley de la inercia y al determinismo, renunciar a la *physis* como principio interno de movimiento o reposo de los cuerpos y, a la postre, prescindir de la *psykhé*, del alma, de la conciencia. En suma, y para no insistir en lo obvio, la psicología científica se incorporó definitivamente a la ciencia natural del siglo XIX bajo el signo del mecanicismo y, con retoques importantes pero no substanciales, ha continuado básicamente en la misma línea hasta bien entrado el siglo XX. Se entiende, pues, que los planteamientos del postmodernismo no hayan interesado mucho a los psicólogos.

Por lo demás, en el mismo ámbito de las ciencias de la cultura, las críticas al postmodernismo han sido fuertes. Del postmodernismo se ha dicho que, si no es un movimiento claramente irracional, poco le falta. La anarquía del “todo vale” es uno de los rasgos que se le han atribuido constantemente y no son pocos los filósofos, los teóricos de la cultura, los humanistas y científicos sociales inclinados a pensar que el postmodernismo cuestiona efectivamente la existencia de hechos objetivos, textualiza la realidad, incita a transgredir no sólo los géneros sexuales y los literarios, sino asimismo los estilos artísticos, las épocas históricas, las clases sociales y otros “condicionantes” de la libertad creadora, practica el escepticismo radical y el relativismo cultural duro, afirma la esterilidad de la teoría, crea una proliferación surrealista de metonimias grotescas que enturbian el discurso, niega la unidad del sujeto, promueve una pseudo hermenéutica del signo y de la representación que priva al pensamiento de su capaci-

dad crítica, niega la posibilidad metodológica de alcanzar la verdad y, en definitiva, adopta una actitud nihilista en flagrante contradicción con la racionalidad científica que ha hecho posible la progresiva y potente civilización occidental. En suma, a la ciencia natural todo esto no le parece serio, a la mayoría de la gente el postmodernismo le trae al fresco y, aunque a algunos les suene el asunto, tampoco acaban de saber a qué atenerse.

Ahora bien, dicho esto, hagamos por un momento de abogados del diablo. Ni la ciencia natural de hoy es la de hace un siglo, ni el postmodernismo es propiamente un movimiento cultural, sino más bien una cultura en movimiento, ni en principio las teorías postmodernas tienen por qué ajustarse a la racionalidad de la mecánica clásica, ni tampoco parece muy racional que el mundo intelectual se desentienda del postmodernismo sin intentar hacerse cargo antes del posible mensaje que se oculte bajo sus excentricidades. Para juzgar acerca de la racionalidad del postmodernismo se requerirían, pienso yo, al menos tres condiciones que casi siempre brillan por su ausencia, o se cumplen a medias. La primera es poner en claro a qué se llama ‘razón’ y qué se entiende por modernidad; la segunda, tener un mínimo conocimiento del postmodernismo, y la tercera, entrar en el tema *bona fide*, más bien con la voluntad de averiguar qué es lo que la postmodernidad puede tener de interesante que con el empeño de quitársela de en medio. Son tres complejos requisitos que yo tampoco estoy seguro de poder cumplir como es debido, pero sin los cuales la mayoría de las críticas al postmodernismo incurren en los mismos vicios que critican.

En todo caso, lo que en definitiva cuenta es que nada de lo que hemos dicho obliga a pensar *a priori* que el problema de lo posmoderno sea ajeno a la psicología. Por fortuna, hay psicólogos que no lo piensan¹, y pronto habrá

¹ Cf. Anastasio Ovejero Bernal: *La nueva psicología social y la actual postmodernidad*. Universidad de Oviedo. Servicio de Publicaciones, 1999. Fernando Gil Villa, *La cultura postmoderna*. Editorial *Sequitur*, Salamanca, 2001.

más. ¿Debido a qué? Entre otras razones, a que la modernidad en que la psicología se hizo ciencia hace ya tiempo que ha dado paso a otra distinta. Nos guste o no, es ley de vida que a toda Edad acabe por sucederla otra - *aetas succedit aetati* - y no son ya ni uno ni dos muchos los modernistas que, después de una fuerte resistencia a aceptar los hechos, se han decidido a hablar por fin de una “segunda modernidad” (sin explicar muy bien, eso sí, qué fue de la primera), o se refieren a una modernidad reflexiva (reflexiva quiere decir crítica), ultramoderna, neomoderna, tardomoderna, peligrosa, a una sociedad de la información, mediática, del conocimiento o hasta del riesgo, y hay quien incluso vuelve a usar con mesura el término ‘postmodernidad’. Está bien, pero da igual.

Dígame lo que se diga, hace años que navegamos por las aguas de una época en la que por primera vez cabe hacer lo que no había sido posible hacer jamás: entre muchas otras cosas sorprendentes y magníficas, una horrible, que es la posibilidad de acabar con la historia, la posibilidad efectiva y real de aniquilar la civilización. Por muchas vueltas que le demos al asunto, hoy el apocalipsis está en manos del hombre, pendiente de un hilo quebradizo que el azar o la desesperación de algún pueden romper. Y aunque no llegue a ocurrir, la nueva época no va a dejar por ello de someternos a esa sutil labor de zapa que es el condicionamiento de la conducta y, *sobre todo*, de sus fines. En este sentido, me temo que la psicología que viene tendrá que habérselas, entre otros retos, con un nuevo e insidioso mal que aqueja al mundo en que vivimos: un mal que no es precisamente postmoderno. Hablaremos de él, pero antes es imprescindible hacer algunas observaciones sobre la razón.

Ratio filia temporis

En un determinado momento, para evitar las divagaciones al hablar de la razón, Jean-François Lyotard, el filósofo de la postmodernidad, alegó que el término era suficientemente vasto como para limitarlo en extensión:

“Me contento con usarlo, dijo, en aquello que se define como la ciencia desde Galileo, y dentro de esos límites se puede llamar razón al conjunto de las reglas que debe respetar un discurso si se propone conocer y hacer conocer un objeto”².

La explicación de Lyotard era correcta en su caso, pero en el nuestro será menester hablar también de las reglas que debe respetar un discurso que se proponga ser correcto e inteligible en el ámbito de la filosofía. Y es así porque uno de los objetivos de mi discurso va a consistir justamente en sugerir –otra cosa no se puede hacer aquí– que la razón que usa la ciencia moderna desde Galileo es “una” dimensión de la razón *überhaupt*, un aspecto de la razón en general, pero no “la” razón.

Más o menos conexas con esta advertencia, también debo hacer otra. Una de las primeras cosas que me hicieron aprender en el Departamento de Psicología del *Maudsley Hospital*, en Londres, cuando llegué de novato, fue un ingenioso juego de palabras - *Mind is matter, no matter is never mind* –que llevado al terreno de la psicología significa que “la mente es materia” y que “sin materia no hay mente”. Desde el primer momento estuve de acuerdo en que sin una materia altamente organizada como el cerebro no hay mente que valga, pero nunca admití que la mente “fuera” el cerebro. La razón no pienso que sea, como decía Aristóteles, algo divino que entra en el hombre desde fuera (*thü-rathen*, por la puerta), sino que la razón es algo que se constituye al hilo de la propia acción humana, en una relación interactiva del cerebro con su medio, en la que intervienen el lenguaje y una conciencia que está dada en el tiempo, pero no en el espacio y, por tanto, es inobservable y se halla fuera del curso de las causas, como bien lo supieron ver Manuel Kant y Wilhelm Wundt, dos figuras decisivas para el pensamiento filosófico moderno y para la psicología. La razón es inmanente, pero un discurso no funciona como un proceso causal. De alguna manera, en la conciencia la causalidad pierde su efecto, como en algún momento intuyó brillantemente Hegel.

² Jean-François Lyotard: *La postmodernidad explicada a los niños*. Gedisa, 1987, Barcelona.

En suma, desde estos principios, que pueden desarrollarse más a fondo sin gran dificultad, voy a tratar de demostrar algo evidente, esto es, que la razón de uso de la modernidad, la razón instrumental que ha modernizado la sociedad occidental es fruto de un entusiasmo cientificista decimonónico que, aunque de suyo esté ya un poco *passé*, por la inercia de las cosas sigue desvirtuando el pensamiento. Pienso que sin discutir mínimamente esta cuestión, hablar de la relación entre la psicología y el postmodernismo sería prematuro.

De la idea de razón se prescindió a principios del siglo pasado en la psicología, entre otros motivos, porque era una noción residual procedente de una psicología filosófica que no se prestaba a la experimentación. Parecía además una idea contradictoria, pues aun cuando la universalidad, ser la misma para todos (*unum versis alia*) fuera la nota distintiva de la razón *qua tale*, la forma de usarla y de entenderla había variado históricamente, en función de las épocas y lugares en que se desarrolló. Parafraseando el *dictum* de Aulus Gellius sobre la verdad, cabría decir que la razón de los mortales es hija del tiempo, *filia temporis* y, desde luego, en él se ha constituido, y al hilo de la diferencia.

De hecho, los antiguos pueblos de Oriente fueron los primeros en descubrir los conocimientos útiles que transmitieron a Grecia. Para entonces, ya Mesopotamia o Egipto sabían como medir el área de un terreno irregular, descomponiéndolo en figuras sencillas de calcular, y eran capaces de llevar a cabo operaciones similares en otros campos. Una geometría aplicada facilitaba a los arquitectos la medida de las alturas y superficies de los edificios; un cálculo racional permitía a los comerciantes pesar sus mercancías, etc. Pero no obstante, como ha hecho notar A. Crombie³, en ningún escrito de esos países sobre agronomía, arquitectura, comercio o cualquier otro problema empírico se encuentra nada que corresponda a una teoría general de los fenómenos correspondientes a esos campos. A partir de sus tablas de observa-

ciones, los egipcios podían predecir las inundaciones anuales del Nilo en sus fechas y altura de las aguas, pero por si acaso, *just in case*, el Faraón arrojaba al río todos los años un escrito recordando a su dios la cantidad de agua que iban a necesitar las cosechas.

Los griegos, en suma, no se conformaron con usar estos conocimientos tal cual, como los habían recibido. Quisieron comprender la razón de lo que se les ofrecía como un conjunto de procedimientos meramente empíricos, descubiertos pacientemente a lo largo de siglos de observaciones y tanteos. Este interés desinteresado por la teoría dio frutos notables en todos los campos del saber. Excepto que, y esta observación es importante para nuestro asunto, excepto que los conocimientos procedentes de la ciencia de Arquímedes, de Euclides o Pappo de Alejandría fueron diferentes de los pensamientos desarrollados en el seno de la filosofía de Heráclito, de Platón o de Aristóteles. Esta diferencia se apuntó ya en Grecia, se radicalizó en el siglo XVII y continúa existiendo en nuestro tiempo y, si se me apura, más que nunca.

Se ha dicho que los orígenes borran siempre sus huellas, pero cabe imaginar que, en esa noche de los tiempos en que todo se desvanece, esa diferenciación del saber aún no se habría producido. Fue entre el 600 a. de Cristo y la muerte de Aristóteles en el 322 cuando tuvo lugar el paso del mito al *logos*, el “milagro” griego de cuya mano surgió la primera visión filosófica del mundo y el avance de las técnicas precursoras de la ciencia. Luego, durante los doscientos años que van del 320 al 120, bajo el patrocinio de los Ptolomeos se constituyeron ramas enteras de los conocimientos que están en la base de la ciencia moderna. Al final, los desórdenes de Alejandría y la decadencia de Roma interrumpieron el proceso. No se sabe bien qué ocurrió durante la llamada edad de las tinieblas, pero la ciencia griega no volvió a dar señales de vida hasta el siglo XIII, cuando la recuperación de algunos textos y la curiosidad de unos pocos monjes lograron poner nuevamente en marcha la investigación, con no pocas dificultades. La filosofía aristotélico-tomista estaba imbuida de una física aristotélica en la que

³ Alastair C. Crombie: *Styles of Scientific Thinking in the European Tradition*, Vol. I, Duckworth, Londres, 1994.

la matemática y la experiencia no habían llegado a integrarse y ello retrasó el desarrollo de la nueva ciencia. Bueno, no tan nueva, a la postre porque había sido descubierta ya en Alejandría. Pero la verdad es que fue por fin con Copérnico, Galileo y Descartes como esta integración científica se llevó finalmente a cabo. La escisión radical, el abismo entre ambas áreas del saber, ciencias y letras, se produjo entonces, con la *nuova scienza* de los “nuevos filósofos”.

No obstante, la voz latina *ratio*, de la que se deriva el término ‘razón’ tal como se entiende en la ciencia moderna, nunca llegó a disponer de una voz pareja en Grecia. Los términos griegos eran bastante específicos y aunque el vocablo *logos* es uno de los que guardan mayor afinidad con la palabra ‘razón’, sólo uno de sus campos semánticos se solapan realmente. *Logos* era un sonido articulado (*phoné*), dotado de sentido, una palabra derivada del verbo *legéin*, que significaba ‘decir’, pero también ‘elegir’. La combinación de varios *logoi* originaba un discurso, excepto que como puede haber combinaciones de palabras que carezcan de sentido - así la frase “cuatro ángulos de un triángulo equivalen a un elefante” -, los griegos pensaron que debería existir algo en nosotros que diera significado al orden de las palabras. El decir del *logos* era, pues, un decir /elegir, un hablar racional que daba razón de lo que eran las cosas (*ta physika*) y los asuntos humanos (*ta prágmata*) y, por tanto, también de lo que era justo y valioso. De ahí que Platón dejara escrito que el principio inmaterial llamado *to logistikón* era la parte superior de la *psykhé*, o sea, el principio que permitía al hombre guiarse a sí mismo para hacer las cosas bien.

Aristófanes, valga el ejemplo, advirtió que Eurípides ya no era capaz de dar a la *polis* en sus tragedias lo único que podría salvarla: el *logos* justo que Esquilo había sabido ofrecer a los ciudadanos de su tiempo. Wilhelm Nestle, el autor de la clásica *Historia del espíritu griego*, advierte que el *logos* -que terminó siendo un cajón de sastre- capacita al hombre para inventar el vestido, la cocina, la construcción de edificios y de armas, pero también, “para producir la cultura superior en el lenguaje, la religión y el estado”.

El sufijo *logía* sirve todavía para dotar de calificación académica a muchas disciplinas, aunque me temo que el *logos* que permite al hombre guiarse a sí mismo, moralmente anda hoy como en los tiempos de Eurípides.

El término *nous*, de traducción más difícil, tiene también que ver con la idea de razón, pero no tanto en la línea que marcan la voz latina *ratio* y su versión actual, como en un sentido filosófico y teológico. La palabra *nous* suele traducirse por ‘espíritu’, en el sentido germánico de *Geist* -que no es el que tiene en español la palabra espíritu-, pero asimismo por mente, razón, o visión o concepción del mundo (*Weltanschauung*, *Weltbild*), si bien estos ejemplos no agotan el repertorio. *Nous* es un término que puede regir frases que signifiquen razonar, hablar, discurrir, y también sopesar, prorratar y calcular *rationales*, esto es, proporciones. Con todo, pienso que su sentido fuerte se desarrolló más a fondo en el seno de la filosofía que en el marco de la ciencia.

Aristóteles afirmó que la sapiencia, lo más noble y esencial del hombre, era *episteme kai nous*, o sea, ciencia y comprensión de los primeros principios del conocimiento, y también razón creadora del mundo, excepto que la ciencia epírica griega no tomó ese camino. No todo el pensamiento griego sobre la razón giró en torno al *lógos*, a la *episteme kai nous* o a principios filosóficos similares. En el siglo III a. De C. Existía ya algo distinto de la *episteme* aristotélica -lo que hoy llamamos ‘ciencia’- para lo cual los griegos no poseían un término genérico, aunque la verdad es que ciencia ya la tenían, y bien brillante. La expresión *epistémé physiké* significaba algo parecido a ‘explicación racional de las cosas’, aunque de hecho más que una explicación científica de ellas era una interpretación filosófica de su esencia, algo que una explicación científica de ellas era una interpretación filosófica de su esencia, algo muy distinto de lo que estaban haciendo los científicos helénicos de entonces. Sólo que como eso que ya no era una *episteme*, carecía de nombre, parece ser que Arquímedes, para referirse a sus trabajos utilizaba sencillamente la palabra *métodos* (‘camino hacia’), que en este contexto significaba un ca-

mino para encontrar soluciones. Y así fue, en efecto, como con un método rudimentario en su instrumentación, pero similar en su lógica al de la ciencia moderna, entre 288 y el 277 a. De C., el astrónomo Aristarco de Samos se anticipó en casi veinte siglos a la teoría heliocéntrica de Copérnico. Es verdad que Aristarco se equivocó al calcular el diámetro del sol, el tamaño de la luna y la distancia que nos separaba de ambos; pero estaba ya en el buen camino. La historia del mundo hubiera sido otra si el proceso no se hubiera interrumpido.

Pues bien, en un libro que sigue mereciendo la pena leer -*Cosmopolis. The Hidden Agenda of the Modernity*-, Stephen Toulmin hizo notar hace unos años que, pese a todas las ambigüedades que rodean a la idea de modernidad, las confusiones y los desacuerdos ocultan un consenso subyacente, unos supuestos comunes acerca de la racionalidad moderna:

“El estilo propio de los ‘nuevos filósofos’ del siglo XVII fue responsable de las nuevas maneras de pensar sobre la naturaleza y la sociedad. Ellos indujeron al mundo moderno a pensar la naturaleza de una manera nueva, ‘científica’, y a usar métodos más ‘racionales’ para tratar con el problema de la vida humana y la sociedad. Su obra representó un giro decisivo en la historia europea y merece señalarse como el verdadero punto de partida de la modernidad”⁴.

Lo cual, aun siendo cierto, no significa que entre las ambigüedades que rodean la idea de modernidad no haya un par de ellas que merezcan especial atención. Por ejemplo, aunque el estilo de los nuevos ‘filósofos’ fuera un hábito teórico y su lenguaje fuese una *mathesis universalis*, en contra de lo que parece a primera vista, ese estilo portaba ya el germen de lo que, desde Horkheimer, se viene llamando razón instrumental. Así lo revela un pasaje del *Discourse de la methode* en que Descartes parafrasea las palabras del Génesis con que Dios ordena a Adán y Eva que “sometan la tierra y dominen cuanto vive y se mueve sobre ella”. En la VII parte de la obra, el filósofo francés confiesa que los conocimientos físicos que posee no podría mantenerlos ocultos sin pecar grave-

mente contra la ley que obliga a los humanos a procurar el bien general de la humanidad:

“Así que en lugar de esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas se puede encontrar una práctica por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los otros cuerpos que nos rodean, tan precisamente como conocemos los oficios de los artesanos, podemos usarlas para todos los usos que les son propios, y así hacernos como maestros y dueños de la naturaleza” (*et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature*).

El antropólogo Ernest Geller puso el dedo en la llaga cuando dijo abiertamente que si bien Descartes fue quien inició la búsqueda de una verdad objetiva no deformada por impresiones subjetivas, esto es, quien buscaba una razón no alterada por la “costumbre y el ejemplo” (la cultura), “sin embargo forjó las herramientas y las armas necesarias para un dominio patriarcal de la tierra”⁵.

Ahora bien, ¿cómo es posible que esta visión cartesiana de la razón se convirtiera en la razón *per se*, excluyendo otras dimensiones de la razón, como la moralidad o la estética? La respuesta de Descartes aparece como perdida en una breve frase del mismo *Discurso del método*, en la que afirma que la *mathesis universalis* es la condición *sine qua non* de todo conocimiento verdadero, porque no consiste sino en la relación formal, libre de contenido, que se calcula en las proporciones o *rationes* matemáticas. Los cálculos científicos serían comparables porque, a la postre, toda proporción es una razón puramente numérica. Esta capacidad de cálculo independiente de los contenidos es lo que marcaría los límites del conocimiento verdadero. Como se ve, un argumento parecido es el que utiliza Kant para demarcar los límites del conocimiento verdadero.

En un artículo notable, Ludwig Schajdowicz recordó hace ya muchos años que la palabra razón viene de *ratio*, que es igual a cálculo, y cálculos eran las piedras que los comerciantes romanos colocaban en unos de los platillos de sus balanzas para pesar sus mercancías. El origen de esta palabra, comenta Schajdowicz, no

⁴ Stephen Toulmin: *The Hidden Agenda of Modernity*. The University of Chicago Press, 1990.

⁵ Ernest Geller: *Postmodernism. Reason and Religion*. Routledge, Londres, 1992.

puede ser más prosaico, ni más práctico. Ciertamente, este sopesar del comerciante es semejante a lo que hacemos al calcular los pros y los contras de una cuestión para resolver cualquier problema. Sólo que hay problemas que no se resuelven con esa forma de razonar.

Un brevísimo *excursus* filosófico sobre este punto tal vez aclare lo que quiero decir. Considerar la expresión ‘razón científica’ como un pleonasma es un *calambour* que se le puede tolerar a Richard Rorty, pero no sin recordarle que, más que un pleonasma la expresión ‘razón científica’ es un juicio discriminativo necesario, porque hay formas de razonar que no son científicas.

Alisdair MacIntyre ha atinado al señalar que con la Reforma surgió una visión de la razón básicamente antiteológica, que prevaleció en la Ilustración y en su proyecto de modernidad. Esa razón es calculadora, puede estimar verdades empíricas y relaciones matemáticas, pero nada más. Por tanto, en el ámbito de la práctica le es lícito hablar sólo de medios; acerca de los fines debe permanecer en silencio: se trata de una razón instrumental, que a lo que más se parece es a la inteligencia que miden nuestros *tests*. Los fines a que ha de aplicarse la inteligencia los determina la razón como facultad superior y, en su defecto, la voluntad: generalmente, la voluntad de poder. O lo que es igual, la razón científica no es la razón sin más, es un aspecto de lo que Kant ha llamado facultad de los principios. Sinécdoque se llama a esta figura retórica que pretende hacer pasar la parte por el todo. La razón científica es una condición necesaria, pero no suficiente de un existir humano que tiene su fin en sí mismo y no es lícito reducir a un instrumento.

Vista la cuestión desde otro ángulo, puede afirmarse que la inteligencia humana es superior a la del animal porque es la inteligencia de un ser dotado de razón. Fue Kant quien atribuyó a la razón humana su propiedad esencial, una propiedad que la filosofía escolástica no adscribió nunca al intelecto, ni tampoco la poseen la razón científica *stricto sensu*, la razón instrumental, la *ratio* o la inteligencia. Un físico, vaya por caso, puede tener ideas propias sobre

la felicidad o el más allá: pero no puede pretender introducir ese concepto en sus ecuaciones.

Lo que habilita al hombre para salirse del orden de las cosas tal como aparece en la experiencia es una razón capaz de legislarse a sí misma. Por eso decía Zubiri que los animales tienen “medio” y el hombre tiene “mundo”.

No es momento de adentrarse a fondo en la cuestión, pero sí de señalar que la diferencia de la teoría kantiana con las demás en este decisivo asunto es capital. El animal se adapta al medio específico en el que le tiene “enclasado” —el término es de Zubiri— la naturaleza. Y sin embargo, cuando el ser humano tiene experiencia de algo dado, por lo general no se limita a contemplarlo tal como aparece, sino que lo piensa también *sub specie possibilitatis*, si se me permite decirlo así, o sea, considera el fenómeno desde la perspectiva de sus posibles alternativas, percibe lo que está siendo, al trasluz de lo que, para bien o para mal, puede llegar a ser. En el hombre, advierte Kant,

“la razón no sigue el orden de las cosas tal como se presentan en apariencia, sino que establece por sí misma, con perfecta espontaneidad, un orden propio de acuerdo con ideas a las que adapta las condiciones empíricas y de acuerdo con las cuales decide que es necesario actuar” (A 548 / B 576)

Y añade que el hecho de que la razón sea la única facultad autónoma, que excede de las condiciones de la experiencia, la capacita para ser la facultad cuya esfera es el orden de los fines de la vida humana. Es esta posibilidad de anticipar racionalmente realidades que todavía no existen, pero pueden existir si la razón ofrece al entendimiento las reglas necesarias para materializarlas y la experiencia las confirma; es esto, insisto, lo que constituye el fundamento de la ciencia moderna, la base de la motivación humana superior y, en definitiva, la clave del proyecto de vida occidental. Occidente se desmarcó del resto del mundo justamente porque no dio por definitiva la civilización en que vivía, porque entrevió otra diferente que le ofrecía la razón, y se atrevió a saltar el foso: creó una realidad, no *ex nihilo sui et subjeti*, no de la nada, pero sí nueva, moderna.

El giro copernicano de la metafísica corrió, como se sabe, a cargo de Kant y, por ello, algunos pensadores postmodernos (y los hay bien sutiles) lo han presentado como un precursor del postmodernismo. Así pues, abandonemos ya la razón a su suerte, y dejemos que los “padres” de la cultura postmoderna nos digan qué es lo que pensaban acerca del modernismo y de la postmodernidad.

Lo postmoderno

Desde mediados del siglo XIX, graves conflictos sociales, rupturas artísticas profundas, descubrimientos científicos incompatibles con la física de Newton, reformas religiosas y teorías sobre la conciencia que invertían la relación clásica entre la razón y la voluntad daban a entender que las categorías históricas de la Ilustración habían sido desbordadas, que la modernidad empezaba a hacer agua.

Concretamente, la primera noticia que se tiene del término ‘postmoderno’ proviene del acuarelista inglés John Watkins Chapman que, en 1870, lo utilizó en el programa de una exposición de pinturas a la que calificó de postmoderna (*postmodern painting*). Con ese neologismo, probablemente Chapman sólo quiso decir que la pintura de su exposición estaba más allá de lo moderno- entonces, el impresionismo francés-, lo cual, por otra parte, era un indicio de que algo flotaba ya en el aire, que hacía posible dudar de la supremacía de lo moderno.

Los modernismos constituyeron un intento de reconducir la modernidad, hasta que a principios del XX, entre 1905 y 1914, se produce ya una fugaz reacción poética hispano-americana hostil al modernismo de Rubén Darío que, de momento, no tiene mucho eco. Uno de los que formaban en las filas de esta reacción antimodernista era el poeta mejicano Enrique González Martín, que en 1911 publicó un soneto que, desde el principio al fin, era un claro desafío a la poesía de Rubén como puede verse:

*Tuévele el cuello al cisne de engañoso plumaje
que da su nota blanca al azul de la fuente;
él pasea su gracia no más, pero no siente
el alma de las cosas ni la voz del paisaje.*

La I Guerra Mundial acabó con todo aquello, pero no del todo, porque, al cabo de veinte años, en 1934, un filólogo español, Federico de Onís, vuelve sobre el asunto, lo relanzó en un nuevo contexto y aquella olvidada reacción antimodernista cobró nueva vida, aunque de un modo más notable del que cabía suponer⁶. El crítico y ensayista salmantino intuyó que el modernismo era la forma que había adoptado la crisis universal de las letras y del espíritu, con que se inició hacia 1885 la disolución del siglo XIX. Esta crisis no sólo afectaba a la poesía, sino también al arte, la novela, la ciencia, la religión, la política y a la vida en general, con todos los caracteres de un hondo cambio histórico que, a juicio del autor, aun continuaba en 1934. Onís definió el postmodernismo como una reacción conservadora del modernismo mismo que, como toda revolución triunfante, acaba por restaurar lo que al principio negó, pero en esto se equivocó.

Por lo pronto, ocho años antes de que él mencionara la voz ‘postmodernismo’ se había publicado ya en Estados Unidos un libro sobre el tema. Su autor era un sacerdote católico, Bernard Iggins Bell, Presidente del *Saint Stephen's College*, y la obra, que se titulaba, *Postmodernism and Other Essays*, había aparecido en Milwaukee el año 1926. El término “postmodernismo” respondía no *avant la lettre*, sino *au pied de la lettre*, al contenido del libro, una reacción frente a la incapacidad del modernismo para dar razón de los problemas espirituales del hombre⁷. Era ya un esbozo de una teoría más general del postmodernismo que la interpretación literaria que daría en 1934 Federico de Onís. Trece años después, en 1939, Bell publica un nuevo libro, *Religión para la vida*, con un subtítulo que decía: *Un libro para postmodernistas*. El libro lleva un PRELUDIO donde se describen rasgos y actitudes del postmodernista, que fluctúan entre el rechazo del liberalismo y la

⁶ Federico de Onís: *Antología de la poesía española e hispanoamericana*. Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1934.

⁷ Bernard Iddings Bell: *Postmodernism and Other Essays*. Milwaukee, 1926.

negación del totalitarismo y reclaman, frente al cientificismo modernista, la primacía de la razón moral en los asuntos relativos a los últimos fines de la vida humana. En este segundo libro, Bell se manifiesta sumamente crítico del cientifismo de la época, escéptico, y yo no me atrevería a decir que sin razón. Pero a partir de entonces creo que no publicó nada más.

El año 1942, Dudley Fitts, un profesor de literatura norteamericano, volvió de nuevo sobre el asunto del postmodernismo, con una antología poética hispano-norteamericana, para señalar que la figura clave de la revuelta contra la retórica decorativa de Rubén Darío había sido el poeta mejicano Enrique González Martínez, autor de un célebre soneto al cisne que, a su juicio, podía considerarse como manifiesto del postmodernismo y “uno de los hitos significativos de la literatura mundial”. Después de una larga ausencia, concluía Fitts, la poesía ha vuelto a la gente. Como se ve, la sensibilidad del crítico americano reaccionaba ante el postmodernismo en una clave social hostil al elitismo poético y aparentemente alerta a una cultura de masas que empezaba a entrecruzarse en América.

Como quiera que fuese, para entonces el término ‘postmoderno’ ya se conocía en Inglaterra. El historiador británico Arnold Toynbee lo había usado ya en 1936, volvió a emplearlo en 1939 y en 1946, pero aún no referido al final de la Edad Moderna, y fue al año siguiente cuando el compilador de la versión abreviada de *A Study of History* le sugirió que utilizara la expresión *Post-Modern* como recambio de *Western IV*. A partir de entonces, Toynbee empleó sistemáticamente ese término para aludir a una nueva era de la historia occidental. Según sus cálculos esa nueva era habría comenzado a finales del siglo XIX, con el paso de la política propia del Estado-Nación a una fase de interacción planetaria. Por supuesto, a los modernistas no les agradó la idea, y dijeron de él que había sido un mal historiador al que los hechos no le habían dado la razón. Wright Mills, en cambio, pensó que sí se la habían dado y que en lo único que difería de Toynbee era en que el autor de *Un estudio de la historia* era un conservador que veía con preocupación el fin del capitalismo, mientras que él

por el contrario se alegraba. En su opinión, el carácter radical de la nueva época era que el liberalismo y el socialismo “nacidos de la Ilustración” estaban virtualmente liquidados como explicaciones válidas del mundo. De las ideas de libertad y de razón prácticamente sólo quedaban las apariencias. La gente empezaba a comprender que el desarrollo de la racionalidad no implicaba necesariamente el incremento de la razón, o lo que es lo mismo, se estaba dando cuenta de que el nexo intrínseco que Occidente daba por supuesto entre la razón y la libertad era ficticio; es más, se hallaba amenazado por un sutil pero obvio peligro, tanto en el campo del liberalismo como en el socialista. Las dos grandes narrativas que se derivan de la Ilustración –liberalismo y socialismo– pensaba Mills que no bastaban para hacer frente a los problemas del mundo contemporáneo:

“Los ideales de razón y libertad tienen que reformularse en términos más precisos y resolubles que los que eran accesibles a los pensadores e investigadores de antes. En nuestro tiempo, estos dos valores, razón y libertad, se encuentran en un sutil pero evidente peligro”.⁸

Aun con este lúcido refrendo, que tiene más valor hoy que cuando lo escribió Mills, los defensores del proyecto de la modernidad nunca consideraron seriamente la advertencia de Toynbee. La verdad es que dio igual. Occidente había puesto ya rumbo a la postmodernidad, es decir, a Norteamérica, y por esas inciertas aguas sigue avanzando más rápidamente cada vez.

En todo caso, nada más terminada la II Guerra Mundial lo ‘postmoderno’ había comenzado a extenderse rápidamente por el mundo intelectual anglosajón. En 1945, Bernard Smith, un historiador del arte llama postmodernos a unos artistas australianos que pertenecían al modernismo heroico de entonces. Este mismo año, el arquitecto Joseph Hundnut publica un artículo titulado “The post-modern house” para referirse a un modelo de casas prefabricadas. En la década de los cincuenta los arquitectos Jean Labaut y Nikolaus Pevsner también utilizan el término, lo usa Peter Drucker en la teoría de la dirección de empresas, se emplea en la música y en el ballet,

⁸ Wright C. Mills, *Sociological Imagination*. Oxford University Press, 1959. Traduc. Esp. F.C.E.

se extiende por las ciencias humanas y la nueva ola penetra en la Universidad.

En definitiva, en los años sesenta América empieza a tomar conciencia de que el postmodernismo está respaldado por una poderosa sociedad de masas, poco dispuesta a reconocer la superioridad de una Alta Cultura reservada exclusivamente a las elites. El postmodernismo se ve ya como un fenómeno cultural cuyo valor hay que estimar en sí mismo, y no por comparación con una historia idealizada como la europea. En "Los nuevos mutantes", Leslie Fiedler, de nuevo un crítico literario americano, entra ya a matar por derecho y declara que la era de los mandarines se había terminado con la II guerra mundial. Esa poesía para iniciados contenía, sí, una crítica a la modernidad, sólo que hecha desde unos valores eternos que la alejaban del presente. En un memorable ensayo, "*Cruza la frontera - Salta el foso*", en el que urgía la supresión de las distancias que separaban al artista del público, a las minorías selectas del pueblo y al crítico del lector, Fiedler condenó sin paliativos el elitismo literario de los modernistas. El momento de Proust, de Joyce y Tomas Mann, de T. S. Eliot o Paul Valéry, dijo Fiedler, había pasado. La idea de un arte para los cultos y de un sub-arte para el pueblo formaba parte del juego de una minoría selecta que había sido barrida por la nueva sociedad industrial.

Tras una oleada de acontecimientos, en los que no hay tiempo de entrar, otro crítico literario, Ihab Hassan, publica en 1971, *El desmembramiento de Orfeo, hacia una literatura postmoderna*, un libro donde se explica que la nota más representativa del postmodernismo es la designada por el vocablo *unmaking* (deconstruir, desmontar). La nueva literatura postmoerna no sólo no lamenta la muerte del Todo, es decir, de lo que pronto llamará François Lyoard "grandes relatos", sino que combate la Totalidad con todas sus fuerzas, puesto que lo que cuenta es la diferencia y toda totalización es un totalitarismo en potencia. Se ha llegado ya a una situación en que las espadas están en alto, prestas para iniciar el debate de la postmodernidad.

El postmodernismo interpela a las ciencias humanas, se enfrenta con las humanidades, ocupa puestos en la Universidad, es objeto de seminarios, artículos periodísticos y ensayos, y finalmente, da origen a un pequeño informe sobre el saber que ha publicado Jean-François Lyotard, un filósofo francés ex trostkista, con el título de *La condición postmoderna*. El libro sostiene nada menos que el postmodernismo representa la deslegitimación de la modernidad, el fin de los grandes relatos que hacen de la ciencia y de la educación las puntas de lanza de la emancipación del hombre. Es la gota de agua que colma la vasija, lo que desencadena el diálogo de sordos que fue, en gran medida, el debate de la modernidad. No hay tiempo de entrar en él y, por lo demás, abunda la información al respecto⁹. Para cerrar nuestra disertación hemos preferido, pues, referirnos a un fenómeno actual que en América llaman *commodification*, en el que se plasman y hacen patentes las advertencias postmodernas sobre el futuro de la modernidad.

La conmodificación del pensamiento

El final de la II Guerra Mundial significó, entre tantas otras cosas, el final del colonialismo, el desarrollo de unas nuevas clases medias y la entrada en escena de minorías marginadas hasta entonces en el seno de la propia sociedad occidental, como las mujeres o las razas de color. De algún modo, este cambio representaba el triunfo de una mentalidad postmoderna que hacía de la caída de las barreras sociales y de la defensa de las diferencias uno de sus objetivos principales. Era necesario, pues, impedir que se extendiera esa mentalidad. El debate de la postmodernidad fue la gran batalla donde en apariencia quedó vencedora la modernidad. Hoy, la consecuencia de esa victoria se está manifestando como un fenómeno de marketing que, en los Estados Unidos, se designa con el término *commodification*, esto es, modificación conjunta o conmodificación, sin más,

⁹ Yo mismo me he ocupado del asunto en *El corazón del laberinto*. Espasa, 2ª ed., Madrid, 1998.

porque todo el mundo sabe que se trata de una reducción del lenguaje a un orden económico elemental.

Mi discurso ha sido ya demasiado largo para detenernos en muchos detalles. Nos limitaremos a decir que se trata de una cuestión socioeconómica, que cae más bien del lado de las relaciones de consumo que del lado de las relaciones de producción. Desde el punto de vista del consumo, la conmodificación obedece al alto grado de preocupación que, en una sociedad de consumo, tiene lógicamente el consumidor por el 'valor de cambio' que los productos (*commodities*) pueden alcanzar en un mercado libre. Una preocupación que evidentemente opera en contra del 'valor de uso' de esos mismos productos, es decir, en menosprecio de sus características específicas. En términos marxistas, la conmodificación consistiría en anteponer el valor de cambio de los productos a su valor de uso. Según esta tesis, los objetos de arte se adquirirían más como inversión económica que por el placer estético que pudiera suscitar su contemplación. Dicho de otro modo, la idea de un objetivo que sea valioso por sí mismo, pero inútil para la vida económica le resulta ajena a la razón reinante, que es eminentemente pragmática.

Al hablar del fetichismo del consumidor, Marx ya señaló la atracción que ejercen los productos nuevos sobre la gente y la importancia que la sociedad atribuye a estos productos, frente al valor que en la práctica concede a los seres humanos. Jean Baudrillard, también ex marxista, como Lyotard, ha añadido un elemento explicativo más, con un concepto que llama 'valor de signo' y, a mi entender guarda alguna relación con el concepto de 'consumo conspicuo' que estableció Ferdinand Tönnies, que se refiere al prestigio que conlleva el estar cualificado para hacer inversiones de este tipo.

En líneas generales, la conmodificación dice referencia a la subordinación de los ámbitos público y privado a lo que Fredric Jameson ha llamado la lógica del capitalismo, o sea, el postmodernismo. Para esta lógica, cuestiones

tales como la amistad, el amor o el conocimiento se valoran tan sólo en dinero, en los beneficios que puede producir su compraventa. Lo que cuenta no es ya su valor intrínseco, sus cualidades propias, sino su valor extrínseco, la posibilidad de que puedan ser vendidas.

En otras palabras, la conmodificación es un proceso abstractivo por virtud del cual a los objetos se les segrega de los contextos físicos, psíquicos y socioculturales en que se generan, para reducirlos a unos términos de beneficio económico. El problema consiste en que este mecanismo provoca una aceleración de la vida humana y una aniquilación del presente que deterioran la salud mental y física del hombre. En resumen, conmodificar es un proceso que mina la individualidad, afecta cada vez a más a los niveles superiores de la vida humana y a un número creciente de personas. Es dudoso que la psicología pueda desentenderse de un fenómeno humano de semejante magnitud y asimismo que pueda entenderlo bien sin asomarse *bona fide* al postmodernismo.

Por supuesto, no todo son virtudes en el postmodernismo. Su principal defecto, a mi juicio, es que su guerra indiscriminada contra el Todo ha privado al ser humano de un horizonte moral, de una Totalidad que dé sentido a sus proyectos y movilice su conducta, que le reanime, en vez de inducirle a refugiarse en una actitud lúdica que no parece propia del difícil momento que vive el mundo actual.

En una sociedad global la conmodificación es inevitable y útil en muchos aspectos, pero cuidando de que no sea a costa de la calidad del lenguaje. De hecho, tal como se está desarrollando, esa conmodificación lleva camino de convertirse en un universalismo a la baja, en una degradación del pensamiento humano. No me parece que ante una catástrofe de semejante magnitud la psicología pueda cruzarse de brazos. Y si lo que he intentado decir sirviera de algo, por poco que fuese, para alejar esta amenaza, creedme que me sentiría inmensamente feliz. Muchas gracias.

