

Muro, golfo, sistema ¹

Jean François Lyotard

Traducción: Julio Izaquita
Profesor UPTC

Quisiera aprovechar la ocasión de esta exposición para hacer un balance de la presente coyuntura histórica². En los años cincuenta y sesenta, mientras militábamos en aquella suerte de «Instituto» de teoría y práctica que se llamaba «Socialismo o barbarie»³, le ocurría a cada uno a su turno dedicarse al peligroso ejercicio titulado «análisis de la situación». Se observaban los acontecimientos que parecían de primera importancia para el contexto histórico de entonces; se les analizaba, y se trataba de establecer, a partir de esos análisis, una representación tan adecuada como posible del mundo contemporáneo y de su devenir.

Pero el objeto de este ejercicio difícil no era solamente comprender lo mejor posible la «realidad», también consistía en definir las

acciones por las cuales queríamos orientar el juego de las fuerzas, complejo y móvil, que constituía la llamada situación. El análisis teórico estaba estrechamente ligado con el proyecto práctico. Nos esforzábamos en ver bien las cosas, sin prejuicios, no por el placer de la inteligencia crítica sino para plantear correctamente la cuestión: ¿qué conviene hacer en esta situación? Y esta cuestión significaba concretamente: ¿cómo podemos, a nuestra escala, ayudar a aquellos y a aquellas que están sometidos a la explotación y a la alienación? ¿Por qué suerte de intervención, aquí y ahora, podemos alcanzar esto?

No retomo la antigua experiencia de los «análisis de situación» por pura nostalgia. Su recuerdo me ayuda a medir hasta dónde las circunstancias son hoy diferentes, y hasta dónde lo que podemos esperar de esta práctica ha cambiado en el presente. Es claro que no estamos en un instituto de práctica crítica y que, en consecuencia, no estamos llamados a trazar las líneas de una orientación política. Las intervenciones que proponemos se reducen a la publicación de artículos y de colecciones. Lo cual no quiere decir que este tipo de acción sea menor. Es otra. Y la diferencia no consiste en la denominación del grupo crítico que formamos, es el

1 Artículo inicialmente publicado en inglés, y luego compilado, junto con otros artículos, bajo el título *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993, de donde tomamos la versión. N.T.

2 Lyotard se refiere a la guerra del golfo de 1990. NT.

3 Título que llevaba el «organo de crítica y orientación revolucionaria» publicado de 1949 a 1965 por un grupo de intelectuales entre los que figuraba Jean François Lyotard.

resultado de un cambio que afecta la situación histórica misma y al mismo tiempo la naturaleza de la crítica.

Para hablar rápidamente, digamos que la práctica militante se ha convertido, en nuestro país al menos, en una práctica defensiva. Tenemos que reafirmar constantemente los derechos de las minorías, mujeres, niños, homosexuales, el Sur, el tercer mundo, los pobres, los derechos del ciudadano, el derecho a la cultura y a la educación, los derechos de los animales y del medio ambiente, entre otros. Debemos firmar peticiones, escribir textos, organizar coloquios, adherir a comités, tomar parte en consultas electorales, publicar libros. Haciendo esto asumimos las responsabilidades normalmente asociadas al estatuto de intelectuales. «Normalmente», en tanto que estas prácticas son autorizadas e incluso apoyadas por la legislación o al menos por las reglas, explícitas o implícitas, que rigen este estatuto. La sociedad nos permite, nos pide actuar así: acaso tiene ella necesidad que contribuyamos, en el orden que es el nuestro, al desarrollo del sistema global.

De este modo podemos conservar vivo el sentimiento de que nuestra lucha por la emancipación continua. Lo cual no es falso. Existe, sin embargo, un signo inmediato de que el combate ha cambiado de naturaleza; esto es, la disminución del precio que nos cuesta, quiero decir, del gasto que en energía y en tiempo debemos consagrar a la práctica crítica. Esta reducción indica evidentemente que nuestra estrategia ha pasado de la ofensiva a la defensiva. Según Clausewitz, la cantidad de tiempo y de energía empleada en atacar es casi siete veces superior a aquella de la que tiene necesidad la defensa. En las

condiciones actuales, la guerra por la emancipación nos cuesta, en fuerza, ochenta por ciento menos que anteriormente, quizá con el mismo efecto.

En realidad el resultado no es idéntico. La emancipación no está ya situada como alternativa a la realidad, como un ideal a conquistar contra ella y a imponerle desde fuera. Ella es más bien uno de los objetivos que el sistema busca alcanzar en uno u otro de los sectores de los cuales está hecho: trabajo, impuestos, mercado, familia, sexo, «raza», escuela, cultura, comunicación. El sistema no se propaga por todas partes, se enfrenta a resistencias internas y externas. Pero incluso los obstáculos que le son opuestos impulsan el sistema a complicarse y ante todo a abrirse, a promover nuevas empresas. La emancipación se hace tangible. El modo real de funcionamiento del sistema incluye en adelante programas y estos no están destinados solamente a optimizar lo que existe; ellos también son unos *venture programs*, investigaciones «para ver» que generan más complejidad y dan lugar a instituciones más «flexibles».

Es este un cuadro bastante idílico, lo se, y que se encuentra repetido hasta la saciedad en los discursos políticos, los mensajes comerciales y los informes administrativos. La crítica tiene precisamente por tarea localizar y denunciar toda falla del sistema en materia de emancipación. Pero es notable que esta tarea tenga como supuesto que la emancipación esté en adelante a cargo del sistema mismo, y que la críticas, sean de la naturaleza que sean, son solicitadas por él con miras a cumplir esta tarea más eficazmente. Diría que la crítica contribuye así a transformar los diferendos en litigios.

De esta situación los observadores y los comentaristas podrían sacar la conclusión de que el gran relato de las Luces ha triunfado finalmente sobre las representaciones del hombre y de la historia que han pretendido, contra él, la dirección teórica y práctica de los asuntos humanos. El siglo XX ha visto además varios tipos de regímenes intentar imponer formas de organización de la comunidad completamente diferentes: el fascismo, el nazismo, el comunismo. Ellos fueron eliminados de la competición. El más antiguo y el más «comprensivo» de los grandes relatos occidentales, el cristianismo, ha cesado, después de mucho tiempo, de modelar las formas reales de la vida social, política, económica y cultural. El marxismo, que era el último vástago salido del cristianismo y de las Luces, parece haber perdido toda su potencia crítica. Se vino abajo con la caída del muro de Berlín. La muchedumbre este-alemana que invadía los almacenes de Berlín Occidental aporta la prueba de que los ideales de libertad, al menos los del libre mercado, ya obsesionaba las cabezas del ex-mundo soviético.

La crítica práctica del comunismo es un hecho. ¿Pero qué hay del poder crítico del marxismo, en la práctica y en la teoría? Estando en Berlín-este en junio y en diciembre de 1989, pude constatar cuanto los intelectuales este-alemanes (más o menos comprometidos con la burocracia comunista, inevitablemente) estaban preocupados de salvaguardar o más o menos de elaborar una posición que pudiera hacernos capaces, ellos y nosotros, de continuar la crítica del liberalismo occidental como del totalitarismo del Este. Para un espíritu formado en la tradición del

marxismo radical, este pedido sonaba como un llamado a recomenzar el trabajo que era el nuestro en los años cincuenta y sesenta: llevar de frente el análisis crítico del «capitalismo tardío» y de la sociedad pretendidamente «comunista». Ciertamente un proyecto conmovedor pero perfectamente vano.

Siempre es posible, sin riesgo de error, comprender la situación de Europa occidental y «oriental» (de hecho, ampliamente central) a partir del desarrollo del capitalismo y de la decadencia de los regímenes burocráticos poststalinianos. Pero un personaje faltará necesariamente en el cuadro, una figura que ha proyectado su sombra o su luz trágica sobre la escena histórica durante más de un siglo, el proletariado. En su acepción marxista rigurosa, este no debía ser confundido con la clase obrera. La clase era una entidad social más o menos reconocible según criterios sociológicos y culturales, su concepto provenía de la antropología, mientras que bajo el nombre de proletariado se designaba la Idea del verdadero proyecto de la historia moderna. Este sujeto no tenía por única propiedad sino su fuerza de trabajo: objeto de explotación por el capital, era según el marxismo, el motor real de toda la historia humana. El capital despojaba al proletariado del uso de esta fuerza para atribuirse los frutos de su extraño poder: crear más valor del que ella consume. Caso eminente de «buena productividad».

El marxismo había apostado a hacer de las diversas clases laboriosas un proletariado emancipado: a partir de las múltiples comunidades de trabajadores atrapadas en las cadenas de las relaciones capitalistas,

formar un sujeto colectivo único, consciente y autónomo, apto para emancipar a toda la humanidad del error que, a través de él mismo, estaba hecho esta última. Había algo de trágico en esta visión: una sociedad presa de la *maría*, obsesionada por un espectro, condenada a una *catharsis* aterradora. Pues el crimen que padecía no era un perjuicio que se puede reparar por medio de un litigio ante un tribunal, era un engaño, y no había corte que pudiera escuchar equitativamente a las dos partes, el trabajo y el capital. Los derechos de los trabajadores eran, de hecho, el de la humanidad a gobernarse ella misma. La verdadera apuesta de la lucha de clases era este derecho: «clase contra clase», sin consideración de la nación, del sexo, de la «raza» ni de la religión.

Al retomar estas grandes líneas de la crítica marxista que todo el mundo conoce, se *experimenta* un sentimiento de arcaísmo y de aburrimiento. Mi manera de evocarlas aquí es por algo, pues la verdadera razón es que el espectro se desvaneció y que arrastró en su desaparición el último gran relato crítico lejos de la escena histórica. Los regímenes que se han opuesto a los representantes del viejo héroe solo han podido hacer jugar en su nombre bufonerías sangrientas. Sucumben unos tras otros dejando, con excepción de sus propios cadáveres, el lugar vacante para la reconstrucción de sus comunidades sobre el modelo occidental. Operación que tomará años y se puede temer que no ocurrirá sin violentas convulsiones. Pero frente a la cual no se ve nada que pueda resistir. En este proceso inesperado de crítica completamente «práctica», las clases laboriosas en tanto que tales no juegan ni jugarán ningún papel. El movimiento obrero internacional se ha

disipado en instituciones locales que no tienen otro fin que defender los intereses de tal o cual categoría de trabajadores. Las luchas de clases son elementos, entre otros, que oponen una resistencia al desarrollo del sistema. Pero, lo he dicho, este último tiene necesidad de tales obstáculos para mejorar su desempeño.

Se diría entonces que el discurso burgués de la emancipación y el tipo de organización de la comunidad que le está asociado en la época del «capitalismo tardío» –empleo deliberadamente las designaciones marxistas canónicas– salen vencedores de una lucha de dos siglos. En vano, las demás formas de leer y de hacer la historia han tratado de imponerse. El sistema parece tener buenas razones para presentarse como el único defensor de los derechos y de las libertades, incluidos los de la crítica. ¿Cómo satisfacer la demanda de una crítica radical, tal como la formulan nuestros colegas este-alemanes, si es cierto que la crítica, el cuestionamiento y la imaginación exigen un espacio social y mental abierto, como lo muestran Castoriadis y Lefort, y que sólo el sistema garantiza esta apertura porque él tiene necesidad de ella?

La caída del muro de Berlín es un acontecimiento sobrecargado de significación y amplio en consecuencias históricas. Tiene también, lo hemos visto, implicaciones decisivas sobre el estatuto de la crítica. La crisis del Golfo que, en el momento en el que escribo (octubre de 1990), está todavía en fase de *suspense*, no es menos significativa, pero lo es de manera diferente. No es la primera vez, y no es sin duda la última, que el sistema occidental en su conjunto se encuentra confrontado a los efectos directos

e indirectos de su política imperialista. Es claro que la dictadura iraquí es el resultado de la situación creada en el Cercano Oriente, después de dos siglos, por la presencia de las potencias occidentales. Ellas se han distribuido esta región del mundo en función de sus intereses respectivos y de las relaciones de poder que las asociaban y las asocian unas a otras, al mismo tiempo que buscaban, a través de esta política de división, «resolver» sus contradicciones internas, sobretodo en el curso de la larga crisis que dio lugar a la Primera y Segunda Guerras mundiales. Saddam Hussein es un producto de las cancillerías occidentales y de las grandes firmas, tal como Hitler, Mussolini y Franco se mofaban de la paz impuesta a sus países por los vencedores de la Gran Guerra. Lo es de manera aún más flagrante y cínica. Pero la dictadura iraquí procede, como las otras, de la transferencia de aporías del sistema capitalista a los países vencidos, menos desarrollados o simplemente menos resistentes.

Entre las diferencias que hay entre el régimen de Saddam Hussein y los que he citado mencionaría dos que tienen que ver particularmente con mi propósito. El primero reside en que el desafío lanzado por Irak al sistema occidental llega en un momento en el que la extensión de este último alcanza proporciones sin precedentes (sobretodo por el hecho de la «capitulación» de los países comunistas). A este respecto, parece que Saddam Hussein no tomó la medida del trastocamiento del tablero mundial que simboliza la caída del muro de Berlín. Por el contrario, la crisis que golpea a Italia y Alemania entre las dos guerras no afectaba menos a Estados Unidos y el resto de Europa.

La segunda diferencia es menos circunstancial y me detendría en ella un poco más: está unida a la orientación general de las presentes reflexiones. Lo que hace posible las dictaduras mencionadas es, primero, la angustia que golpea la vida económica y social, inútil de recordarlo. Esta angustia es humillante, provoca un resentimiento, y estas son disposiciones afectivas de las que la mayor parte de los espíritus, en el Occidente contemporáneo, no tiene casi representación porque ellos no tienen la experiencia. Se es humillado porque se estima que la comunidad y la cultura a la que se pertenece no son menos eminentes, todo lo contrario, que aquellas del amo. Cuando se trata de una derrota ocasional y reciente, la humillación permanece episódica y el resentimiento se deja superar. Es lo que esperamos, por ejemplo, de la Alemania unificada.

Ahora, tal no es el caso con el Cercano Oriente. Los pueblos árabes que allí viven conocieron durante siglos una de las más brillantes civilizaciones del mundo. La tradición islámica conserva la memoria de ello. Pero estos pueblos saben también que, después de siglos, la cultura árabe musulmana ha sufrido la humillante dominación de las potencias occidentales. No hay que dudarlo, la política de «Defensa del desierto» no ha dejado de despertar un resentimiento que es endémico en la población de estas regiones. Por dividida que esté entre los Estados que los occidentales han fabricado, ella reacciona y reaccionará seguramente como el único vástago de una comunidad ancestral, la *Umma* islámica, que es la suya. Y ella está lista a consagrar toda figura árabe de nacimiento que sabrá hacer reconocer el nombre del Islam y el de la

Umma, y restablecer su honor a través del mundo.

Es aquí donde reside la fuerza de Saddam Hussein y no en su armamento. No es un azar si el líder de un movimiento árabe laico, el partido Baas, no vacila en apelar a la Umma para vengar la violación de los lugares santos del Islam. Y en esto consiste la verdadera apuesta de la crisis del Golfo. En el corto plazo, no hay duda de que el dictador de Bagdad será vencido de una manera o de otra. No hay duda tampoco de que en el mediano plazo el mapa del Cercano Oriente, Líbano, Palestina, incluido Israel, deberá ser revisado. El verdadero problema es en el largo plazo: ¿puede el Islam continuar oponiendo, al modo de vida completamente secularizado que prevalece en las sociedades occidentales y asimiladas, la espiritualidad o, digamos, la simbología de la cual cada detalle de la vida cotidiana está marcado y consagrado, y que hace de él el nombre de una civilización total mucho más que una creencia religiosa particular? Quiero decir: una modalidad de ser del conjunto humano a la cual la modalidad occidental es completamente extraña. Como la voz escuchada en otra ocasión por Abraham y Mahoma, la voz del muezzin retumba sobre las ciudades y los desiertos para recordar a todos que no hay otra autoridad en los asuntos humanos que la Ley proclamada por esta voz.

Esta cuestión de la autoridad puede servir de piedra de toque si se quieren identificar las dos partes que se enfrentan en el Cercano-Oriente y determinar la verdadera apuesta del conflicto más allá del ruido de las armas y de las declaraciones. En el sistema moderno y más aun postmoderno, la

autoridad es materia de argumentación. Ella no es otra cosa que un atributo concedido, por decirlo así, a un individuo o a un grupo que sólo ocupa el lugar de la autoridad por un tiempo limitado. Este lugar es, por principio, vacante. La autoridad es designada por un contrato, aunque sea la última palabra donde se dice la Ley.

Tal es la paradoja de la democracia, que la instancia suprema, el «sometimiento» de las decisiones que afectan a la comunidad se instituye de una decisión de la comunidad. Y así, la trascendencia o la Alteridad que está unida a la idea de la Ley y de una corte suprema, permanece inmanente a la identidad de la comunidad. La vacante del lugar de la autoridad da un ejemplo perfecto de este «blanco» o de esta vacuidad que el sistema abierto mantiene en su seno para hacerse apto para criticar, para corregir y para ajustar sus propias actuaciones. Pero, a pesar de que la figura de la autoridad sea asimilable a la del padre, se diría que aquí el «padre» es elegido por y en la comunidad de los hijos e hijas.

En la tradición islámica (o también judía), el padre elige su pueblo, designa sus representantes, sus profetas y él les dicta su ley. Esta ley trascendente, insondable, sólo es accesible por la lectura de las letras inscritas en el libro por los primeros testigos y transmitidos de generación en generación. La autoridad es materia de interpretación mucho más que de argumentación, una interpretación completamente especial que no agrega nada a las letras, sino que se esfuerza solamente en «llenar» los vacíos que las separan, como se ve en la lectura talmúdica.

La idea de la autoridad como alteridad es seguramente compartida por los musulmanes y los judíos. La verdadera diferencia reside en la manera de actualizar el contenido moral deducido por la lectura del libro. La tradición hebrea ya había sido atravesada por el mensaje cristiano cuando Mahoma establece la ley del Corán. Con el misterio de la encarnación, es decir el sacrificio del hijo de Dios, y con la forma en que Pablo de Tarso lo dice, lo elabora y lo promulga, la Ley de la obediencia llega a ser la Ley del amor –es la «buena nueva» aportada por el cristianismo–, y la comunidad espiritual, salida de la lectura del libro, puede a su vez encarnarse en una comunidad concreta. Esta primero fue política, el Imperio romano; luego económica, el capitalismo «protestante». La teología de la encarnación falta en el Islam, pero que la Ley debe ser manifestada como una potencia secular, este principio no será olvidado. La autoridad del Libro, para manifestarse en el mundo, pide que el sentido de los versículos coránicos sea fijado y pueda ser inscrito como regla a seguir. Situación que tiene analogía con lo que tuvo lugar en el cristianismo: politización y dogmatismo. La autoridad debe (simplifico) ser probada por el éxito en el mundo, y si estos llegan a faltar, sobreviene la humillación. Aquí es la autoridad misma, sin embargo trascendente, que se siente ridiculizada y no la vanidad de los individuos ni, incluso, el orgullo de la comunidad.

Ahora, tal fue el caso. Confrontado al occidente clásico y moderno, el Islam fue derrotado porque la ley del Corán no autorizaba a los estados musulmanes a desarrollarse como potencias económicas capitalistas, sino solamente mercantilistas, mientras que el dogma cristiano no prohibía legitimar el crecimiento exponencial de las riquezas individuales: podía incluso hacer

de este el signo de una gracia divina. Este boqueo estuvo en el origen de la decadencia de los poderosos califatos medievales. Quedaba la guerra santa. Pero ella es poco apropiada en un mundo en el que las guerras son la continuación de conflictos económicos por otros medios.

De esta descripción demasiado breve y demasiado ambiciosa, se puede sacar al menos esta conclusión negativa: que la situación histórica presente, marcada por el muro de Berlín y la crisis del Golfo, escapa a la interpretación puramente liberal como a un análisis marxista somero. Occidente proclama sin vergüenza que Saddam Hussein es un tirano, denuncia el fanatismo histórico del pueblo árabe e invoca la violación del derecho internacional humanitario para intervenir, como si él mismo no hubiera sido culpable de los mismos hechos no hace mucho tiempo. En cuanto al discurso marxista, sólo puede legitimar su crítica haciendo de las «masas» del Tercer-mundo, del sur o del cercano-orienté, el sustituto del proletariado industrial y postindustrial, lo cual es absurdo a la vez teórica y prácticamente, e indigno de la responsabilidad de pensar.

La caída del muro de Berlín es un acontecimiento mucho menos equivoco, al punto que él puede inducir una comprensión general de la situación histórica. Excluye evidentemente una lectura marxista somera, pero sobretodo muestra que un sistema es tanto más preformante cuando es más «abierto» y que, inversamente, está condenado a ser eliminado por sus competidores o por simple entropía si se cierra sobre sí mismo. (Breznev hubiese debido estudiar un poco

más la termodinámica). Esta lógica puede ser aplicada, en sentido contrario, al verdadero motivo de la crisis del Golfo. Por respetable que sea el Islam como modelo de espiritualidad, no puede igualar los logros concretos de Occidente; le sería necesario modificar su estatuto, por ejemplo convirtiéndose en una creencia religiosa y una práctica ritual entre otras, si no quiere desaparecer en cierto tiempo.

En la competición entre los sistemas parece que el rasgo decisivo sea la apertura, el «juego» que preserven en su modo de funcionamiento. Esta conclusión plantea dos temas. Primero, la de su supuesto: la situación debería ser pensada en términos de fuerzas útiles, cualquiera que sea la forma tomada por la energía, humana o material. ¿No se puede analizar el mundo contemporáneo sino bajo el aspecto de relaciones de fuerzas, es decir, desde el punto de vista de la dinámica? Luego, ¿por qué es necesario que los sistemas entren en competición? La metafísica de Leibniz era también una teoría de sistemas, pero las mónadas no se hacían allí la guerra por la dominación. ¿Qué necesidad pone en movimiento el proceso de competición?

A preguntas metafísicas, ¿respuestas metafísicas? ¿Es necesario? La vía metafísica no tiene salida, se sabe. A lo sumo, es objeto de la crítica. No obstante, lo que hace posible la crítica es el espacio interior vacante que el sistema abierto mantiene y protege en su seno. Este sistema no tiene ninguna necesidad de una legitimación metafísica; tiene necesidad de este espacio libre. La

crítica es siempre posible y deseable bajo esta condición. Pero también su conclusión será siempre la misma: que no hay conclusión, que es necesario aplazar el concluir, que el «blanco» persiste siempre en el texto, en cualquier sentido que se tome la palabra «texto». El blanco es el recurso de la crítica. Es la marca de fábrica que el sistema abierto graba sobre las obras del espíritu.

Pero, además de la crítica, el blanco autoriza también la imaginación. Permite, por ejemplo, que se cuenten historias con toda libertad. Y me gustaría describir la situación presente de una manera que no tuviera nada de crítica, que sería francamente «representativa», referencial más bien que reflexiva, ingenua entonces, e incluso pueril. Algo como un cuento a la manera de Voltaire, o casi. Tendría por excusa que mi historia está pasablemente acreditada en medios muy serios, físicos, biólogos, economistas. De manera ciertamente informal, incluso temerosa, como si esta fábula fuera el sueño inconfesable que el mundo postmoderno sueña a propósito de sí mismo. Un cuento que sería, en suma, el gran relato que este mundo se obstina en contar sobre él mismo, después de que los grandes relatos evidentemente han hecho ruina. En realidad, es una inconsecuencia de la cual habría mucho por decir –sólo que, esta vez, el héroe de la fábula ya no es el hombre. Pero escuchémosla más bien...⁴.

Recibido 3/11/05. Aprobado 14/12/05

4 El numeral 6 de *Moralités Postmodernes*, titulado «una fábula postmoderna», es la parte que sigue en el libro y a la que hace Lyotard alusión.