

momento histórico, con una tendencia creciente a la feminización de la pobreza en el primer y tercer mundo, no parece plausible dar más vueltas a «nuestra» ontología. El feminismo tendrá que transitar sendas más políticas y sugerir nuevas formas de politización crítica de la sociedad.

Para concluir, hay que señalar que los análisis que realiza Celia Amorós sobre

la constitución de las mujeres en sujetos políticos y la necesidad de su articulación colectiva, al tiempo que explica con gran agudeza los mecanismos y dispositivos de formación de los varones en una dominación, constituyen, sin duda, la más importante contribución que se ha realizado en la elaboración de una teoría feminista del poder.

¿NUEVA ÉPICA DEL SENTIDO EN LA TRANSMODERNIDAD?

Luz Stella León Hernández

ROSA MARÍA RODRÍGUEZ MAGDA
Transmodernidad
Anthropos, Barcelona, 2004

El tema propuesto por la autora es de gran actualidad: responde a las inquietudes propias de una reflexión filosófica que intenta abrirse paso en los retos contemporáneos sin renunciar a los proyectos ilustrados. De este modo, se hace cargo de las críticas postmodernas a la vez que pretende ir más allá en su empeño.

El proceso argumentativo que la autora nos propone para dar cuerpo a su paradigma transmoderno transita, a nuestro juicio, los niveles filosóficos relevantes para su construcción. Lo interesante, desde este punto de vista, son las propuestas en sí mismas, el diálogo constante con las alternativas posibles y el abanico de las virtualidades reflexivas que podemos intuir a partir de su lectura.

Actualmente, el término «Transmodernidad» responde al nuevo topo que trata de describir nuestra realidad. En él convergen diferentes pensadores, escuelas, talentos y tradiciones como «punto de fuga»; esta búsqueda se proyecta como crítica a la moderni-

dad tardía, como superación de la postmodernidad o como paradigma de los marginados. El término en sí mismo responde a la emergencia múltiple, a la heterogeneidad, a la hibridación.

La Transmodernidad es usada como término heurístico, como búsqueda para encontrar lo que distingue a nuestra época de la anterior. Quiere describir los desarrollos que dejan atrás una modernidad vuelta cuestionable sin negar, con pesimismo cultural, sus aportaciones.

El concepto de Transmodernidad que nos presenta Rosa Rodríguez Magda como paradigma contemporáneo es el resultado más acabado de sus últimos años de reflexión. La preocupación por el tema propiamente dicho como tal surgió en 1987, en su entrevista a Baudrillard. Los términos «Transmodernidad», «transmoderno» fueron acuñados en su libro *La sonrisa de Saturno*, con posteriores avances en el artículo «Globalización como totalidad Transmoderna», y en parte de su libro *El modelo frankenstein. De la diferencia a la cultura Post*.

En Transmodernidad elabora un itinerario filosófico que va desde la crisis gnoseológico-metafísica al ámbito ético-político y

a la búsqueda de sentido en la estética para, finalmente, proponernos el retorno a una «nueva sacralidad».

En primer lugar, la autora nos presenta la Transmodernidad como paradigma útil que no pretende ser un producto acabado, sino la imagen estratégica para superar el período postmoderno; al mismo tiempo retoma los retos modernos redefinidos críticamente.

Nuestra autora recurre al modelo dialéctico hegeliano como mecanismo para trasmutar los paradigmas a superar. Esta secuencia lógica es entendida como *locus* epistemológico. A partir de ahí se sientan las bases metodológicas, lógicas y conceptuales necesarias para adentrarnos en el texto.

El concepto básico de la «Transmodernidad» es el punto de partida que se emplea como ideal regulativo de lo real. Este carácter normativo se utiliza en el sentido dialéctico-ideal como necesidad lógica a partir de la incorporación del «nuevo» concepto de la ausencia metafísica que supera el concepto tradicional de la metafísica de la presencia. Esta ausencia funciona a modo de condición de consistencia epistemológica y como pacto gnoseológico de los sujetos. Ese consenso racional posibilita interpretar y transformar la realidad, exigiéndose la universalidad como hipótesis racional no ontológica, sino como condición de posibilidad del procedimiento epistemológico, otorgándole así un carácter hipotético, temporal y revisable. A esto se le añade el carácter heurístico, un como si dispusiéramos de la sabiduría que anhelaban los filósofos tradicionales.

La autora intenta no perder de vista los retos inacabados de la modernidad, una vez constatadas las carencias del proyecto ilustrado. En este sentido, la Transmodernidad, nos advierte Rodríguez Magda, es lo postmoderno sin su inocente rupturismo. La eficacia de este uso regulativo estriba en la

comprensión de nuestro presente en los niveles gnoseológico, metafísico, ético-político, subjetivo y estético. Como paradigma que pretende ser, la Transmodernidad exige dar cuenta de los niveles de reflexión teórico-prácticos relacionados con los ámbitos del ser, del conocimiento, de la acción moral y política, de la subjetividad, la belleza y la trascendencia.

Este paradigma se constituye a través de unas reglas de juego revisables para las prácticas. Estas reglas implican asumir unos pactos ontológicos mínimos y un uso crítico-pragmático débil de la razón desde la apropiación del dinamismo y la fragmentariedad características del presente. Este mundo globalizado se corresponde con lo cibernético y virtual.

Con el empleo del término «Transmodernidad» Rodríguez Magda fusiona la riqueza conceptual connotada en el prefijo «trans», que entraña tanto el fluir que no se estanca, en tanto que forma de superación y continuación, como la transformación, que remite al dinamismo sustancial y al cambio sociológico. Por otro lado, estaría la trascendencia como unidad total en lo sagrado frente al relativismo y al nihilismo, pero una trascendencia que ha pasado por la secularización de la razón y su posterior debilitamiento.

La característica más relevante de la gnoseología contemporánea radicaría, para nuestra autora, en la plasmación virtual que no requiere la realidad de los objetos para existir, desde un idealismo semántico que concibe la ausencia de sentidos —ausencia positiva— no como falta, sino como condición misma de ese cosmos: condición de posibilidad. Desde este nivel surge la necesidad de una metafísica mínima que parta de la crítica al positivismo y al ingenuo cientifismo de la modernidad. Por tanto, la ausencia, como categoría gnoseológica de partida, se aplica a la «no-esencia» metafísica que se torna fundamento antifundante.

En la construcción teórica de nuestra autora el ser es tomado como proceso en su libertad creadora, por lo tanto, la categoría metafísica relevante es la de la contingencia y no la de la necesidad. Ello tiene implicaciones importantes para la acción: nos advierte del continuo hacerse no sólo de la realidad, sino de quien la vive y la construye.

Rescapitulando, podemos dar cuenta de los ejes clave que vertebran el discurso de la filósofa: la globalización como hecho social; la Transmodernidad como paradigma para afrontar los retos de un proyecto ilustrado contemporáneo; y el mecanismo dialéctico como motor de cambio social.

Tras el *impasse* gnoseológico que provoca la cesión de la filosofía a favor de las disciplinas positivas —economía, sociología, política, derecho, etc.— y las crisis fundamentales en la metafísica, en lo empírico y lo teórico, así como la consiguiente imposibilidad de absoluto, Rodríguez Magda nos recuerda que sólo nos queda un conocimiento de carácter provisional, hipotético, pragmático y posibilista en el ámbito del relativismo cultural característico de la globalización. Desde este panorama las únicas certidumbres posibles las encontramos en la poética y el narrativismo. Sobre esto volveremos más adelante.

Tras este marco de crisis de fundamentación, herencia de la posmodernidad, surge el consenso estratégico como única salida, como único paradigma de referencia. Asumiendo las «muertes» de los grandes metarrelatos: de Dios, el Ser, la Realidad, el Sujeto o la Historia, sólo queda el «espectrismo», el simulacro y la imagen o lo virtual.

En el *continuum* teórico de la síntesis Transmoderna, la autora reconoce la necesidad de simplificar y parcelar ese fluir a través de un cuadro esquemático, para mostrar la correspondencia entre los modelos moderno, postmoderno y transmoderno, respectivamente. En la columna de la Mo-

dernidad predominan los principios bien definidos que tienden a la cohesión, la unidad, la afirmación, a un pensamiento fuerte; mientras que en la segunda columna, la Postmoderna, todo es disgregación, multiplicidad, negación y pensamiento débil; finalmente la tercera columna, la Transmodernidad, mantiene el ímpetu definidor de la primera pero despojado de su fundamento. A cada paradigma le corresponde un tipo específico de cultura; así, tenemos que al modelo de la modernidad le concierne la cultura moderna, al modelo postmoderno la sociedad postindustrial, y sería propia de un modelo transmoderno un tipo de cultura global, un modelo sociológico: la globalización, el nuevo metarrelato al que hemos llegado *a posteriori*.

Como la autora nos lo demuestra en un sinfín de páginas, para ella siguen siendo válidas las preguntas ilustradas, especialmente la libertad, que nace ligada al proyecto ilustrado y que sufre los avatares de la crisis de fundamentación. En su apuesta teórica recupera la libertad en forma lírica, al haber quedado imposibilitado el proyecto épico.

La autora nos interpela para crear nuevas adhesiones que construyan identidades a modo de simulacros operativos estratégicos, de carácter instrumental, que creen por convención nuevos mitos genealógicos que doten de sentido a la nueva forma de entender la Libertad en una sociedad Transmoderna. Así, el modelo propuesto pretende mantener los ideales de lo político y las necesidades emocionales e identitarias.

Sobre la base de la ética en la autonomía, Rodríguez Magda incorpora el concepto de la ausencia, tomada como *locus* del poder, en el pacto social que rige las consideraciones prácticas. Esta ausencia tiene como referencia la copia, la relación de imagen-imagen —modelo frankenstein— donde se metaforiza la pervivencia de «los restos cadavéricos de nuestro pasado —teo-

rías, estéticas, religiones—... que se integran en el dinamismo... mutante, y por otro lado, plasma la “presencia” y el horror de lo monstruoso en los límites de nuestra conciencia y nuestra geografía». La ausencia como carencia de esencia, de estirpe sartriana, nos otorga la libertad de nuestra realización partiendo de un sujeto estratégico, de un sujeto performativo.

Ahora bien, todo el entramado teórico nos conduce a la transmutación de la ética en estética, pues, tras las crisis de fundamentación, la ética se transforma en espectáculo y sus valores en *márketing*, quedando la búsqueda de sentido restringida al plano de lo estético. ¿Por qué de la ética en estética? La autora responde que, a partir del primer Wittgenstein, ética y estética son considerados como los únicos dadores de sentido, donde la primera se encuentra en la era del postdeber y del espectáculo y los que fueron sus valores se convierten en producto alternativo y *márketing*. También Amelia Valcárcel afirma que «ética y estética forman parte del sentido del mundo, están entonces fuera de él y pertenecen a lo inefable, a lo que se muestra. Lo que es trascendental».

En el ámbito estético en el que nos situamos se produce el fenómeno relevante de la denominada extinción de la mirada respecto a la captación-construcción de la realidad. Ello se traduce en una nueva relación entre el sujeto y lo estético. La mirada que cumplía la función de captar-dominar la realidad, en la Transmodernidad pasa a construir la realidad; de esa forma, es la virtualidad desde la ausencia la que otorga la «legitimidad» a esa construcción de la realidad que realizamos: así, la cyberontología es instituida como nuevo paradigma de lo visual. En el mundo globalizado, totalizador, se va produciendo una extinción de la mirada, siendo sustituida por la virtualidad, cuya legitimidad está en la construcción de la realidad y no en su captación o

desvelamiento, pero no a modo de mundo de las ideas platónicas, o como reducto de lo material ajeno a nosotros, sino como universo de virtualidades, como universo de infinitas posibilidades desde donde yo construyo el mundo.

Rodríguez Magda repasa críticamente las teorías existencialistas y psicoanalíticas respecto a la mirada, si bien, en último término, lo hace para contraponerlas a su modelo transmoderno, que se basa en la ausencia. Introduce estos conceptos partiendo de la mirada existencialista sartriana, donde la mirada del otro me constituye como presencia en mí del otro. En el existencialismo es el acto de ver el que distribuye las categorías de objeto y sujeto, por lo que la libertad entendida como autonomía exige que el sujeto sea dueño de su propia mirada. Desde el modelo de nuestra autora se nos anuncia el Amor como la más elevada de las formas de escapar de la alienación, como dimensión ontológica de existencia plena a través de la libertad del otro, que queda plasmada en el erotismo. Como segundo término de referencia acoge el paradigma psicoanalítico de las interpretaciones de la mirada freudianas y lacanianas. Sobre Lacan, la autora concluye, refiriéndose a la mujer, que «constituye una de las más ciegas aplicaciones de una metodología inadecuada a la visibilización de un sujeto claramente anulado desde sus presupuestos». Toda esta exposición le sirve para concluir con su propuesta, que nos lleva al «arte sin mirada». La obra se transforma en acción, lo material en virtual, y se produce una extinción de la mirada pasando de lo visual a lo virtual. Lo cual nos lleva a la «reconstrucción sagrada de la ausencia».

Como hemos visto hasta ahora, Rodríguez Magda, a lo largo de los diez primeros capítulos, intenta reconstruir una fenomenología de la ausencia en la globalización Transmoderna. Desde ahí, pasa a configurar el concepto básico de ausencia

positiva —como superación de la metafísica de la presencia— proveniente de un nihilismo positivo de la contingencia, concluyendo en el retorno de lo sagrado como unidad cósmico-personal en la teogonía heroica de la invención del sentido.

La fundamental categoría de la ausencia, anunciada en el capítulo seis y desarrollada en el capítulo once, «nada más que nada», se nos presenta como ausencia positiva; retoma así el nihilismo nietzscheano «transvalorado», es decir, «el resurgiendo» desde las cenizas, «como la aurora de un nuevo renacer», el no ser en el ser, con ecos sarreanos.

Esa propuesta fenomenológica de la ausencia como forma epidérmica del paradigma transmoderno es, finalmente, «resuelto» por el retorno a lo sagrado para emprender el camino del ensimismamiento. La ausencia originaria provoca vértigo de vacío y de sentido. Como el ser humano se niega a ser un átomo más, la autora propone la vuelta al mito como sacralidad estética que asume el misterio de la ausencia. Sin embargo, a nuestro juicio, ello no es hacer sino de la necesidad virtud. Ante el vértigo y el vacío de sentido, es como si se buscara una solución terapéutica y se diera el salto de mi deseo a la construcción de la realidad, una realidad que lo sería a mi medida, lo cual indefectiblemente me llevaría a la frustración y la alienación.

La autora reconoce que, cuando una sociedad olvida lo sagrado, pierde el sentido unitario del mundo como un todo en el sentido cósmico y personal que se fraccionó al pasar del mito al logos, y lo que tenemos que hacer es «rellenar» mínimamente ese vacío: entonces, lo importante es creamos mitos que doten de sentido a la vida.

Concluyendo con nuestra valoración personal, estimamos que, respecto al rigor conceptual metodológico, los conceptos clave del libro tales como la Transmodernidad, la ausencia positiva y la relación-tránsito

ética-estética están en general bien tratados; sin embargo, a la lógica de la ausencia y a lo sacro, que son muy importantes en su argumentación, a nuestro juicio les vendría bien un mayor desarrollo argumentativo; además, los apuntes finales supuestamente concluyentes están faltos de contenido. Nos queda la vaga sensación del retorno al ritual iniciático básico de unidad cósmica del mundo y el hombre a través de lo sagrado.

A nivel formal queda la impresión de un desigual tratamiento de los temas de los capítulos y un exceso de información no demasiado relevante. Falta más desarrollo y una mayor profundización en algunas ideas filosóficas clave. Por ejemplo, capítulos que cabría entender como los concluyentes lo son en parca medida: nos referimos en especial al capítulo once y al epílogo.

La Transmodernidad que nos presenta la autora responde a una necesidad teórica, a modo de paradigma de emergencia, que exige la situación contemporánea una vez constatado el fracaso del paradigma postmoderno y la necesidad de ir más allá de la Ilustración. Este modelo heurístico puede aportarnos claves para entender el modelo informacionalista globalizado, en palabras de Castells. Pero, al mismo tiempo, abre diferentes posibilidades a otras alternativas teóricas. En todo caso, nuestra autora nos advierte con honestidad intelectual que su paradigma «es del primer mundo sofisticado..., vacío, globalizado», y no pretende reflejar un escenario utópico de salvación para una Humanidad emancipada; no pretende ser un lugar de llegada, sino una herramienta útil.

Cumpliendo con la tarea filosófica de sugerir interrogantes relevantes para reflexionar, la obra de Rodríguez Magda nos interpela a buscar nuevas formas de construcción de modelos que den sentido, unidad y coherencia en esta nueva sociedad globalizada.

Nos quedan, con todo, grandes interrogantes, como el siguiente: ¿existe el sujeto deconstruido postmoderno cuando parece producirse una emergencia de un sujeto identitario que exige de los poderes públicos el reconocimiento de su diferencia y de sus nuevos modos de libertad? Los grandes modelos que contraponen, ¿son realmente «bloques temáticos», estructuras más o menos cerradas? ¿Podemos pensar la modernidad y la

postmodernidad como hechos acabados? ¿Se puede hacer síntesis con piezas tan disímiles?

El intento de la Transmodernidad de recuperar un cosmopolitismo «trans-ético», que se plantea como no excluyente, como lo era la modernidad, puede quedar diluido en una corriente cultural vanguardista que se agote en sí misma, en la autocomplacencia endogámica que margina la promesa emancipatoria ilustrada.

LA DIALÉCTICA Y SUS LÍMITES

Sonia Arribas

JOSÉ MARÍA RIPALDA,
Los límites de la dialéctica,
Madrid, Trotta, 2005, 259 pp.

Tal vez hasta la muerte de Adorno, en círculos académicos, literarios y políticos se hacía uso de la palabra «dialéctica» para referirse a cierta práctica filosófica —y sin que esto generara demasiado malestar ni rechazo. Pero en el último medio siglo, y debido al progresivo abandono del marxismo —cuyo anclaje filosófico es precisamente la dialéctica—, el término ha acabado significando o bien algo muy general y nimio (algo así como una forma de pensar o dialogar relacionando) o, en su aceptación más común, una especie de anteojos por los que se mira, configura y determina el devenir el mundo —los anteojos que supuestamente hicieron del marxismo una ideología, una teleología o un método científico. Aunque ha habido, cómo no, eminentes excepciones a esta tendencia: la de Althusser (quien trató por todos los medios de establecer la diferencia entre la dialécti-

ca hegeliana y la marxista, para defender esta última; pero cuyo nombre ha caído de una manera sintomática en la infamia), la de Lacan (desde el psicoanálisis, con su propia terminología, y quien incluso trazó la célebre homología entre la plusvalía y el *plus-de-jouir*), la del último Sartre (mezcla tal vez imposible de existencialismo y marxismo), y las de filósofos vivos como Fredric Jameson (crítico cultural marxista, ajeno a las modas académicas: de lo contrario, ¿cómo se explica *The political unconscious* en medio de la vorágine deconstruccionista y postestructuralista de los ochenta?) y, más recientemente, Slavoj Žižek (en la tradición lacaniana y con una buena dosis de Hegel, algo menor de Marx).

En nuestro país acaba de salir un libro sobre la dialéctica escrito por uno de esos filósofos que debería ser, entre los que leen filosofía y política escrita en castellano, algo así como un gran «conocido desconocido» —un nombre poco oído en lo que habitualmente se llama la opinión pública, no obstante referencia ineludible para