

POSTMODERNISMO E IDEOLOGIA

3

Jorge Larraín (*)

ABSTRACT: *Postmodernism is a complex cultural phenomenon which is characterized, among other things, by its distrust of totalizing discourses, of reason and of universal truth. It propounds indeterminacy, the primacy of difference and the incommensurability between discourses, which are supposed to have their own regimes of truth. This is why Postmodernism is suspicious about the critical concept of ideology, because it is impossible to pass judgment on a discourse*

from the perspective of another discourse. Hence the critical concept of ideology must be abandoned. However, an examination of Baudrillard and Lyotard's work shows that they unwittingly end up reintroducing the concept through the back door thus contradicting themselves: while they doubt the validity of total discourses and of their ideological critique they must assume the validity of their own critique of total discourses.

Introducción

Este artículo busca analizar el postmodernismo desde una perspectiva particular, es decir, desde el punto de vista de sus relaciones ambiguas y complejas con el concepto de ideología. La elección de esta perspectiva no es totalmente arbitraria porque, de algún modo, el Postmodernismo ha cuestionado explícitamente tal concepto, como parte de su ataque más global a los conceptos iluministas de razón y de verdad. Mi propósito es mostrar primero una versión lo más equilibrada posible de lo que se entiende por postmodernismo para establecer así una base segura de discusión. Por falta de espacio, no puedo extenderme mucho sobre el concepto de ideología pero, en la segunda sección, entrego una definición de trabajo que más o menos se ajusta al concepto que le produce problemas al postmodernismo. Simultáneamente intento una descripción somera de las relaciones entre ideología

(*) Sociólogo Universidad Católica. Profesor de Teoría Sociológica y Director del Departamento de Estudios Culturales, Universidad de Birmingham, Inglaterra.

y verdad en Foucault, por constituir esta problemática el antecedente más directo del postmodernismo.

En la tercera sección, busco elucidar el pensamiento de los dos autores más importantes del postmodernismo, Jean Baudrillard y Jean Francois Lyotard, especialmente en lo que dice relación con el concepto de ideología. El punto es mostrar su evolución intelectual y las razones por las que, habiendo sido influidos por el althusserianismo y por un concepto crítico de ideología de corte marxista, terminan abandonándolos. Finalmente, en la última sección, intento entregar algunos elementos para la crítica de las posiciones postmodernistas. La tesis básica que deseo proponer es que, a pesar de algunos aspectos positivos, tales como el pluralismo, la tolerancia y la sensibilidad contra todo totalitarismo, racismo y reduccionismo, el postmodernismo cae en la contradicción e inconsistencia. Su intento por desembarazarse del concepto crítico de ideología falla rotundamente y tanto Baudrillard como Lyotard terminan reitroduciéndolo dentro de sus análisis sociales aunque sin reconocerlo o hacerlo consciente.

¿Qué es el postmodernismo?

No existe una respuesta fácil a esta pregunta. Por un lado, el postmodernismo está relacionado con el desarrollo de nuevas formas estéticas y artísticas y también con algunos de los temas sustanciales desarrollados por el postestructuralismo de Foucault y Derrida en Francia: el énfasis sobre el discurso como instancia central de la vida social, la desconfianza acerca de toda forma de esencialismo y reduccionismo y el escepticismo acerca de la autonomía del sujeto y de la existencia de una verdad absoluta, son algunos de sus antecedentes más inmediatos. Las filosofías pesimistas y relativistas de Schopenhauer y Nietzsche son sus antecedentes más remotos. Por otro lado, el postmodernismo se presenta como un fenómeno cultural que va más allá de una nueva teoría del arte o de nuevos principios filosóficos y de análisis social. Usando las palabras de Harvey, podríamos decir que es "una nueva estructura o modo de sentir"¹, una manera especial de experimentar, interpretar y ser en el mundo que ha desplazado a los sentimientos modernistas.

De acuerdo con Harvey, el fenómeno cultural postmodernista habría empezado alrededor de 1972 como resultado de cambios económicos y políticos en el desarrollo del capitalismo que fundamentalmente tienen que ver con una nueva manera de experimentar el tiempo y el espacio. Siguiendo la "escuela de la regulación" de Lipietz, Boyer y Aglietta, Harvey argumenta que el régimen de acumulación Fordista-Keynesiano del capitalismo de

postguerra comenzó a hacer crisis a comienzos de los setenta y fue reemplazado por un régimen de acumulación flexible. Este nuevo régimen de acumulación de capital supera las rigideces del sistema Fordista-Keynesiano y se basa en nuevos modelos de flexibilidad con respecto a los procesos y mercados de trabajo, en nuevos productos, nuevos modelos de consumo, nuevos sectores de producción, nuevos mercados y nuevas formas de organización de las empresas. Pero, por sobre todo, el nuevo régimen de acumulación implica una "comprensión del tiempo y del espacio"² en el mundo capitalista, es decir, la creciente rapidez para la toma de decisiones y la espectacular expansión de las comunicaciones así como el abaratamiento del transporte han comprimido el sentido del tiempo y del espacio.

El movimiento más rápido y flexible del capital conlleva un énfasis en lo nuevo, lo pasajero, lo efímero, la rapidez y lo contingente. Estos valores son diferentes a aquellos que informaban el capitalismo Fordista-Keynesiano, con su énfasis en el largo plazo, en mercados tradicionales, en prácticas laborales bien reguladas e inalterables, en sistemas de producción rígidamente organizados. Estos cambios se proyectan a la esfera cultural y permiten entender el énfasis postmodernista en la heterogeneidad y la diferencia como principios rectores de la cultura, la filosofía y el análisis social. De allí que Jameson haya propuesto la idea que el postmodernismo es la lógica cultural del capitalismo tardío³. La misma producción de la cultura ha pasado a integrarse en la producción general de mercancías bajo el nuevo modo flexible de acumulación. Contra las concepciones típicas de la modernidad que privilegian el progreso lineal, las verdades absolutas, la planificación, la racionalidad instrumental y la estandarización del conocimiento, el postmodernismo propone como nuevos valores la fragmentación, la indeterminación y una total desconfianza en los discursos totalizantes y universales o metanarrativas. La modernidad es criticada como positivista, tecnocrática y racionalista.

La complejidad del fenómeno postmodernista se puede ver en la diversidad de las áreas culturales en las cuales se manifiesta. En arquitectura, por ejemplo, es el abandono y la crítica de las líneas rectas, las torres de vidrio y los bloques de concreto que evitan toda ornamentación e individualidad. Es también la crítica de la planificación urbana tradicional que no deja espacio para las diferencias y particularidades de las diversas localidades. En filosofía, es la restauración del pragmatismo mezclado con postestructuralismo y su crítica acerca del humanismo y del iluminismo racionalista. Es la denuncia de la razón abstracta y el rechazo a todo proyecto que tenga como meta la emancipación universal de la humanidad, especialmente si los medios propuestos para alcanzarla son la tecnología, la ciencia, la razón o la

actividad de alguna clase social privilegiada. En literatura y cine, es el paso de la unicidad de sentido a la coexistencia de realidades diversas, a la preocupación por "lo otro", a los caracteres centrales que dejan de tener claridad acerca del mundo en que viven y acerca de sí mismos. Incluso, en el campo teológico, Harvey detecta la existencia de una teología postmodernista y muestra como Roco Buttiglione parte de una crítica al Iluminismo porque aunque permitió a los seres humanos su emancipación de las servidumbres que ahogaban su libertad, afirmó al hombre sin Dios y redujo la razón a un medio, dejando así al ser humano, en la ausencia de Dios, sin meta espiritual o moral⁴.

Para el postmodernismo es imposible tener una representación unificada del mundo, o intentar siquiera describirlo como una totalidad coherente en sus conexiones y diferenciaciones internas. Lo que existe es un conjunto perpetuamente cambiante de fragmentos. Por esta razón el postmodernismo insiste tanto - en verdad se goza - en lo efímero, lo fragmentario, lo discontinuo y lo caótico. Ni los filósofos ni los científicos sociales pueden encontrar un sentido global al mundo, no sólo porque no lo tiene, sino que también porque, como lo sostiene Derrida, los significados son producidos no sólo por los autores sino que además por los consumidores de textos o, mejor dicho, la significación es producida por los diferentes textos interactuando con otros textos. Esta intertextualidad tiene vida propia y determina la existencia de significados que son necesariamente inestables y ambiguos y cuya mejor expresión discursiva parece ser el collage y el montaje. De allí la necesidad de la "desconstrucción", como proceso de lectura que desmantela los textos en búsqueda de otros textos y sus sentidos ocultos. Hay que agregar además que la heterogeneidad, indeterminación y fragmentación del mundo y de los significados no puede sino afectar también el mismo pensamiento postmodernista, cuya coherencia y consistencia lógica es difícil de establecer. Esta es la razón por la cual existe una tendencia en el postmodernismo a borrar la diferencia entre filosofía y literatura. Todas las teorías se consideran también como formas narrativas y, en cuanto tales, los requisitos de consistencia y sistematicidad parecen ser menores o al menos subordinados a otros criterios (estéticos por ejemplo).

La discontinuidad y la incoherencia no se dan sólo en el mundo real y en la producción textual de significados sino que afectan también al individuo mismo y a su personalidad. Si para la modernidad el sujeto se pensaba como integrado, como un ser coherente y centrado, para la postmodernidad el sujeto está esencialmente fragmentado y descentrado en su ser íntimo, incapaz de unificar sus experiencias. El proyecto de la modernidad, con su racionalismo, determinismo y sentido del progreso histórico, requiere

de sujetos con un sentido de identidad personal, con una personalidad coherente que pudiera proyectarse en el tiempo. La misma crítica a la alienación (religiosa, política o económica) tan querida de los autores modernistas, suponía un sujeto centrado que, por diversos motivos, sociales o psicológicos, podía descentrarse y alienarse. Para la postmodernidad, en cambio, el sujeto no se postula como fundamentalmente integrado y sin conflictos sino que existe en una incoherencia fundamental de su identidad personal. De allí que no tenga sentido el plantearse un futuro mejor, una continuidad histórica de progreso, una emancipación: sólo se vive el presente, lo que aparece, el espectáculo de los significantes que han perdido toda relación con sus significados. Es por esta razón, básicamente, que se dice que el postmodernismo va más allá de las teorías y se manifiesta también como un nuevo modo de sentir y experimentar la vida, sin memoria, sin continuidad histórica, sin futuro.

Un aspecto diferente y más positivo del Postmodernismo es realizado por Harvey y tiene que ver con la preocupación por "el otro". El discurso modernista asumía la representación del otro sin preguntar u oír; hablaba por los "otros" oprimidos (pueblos coloniales, negros, minorías raciales, nacionales y religiosas, mujeres, etc.) con una sola voz y con un discurso único. El postmodernismo, en cambio, rechaza los discursos únicos, totalizadores y con pretensiones de universalidad, sean ellos religiosos o políticos. Los "otros", los grupos oprimidos y marginalizados, tienen el derecho a hablar por sí mismos, con su propia voz. Esta postura muestra el carácter esencialmente pluralista y tolerante del discurso postmodernista.⁵

Los Antecedentes: Ideología y Verdad en Foucault

No es este el lugar para intentar una discusión general sobre el concepto de ideología y, por lo tanto, debo remitir a los lectores a otros textos en los cuales he aclarado el tema.⁶ Sólo puedo recordar aquí que en general existen dos tradiciones en la conceptualización de la ideología. Una que entiende a la ideología como un concepto epistemológico neutro que hace referencia a un conjunto de ideas y proposiciones que se articulan con los intereses de una clase, partido o grupo social. La otra versión entiende a la ideología como un concepto crítico que hace referencia a un tipo de pensamiento distorsionado que se queda atrapado en las apariencias de la realidad y que, por lo tanto, enmascara y oculta las relaciones reales, las contradicciones de la sociedad. El postmodernismo se interesa especialmente en esta última versión que tiene su origen en Marx, para criticarla y mostrar como ha perdido su sentido en el mundo contemporáneo. Los autores postmodernistas tienen

profundas sospechas sobre el concepto crítico de ideología en cuanto parece presuponer la vigencia de una verdad absoluta y de un discurso privilegiado, capaz de establecerla.

El antecedente más inmediato de esta sospecha se encuentra en Foucault. Aunque Foucault usa a veces el concepto de ideología en un sentido crítico no muy diferente al que le da Althusser, la mayoría de sus referencias a la ideología o procesos ideológicos aparecen en contextos donde argumenta en contra de la reducción de procesos o fenómenos particulares a la ideología. Por ejemplo, Foucault afirma que la formación de discursos no necesita ser analizada en términos de ideología⁷, que los aparatos del conocimiento, los grandes mecanismos de poder, no son construcciones ideológicas⁸, que la pregunta política acerca de los intelectuales y la verdad no es la conciencia alienada o ideológica⁹, que el poder no impone sobre el conocimiento contenidos ideológicos¹⁰, etc. La idea de Foucault parece ser que las virtudes heurísticas y explicativas del concepto de ideología han sido muy sobreestimadas. De hecho, explícitamente reconoce que para él es difícil usar la noción de ideología por tres razones:

La primera es que, nos guste o no, siempre se ubica en virtual oposición a algo distinto que se supone es la verdad... La segunda desventaja es que el concepto de ideología se refiere, pienso que necesariamente, a algo en el orden del sujeto. Tercero, la ideología se ubica en una posición secundaria con respecto a algo que funciona como su infraestructura, como su determinante económico y material, etc. Por estas tres razones, yo pienso que esta es una noción que no puede ser usada sin circunspección.¹¹

El escepticismo acerca del concepto de ideología va unido a un rechazo enfático de la oposición Althusseriana entre ciencia e ideología, a la que se alude en la primera razón. Para Foucault los discursos no son en sí mismos verdaderos o falsos, científicos o ideológicos. Cada sociedad tiene su propio régimen de verdad, sus propios discursos aceptados que funcionan como verdaderos, sus propios mecanismos y procedimientos para decidir lo que cuenta como verdadero. La verdad no está fuera del poder¹². En consecuencia:

La ideología no se excluye de la científicidad. Pocos discursos han dado tanto lugar a la ideología como el discurso clínico o el de la economía política: esta no es una razón suficientemente buena para tratar a la totalidad de sus proposiciones como socavadas por el error... Al corregirse a sí mismo, al rectificar sus errores... el discurso no deshace necesariamente sus relaciones con la ideología. El rol de la ideología no disminuye en la medida que el rigor se incrementa y el error se disipa.¹³

El rechazo de la oposición entre ciencia e ideología lleva a Foucault a

menospreciar las preguntas relativas a la validez epistemológica del discurso y a reemplazarlas por preguntas relativas a la constitución de campos de conocimiento que tienen su propia "verdad" y que expresan una forma de poder. Así, la psiquiatría, la criminología, la medicina clínica, la pedagogía y otras ciencias humanas surgieron en contextos institucionales tales como los asilos, prisiones, hospitales, escuelas, etc., que constituyen sus propios sistemas de poder para controlar y disciplinar a sus internos. Estas disciplinas logran la sumisión no necesariamente por medio de la violencia o apuntando a la mente de los internos en orden a engañar u ocultar (ideología), apuntan más bien a obtener la docilidad del cuerpo. Controlan disciplinando, domeñando mediante amenazas las fuerzas del cuerpo y optimizando sus capacidades.

Postmodernismo e Ideología: Lyotard y Baudrillard

El pensamiento de Foucault influye, sin duda, en el desarrollo ulterior del postmodernismo y afecta en mayor o menor medida los escritos de Lyotard y Baudrillard. Como ya hemos visto, el postmodernismo desconfía de las teorías totalizantes o metanarrativas de valor universal que pretenden tener una verdad exclusiva. Cuestiona nuestra capacidad para alcanzar una verdad que no sea relativa a un contexto parcial y localizado; duda que nadie pueda lograr un conocimiento total y verdadero de las relaciones reales y de las contradicciones sociales. Por lo tanto, el juicio epistemológico implícito en el concepto crítico de ideología se hace imposible. Sin embargo, tanto Foucault como Lyotard y Baudrillard partieron siendo marxistas y fueron muy influenciados por el pensamiento de Althusser, lo que se aprecia en sus primeras obras. De allí que no hayan sido extraños a la utilización del concepto crítico de ideología en un principio y que se hayan ido conscientemente separando de él durante su evolución intelectual posterior.

En efecto, en una de sus primeras obras Lyotard acusa a Husserl de querer buscar un tercer camino entre el idealismo y el materialismo, y por medio de esta ambigüedad, de esconder la crisis imperialista de 1914, que es la causa principal de la crisis de la filosofía. Lyotard critica a la Fenomenología porque "su ahistoricidad, intuicionismo, su intención radical, su fenomenismo, constituyen otros tantos factores ideológicos que buscan esconder el sentido de la crisis y evitar sacar conclusiones ineluctables".¹⁴ Más tarde, en la última de una serie de clases dictadas en la Sorbona en 1964, Lyotard reflexiona sobre la filosofía como una ideología, una posición falsa, no porque su contenido sea falso, sino porque tiende a desconectarse de la realidad que representa.¹⁵ Lyotard encuentra que la concepción de ideología de Marx es muy cercana a la posición de Freud y concluye que "es cierto

que hay una verdad de la ideología que responde a una problemática real que es la de su tiempo, pero su falsedad consiste en que la respuesta a esa problemática, la manera misma en que informa, en que propone los problemas del hombre real, sale fuera del mundo real y no conduce a resolverlos.¹⁶

En una segunda etapa, Lyotard hace la crítica de Marx y trata de abandonar el concepto de ideología. El primer problema con que se encuentra es que para no contradecirse, debe negar que el punto sea criticar a Marx, o leer sus escritos como si fueran una teoría sujeta a evaluación. Por eso Lyotard argumenta que:

es necesario tomar a Marx como si fuera un escritor, un autor lleno de afectos, su texto como una locura y no como una teoría... No es necesario criticar a Marx, aun si lo criticamos, entendemos que esta no es una crítica: se ha dicho y repetido que la crítica es una burla, porque es mantenerse dentro del campo de la cosa criticada y dentro de la relación dogmática, paranoica del saber.¹⁷

Lyotard se esfuerza entonces por tomar los textos de Marx como si fueran una obra de arte, pulsiones del deseo, valores libidinales y ataca a Baudrillard por criticar a Marx en términos de teoría. Toda crítica es imperialista, toda teoría es racista.¹⁸ No hay que dejarse intimidar por la referencia a la verdad, y dirigiéndose a un hipotético contradictor teórico le dice: "Ud. no sabe nada acerca de la verdad y nunca sabrá nada, nosotros sabemos que es el arma de la paranoia y el poder... el retorno del terror. Luchemos así contra el terror blanco de la verdad..."¹⁹ Estas mismas ideas se expresan en forma diferente en sus obras más recientes. "No hay una razón, sólo razones", argumenta Lyotard, o, lo que viene a ser lo mismo, la sociedad es una serie de juegos de lenguaje, cada cual con sus reglas propias y sus criterios de verdad, cada cual inconmensurable con los demás.²⁰ Ningún juego puede ser privilegiado. La pretensión de un juego de ser más verdadero o superior a los otros debe ser resistida. "La gran narrativa ha perdido su credibilidad" o se está "quebrando"; la mayoría de la gente ha perdido su nostalgia por la gran narrativa; "el sujeto social mismo parece disolverse en esta diseminación de juegos de lenguaje";²¹ "no hay sujeto en la historia".²²

Para esta concepción, un concepto crítico de ideología que pretenda conocer cuáles son las contradicciones sociales y como pueden realmente resolverse, comparte con otras metanarrativas un carácter totalitario: no sólo son simplificaciones extremas sino también son "terroristas", en cuanto legitiman la supresión de diferencias. La pluralidad de juegos de lenguaje debe ser respetada: toda pretensión por parte de un juego de regular otros juegos de lenguaje es terror.²³ De allí que Lyotard exclame: "hagamos la guerra contra la totalidad. Hemos pagado un precio suficientemente alto por la nos-

algia del todo y del uno".²⁴ Por esta razón Lyotard es crítico de las metanarrativas de emancipación marxistas y freudianas; no confía en los intentos de "desenmascarar" de Marx y Freud. Como lo explica Rorty, Lyotard y otros pensadores franceses "parten de la sospecha de Marx y Freud, sospecha de los maestros de la sospecha, sospecha del 'desenmascaramiento'".²⁵

El pensamiento de Baudrillard acerca de la ideología también sufre una evolución en el tiempo. En una primera etapa hasta 1970, Baudrillard utiliza el concepto de ideología más o menos en el sentido crítico de Marx. Así por ejemplo, Baudrillard critica la ideología de la realización personal como "la ilogicidad triunfante de los deseos purificados de culpa" que es "nada más que un esfuerzo tremendo para materializar el superego".²⁶ También la crítica de ideología del consumo y afirma que "el consumidor aislado es la ilusión cuidadosamente mantenida del discurso ideológico sobre el consumo"²⁷ y que la "ideología del consumo nos quiere hacer creer que hemos entrado en una nueva era" (la edad del consumo que habría reemplazado la edad de la producción). Pero no hay verdad en esto, argumenta Baudrillard: "Producción y consumo son uno y el mismo proceso lógico en la reproducción expandida de las fuerzas productivas y de su control. Este imperativo que pertenece al sistema, penetra en una forma invertida en la mentalidad, ética e ideología de todos los días, y esa es su astucia final: en la forma de la liberación de necesidades, de realización individual, de placer y afluencia, etc."²⁸

Con *Para una Crítica de la Economía Política del Signo* (1972), se inaugura una segunda etapa en la que todavía se mantiene una noción crítica de ideología (influenciada por el estructuralismo de Althusser y Barthes), pero simultáneamente se intenta una crítica de la teoría de la ideología de Marx. Baudrillard parte criticando el status teórico del valor de uso dentro de la teoría marxista. Contrariamente a la idea de Marx, la sociedad debe concebirse como un sistema donde los significantes (valores de cambio), tienen preeminencia sobre los significados (valores de uso). "Los valores de uso y las necesidades son sólo un efecto del valor de cambio. El significado (y su referente) son sólo un efecto del significante"²⁹ Baudrillard cuestiona la primacía del valor de uso en la concepción de Marx: ni las necesidades ni los valores de uso son realidades autónomas, "en el fondo ellos son sólo modelos de simulación, producidos por el juego entre el valor de cambio y los significantes"³⁰ Por esta razón "no hay realidad o principio de realidad que no sea aquel directamente producido por el sistema como su referente ideal... el valor de uso y el significado no constituyen un más allá con respecto a los sistemas de los otros dos; son sólo sus coartadas... el sistema de valores de uso fue producido por el sistema de valores de cambio como su propia

ideología".³¹ En resumen, Marx fue capaz de desenmascarar el fetichismo del valor de cambio, pero no percibió la existencia de un misterio aún más profundo en el fetichismo del valor de uso, porque está antropológicamente basado en la auto-evidencia de una naturalidad.

Una de las consecuencias de la discusión acerca de la importancia secundaria del valor de uso y de la primacía de los significantes (valor de cambio), es el desplazamiento del fenómeno ideológico. Baudrillard muestra que ha comprendido bien lo que el concepto de ideología fue para Marx cuando afirma que "la ideología no puede ser entendida más como una relación infraestructural-superestructural entre una producción material (sistema de relaciones de producción) y una producción de signos (cultura) que expresa y enmascara las contradicciones en la base".³² La debilidad de la teoría de la ideología de Marx es que no puede aprehender la función ideológica de la cultura y los signos, excepto al nivel del significado. Esto resulta de la separación artificial entre lo económico y lo ideológico, mientras que la verdad es que la ideología es una forma que "atraviesa tanto la producción de signos como la producción material".³³ Por lo tanto, la crítica marxiana de la ideología "se alimenta de la concepción mágica de su objeto. No desentraña la ideología como una forma, sino como un contenido".³⁴

Baudrillard ataca las dicotomías tradicionales que se supone son de la esencia de la teoría marxista: sujeto - objeto; infraestructura - superestructura; explotación - alienación. Por consiguiente "la ideología no se sitúa apropiadamente a ningún lado de la división. Más bien es la única forma que atraviesa los campos de la producción social. La ideología captura toda producción material o simbólica, en el mismo proceso de abstracción, reducción, equivalencia general y explotación".³⁵ Esta es la razón por la cual Baudrillard está de acuerdo con el viraje de Barthes en *S/Z* acerca de la distinción entre denotación y connotación. En este libro Barthes abandona la distinción exclusiva entre estos dos términos que había propuesto anteriormente³⁶ y argumenta que "la denotación no es el primero de los significados, pero pretende serlo; bajo tal ilusión no es al final nada más que la última de las connotaciones".³⁷ Baudrillard saca las consecuencias de esto para la teoría de la ideología y afirma que "la ideología está tan llena del proceso denotativo como lo está del proceso connotativo, y, en suma, la denotación no es nunca otra cosa más que la más atractiva y sutil de las connotaciones".³⁸ La denotación aparece como objetiva e inocente pero de hecho "muy al contrario de ser el término objetivo al cual se opone la connotación como un término ideológico, la denotación es así el término más ideológico (ya que naturaliza el mismo proceso de la ideología)".³⁹

En una tercera etapa, Baudrillard finalmente abandona tanto el marxismo

como el concepto de ideología. Al comienzo, el marxismo es todavía objeto de análisis y se le rechaza como un reflejo o espejo del capitalismo productivo y como una crítica demasiado pequeña burguesa y conservadora de la economía política para ser realmente revolucionaria. El argumento principal de *El Espejo de la Producción* es, de hecho, que el marxismo depende de los mismos supuestos que la economía política. Critica el valor de cambio sólo para exaltar el valor de uso y de esta forma todavía cree en las posibilidades de la economía. Baudrillard quiere dejar a la economía a un lado y declara que la era de la producción de objetos ha pasado y que ha sido reemplazada por una nueva era de producción de signos.

Muy pronto, sin embargo, el marxismo deja de ser el objeto de análisis y Baudrillard desarrolla su posición para introducir una teoría nueva de las simulaciones, donde los códigos, espectáculos, modelos, imágenes y el juego de los signos llegan a ser los principales organizadores de la vida contemporánea en las sociedades capitalistas. Una de las características principales de estos códigos y signos es el hecho que ya no descansan sobre ninguna cosa "real" que existe más allá de ellos mismos. De allí que este nuevo mundo se caracteriza por la hiperrealidad y la simulación, "en el sentido que desde ahora en adelante los signos se intercambiarán exclusivamente entre ellos mismos, sin interactuar con lo real".⁴⁰ Otra característica importante de la dominación del código es el fin de la determinación: "la determinación está muerta, el indeterminismo reina"... "todo llega a ser indecible".⁴¹ Todos los criterios tradicionales de valor, sean éstos morales, estéticos o prácticos, se desvanecen en el sistema de imágenes:

Hoy, el sistema entero está fluctuando en la indeterminación, toda la realidad absorbida por la hiperrealidad del código y la simulación. Es ahora un principio de simulación, y no de realidad, el que regula la vida social. Las finalidades han desaparecido, somos ahora engendrados por modelos.⁴²

Como la realidad misma ha sido evacuada de sentido y todo lo que sobrevive es su simulación, la crítica de la ideología pierde su fundamento. Baudrillard anuncia formalmente que "no existe una cosa tal como la ideología, sólo existen los simulacros".⁴³ El concepto de ideología pertenece a una concepción del signo como disimulando algo ("una teología de verdad y secreto"). Pero en la era de la simulación los signos sólo disimulan que no hay nada detrás de ellos; la imagen "no tiene relación con ninguna realidad: es su propio y puro simulacro".⁴⁴

La ideología sólo corresponde a una traición de la realidad por los signos; la simulación corresponde a un cortocircuito de la realidad y su reduplicación por los signos. Es siempre el objetivo del análisis ideológico

co el restaurar el proceso objetivo; es siempre un falso problema el querer restaurar la verdad que subyace al simulacro. Esta es la razón última por la que el poder está tan de acuerdo con los discursos ideológicos, porque éstos son todos discursos de la verdad - siempre buenos...⁴⁵

Por caminos distintos pero convergentes, Lyotard y Baudrillard abandonan el marxismo como teoría general de la historia y más específicamente el concepto de ideología como instrumento de análisis adecuado a la era del postmodernismo. Para el primero, el problema central de toda crítica ideológica es la inconmensurabilidad de los discursos, la ausencia de un referente discursivo absoluto que permita evaluar otros discursos. Así como Foucault niega que exista una verdad única y afirma que cada discurso establece su propio régimen de verdad, así también Lyotard afirma algo parecido para los juegos de lenguaje. Para Baudrillard, el problema es más complejo y reside en la ausencia de una realidad que pueda ser falseada por las representaciones. Todo es puro signo, simulación e hiperrealidad.

Hacia Una Crítica del Postmodernismo

No es fácil hacer la crítica de una corriente de pensamiento tan compleja y diversa en sus ramificaciones como el postmodernismo y no pretendo en este artículo intentar una evaluación global. Me limitaré a exponer algunos problemas, especialmente en lo que dice relación con el concepto de ideología, que ha sido mi ángulo específico de acercamiento. Sin embargo, antes que nada, quisiera hacer un esfuerzo por reconocer algunos puntos positivos. Como ya advertíamos en la primera sección, la otra cara de la moneda de la desconfianza en los discursos totalizantes y en la verdad universal es la tolerancia de una pluralidad de discursos, la creencia en el derecho del "otro" a hablar por sí mismo, la preocupación por la complejidad y singularidad de los valores e intereses de las diversas culturas y lugares. De alguna manera, el postmodernismo ha sido instrumental en el reconocimiento de la diversidad y de las múltiples formas de lo "otro" que emergen de las diferencias de sexo, de raza y de ubicación geográfica. Es necesario reconocer que las así llamadas metanarrativas o discursos universalizantes tienden a utilizar una lógica reductora, a descuidar los detalles y las diferencias culturales, cayendo a veces en formas etnocéntricas y racistas. De otro modo no se explica, por ejemplo, el que Hegel pensara que América del Sur era un lugar "física e intelectualmente impotente", donde todo lo que pasa no es sino "un eco del Viejo mundo y la expresión de una vida ajena".⁴⁶

Esta es la razón por la que la crítica postmodernista a la modernidad y a la racionalidad instrumental parece concordar con aquellos que en América

Latina piensan que el modelo cultural racional - iluminista, pro - Europeo y totalizante, acríticamente adoptado por las elites latinoamericanas, ha sido responsable de tantos fracasos en nuestros procesos modernizadores.⁴⁷ En un enfoque posmodernista, América Latina aparece como el "otro" cuya cultura no debe ser reducida a los parámetros europeos y que posee un discurso diferente, con su propia verdad. A mi modo de ver, las concepciones que definen la identidad cultural latinoamericana en oposición a la matriz racional europea tienen también problemas serios. A veces, caen en un esencialismo cultural que no permite entender el hecho que las identidades culturales también cambian, y, por otro lado, su crítica a la razón instrumental europea tiende a menudo a olvidar sus numerosos e indispensables aportes. Sin embargo, hay que evitar también el otro extremo que utiliza una lógica universal reduccionista. En la medida que el postmodernismo se preocupa del "otro" latinoamericano y se opone a las visiones totalizantes que reducen su especificidad a una uniformidad abstracta, o a un simple eco de lo ajeno, juega un rol positivo. Es necesario reconocer que las teorías universales siempre corren el riesgo de creer que lo particular, lo local y lo históricamente específico tienen significado sólo en la medida en que son instancias de lo general.

Sin embargo, un lector atento de Lyotard y Baudrillard no puede dejar de notar el hecho paradójico que mientras tratan arduamente de desembarazarse del concepto de ideología, la propia lógica de sus argumentaciones los lleva a re-introducirlo por la puerta de atrás. Sólo que un tal concepto, rechazado, no asumido y sin embargo implícitamente utilizado, no puede sino ser aún más arbitrario que la noción que pretendían criticar. En su violento ataque contra las metanarrativas y las teorías universalizantes, los postmodernistas se sienten, sin embargo, perfectamente capaces de discriminar entre las teorías que caen bajo tal categorización y aquellas que se salvan; y esto, por supuesto, con la intención de rechazar a las primeras como erróneas, es decir, en cierta forma como ideológicas.

De hecho, Lyotard utiliza el término ideología con todas sus letras, en sentido crítico, aún en sus textos más tardíos, sin notar la paradoja. Por ejemplo, argumentando contra una cierta forma de entender la economía libidinal dice: "de otro modo se construirá una economía libidinal que se parecerá a una economía política trivial, es decir, una ideología con una pretensión de orden, incapaz de aprehender la duplicidad de los movimientos que se dicen económicos".⁴⁸ Así también en una entrevista afirma que "no existe una razón única y masiva - eso no es sino ideología. Por el contrario, existen racionalidades plurales..."⁴⁹ Lyotard no se da cuenta que afirmar esto sólo puede hacerse sobre la base de otra metanarrativa totalizante y que su preo-

ocupación por preservar la pureza y la singularidad de cada juego de lenguaje lo hace caer exactamente en lo que intentaba evitar, es decir, la afirmación de la primacía de un cierto juego. Como ya lo adelantábamos en la sección anterior, siguiendo a Rorty, lo que Lyotard propone sin ser enteramente consciente de ello, es el desenmascaramiento del desenmascaramiento, la crítica de la crítica.

Tampoco Baudrillard puede evitar la crítica de la ideología por la puerta falsa. Al proponer interpretaciones de ciertos fenómenos, Baudrillard implícitamente postula que realidades aparentemente obvias no son reales, o, también, que ciertas realidades particulares que él analiza ocultan un exceso de esa misma realidad, la hiperrealidad. Pero al decir eso se contradice. Callinicos lo ha expresado muy bien cuando se pregunta "¿cómo puede Baudrillard - o cualquier otro, tan atrapado en la simulación, como presumiblemente estamos todos - describir su naturaleza y delinear la transición de lo real a lo hiperreal?"⁵⁰ Es interesante observar también que en el caso de Baudrillard el mecanismo de crítica tiene algunas similitudes con la crítica ideológica de Marx, especialmente el hecho que ciertos fenómenos ocultan realidades más profundas. Examinaremos algunos de los ejemplos. De acuerdo con Baudrillard, Disneylandia se presenta como un mundo infantil imaginario para esconder el hecho que el resto de Norteamérica es infantil:

Disneylandia está allí para esconder el hecho que es el país "real", toda América "real", que es Disneylandia. (Tanto como las presiones están allí para ocultar el hecho que lo social es, en su totalidad, en su omnipresencia banal, lo carcelario). Disneylandia se presenta como imaginaria para hacernos creer que el resto es real, cuando de hecho todo Los Angeles y toda América rodándola ya no son reales, sino que pertenecen al orden de lo hiperreal y de la simulación. No se trata ya de una representación falsa de la realidad (ideología), sino de ocultar el hecho que lo real ya no es real, y así salvar el principio de realidad.⁵¹

Aun si concordamos con la sugerencia de Baudrillard que Disneylandia no es una representación distorsionada de América en el sentido tradicional de la ideología, es todavía cierto que enmascara el hecho que Los Angeles ya no es real sino hiperreal. En otras palabras, en la medida que Disneylandia juega un papel de ocultar, utiliza el mismo mecanismo de la ideología, sólo que en vez de ocultar una realidad, esconde una ausencia, o el hecho que es pura simulación o hiperrealidad. ¿Por qué razón no habría de ser ésta una crítica ideológica? ¿Qué sería esta simulación o hiperrealidad sino el nuevo ser traspuesto de Los Angeles que es ocultado por Disneylandia y absolutamente afirmado por Baudrillard como un hecho?

Otro ejemplo analizado por Baudrillard es el affair Watergate. Fue presentado por los medios de comunicación como la denuncia de un escándalo cuyo propósito fue revivir la moralidad pública. En realidad, argumenta Baudrillard, la presentación de Watergate como un escándalo oculta 1) el hecho que "no hay diferencia entre los hechos y su denuncia" ya que métodos idénticos fueron usados por la CIA y por los periodistas del *Washington Post*⁵² y 2) el hecho que Watergate no es un escándalo.⁵³ Una vez más, Baudrillard argumenta que si se hubiera recurrido al concepto de ideología, su rol habría sido disimular el escándalo mientras que, en verdad, los medios de comunicación disimulan el hecho que no hay escándalo, que no hay ningún principio en juego, ni hay diferencia entre los que están en el gobierno y aquellos que denuncian el escándalo. Pero, ¿por qué no se podría decir entonces que en la opinión de Baudrillard la función ideológica de la explotación del caso por los medios de comunicación fue ocultar el hecho que el gobierno y sus denunciantes son los mismos y que, a fin de cuentas, el capitalismo y el sistema de gobierno son fundamentalmente corruptos y sin principios? Cuando Baudrillard describe los mecanismos de Watergate como una cuestión de "probar lo real por lo imaginario, de probar la verdad por el escándalo, de probar la ley por su transgresión..., de probar el sistema por la crisis"; cuando argumenta que "todo está metamorfoseado en su inverso de tal manera de perpetuarse en su forma purgada",⁵⁴ ¿no está realmente describiendo, sin reconocerlo, el nuevo rol de la ideología?

Así también ocurre cuando Baudrillard comenta sobre una conferencia acerca del fin del mundo que tiene lugar en Nueva York en 1985. Para él, tal discusión no tiene sentido porque Nueva York ya es el fin del mundo. Pero la discusión acerca de la idea del fin del mundo oculta este hecho. Para Baudrillard, "el escenario es impactantemente inferior a su modelo".⁵⁵ Sin embargo, los intelectuales parecen ser incapaces de reconocer este hecho, y caen en un error similar al que Marx le criticó a la ideología alemana, es decir, su discusión es "un intento por rescatar la idea del fin del mundo en su existencia real - este es el trabajo habitual de los intelectuales".⁵⁶ Otro ejemplo notable es el análisis de la idea de Zinoviev que la tercera guerra mundial tendrá como consecuencia el comunismo universal como el modo de organización de los sobrevivientes. Para Baudrillard, los Estados comunistas han ya procedido con la exterminación de sus propias sociedades y el Occidente ha hecho lo mismo por otros medios. Lo que significa que la tercera guerra mundial ya ha sucedido y que es inútil temerla, porque está ya con nosotros. En otras palabras, la discusión acerca de una tercera guerra mundial en el futuro oculta el hecho que tal guerra ya está ocurriendo.⁵⁷

En todos estos ejemplos, Baudrillard utiliza abiertamente, pero sin

reconocerlo, un concepto crítico de ideología que opera con un mecanismo similar al de Marx. Pero, claro está, para Baudrillard lo que se oculta no es una realidad invertida y torcida (las contradicciones sociales para Marx), sino que lo que se oculta es el hecho que aquello que se presenta como real, ya no es más real sino hiperreal, una mera reproducción de un modelo, subordinado a la representación. Lo que se enmascara es el hecho que la misma realidad ha sido disuelta. Para Baudrillard los límites entre la representación y la realidad han implotado, la sociedad está ahora gobernada por signos y códigos. Tal como lo dice Kellner, "vivimos en la 'hiperrealidad' de la simulación en la cual las imágenes, espectáculos y el juego de los signos reemplazan la lógica de la producción y del conflicto de clases."⁵⁸ La realidad que Marx conoció ya no existe más, o, al menos, está subordinada a la nueva realidad de los signos producidos por los medios de comunicación.

"Nueva York es ya el fin del mundo", "lo social es lo carcelario", "el país real es Disneylandia", "Watergate no es un escándalo", "la tercera guerra mundial ya ha ocurrido", estas son las realidades que la ideología oculta, las realidades que sobrepasan sus representaciones, es decir, la conferencia en Nueva York, las prisiones, Disneylandia, Watergate, el pronóstico de Zinoviev. Estos eventos son presentados como lo real, pero en verdad lo hiperreal, en el sentido que su realidad va más allá de sí mismos. Mientras para Marx, las apariencias fijadas en la ideología constituían el reverso de las relaciones reales ocultas, para Baudrillard, los elementos presentes en los eventos que analiza reflejan en miniatura una realidad más amplia que es ocultada en el proceso. Lo que es ocultado no es el reverso sino un exceso de esa misma realidad, la hiperrealidad. La teoría de la ideología de Marx es típica de la modernidad por cuanto intenta penetrar las apariencias sociales para encontrar un significado oculto que yace detrás de ellas. Para Baudrillard, por el contrario, lo típico de la postmodernidad es el hecho que el significado mismo ha sido destruído: "en la sociedad postmoderna todo es visible, explícito, transparente, obscuro"⁵⁹ Sin embargo, es imposible no ver que en los casos analizados por Baudrillard operan también ciertas apariencias. Es cierto que ellas no invierten las relaciones reales como en Marx, pero, al menos, las reducen a su forma particular, ocultando así su universalidad.

La crítica de Baudrillard a Foucault también sigue esta lógica e implícitamente utiliza el concepto de ideología que hemos venido delineando: los análisis realizados por Foucault están obsoletos porque hay algo que Foucault no ve. En el caso del poder, Baudrillard se pregunta "¿no será que Foucault nos habló tan elocuentemente del poder... sólo porque el poder ha muerto... ha sido disuelto pura y simplemente".⁶⁰ El micro-análisis del poder en una multiplicidad de lugares e instancias sociales no es, como cree

Foucault, evidencia acerca de la omnipresencia del poder, sino que, más bien, oculta el hecho que el poder mismo ha desaparecido. La omnipresencia, la hiperrealidad es finalmente la disolución de la realidad. Por eso Baudrillard afirma que "el secreto de los grandes políticos fue saber que el poder no existe. Que no es sino un espacio perspectiva de simulación, y que si el poder seduce, es justamente porque es un simulacro..."⁶¹ El mismo tipo de argumento se repite en relación a la sexualidad: "¿No será que Foucault nos habló tan elocuentemente de la sexualidad... sólo porque esta figura de la sexualidad... estaba como la del poder, en proceso de desaparecer?"⁶²

En su crítica a la izquierda, Baudrillard recurre a un concepto de ideología de corte más maquiavélico-nietzscheano pero de todas maneras crítico. La izquierda, dice Baudrillard, cree en la solidaridad, el bien común, la honestidad, la virtud pública, etc. No ve que estas son sólo máscaras porque la política consiste en vicios privados, instintos bajos y distorsiones:

el reconocimiento de una dimensión de ilusión, de ironía, de perversión... es excluída de la perspectiva de la edificación de lo social.
... Utilizar y hacer trabajar el mal, el vicio, los intereses, las pasiones, contar con el mal, es decir, con la inteligencia del camino secreto de las cosas y nunca contar con el bien, es decir con la rectitud, es el único modo posible de existencia de lo político.⁶³

Paradojalmente, por lo tanto, la posición agresiva del postmodernismo contra la ideología fracasa en su intento por erradicar - e implícitamente postula - la perspectiva totalizante que buscaba abolir, terminando así por contradecirse. Rechaza la crítica de la ideología, pero termina introduciendo una suerte de crítica ideológica en su ataque a las metanarrativas y en sus análisis de diversos fenómenos sociales que parecen ocultar una realidad más profunda. Sólo que esta crítica ideológica es, en las palabras de Habermas, "totalizada y auto-destructiva"⁶⁴, es decir, ataca sus propios fundamentos, porque aunque es profundamente escéptica y quiere escapar de la creencia en la verdad, tiene que presuponer su propia validez. Este es el destino de todas las teorías escépticas que niegan la posibilidad de la verdad: o la reclaman para sí mismas incurriendo en una contradicción flagrante, o terminan por condenar su propia validez, en cuyo caso dejan de ser creíbles. Como lo ha expresado Harvey, "obsesionadas con la desconstrucción y la deslegitimación de toda forma de argumento"⁶⁵, terminan por dudar de su propia legitimidad hasta el punto que no queda ninguna base sólida para la acción racional. Las concepciones postmodernistas quieren abandonar la modernidad pero no quieren dar cuenta de sus propios presupuestos; socavan hasta tal punto las diferencias entre el Iluminismo y la manipulación, entre la verdad y la ideología, entre la razón y la dominación, que ellas mismas no pue-

den sobrevivir a su propia crítica. De allí que sean teorías muy unilaterales e insensibles, incapaces de ver los lados positivos de la modernidad, incapaces de comprender como esos lados positivos se articulan y coexisten (en oposición) con los rasgos alienantes y represivos que ellas absolutizan.

NOTAS

- 1) D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Blackwell, 1989, p. 53.
- 2) *Ibid.*, p. 147.
- 3) Véase E. Jameson, "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review*, N° 146, 1984, pp. 53-93.
- 4) D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, p. 41.
- 5) *Ibid.*, pp. 47-8.
- 6) Véase, *The Concept of Ideology*, London: Hutchinson, 1977 y *Marxism and Ideology*, London: Macmillan, 1983.
- 7) M. Foucault, "Questions on Geography", in Michel Foucault, *Power/Knowledge*, Ed. C. Gordon, Brighton: Harvester Press, 1980, p. 77.
- 8) M. Foucault, "Lecture 14 January 1976" en Michel Foucault, *Power/Knowledge*, Ed. C. Gordon, Brighton: Harvester Press, 1980, p. 102.
- 9) M. Foucault, "Truth and Power", in Michel Foucault, *Power/Knowledge*, Ed. C. Gordon, Brighton: Harvester Press, 1980, p. 133.
- 10) M. Foucault, "Théories et Institutions Pénales", *Annuaire du Collège de France*, 1971-1972 (París), citado en Michel Foucault, *The Will to Truth*, A. Sheridan, London: Tavistock Publications, 1980, p. 131.
- 11) M. Foucault, *Truth and Power*, p. 118.
- 12) *Ibid.*, p. 131.
- 13) M. Foucault, *The Archeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith, London: Tavistock, 1977, p. 186.
- 14) J.F. Lyotard, *La Fenomenología*, Buenos Aires: EUDEBA, 1973, p. 56.
- 15) J.F. Lyotard, *¿Por Qué Filosofar?*, Barcelona: Paidós, 1989, p. 148.
- 16) *Ibid.*, p. 150.
- 17) J.F. Lyotard, *Economie Libidinale*, París: Les Editions de Minuit, 1974, p. 117.
- 18) *Ibid.*, p. 128.
- 19) *Ibid.*, p. 287.
- 20) V. Van Reijen, and D. Veerman, "An Interview with Jean-François Lyotard", *Theory, Culture and Society*, 5, N°s 2-3, 1988, p. 278.
- 21) J.F. Lyotard, *The Postmodern Conditions: A Report on Knowledge*, Manchester: Manchester University Press, 1984, pp. 37, 15 y 40.
- 22) J.F. Lyotard and J.L. Thébaud, *Just Gaming*, Manchester: Manchester University Press, 1985, p. 10.
- 23) *Ibid.*, p. 98.
- 24) J.F. Lyotard, *The Postmodern Condition*, p. 82.

- 25) R. Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity" en *Habermas and Modernity*, R. J. Bernstein (ed.) Cambridge: Polity Press, 1985, p. 161.
- 26) J. Baudrillard, *Selected Writings*, ed. M. Poster, Cambridge: Polity Press, 1988, p. 18.
- 27) *Ibid.*, p. 46.
- 28) *Ibid.*, p. 50.
- 29) J. Baudrillard, "For a Critique of the Political Economy of the Sign", en *Selected Writings*, p. 70.
- 30) *Ibid.*
- 31) *Ibid.*, p. 71.
- 32) *Ibid.*, p. 76.
- 33) *Ibid.*
- 34) *Ibid.*, p. 77.
- 35) *Ibid.*, p. 78.
- 36) Especialmente en *Mythologies*, London: Cape, 1972 y *Elements of Semiology*, London: Cape, 1967.
- 37) R. Barthes, *S/Z*, London: Cape, 1974, p. 9.
- 38) J. Baudrillard, *Selected Writings*, p. 89.
- 39) *Ibid.*, p. 90.
- 40) J. Baudrillard, "Symbolic Exchange and Death", en *Selected Writings*, p. 125.
- 41) *Ibid.*, pp. 126 y 128.
- 42) *Ibid.*, p. 120.
- 43) *Ibid.*
- 44) J. Baudrillard, *Selected Writings*, p. 170.
- 45) *Ibid.*, p. 182.
- 46) G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 162-171.
- 47) Esta es la posición, por ejemplo, de P. Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*, Santiago: Instituto de Sociología de la Universidad Católica de Chile, 1984.
- 48) J.F. Lyotard, *Economie Libidinale*, p. 42.
- 49) W. Van Reijen, and D. Veerman, *An Interview with Jean-François Lyotard*, p. 279.
- 50) A. Callinicos, *Against Postmodernism. A Marxist Critique*, Cambridge: Polity Press, 1989, pp. 147-8.
- 51) J. Baudrillard, *Selected Writings*, p. 172.
- 52) *Ibid.*
- 53) *Ibid.*, p. 173.
- 54) *Ibid.*, pp. 176-7.
- 55) J. Baudrillard, *Cool Memories*, París: Editions Galilée, 1987, p. 286.
- 56) *Ibid.*
- 57) *Ibid.*, p. 226.
- 58) D. Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Cambridge: Polity Press, 1988, p. 62.
- 59) D. Kellner, "Postmodernism as Social Theory: Some Challenges and Problems",