

Capítulo 10

Posmodernos, sincréticos y otros impostores

En 1962 el físico y profesor norteamericano de historia de la ciencia Kuhn publicó un ensayo, *Estructura de las revoluciones científicas*, que estaría llamado a causar un gran impacto en las décadas siguientes. Una expresión tan habitual hoy como es la de “paradigma”, o “cambio de paradigma”, tiene su origen en ese libro, cuya principal significación es que sirvió de espoleta para poner definitivo punto final a las disputas del *viejo racionalismo* encarnado por Popper y Carnap. La solución consistió en disolver las contradicciones y encontronazos de unos y otros mediante un nuevo modo de entender la actividad científica que por no estar cimentado en la razón, hacía innecesario discutir más sobre el proceso de conocimiento a seguir.

Para situarnos bien en la cuestión es preciso tener en cuenta que los empiristas lógicos o filósofos analíticos de mediados del siglo XX coincidían, por encima de cualquier diferencia, en la existencia de un método científico general justificable *a priori*. Rivalizaban en cuanto a la identificación del mismo (*verificación* para los neopositivistas, *deductivismo hipotético* para Duhem, *refutación* para Popper...), pero todos aceptaban que ha de haber algún tipo de norma que nos ponga en el camino de obtener certezas, por lo que sus diatribas versaban únicamente sobre la mejor manera de acercarse a ese objetivo. Era, pues, un debate intelectual entre racionalistas *de hecho* que se reconocían como tales, aun cuando fuera tan intenso que los respectivos argumentos parecían anularse entre sí.

Los neopositivistas, con Carnap a la cabeza, quisieron enriquecer el empirismo, y por extensión a las ciencias naturales, con la lógica de la que presumía el racionalismo clásico. No era la misma, pero iba en esa dirección. En concreto, hicieron suya la *lógica inductiva*,

resumida en que las percepciones que tenemos los *sujetos* sobre la realidad pasan a ser objetivas cuando se arropan con conceptos que la experiencia *de siempre* o la formalidad de los postulados en que se apoyan (principio de no contradicción, temporalidad en las acciones, etc.), garantizan que no pueden confundirnos. Popper se opuso a ese proceder. Según él las reglas del conocimiento no han de basarse en la inducción, puesto que como sostenía Hume, lo que hoy es, mañana puede no serlo, y ofreció a cambio su propuesta: que las teorías son ideaciones previas con posibilidad de resultar verosímiles *sólo si* se demuestran infalibles en la práctica.

Del callejón sin salida al que llegaron ambas posiciones por empeñarse en luchar una contra otra (obviando los puntos en los que era posible realizar aproximaciones), ya se ha hablado en el capítulo anterior. Ahora toca hablar de las consecuencias.

La lección que extrajeron Feyerabend, Lakatos y otros jóvenes filósofos de la ciencia fue —ya se ha avanzado— que si tan complicado es hablar de un método científico aceptable para todos, bien puede ser porque seguramente no exista. En definitiva, se había comenzado a abonar el campo para que germinara un nuevo escepticismo extremo que por no poder llamarse así (si uno se dedica al estudio del conocimiento ha de creer en *algo*, y entonces ya no se es propiamente un escéptico), optó por refugiarse en una actitud pragmática ante la verdad, o sea en el relativismo.

Fue Thomas Kuhn (1922-1996) quien más resuelto dio ese paso al extremar una de las primeras premisas de Popper, a saber: que las proposiciones sobre la realidad están determinadas por la teoría. Él estadounidense lo dijo de un modo muy suave: habló de que son “dependientes de teoría”, lo cual es una mera variación léxica que tenía por fin hacer más digerible su *rompedora* tesis de que lo que veneramos como ciencia no es el fruto de la acumulación del conocimiento humano, sino un modelo de actuación o *paradigma* trufado en origen de prejuicios y otros elementos no racionales que tiene además un carácter histórico, puesto que se encuentra relacionado con el particular *sentir* de una época concreta.

En esto, desde luego, el norteamericano sobrepasó con creces lo sugerido por Popper, incluso cuando el ya maduro austriaco que vivía en Londres comenzó a hablar de “sistemas metafísicos de investigación” y cargó la tinta sobre el papel que juega la especulación en el enunciado de las hipótesis. Lo hizo, en efecto, en el *Postcrip-*

tum a *Lógica de la investigación científica*, escrito en los años ochenta, si bien es cierto que no renunció en ningún momento a la función *universal* que cumple a la razón y la experiencia como jueces últimos de cualquier devaneo mental. Tampoco hizo depender tales *sistemas* de variables históricas o culturales. Sin embargo, tras haber deslegitimado el principio de verificación, Popper no estaba en condiciones de impedir que otros le tomaran por fuente de inspiración para ir *mucho* más allá.

En concreto, Kuhn rompió con la idea popperiana de que el progreso de la ciencia es una línea continua que de vez en cuando se acelera y la mayor parte del tiempo avanza a paso sosegado. En lugar de haber un río lento que a ratos se vuelve vertiginoso, lo que hay, según él, son “periodos” de ciencia que habría que representar como lagunas comunicadas entre sí, dado que los manantiales y corrientes de agua de que se nutren son específicas del entorno en el que están enclavadas. Dicho con sus propios ejemplos: entre la astronomía de Ptolomeo (asociada a la física de Aristóteles y donde la Tierra era el centro del Universo imaginado) y el *giro copernicano* que supuso en la primera mitad del siglo XVI la aceptación del sistema solar, sería imposible hallar una solución de continuidad, pues la segunda de las teorías, especialmente a partir del desarrollo que tuvo con Galileo, fue toda una revolución que colocó al hombre en *un mundo distinto*. Y el mismo salto cualitativo se da, en opinión de Kuhn, aunque esto parece mucho más discutible,³⁸⁷ entre las concepciones físicas y cosmológicas de Newton y Einstein.

Cada una de estas teorías son un “paradigma”, con lo que llegamos así al término, casi *mágico*, que nos legó Kuhn. Se trata de un concepto que tomó de los estudios sobre lenguaje (*paradigmas verbales*) y que ya había sido avanzado en líneas generales por Foucault bajo la denominación de “*episteme*”, pero que él supo ponerle alas para significar la esencia de su planteamiento y convertirlo, de paso, en uno de los comodines retóricos de la cultura posterior. Un paradigma es para el autor de *Estructura de las revoluciones científicas* el marco de referencia conceptual que sirve de pauta a los investigadores. En ocasiones también se refiere a él como “matriz dis-

³⁸⁷ Aunque su obra pivote en general sobre la *antinomia* Newton-Einstein, lo cierto es que el segundo no anuló al primero. De ahí que se trate de un ejemplo no muy afortunado.

ciplinar común”, y ninguna conclusión sacaríamos de ello a mayores si no fuera porque nos llevamos la sorpresa de que, con Kuhn, esta noción funciona como el sustento teórico a partir del cual *es posible* hacer ciencia. Es decir, que primero es el paradigma teórico y sólo después el tratamiento empírico de la realidad, o para ser aún más claros: que lo que creemos real (y nada como la ciencia para situarnos en esa perspectiva) es *dependiente* de supuestos doctrinales no vinculados a la experiencia.

A la hora de apostar por una conclusión tan radical, Kuhn tenía *in mente* hechos como que la astrofísica actual exige ser entendida a la luz de las nuevas coordenadas espacio-temporales sugeridas por Einstein, las cuales haremos bien en no olvidar que cobran su verdadero sentido a escala *suprahumana*, sin que tal circunstancia impida, no obstante, considerarlas una aportación muy cualificada a la física *mecánica* de Newton. Él norteamericano basó su argumentación en contraponer ambas teorías, en las que vio la capacidad de condicionar de manera bien diferente la mentalidad de los científicos. Sin embargo, esta tesis habría tenido mejor defensa si la comparación se hubiera realizado entre la física geocéntrica de la Antigüedad y la que Galileo contribuyó a asentar con la ayuda de sus telescopios y sentido común, que fue, por cierto, la misma que sirvió de base a Newton para dar respuesta mediante leyes universales a las preguntas de por qué los objetos más pesados que el aire caen el suelo o los planetas no se cansan de dar vueltas en torno al Sol. Hasta el siglo XVIII, la explicación a esos y otros fenómenos era de naturaleza *teológica*: tenía que haber un motor plenipotencial (Dios) encargado de prever todo lo que ocurre y de *dar cuerda* al infatigable y sincronizado movimiento celestial. Por lo mismo, si existe una divinidad o *razón primera* en el origen de mundo, la siguiente conclusión —tal como sugirió Aristóteles— era que también debía haber un plan o causa final hacia el que se dirige cuanto acontece. Fue esa concepción en gran medida mítica la que empezó a venirse abajo con el heliocentrismo preconizado por Copérnico y se derrumbó definitivamente cuando primero Galileo y después Newton hallaron una justificación racional al movimiento de los cuerpos celestes, de lo que se desprende que en un hipotética charla entre un físico del siglo de la Ilustración y otro de finales de la Edad Media apenas existirían puntos sobre los que enhebrar un debate constructivo. Es muy

probable que tuviesen la tentación de verse mutuamente como habitantes de mundos distintos, o casi...

La tesis de Kuhn es muy directa: ambos contertulios no se reconocerían, y por tanto, no tendrían nada de qué hablar. El motivo es que entre los dos habría mediado una revolución científica que lo fue no sólo por sus consecuencias a la hora de comprender y tratar la realidad, sino también, y sobre todo, porque entrañó una mutación conceptual de las que llevan a sentirse, ciertamente, *en otro mundo*. Su criterio es que la historia de la ciencia vendría a ser una sucesión de revoluciones con este cariz. Cuando una mutación, como la que personifica Newton, se estabiliza, sigue un período de ciencia "normal" o en "estado de madurez" en el que los científicos desarrollan su actividad de acuerdo con los parámetros del nuevo *paradigma*. Durante esa etapa, que puede ser más o menos larga, la ortodoxia del momento histórico sólo deja margen para ciertas "anomalías" o *herejías* tolerables, representadas por aquellos pequeños problemas que no pueden ser resueltos en función de lo que se da por sabido. Nada ocurre mientras el dogma científico en vigor tenga bajo su control las desviaciones de la norma, pero cuando éstas empiezan a ser más y más mayores (en número y profundidad) surge una crisis que con el tiempo socava la *fe* que mantenía concertados a los investigadores y termina por dar paso a una nueva *religión* con sus propios preceptos y, lo que es más importante, su particular cosmovisión. Así pues, y con ello resumimos lo expuesto, entre un sistema (o paradigma) científico y otro se habría operado el mismo fenómeno de *tabla rasa* que las concepciones sociológicas más extremas creen factible en la naturaleza humana.

10.1. Contra la experiencia como fuente de objetividad

Lo dicho hasta aquí en lo que llevamos de capítulo podría pasar por una *caricatura* del progreso de la ciencia y contener, por tanto, trazos de algún modo asumibles. De hecho, al Kuhn de *Estructura de las revoluciones científicas* cabe interpretarle de esta manera tan abierta, pero no al que vino después, conforme tuvo que hacer frente a quienes intuían las cuestionables derivaciones de su teoría. Lo cierto es que fue hacia el final de su vida intelectual productiva cuando más radical se mostró, hasta el punto de defender que *todo* cuanto hagan los científicos de una época está determinado por los *prejuicios* que comparten. Él nunca lo dijo así, pero se comprendía su intención cuando antepuso las *creencias* a la práctica y limitó el quehacer de los investigadores a dar respuestas *automáticas* a los “enigmas” o problemas a partir del *corpus* teórico o paradigma en el que se han formado.³⁸⁸ También fue entonces cuando apuró las consecuencias de sus primeras posiciones y dedujo que si la *teoría* prevalece sobre la disposición del científico a ser objetivo es porque el influjo de la primera es tan grande que incluso condiciona algo tan específico como es la percepción individual. No otra cosa fue lo que quiso dar a entender cuando equiparó *cambio de paradigma* con *cambio de mundo*, aunque bueno será saber cómo llegó a semejante conclusión.

La ruptura de Kuhn con la filosofía analítica de los *viejos racionalistas* consistió en negar valor a las reglas que desde diferentes án-

³⁸⁸ El cambio de un paradigma a otro estaría igualmente mediatizado por elementos irracionales. De hecho, Kuhn lo asimila a una especie de conversión religiosa. Él acepta que el triunfo de una revolución científica tiene mucho que ver con las evidencias que apoyan a la nueva teoría y su mayor capacidad para resolver problemas. Sin embargo pondera también, sin decirnos muy bien en qué medida, el influjo de factores como el sentimiento de nacionalidad, intereses político-económicos o componentes de la personalidad de tipo psicológico (la reputación del innovador, el carisma de quienes primero la aceptan y propagan, etc.) y hasta religioso. Como ejemplo de esto último alude a las suposiciones de que Kepler pudo adoptar el copernicanismo por formar parte de una secta de adoradores del sol, o a que Lutero rechazó el heliocentrismo por inversos motivos.

gulos habían buscado Carnap (inductivismo lógico) y Popper (deductivismo sometido a refutación). En su lugar habló de "relaciones de similaridad" sobre un mismo "ejemplar", o sea de la *imitación* a la que se entregan entre sí los científicos que conviven bajo un mismo paradigma cuando buscan soluciones a los interrogantes que se les presentan. El matiz introducido es importante, pues significa que aunque dé la impresión de que los investigadores siguen pautas comunes (en principio equivalentes a reglas), en realidad lo que hacen es actuar como *marionetas* guiadas por el marco de referencias al que se adscriben. El científico puede estar convencido de que su actividad es racional, en el sentido de que no está regida más que por sus propios criterios (que él tenderá a considerar *universales*), pero Kuhn dice que esto es una ilusión, porque la fortaleza de un paradigma consolidado sería tal, y el proceso de aprendizaje en torno él tan acabado, que incluso sus principales actores caen en el engaño de creerse *libres*.

Es aquí cuando empieza a hacerse explícita una de sus tesis más provocadoras. Si el científico no es consciente de su papel subsidiario con respecto a los prejuicios teóricos en vigor, ello se debe, nos dice, a que todo nuevo paradigma lleva aparejado un cambio de percepción, de manera que lo que antes se veía de tonalidad roja, luego puede verse de color verde (sin que por ello quepa hablar de *daltonismo*).

Para calibrar las profundas repercusiones de esta idea hay que recordar que la percepción es ese concepto clave del empirismo en virtud del cual nos formamos ideas a partir de la experiencia captada por los sentidos, de lo que se sigue que si nuestra disposición sensorial *muta*, por fuerza han de hacerlo también los pensamientos que tengamos.

De hecho, estamos al tanto de que el principal problema al que se ha enfrentado el empirismo moderno consiste en dilucidar hasta qué punto podemos ser objetivos si resulta que la percepción depende de algo tan personal como son las *ventanas* (sentidos) a través de las cuales llega a nuestra mente la información del mundo. Ya vimos que Locke prefirió pasar de puntillas por esta cuestión, deseoso como estaba de hacer causa común con Descartes en la defensa de un conocimiento que, aunque subjetivo en origen, pudiera sobrevolar los límites individuales y alcanzar la condición de universalidad.

Otros empiristas, como Berkeley o Hume, sucumbieron en cambio a la tentación de tener esta meta por imposible. Con todo, siempre ha habido empiristas dispuestos a seguir la estela de Locke, e incluso a reafirmarla. Es el caso de los positivistas lógicos, cuyo afán, en principio, consistió en neutralizar de una vez y para siempre el *jaque mate* planteado por Hume a la posibilidad de obtener conocimientos con la sola ayuda —y él no creía en otras— de la inducción. Carnap, Hempel, Schlick y los demás representantes y seguidores del Círculo de Viena fallaron en ese empeño porque se enredaron en sus proposiciones maximalistas y logicismo formal, amén de por tener enfrente a un filósofo, Popper, que disfrutó sacándoles de sus casillas, pero aun así es justo reconocerles la apuesta inicial que hicieron a favor de un empirismo conciliable con la objetividad.

Pues bien, fue esa apuesta, zarandeada a su vez por el también *universalista* (aunque desde posiciones distintas) Popper, la que acabó por quebrar definitivamente con el filósofo postanalítico Kuhn al recoger el predicamento que concedía el anterior a la teoría y concluir luego, por su cuenta y riesgo, que incluso el principio de refutación *depende* de ella. El pensador de origen austriaco se opuso con vehemencia al desviacionismo con respecto a sus propios postulados que implicaba una tesis así, pero para entonces Kuhn ya había decidido que tenía algo realmente *novedoso* entre manos y continuó haciendo bandera de ello.

Una de las fuentes inspiradoras más importantes que tuvo el profesor norteamericano de historia de la ciencia a la hora de llevar adelante su ataque contra la tesis del *mejor* empirismo (y aquí incluimos a los neopositivistas del Círculo de Viena) de que es posible un saber objetivo, está en N. R. Hanson (1924-1967), quien no en vano es el filósofo más citado en *Estructura de las revoluciones científicas*. En *Patrones del descubrimiento* (1958) Hanson había rechazado que el único pilar del empirismo, la observación, sea independiente de quien la practica.³⁸⁹ Adujo dos motivos principales: que la experiencia visual, o *retinal*, puede variar mucho entre una persona sobria y otra ebria (de lo que hay que concluir que los sentidos no son fiables), y que toda actividad observadora implica una interpretación que es en sí misma un proceso mental.

³⁸⁹ *Op. cit.* 51. pp. 145-148

Ambos planteamientos los recogió Kuhn, que se quedó también en *prestado* las múltiples sugerencias hechas por Hanson acerca del reconocimiento intuitivo de formas en que se apoyan las percepciones visuales. La escuela de psicología *Gestalt*,³⁹⁰ desarrollada tras la Segunda Guerra Mundial, sostiene que captamos las cosas no según son, sino como nos parecen al primer *golpe de vista*. En definitiva, que tendemos a ver el *todo* de un objeto antes de tomar nota de los elementos distintivos que lo constituyen. La perspectiva Gestalt está detrás de esos pasatiempos *ingeniosos* en los que interpretamos la imagen de un pato cuando en realidad se trata (*si nos fijamos bien*) de un conejo. Ejemplos hay los que se quieren: figuras geométricas que *luego* no son lo que aparentan, dos líneas paralelas que simulan distinta longitud pero que miden lo mismo y la sola diferencia es que una termina en triángulos con el vértice hacia el exterior mientras que en la otra apuntan en dirección contraria, un cuadro de Dalí en el que apreciamos a dos monjas que unos segundos después se transmutan en el rostro del muy anticlerical Voltaire... Donde queremos llegar es a que estas *curiosidades* sirvieron a Hanson, y por extensión a Kuhn, para mostrar que lo que vemos no es tanto el resultado del afinamiento o capacidad de nuestro sistema perceptivo para reparar en los datos o detalles brutos de la realidad, como el producto de una intuición conceptualizadora. En otras palabras: que nuestra mente propende a *imaginar* el mundo, y que su poder es tanto que pone los sentidos a su servicio.

Esa *moraleja* de la psicología Gestalt es la que Kuhn, con ayuda de Hanson, traspasó a la noción de los paradigmas científicos. Si cada uno de ellos se distingue por contener una diferenciadora y radical carga de conceptos (el de inercia, por ejemplo, no existía en la física de Aristóteles, y Newton no podía concebir otra idea del tiempo y el espacio que no fuera la *clásica*), la conclusión, según él, es que quienes vivan en el marco de un paradigma concreto han de tener necesariamente condicionada su actividad perceptiva de acuerdo con lo que su mente está *entrenada* para ver. De tal planteamiento se deduce, por tanto, que la concepción que podamos hacernos del mundo nunca será objetiva, en la medida que la experiencia que tenemos de él es *dependiente* del dogma teórico en el que hemos sido educados. Otro modo de decir lo mismo es que los científicos así

³⁹⁰ *Forma o figura* en alemán.

mediatizados observan o experimentan lo que se sienten impelidos a buscar, y no lo que ellos, dejados llevar por el señuelo de la razón, creen que es el fruto de su libertad indagadora. Ni siquiera pueden hacerse la ilusión de que se limitan a interpretar el mundo de forma distinta a como se hacía en el pasado, pues eso indicaría que hay algo común sobre lo que ofrecer versiones nuevas, lo cual Kuhn niega. Cada período o paradigma científico es “inconmensurable”, nos dice, queriendo expresar con ello que *no se puede medir* o comparar con ningún otro anterior. De lo que se desprende que por trabajar bajo la inspiración de un paradigma histórico, los científicos no están facultados para interpretar el pasado a la luz de una razón universal peor o mejor dotada de argumentos. Lejos de eso, están obligados a ver cosas radicalmente nuevas porque viven en la *burbuja* de su *propio universo*.

La clave que lo explicaría está, una vez más, en la percepción. Como es lógico, los estímulos que excitan nuestros órganos sensoriales (el relampagueo que anuncia el trueno, la fuerza del viento, la caída en vertical de una manzana...) se mantienen igual en todas las épocas, puesto que su origen se halla en las cosas y no en las personas. Sin embargo, la tesis de Kuhn es que los estímulos exteriores no llegan más o menos puros hasta nosotros (según se sienten tentados a creer los *realistas* y en buena medida hace suyo el racionalismo), ni siquiera *filtrados* a través de los sentidos (como mantiene el empirismo tradicional), sino oportunamente sesgados por las ideas preconcebidas que anidan en la *mente colectiva* de la que formamos parte en calidad de simples testigos. El resultado es que los estímulos externos, supuestamente objetivos, se encuentran con individuos *educados* para captarlos en función de unas determinadas expectativas, necesidades, creencias o deseos, todo lo cual, por ser compartido con nuestros coetáneos, conduce a la falsa impresión de estar ante motivaciones intemporales, cuando en realidad se trata de las manifestaciones *históricas* de un paradigma.

Por si esto último no fuera bastante para hacer mella en la autoestima de los hombres de ciencia, y por generalización en todos los demás, a ello hay que sumar la tesis de que en la actividad perceptiva influye tanto o más la intuición que el análisis o reflexión a partir de los datos que nos suministran los sentidos. Y conste que —más allá de los automatismos engañosos de que nos habla la psicología

Gestalt— con el término *intuición* no se alude aquí a la idea, compartible, que tienen de tal disposición humana quienes creen que a menudo es un modo sutil de revelar un bagaje del que no somos conscientes, sino a lo que, de forma más habitual, se identifica con un misterioso resorte cuyo proceder y alcance se sitúa³⁹¹ al margen de la razón.

En el idealismo (o sea *mentalismo*) que subyace al planteamiento de Kuhn sobre la percepción es fácil detectar resonancias procedentes de Wittgenstein. Hemos comentado que en su obra póstuma, *Investigaciones filosóficas*, el austriaco amigo de Russell pasó a sostener que los términos que nombran a los objetos sólo cabe agruparlos según su parecido o “aire de familia”, que los mantiene relacionados en una red infinita de similaridades capaz de abarcar incluso a los supuestos contrarios, pues por muy opuestas que sean dos cosas, siempre será posible hallar un aspecto o consideración en la que coincidan, aunque sea por vía negativa. La nueva³⁹² lógica *diversa* de Wittgenstein, amparada en la flexibilidad de los sistemas del lenguaje ordinario, no puede decirse que sea del todo equivalente a la del norteamericano, quien la hizo depender de un sólo paradigma dominante, pero eso no impidió que ambos confluyeran en descartar su universalidad *atemporal*, así como en la facultad que les daba para formular conceptos (o algo semejante a ello) sin cumplir con los requisitos que la razón clásica dicta a tal fin. La valoración por parte de Kuhn de la intuición va en esa línea, en cuyo horizonte se dibuja una nebulosa de la que queda excluido algo tan cartesiano como es la capacidad de los hombres para estructurar su pensamiento de manera a la vez personal y crítica.

Otra de las evocaciones a que lleva su particular enfoque de la realidad tiene que ver con Kant. Para los dos el mundo *exterior* es incognoscible, pues lo que la mente experimenta en relación a él está mediatizado por ella misma. La única diferencia es que en Kant ese modo condicionado de relacionarse con la *cosa-en-sí* forma parte de nuestra naturaleza común (lo que supone, según se ha dicho anteriormente, una hábil maniobra para salvar la universalidad aunque

³⁹¹ Salvo en casos excepcionales y por ello muy valorados.

³⁹² Recordemos que treinta años atrás, en el *Tractatus*, se había revelado como un cancerbero de imposible trato ante “lo que puede ser dicho”

sea a expensas de arrojar dudas sobre el potencial cognitivo de la especie), mientras que en Kuhn la imposibilidad de juzgar la realidad tal cual es no obedece a un defecto *congénito* de los humanos, sino que se asocia con nuestra predisposición a colocarnos anteojeras mentales definidas por las creencias de cada época.

Lo más curioso, y esto prueba la evolución de Kuhn desde posiciones de alguna manera aceptables a otras muy radicales, es que al principio no se sentía cómodo con la idea kantiana de que el tiempo y el espacio son tan sólo “formas de intuición” de la especie. De hecho, en *Estructura de las revoluciones científicas*, donde postula el papel esencial que desempeñan las concepciones mentales o paradigmas en nuestra visión de la realidad, se concede todavía un margen para sospechar que ha de haber un mundo sujeto a la dimensión espacio-temporal, e incluso causalmente responsable de nuestra experiencia. El problema que entonces le planteaba esta contradicción se pone de relieve en su afirmación de que “*aunque el mundo no cambie con un cambio de paradigma*, el científico trabaja a partir [de ese momento] en un mundo distinto”.³⁹³ Sin embargo, esta perspectiva ya decantada pero aún cauta, se volcaría definitivamente hacia el mentalismo en escritos posteriores, en los que fue a más al desbordar la presunción kantiana de que hay un *mundo-en-sí* (es decir, *real*) por más que no se encuentre a nuestro alcance.

Así las cosas, el Kuhn de las etapas posteriores a la obra con la que se dio a conocer se fue acercando más a Hegel, quien, recordemos, se propuso superar la insatisfacción que le producía el *apaño* del autor de *La razón pura* por la vía de mantener que el pensamiento es universal en la medida que depende de un ente misterioso con vocación totalizadora (aunque tal atribución se acabara ahí, porque la característica principal de la “Idea” o “Espíritu absoluto” que están detrás es la de entregarse a un *juego dialéctico* manifestado en múltiples disfraces a lo largo de la historia). En la dialéctica hegeliana la tesis desarrolla en su seno la antítesis que termina por acabar con la primera y abre la puerta a una síntesis que a su vez pasa a ser tesis y... *vuelta a empezar*. En Kuhn esos papeles los cumplen el paradigma (tesis) y las anomalías (antítesis). Y la historicidad del pensamiento también es la misma que en Hegel, puesto que se trata de un proceso evolutivo no *en escalera* (el presente como resumen y

³⁹³ *Op. cit.* 51. p. 185. (La cursiva no está en el original.)

continuación del pasado), sino a modo de saltos cualitativos o revoluciones que reclaman una lógica propia.

“Neutralismo” con respecto a la verdad

En principio, sorprende comprobar que entre los filósofos con los que Kuhn conecta se incluya un supuesto empirista (Wittgenstein) y un racionalista especulativo (Hegel), además de alguien que pretendió situarse a medio camino, o mejor, en *tierra de nadie* (Kant). Sin embargo, no es para extrañarse, ya que todos ellos tenían en común un idealismo cognitivo en virtud del cual la realidad es subsidiaria de nuestra mente. De hecho, tal disparidad de adscripciones formales supone un buen ejemplo de lo muy confuso que puede resultar adentrarse en el estudio de la filosofía cuando nos dejamos orientar por las clasificaciones convencionales. Estamos, en efecto, acostumbrados a relacionar el énfasis que ponen algunos en la experiencia con una actitud proclive al realismo, o a emparentar el deductivismo cartesiano con la metafísica entendida como el vuelo gratuito de la imaginación. Y esto nos introduce con frecuencia por pistas equivocadas, pues lo cierto es que en lo que atañe a las diversas teorías del conocimiento, que son el sustrato básico del que procede *casi* todo lo demás, la filosofía debería estructurarse a partir de la distinción entre aquellos pensadores que han procurado desde sus variados orígenes dar respuestas asumibles por el *sentido común* (entendido como la expresión coloquial por la que se invoca el *sentido de realidad*) y aquellos otros que, sea cual la posición de la que parten, terminamos viéndolos alejados del mundo en el que amanecemos cada día.

Si de idealismo se trata, un buen ejemplo de que ser empirista no garantiza un tratamiento ecuánime de las certezas que necesita nuestra condición racional, lo encontramos, por supuesto, en Hume, cuyo escepticismo irracional recogió también Kuhn para transformarlo en la actitud relativista que define a la cultura occidental desde la pasada década de los setenta. La tesis de Hume es que la experiencia se limita a unas percepciones que por ser *obligadamente* subjetivas, no ponen a la mente en condiciones de hacerse una idea cabal de los objetos exteriores que estimulan nuestros órganos sensoriales. Fue este *desvalido* argumento lo que motivó que Kant elaborara su mundo fenoménico, en el que todo es *como nos parece*,

sin que quepa hablar de fundamento alguno que proporcione una razonable seguridad de no andar equivocados. En cuanto a Kuhn, continuó por esta vía, al principio hallándose cómodo en ella y luego llevándola a horizontes hasta entonces desconocidos.

El fondo de la cuestión es que si no hay una realidad con la que confrontar lo que cruza por nuestra mente, entonces tampoco está justificado hablar en términos de *verdad*, pues ¿qué criterio nos quedaría para salir de dudas?. Ninguno, como es lógico. Hume no se atrevió a extraer esta consecuencia y se refugió en que, más allá de las disquisiciones a las que nos entreguemos, hay una apreciación común de que el mundo tal cual es tiene un cierto sentido, lo que debería bastarnos para vivir mínimamente reconfortados. Pero la semilla quedó ahí, y uno de los configuradores de la filosofía contemporánea que mejor supo valorar su potencial fue Kuhn, para quien la ciencia, o sea la observación, es “neutra” con respecto a la verdad. Y aquí hay que hacer un alto, porque esto, dicho así, puede pasar por una afirmación inocua, cuando no lo es, pues significa que el avance científico no guarda relación con algo que consideremos *más cierto o más verdadero*. De hecho, tal planteamiento separa las nociones de progreso y verdad, lo que implica enterrar el viejo ideal ilustrado de ir hacia un mundo cada vez mejor, a la par que brinda una coartada (bien que a menudo inconfesable) a quienes hacen bandera del progresismo mientras miran de soslayo a la razón.

En la trayectoria seguida por Kuhn se hizo patente el salto cualitativo que va desde la postura clásica de los escépticos al relativismo contemporáneo. Para los primeros el concepto de verdad sigue siendo válido, por más que resulte esquivo a la hora de intentar aprehenderlo, de lo cual se deduce que el escepticismo no es incompatible, sino todo lo contrario, con estar abierto racionalmente a la exploración de nuevos y exigentes argumentos. En cambio, la mentalidad relativista prescinde de la idea de verdad, o para ser más exactos, la *prostituye* haciendo un uso circunstancial e interesado de ella. Así, habrá tantas verdades como se juzguen convenientes, pues lo que se rechaza es que haya una referencia (la realidad) que dote a esta noción de contenido universal.

El relativismo ampara su fluctuante condición bajo el pretexto de que la idea de verdad es *metafísica*, lo cual es cierto en la medida que se trata a fin de cuentas de una valoración humana sobre la que, además, muchas veces no se tiene control. Las diferentes ver-

dades religiosas serían un ejemplo de cómo por este camino podemos perdernos. Pero, hecha esta salvedad, no es menos cierto que la razón ha adoptado el concepto *mítico* de verdad como la expresión más fuerte que está a su alcance para calificar aquellas conclusiones que según su disposición crítica guardan una concordancia con la realidad. Y es en este punto donde la carga despectiva de la metafísica se diluye, so pena que neguemos la facultad de los hombres para pronunciarse libremente acerca de lo que sus luces les dicen que es el mejor camino a seguir.

Si en *Estructura de las revoluciones científicas* el Kuhn todavía moderado únicamente dudaba de que “los cambios de paradigma lleven [...] más y más cerca de la verdad”, unos pocos años más tarde, concretamente en la *Posdata* que añadió en 1969 a la segunda edición de esta obra, se atrevió ya a rechazar no sólo el concepto genérico de verdad, sino incluso el de verosimilitud. Este último equivale al de *verdad razonable*, y ha sido de siempre el punto de encuentro en el que se han saludado los escépticos y quienes se muestran confiados en la capacidad humana para el conocimiento. Por tanto, al romper con la idea de verosimilitud se deshace la posibilidad de convergencia entre unos y otros. El escéptico Popper, por ejemplo, no dio ese paso y le bastó con acomodarse en la posición de lo que se considera *razonable* para no tener ningún problema en aceptar que la historia de la ciencia se resume, después de todo, en la acumulación de pequeñas o grandes certezas que ponen a cualquier contemporáneo en mejor perspectiva que sus antepasados. Para él, como para los ilustrados, en esto consiste el progreso. Kuhn, en cambio, dictaminó que el progreso no es acumulación de verdad, aun cuando semejante tesis le llevara por fuerza a aceptar que entonces es imposible determinar por qué teorías científicas del pasado se juzgan luego fallidas o incompletas.

Para llegar a extremos así hay que valorar como metafísica *de la mala* tanto la noción de verdad como la de realidad, según es norma en el relativismo. Y así fue también en su caso. En una conferencia que dio en 1991, titulada *El problema con la filosofía de la ciencia histórica*, un Kuhn cada vez más desenfrenado decía que “es difícil imaginar [...] lo que la frase *más cerca de la verdad* puede significar [...] y no estoy sugiriendo [...] que exista una realidad que la ciencia no consigue alcanzar. Mi idea es más bien que no se puede extraer

ningún sentido de la noción de realidad tal como ha funcionado ordinariamente en la filosofía de la ciencia”.³⁹⁴

Tópicos cuestionables

El *neutralismo* del comportamiento de la ciencia con respecto a la verdad fue, por otra parte, el frontispicio a uno de los conceptos que más identifican su pensamiento: la ya aludida “inconmensurabilidad” de los paradigmas entre sí, al ser conceptualizaciones del mundo radicalmente autosuficientes, y por tanto, *no comparables*. Y hay que añadir ahora que si esto le granjeó predicamento en la posmodernidad ya en marcha, también hizo a su teoría mucho más vulnerable, en la medida que las tácitas contradicciones iniciales comenzaban ahora a hacerse nítidas. En concreto, uno de sus críticos, Tim W. E. Maudlin,³⁹⁵ observó que si los paradigmas no pueden confrontarse porque se apoyan en *realidades perceptivas* distintas, un redivivo Aristóteles tendría problemas en primera instancia para identificar una roca lunar, toda vez que según la física por él mismo apadrinada, la materia terrestre la forman los cuatro elementos clásicos,³⁹⁶ mientras que la Luna y los demás cuerpos celestes estarían compuestos de un ignoto *éter*, con tendencia natural a describir un movimiento circular perpetuo. Pues bien, pese a ello el criterio de Maudlin es que Aristóteles no tendría dificultades en reconocer a esa piedra traída del cielo como semejante a cualquier otra de la Tierra, entre otras razones porque su comportamiento sería del todo similar (caerá también hacia el suelo si la soltamos y si nos da en el pie, sentiremos que es algo más que la concreción del supuesto vacío que para los antiguos poblaba el Universo). La conclusión a la que llega Maudlin es que si bien es indudable que los condicionantes teóricos influyen en la experiencia que se tiene del mundo, nunca resultan determinantes cuando la realidad se impone. Y dado que el sentido de ésta es —o así lo creemos algunos— atemporal, eso significa que el asombro de un arquitecto del Imperio romano ante el vuelo de un avión duraría poco: justo lo que tardase alguien en explicarle la razón física que lo hace posible.

³⁹⁴ *Op. cit.* 92. p. 162

³⁹⁵ *Op. cit.* 264. p. 87

³⁹⁶ Fuego, aire, agua y tierra, con predisposición a elevarse los dos primeros, y a caer los segundos.

Otro de los tópicos cuestionables del pensamiento de Kuhn es su propia idea de las *revoluciones* científicas como nuevas concepciones que comienzan por una crisis en el paradigma en vigor y terminan por configurar una visión del mundo incomparablemente distinta a la anterior. Con ello aludía sin duda a los grandes cambios habidos en la historia de la ciencia, como los introducidos por Lavoisier (padre de la química moderna), Dalton (átomos), Darwin o Einstein,³⁹⁷ cuyas teorías supusieron una gran novedad en su tiempo y *abrieron los ojos* a los investigadores de las generaciones venideras. Pero ni siquiera en esos casos se cumple de un modo acabado la tesis de Kuhn. Sin ir más lejos, la teoría de la relatividad general de Einstein es un buen ejemplo de que es posible un enfoque revolucionario en la ciencia sin que previamente se haya producido una crisis en las tesis hasta entonces establecidas. E insistimos en ello porque es precisamente la referencia de la que se sirve Kuhn para *aleccionarnos* en sentido contrario. Su argumento favorito, en efecto, es que los exitosos estudios de Newton sobre el movimiento y la gravedad propiciaron desde el siglo XVIII un período de *ciencia normal* que habría entrado en crisis a finales del XIX por no dar una respuesta satisfactoria a la dinámica de la luz. Él lo dice así:

“[El] problema se resolvió mediante un cambio de paradigma, una revisión revolucionaria de la comprensión del espacio y del tiempo que Einstein llevó a cabo en la década entre 1905 y 1915, yendo mucho más allá de la crisis que la había inspirado. El movimiento afecta al flujo del tiempo; la materia y la energía se pueden convertir la una en la otra y viceversa; y la gravedad es una curvatura en el espacio-tiempo. La teoría de la relatividad de Einstein se convirtió entonces en el nuevo paradigma y el estudio del movimiento y la gravedad entró en un nuevo período de ciencia normal.”³⁹⁸

Pero resulta que no son pocos los científicos actuales en poner reparos a tanto entusiasmo. Para empezar, la crisis de la que habla no

³⁹⁷ En 1773 el considerado *padre de la* química moderna, el francés Antoine-Laurent de Lavoisier postuló ya que la materia no se crea ni se destruye, simplemente se transforma. Otro químico inglés, John Dalton, llevó a cabo experimentos en 1804 que apoyaban este aserto. Su conclusión fue que las sustancias están compuestas de átomos esféricos idénticos para cada elemento, pero diferentes de unos a otros. En cuanto a la significación de las teorías de Darwin y Einstein, huelga hacer comentarios por ser sobradamente conocidas.

³⁹⁸ *Op. cit.* 92. p. 193

fue tal. Los fallos sobre el movimiento de la luz no impidieron que la teoría de Newton gozara de buena salud a comienzos del pasado siglo (como, por cierto, sigue ocurriendo ahora). Por otra parte, ni la transición de la mecánica newtoniana a la einsteniana, ni la que va de la física de las grandes masas a la cuántica, parecen ajustarse a la descripción de *cambio de paradigma*. Éste es el criterio *profesional* del físico Weinberg, quien recuerda,³⁹⁹ en la línea de lo ya apuntado, que el verdadero salto cualitativo no se produjo entre Newton y Einstein, sino entre la física aristotélica (para la que el movimiento se originaba por un cambio en la *cualidad* de los objetos) y la de quien pudo explicarnos *por qué cae una manzana al suelo*.

Otro caso de revolución científica que no tiene por precedente una crisis, y que exigió muy poca revisión de los conceptos establecidos hasta ese momento, lo supuso el descubrimiento (uno de los más importante del siglo pasado) del ADN y su implicación esencial en los ámbitos de la bioquímica y genética molecular. También la informática, cuyo gran desarrollo tecnológico no debe llevarnos a olvidar que tuvo un origen genuinamente científico, le sugiere a Bird un modelo de revolución no sometida a los patrones del modelo de Kuhn.⁴⁰⁰ Y lo mismo podría decirse de la *conservadora* matemática, donde los grandes saltos a lo largo de la historia rara vez han requerido borrón y cuenta nueva del saber anterior.

³⁹⁹ *Op. cit.* 92. p. 207

⁴⁰⁰ *Op. cit.* 51. p. 96

10.2. Desplante a la razón ilustrada: antecedentes inmediatos

Los hombres de ciencia se las arreglan bastante bien para realizar su trabajo sin caer en el vértigo de intuirse *autómatas* al servicio de una teoría dominante. Y es muy probable que la gran mayoría de ellos se tengan por herederos de la mejor tradición científica, al menos en lo que tiene que ver con el espíritu y *mentalidad* que animó a quien descubrió la rueda o el modo de conservar el fuego. No es por tanto entre los científicos donde los postulados de Kuhn han causado mayores estragos. Sí, en cambio, entre los hombres *de letras*, que vieron en ello la manera de *vengarse* de la condescendencia con la que se había contemplado su trabajo por parte de los primeros. A fin de cuentas, Kuhn *demostraba* que tampoco la ciencia era segura, y que como las disciplinas culturales o humanísticas, tenía una gran dependencia de los *prejuicios* de cada época. Dicho de otra forma: los *paradigmas* disolvían el mito de la supuesta objetividad de las ciencias naturales y las englobaban, junto con las anteriores, en la categoría de *convenciones sociales*, o sea de creencias sin más soporte empírico que su relativa funcionalidad de acuerdo con lo que se considera de interés en cada momento.

Ha sido esta interpretación la que ha prevalecido, entre otras razones porque se adapta muy bien a la estela sociologista surgida con Hegel y Marx en el siglo XIX. De hecho, una de las más importantes conclusiones a que lleva la obra del profesor estadounidense es que ninguna idea, incluidas las que se valoran a sí mismas de *científicas*, puede entenderse adecuadamente si se prescinde del contexto histórico en el que nace. Se acaba así con la presunción de que hay un conocimiento que por ser objetivo merece ser calificado de *universal*, y en su defecto se cifra el origen de *todas* nuestras convicciones en lo que la *sociedad* de cada época juzga oportuno tener por tal.

En paralelo con ello, y si se tiene en cuenta que pese a circunscribirlo a la ciencia, el término kuhneano de paradigma encerraba un gran potencial como modelo *político*, se comprenderá que sus tesis fueran recibidas con los brazos abiertos por quienes no estaban dispuestos a admitir la superioridad moral —y *por tanto racional*— de

los sistemas democráticos frente a otros regímenes menos respetuosos con los derechos de los individuos. En efecto, si Kuhn había enseñado que los sistemas científicos eran autónomos e incommunicables porque cada uno tenía su lógica interna, lo mismo debía valer para los paradigmas *políticos*, de lo que se sigue que está de más establecer comparaciones *odiosas* entre, por ejemplo, la democracia con asiento en el parlamento de Westminster y la dictadura populista de un déspota caribeño. Y ese fue el primer paso, porque puestos a contrariar la razón con el argumento de que cada sociedad tiene su propia lógica, se acabó por perder del todo el norte y justificar, como se continúa haciendo tácitamente hoy desde ciertos ambientes intelectuales, la *libertad* de las teocracias orientales para conculcar los más elementales derechos de los hombres y mujeres que viven bajo su yugo. La tradición del sociologismo, entendida como la preeminencia de lo colectivo sobre los ciudadanos *de carne y hueso*, se habría bastado por sí misma para amparar tales atropellos. El régimen de Stalin, por ejemplo, no necesitó mayores sofisticaciones para triturar a millones de personas sospechosas de no mostrar el debido entusiasmo hacia el nuevo imperialismo de pretendida faz marxista. Pero el relativismo del último tercio del siglo XX sí precisaba coartadas menos rotundas, y con ese fin reinventó un concepto, el de *multiculturalismo*, que tiene la virtud formal de camuflar bajo una fachada de respeto a lo que es diverso las mismas o parecidas injusticias que antes se legitimaban en nombre del *todo*. Además, la noción de multiculturalidad casa a la perfección con lo esencial del planteamiento *político* de Kuhn, que es la imposibilidad de juzgar nada de lo que ocurre en el mundo a la luz de criterios sostenibles en el tiempo.

El supuesto de que no hay ningún patrón que nos permita concluir que unas ideas son mejores o más verdaderas que otras, puesto que es cada cultura la que se arroga ese derecho, espoleó también a la doctrina conocida como "constructivismo", cuya denominación es tan poco atractiva como clara: las verdades se *construyen* socialmente, así se ciñan al ámbito cultural, político o científico. No es casual que la eclosión de este "*programa fuerte*" del sociologismo se produjera, tal como tuvimos ocasión de comprobar en capítulos pasados, durante la década de los setenta, justo cuando la lógica de los *viejos racionalistas* (Carnap, Popper, etc.) había sucumbido ya a

la ausencia de método sugerida por Feyerabend y remachada por Kuhn.

Fue también entonces cuando comenzó a hacer fortuna otro término, *posmodernidad*, que desde entonces se ha quedado entre nosotros para designar no se sabe muy bien qué, aunque a poco que rasquemos la etiqueta con la que se nos presenta encontraremos su única pero fundamental motivación: la renuncia a la razón ilustrada, que es tanto como renunciar a la razón misma. Tampoco, por cierto, es casual que el bautismo de este movimiento cultural coincidiera con la aparición de un libro, *La condición posmoderna* (1979), donde la principal fuente de inspiración es Kuhn. De hecho, el concepto de *paradigma* flota en él desde el principio y hasta el final, bien con ese nombre o con la adaptación casi literal y ya comentada de “meta-relato”. De una u otra forma el filósofo francés Lyotard viene a decirnos más de lo mismo: que vivimos en medio de grandes *cuentos* con aspiraciones metafísicas y sin otro apoyo lógico que el que convenimos en darles. Más en concreto, en este libro de encargo⁴⁰¹ se descalifica por igual a las dos “grandes historias” que representan el marxismo y el liberalismo, y a cambio se propone —es la tesis clave del pequeño opúsculo— que cada cual cree su *pequeña historia* con completa libertad de lógica, puesto que al fin y al cabo la que ha imperado desde la Modernidad, en particular desde la Ilustración, ha resultado ser otro *artificio* cultural, sólo que con voluntad *dominadora*.

Tras el ensayo de Lyotard, el segundo *manifiesto* en importancia con el que se anunció la posmodernidad fue *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1980), del estadounidense Rorty, en el que se cuestiona también toda búsqueda de fundamento. Las referencias para llegar a esta conclusión las encuentra en el pragmatismo de su compatriota Dewey, así como en el *segundo* Wittgenstein y en Kuhn, a quien llegó a ensalzar como el mayor filósofo del siglo XX. En síntesis, Rorty sugiere que la búsqueda de cualquier sentido racional que se predique válido para todos los hombres es una pérdida de tiempo, y culpa en especial a Descartes de habernos entretenido miserablemente en un objetivo tan *absurdo*.

⁴⁰¹ El propio Lyotard lo califica de “escrito de circunstancias” al tratarse de un informe realizado a propuesta del *Conseil des Universités* del gobierno regional de Quebec (Canadá) sobre la función del saber en las sociedades desarrolladas.

El criterio de Rorty fue premonitorio, porque el *zeigeist*⁴⁰² actual, o sea la posmodernidad, sobre cuyos primeros latidos estamos hablando, se caracteriza en primera –y última– instancia por un escepticismo radical frente a los intentos racionalizadores que están en el origen de la Modernidad. La desconfianza en la apuesta por las luces del entendimiento se manifiesta incluso en la definición que hacen de sus respectivas filosofías algunas de las figuras más señeras de este movimiento cultural. George Bataille habla, por ejemplo de “pensamiento cansado”, Vattimo de “pensamiento débil”, Derrida de “deconstrucción”, Lyotard rescata los “juegos lingüísticos” de Wittgenstein, etc. Y el patrimonio de tan insoportable levedad a la hora juzgar la realidad no cabe decir que fuera exclusivo de la *pléyade* de nuevos *philosophes* franceses⁴⁰³ que epató a la cultura occidental en los años setenta y ochenta, ni siquiera de la filosofía continental. Por supuesto, en el ámbito francófono fue donde más rápido se absorbió el *nuevo discurso*, al llegar aderezado por un punto de chovinismo en vista de que tantos intelectuales galos tenían posiciones en vanguardia. También es cierto que la filosofía *especulativa* continental resultó más afectada que la anglosajona, como no podía ser de otro modo dada la sensibilidad hacia los nuevos derroteros que la habían contagiado el existencialismo y el pensamiento un tanto esotérico del último Heidegger. Sin embargo, y aun siendo válido lo anterior, sería un error creer que la posmodernidad fue una *escuela* más compartida entre franceses y alemanes. Nada de eso. Fue un movimiento cultural de inédita factura que terminó afectando, aunque en menor medida, a los departamentos de filosofía y humanidades de las universidades anglosajonas, especialmente a partir de que William Quine llegara a similares conclusiones por la vía del *lenguaje ordinario* y Kuhn recogiera el testigo por el lado de la filosofía de la ciencia.

Tanto el propio Kuhn, como el también norteamericano Rorty o los propagadores del constructivismo desde la Universidad escocesa de Edimburgo, son buenos ejemplos de la dimensión *cosmopolita* que llegaron a alcanzar las nuevas (o *viejas*, según se mire) ideas empa-

⁴⁰² *Espíritu de la época*, en alemán.

⁴⁰³ Junto a Bataille, Lyotard y Derrida, hay que incluir también en la estela de la posmodernidad a los también franceses Foucault, Lacan, Barthes, Baudrillard, Deleuze, Guattari, Virilio o Ciorán. La inclusión de este último, *rara avis*, se justifica porque encarnó mejor que ningún otro el *cansancio* que a todos les producía la Modernidad.

quetadas bajo el rótulo de *posmodernidad*. Lo prueba el que desde mediados los años setenta han venido funcionando como la *teoría estándar* de la mayoría de los intelectuales y otras gentes de la cultura, ya sea por acción o, como a menudo ocurre, por... *imitación*.

Esta última actitud es propia de quienes sin sentirse del todo identificados con la evanescente revuelta contra la Ilustración, caen en la fácil tentación (por lo sencillo que resulta seguir la corriente) de matizar que la razón "tiene sus límites", lo cual sería una perogrullada si no fuera porque de ello parece deducirse que las supuestas insuficiencias del vuelo del entendimiento justifican que nos adentremos en los caminos laberínticos de la irracionalidad. Claro que la razón tiene límites, como todo lo que es humano, pero ha de ser ella quien los reconozca, en cuyo caso permanece incólume su valor de guía principal de nuestros pasos. Por el contrario, condicionar *a priori* esta facultad por excelencia de la especie tiene como consecuencia dejarnos desarmados ante cualquier eventualidad en la que, simplemente, lo deseable sería esperar el triunfo del sentido común.

Posmodernidad: ¿Qué la distingue?

Acabamos de decir que si algo define a la posmodernidad es su ruptura con la tradición cartesiana e ilustrada de confianza en la razón, y así es, aunque dado que esta nota distintiva, por muy subida de tono que se dé en la actualidad, siempre ha sido audible en mayor o menor grado en la historia del pensamiento, tal vez sea útil avanzar algunos rasgos que nos ayuden a precisar de qué estamos hablando. Vamos a sintetizar, pues, en qué consiste el espíritu posmoderno:

a) *Milenarismo (irracionalidad decadente)*. Hay una "actitud de sospecha"⁴⁰⁴ hacia toda la filosofía anterior, como si se hubiesen hallado unas claves nuevas, un tanto crípticas, que revelaran que todo lo que se ha pensado carece de sentido, y lo que es peor, que seguirá siendo ése el sino de cuanto reflexionemos ahora o en el futuro. Esta disposición mental adquiere a veces rasgos "milenaristas", es decir, de fatalismo decadente, con sus consiguientes manifestaciones irracionales.

⁴⁰⁴ Es de justicia agradecer a Izuzquiza su perspicacia a la hora de captar lo esencial del estilo posmodernista. A él corresponden esta cita y el sentido general de las características expuestas a continuación. (*Op. cit.* 146. pp. 145-146)

b) *Originalidad vacua*. En los intelectuales posmodernos se da un deseo casi obsesivo por diferenciarse de la tradición filosófica mediante formas de expresión y de acercamiento a los problemas que resulten *rompedoras*, aunque en la práctica su éxito en ambos casos sea más que dudoso. La excesiva *liberalidad* en las formas y la falta de rigor a la hora de abordar cuestiones, tienden a caminar en ellos de la mano, y cuando es así, a menudo se traduce en una originalidad vacua que les faculta, llegado el caso, para ensayar peculiares síntesis entre literatura y ciencia de las que extraen conclusiones por lo general estrafalarias.

c) *Producción verborreica y oscurantista*. Se da una marcada tendencia a abrumar al lector con miles de páginas sin una trama clara ni argumentos definidos,⁴⁰⁵ lo cual se complica a su vez por el empleo de un estilo oscuro o simplemente obtuso, como si hubieran entendido al revés la máxima del filósofo español Ortega y Gasset de que la claridad es “la cortesía” del escritor hacia sus lectores. La expresión posmoderna está salpicada de neologismos, conceptos híbridos en los que dos o más términos se suceden entre guiones (*afectivo-sexual, psico-socio-cultural...*), archisílabos hipertrofiados y de más que dudosa eufonía (*desideologización, multiplicidad, comunicabilidad, priorización...*), perífrasis igualmente infladas y gratuitas (*desarrollo curricular por programa educativo, segmento de ocio por recreo, estructura informativa del presente para referirse a la actualidad...*), dobles sentidos y construcciones sintácticas llenas —en justa correspondencia— de circunloquios en las que a menudo se extravía el supuesto hilo inicial.

d) *Mediáticos*. Los autores posmodernos tienen gran habilidad para compensar los defectos anteriores con una continuada presencia en los medios de comunicación para opinar desde los supuestos del *multiculturalismo*, la *perspectiva de género*, la *otredad*, etc. De hecho, da la impresión de que cuando se ponen a escribir o a hablar el objetivo primero es soltar algún tipo de frase con el *conveniente* impacto para atraer la atención de sus lectores favoritos, que, sobra decir, son aquellos que responden al patrón de *progresista*.

⁴⁰⁵ Un buen ejemplo de la falta de resultados prácticos de la facundia posmoderna lo personificó Foucault cuando tras publicar su libro *Vigilar y castigar*, el entonces presidente francés, Mitterrand, le pidió consejo sobre la reforma de las prisiones. Su respuesta fue que *no se le ocurría nada* al respecto.

e) *Triunfo de la apariencia*. Al no estar fundado el acto creativo en la aportación de contenidos nuevos (eso requeriría aceptar previamente una lógica, aunque sea *muy personal*, que les dé coherencia), los escritores y artistas de la posmodernidad se distinguen por privilegiar la apariencia en detrimento del *qué*. Se trata de una actitud que cuando se inmiscuye en el ámbito moral, y también en el ideológico, se muestra fácilmente como una impostura. De ahí que el terreno en el que mejor se muevan sea el de la estética en sus más amplios desarrollos (pintura, arquitectura, artes visuales, diseño, etc.), donde no obstante el espectador seguirá pensando que *ahí falta algo*, lo que cuadra después de todo con el gusto posmoderno por rebelarse *contra lo bien acabado*.

f) *Actitud reactiva*. La nueva mentalidad se define más por lo que rechaza (los ideales de la Ilustración) que por lo que defiende o insinúa: los conceptos de atomización o *fragmentación*, *multiculturalidad*, *pluralidad*... De hecho, el propio concepto *posmodernismo* es negativo y perezoso, pues si bien apunta a que se trata de una reacción contra la pretensión de universalidad que late en la razón moderna, nos deja bastante ayunos con respecto a sus propios elementos constituyentes.

Crisol de tendencias (o terreno de aluvión)

También contribuiremos a perfilar el carácter posmoderno si tenemos en cuenta el sincretismo que le distingue. Por *sincrética* se entiende aquella doctrina que amalgama sin indigestarse los más diversos nutrientes, como ocurre con ciertas religiones africanas, en las que pueden darse la mano el animismo, el culto al *dios leopardo* y la señal de la cruz. Y esto es un más que evidente indicador de irracionalidad o (lo que incluye a lo anterior) de decadencia cultural, puesta de relieve en la imposibilidad de mantener una *actitud* que sea coherente consigo misma. Donde queremos ir a parar es a que en la posmodernidad también desembocan múltiples corrientes cuya mezcla es evidente que nunca dará lugar a un lago de aguas cristalinas, lo cual no fue precisamente un obstáculo para quienes se propusieron abominar de las ideas "claras y distintas" de Descartes y acogerse a las sugerencias acrílicas que proporciona la oscuridad y el sueño de la razón.

Ya se ha abundado antes en que la destilación espirituosa de lo que luego se conocería por posmodernidad sólo pudo llevarse a cabo a

partir de la quiebra de lo mejor del empirismo lógico, que fue el intento de casar razón y experiencia. Y se ha sugerido igualmente que buena parte de la responsabilidad de que ese objetivo no fructificara hay que achacarlo a las posiciones rígidas y el placer por la destrucción del contrario que exhibieron Carnap (principal exponente del neopositivismo) y Popper en la lucha fratricida a la que se entregaron durante el segundo tercio del siglo XX. De ese desgaste (del que salió aparente triunfador Popper, aunque por poco tiempo, pues su celo deductivista le expuso a sacrificar los hechos en favor de la teoría) vino a renglón seguido que Lakatos, Feyerabend y Kuhn, cada uno a su manera, hicieran *tabla rasa* de la tradición racionalista y refundaran la filosofía del conocimiento sobre el principio de que los parámetros universales están de más porque únicamente hay convenciones, *prejuicios* o conceptualizaciones adaptadas a cada momento y lugar (o sea *circunstanciales*). Sin el fracaso del racionalismo analítico, a buen seguro tal deriva no se habría producido. A lo sumo podrían haber surgido conatos de escepticismo, en proporción más o menos inversa a la suficiencia de que hubiese hecho gala la nueva (aunque *non nata*) metodología del saber, pero no habría sido factible el relativismo que terminó por apoderarse de la cultura occidental. Recordemos una vez más que el escéptico se queda en la *duda*, que si no adquiere carácter *patológico* (como en Hume) resulta a menudo sana, mientras que el relativista *disuelve* cualquier opción de verdad por la vía de creer únicamente en ella cuando está a su servicio.

Dicho esto, hay que insistir en que el *movimiento* (no es fácil calificarlo de otro modo) posmoderno es en sí mismo un crisol en el que se funden los más caudalosos afluentes irracionales de la historia moderna de la filosofía, lo que nos pone en el brete, a la hora de identificarlos, de por dónde empezar y con qué criterio hacerlo. Pues bien, seguramente una buena manera de intentarlo consista en seguir primero el curso de aquellos manantiales situados en el paisaje de la filosofía angloamericana, para retomar a continuación las rutas fluviales que proceden de la tradición europea continental o *especulativa*, todo ello en el bien entendido de que hay constantes *ambientales* (como la *herencia lingüística*) comunes a ambas clasificaciones.

Dentro del primer marco (el de la filosofía analítica), hay que hacer una referencia inexcusable al pragmatismo surgido a primeros del pasado siglo en Estados Unidos de la mano de Peirce, y que sería llevado luego a sus extremos por James y Dewey. Nadie mejor que el posmoderno Rorty, que se autoatribuye ser sucesor del último, para darnos pistas fiables sobre la influencia que ejerció este modo de ver el mundo en lo que vendría después. Suyo es, por ejemplo, el comentario aquiescente de que los pragmatistas (como el idealismo en general) “dudan de la tesis de que podemos aislar ladrillos llamados *significados* o *sensaciones*... y construir algo interesante con ellos”, una duda que se convierte en “apremiante” en relación a la idea de que “*la verdad [implique] correspondencia con la realidad*”. De hecho, las vacilaciones al respecto parecen ser retóricas, pues el propio Rorty considera que una de las características definitorias de la óptica filosófica en la que voluntariamente se encuadra consiste en creer que la verdad (y más aún: la objetividad) ha de asociarse más con lo que *conviene* a la sociedad que con una “racionalidad natural y transcultural”.⁴⁰⁶ Lo que importa para los pragmatistas es aquello que funciona o aparenta hacerlo, y cualquier otro juicio o valoración moral sobra, entre otros motivos porque, según ellos, no hay una naturaleza humana que permita orientarnos acerca de lo que *siempre* estará bien o mal. Algunos podemos pensar que ser justos con los demás o sacrificar los derechos del otro en beneficio propio son dos actitudes que merecen valoraciones inversas capaces de resistir el paso del tiempo, puesto que se hallan relacionadas con la capacidad del hombre para evaluar racionalmente la cualificación de sus actos. Pero los pragmatistas no lo ven así. La tesis de la que parten es que la naturaleza constituyente del hombre carece de *punto fijo*: sólo tiene historia, que se *construye* a cada paso.

¿Se concluye de ello que hemos de dar por buenas las atrocidades que han sufrido los seres humanos a expensas de sus semejantes?. Claro que no. Por tanto, los pragmatistas necesitan en cualquier caso una *vara de medir*, y la encuentran en el consensualismo. De nuevo Rorty nos ilustra sobre el alcance de esta alternativa: propone que concibamos la racionalidad no como la aplicación de criterios, a la manera en que lo hace un juez imparcial, sino según es propio “en un consistorio municipal o en un bazar”, o sea por mayoría o por un conjunto de circunstancias que llevan a tomar decisiones *oportu-*

⁴⁰⁶ *Op. cit.* 27. pp. 41 y 96

nas. Ésa es la idea del consenso que surgió con el pragmatismo filosófico, y conviene reparar doblemente en ella: porque prescinde de que pueda haber una razón natural que guíe nuestros pasos y porque se ha mantenido vigente hasta hoy.

Otro de los ríos procedentes de las *montañas* anglosajonas que desemboca en la posmodernidad es la filosofía del lenguaje ordinario. Como seguramente ya se habrá adivinado, la tendencia a poner las palabras en almoneda, a ironizar con ellas, a considerarlas huecas, inespecíficas o directamente absurdas, encuentra ahí su mejor precedente. El desprecio por los conceptos preside tal actitud, así como la reverencia con que se distingue al *segundo* Wittgenstein (el que rompió amarras con la lógica aún presente en el *Tractatus*). Uno de los apóstoles de la nueva cultura, Lyotard, anticipó sincopadamente esta perspectiva al señalar que “la sociedad que viene parte menos de una antropología newtoniana [...] y más de una pragmática de las partículas lingüísticas. Hay muchos juegos de lenguaje diferentes, es la heterogeneidad de los elementos. Sólo dan lugar a una institución por capas, es el determinismo local”.⁴⁰⁷

Además de reducir la realidad, como hacía el austriaco, a “juegos de lenguaje”, Lyotard quita fundamento al discurso racional que encarna la ciencia. Ésta —eso dice— también “juega su propio juego” y “no puede legitimar a los demás juegos del lenguaje”.⁴⁰⁸ Por si no tuviéramos claro qué debemos colegir, nos saca por completo de dudas cuando añade que “el principio de un metalenguaje universal [o sea la lógica] es reemplazado [ahora] por el de la pluralidad de sistemas formales y axiomáticos”, lo cual requiere tomar un par de soplos de aire antes de seguir adelante, porque lo que acaba de plantear es una mezcla imposible (por incongruente, en primer lugar) entre la arbitrariedad nominalista que conlleva aquí el término *formal* y los ejes (*axiomas*) sobre lo que gira el contenido de la ciencia.⁴⁰⁹ Pero no le demos muchas vueltas al asunto, porque donde se

⁴⁰⁷ LYOTARD: *La condición posmoderna*. Ed. Cátedra. Madrid, 2004, traducción de Mariano Antolín Rato. Pág. 10.

⁴⁰⁸ *Op. cit.* 407. p. 76

⁴⁰⁹ Una de dos: o *lo formal* se entiende según el logicismo analítico, y entonces no cabe hablar más que de un modelo con sus correspondientes axiomas *matemáticos*, o se concibe como lo hacen los nominalistas, para quienes hay tantas realidades como modos de nombrarla. En este último caso los diversos *sistemas* pueden ir acompañados de *dogmas* (ideaciones humanas, más o menos caprichosas, elevadas al ran-

dirige Lyotard es a lo mismo que Rorty defendería algo después: que lo importante (por *productivo*) son las *creencias* en sí mismas, lo cual excluye entrar a considerar si hay un sistema de lógica universal que obligue a contrastarlas con lo que desde una óptica racionalista se entiende por verdad. Es así como se explica que Lyotard acabe su reflexión asegurando que los juicios que para la "ciencia clásica y moderna" eran contradictorios, pueden adquirir a la luz del *nuevo paradigma* "una fuerza de convicción nueva".⁴¹⁰

Sobre el influjo que tuvo en la irracionalidad contemporánea equiparar pensamiento y lenguaje (en vez de ver a éste como uno de los medios por excelencia de que nos valemos para expresar el potencial de nuestra mente), y la consecuencia inmediata de que si no hay una lógica común a la capacidad lingüística, entonces cada *jerga simbólica* se convierte en un modo autónomo de *jugar* con la realidad, ya se ha hablado mucho en capítulos anteriores, por lo que no parece oportuno incidir de nuevo en ello. Sí quedaron pendientes de analizar, en cambio, algunas de las flechas envenenadas que los más recientes postuladores del lenguaje ordinario han lanzado contra la razón ilustrada.

De entre todos ellos hay que destacar a Quine, a quien bien se le puede calificar de ser uno de los eslabones necesarios que condujo al relativismo posterior por su ataque al concepto de enunciado empírico, que es tanto como decir al *meollo* racionalista de la filosofía de la ciencia cultivada por los neopositivistas. Pese a que, tal como se indicó páginas atrás, era lógico de formación y estaba más próximo en sus comienzos a Russell, Whitehead (de quien fue discípulo en Harvard) y Carnap que al *segundo Wittgenstein*, su obra se caracteriza por dirigirse contra el *viejo racionalismo* de sus maestros, al que contribuyó a debilitar poco antes de que Kuhn apareciera en escena para sostener ya sin apenas recato que la actividad científica no responde a parámetros objetivos.

La tesis clave de los primeros filósofos analíticos, sostenida luego por el neopositivismo (antes de que degenerase por los motivos vistos en el capítulo anterior) y más tarde por lo más salvable de la filosofía de la ciencia, es que podemos estar confortablemente segu-

go de fundamentales), pero no de axiomas, que son de naturaleza científica, y por tanto, difíciles de casar con planteamientos voluntaristas.

⁴¹⁰ *Op. cit.* 407. p. 82

ros de que el lenguaje se corresponde con la realidad cuando pensamos bien, es decir cuando nos atenemos a la experiencia y a la lógica que emana o se superpone a ella. Desde este punto de vista, las palabras que utilizamos son sólo instrumentos de expresión al servicio de instancias superiores. Quine, sin embargo, descalificó estos principios al considerarlos “dogmas” del empirismo.⁴¹¹ Su tesis, desarrollada con amplitud en *Palabra y objeto* (1960), es que el significado de un término, y por tanto su traducción, depende del conjunto del lenguaje, lo que exige, o al menos así se interpretó, ver a los diversos idiomas como entidades autónomas de cariz totalizante. A partir de ahí, las conclusiones resultaban más que chirriantes para el gusto clásico del empirismo, pues abrían la puerta a ideas tales como que no son los enunciados aislados los que deben someterse al control de la experiencia, sino el conjunto de la teoría, o, yendo un paso más allá, que *cualquier* hipótesis puede hacer merecimientos a ser tenida por verdadera si se plantea con la suficiente coherencia interna y se arbitran sistemas de comprobación que resalten aquellos aspectos en que se revela eficaz.

El rechazo de Quine a la construcción lógica del mundo se completó con su relegación de la epistemología empírica (el valor para el conocimiento de los datos sensibles o *sensu data* preconizado por Russell) a mera actividad *auxiliar* de carácter más psicológico que científico. Además, contribuyó a arrojar nuevas dudas sobre las menciones que creemos hacer a la realidad cuando se mostró interesado (como, por cierto, ya había hecho Carnap) en la *ontología* del lenguaje, es decir, en la cuestión de hasta qué punto la elección de los términos y expresiones que empleamos “nos obliga a decir ciertas cosas que no existen”.⁴¹²

La acción disolvente de éstas y otras similares ideas sobre el racionalismo empírico ha sido enorme tanto en el ámbito anglosajón como en el continental (en este último caso debido en gran parte al efecto fertilizante que tuvieron en la obra de Kuhn). Y lo mismo cabe afirmar —si bien en un grado algo menor— de las que desarrollaron otros dos destacados representantes de la filosofía del lenguaje ordinario: Goodman y Davidson. Uno de los conceptos fuertes de Goodman, de quien ya dijimos que fue colega de Quine y, como él,

⁴¹¹ En la nota 295 se alude al alcance del artículo de Quine *Dos dogmas del empirismo*.

⁴¹² *Op. cit.* 32. p. 32.

racionalista también en sus orígenes, se describe con el sugerente título de “enigma de la inducción”. Vimos en su momento⁴¹³ que él lo explica así: si las esmeraldas unas veces nos parecen verdes y otra azules, tal vez no sería inapropiado inventar el color *verdul* para referirnos a su tonalidad cromática, aunque sería en todo caso *una manera de hablar*, puesto que sólo existe en nuestra imaginación como una mezcla de los anteriores. Su objetivo con este ejemplo era indicar que la actividad empírica se halla sujeta a equívocos similares, basados en dar valor a proposiciones que sólo aluden a los hechos —cuando lo hacen— de un modo metafórico o bien nominal.

Aún más influyente en la sensibilidad del irracionalismo que por entonces ya comenzaba a extenderse por Occidente es la tesis de Goodman, expuesta en *Maneras de hacer mundos* (1978), de que ni siquiera para los valores que tenemos por universales hay un anclaje común, al estar expuestos a realidades plurales que, a su vez, son relativas a las descripciones que puedan hacerse de ellas. Inauguraba así el *entretenido* y muy metafísico debate al que se entregaron luego muchos posmodernos en nombre de la *lógica modal*.⁴¹⁴

Davidson también se incluye en la estela de los anteriores, aunque con la salvedad de que a él le importa más la noción de verdad, pues llega a la conclusión, con bastante sentido, de que no se puede analizar la relación entre lenguaje, mente y mundo si se prescinde de ella. Es un buen principio que sin embargo no le llevó a las proximidades del realismo, sino a una teoría muy propia que pasó a ser conocida como “interpretación radical”, de gran proyección en el imaginario ideológico posmoderno. Como Quine y Goodman, él tampoco acepta que la objetividad se ampare en referencias universales, si bien, y puesto que acabamos de decir que llegó a la conclusión de que el hombre necesita compartir creencias, se decantó por cifrar lo que ha de darse por generalmente válido en la disposición de los individuos a comunicarse entre sí y llegar a *consensos*. En otras palabras, sostiene que la verdad tiene por origen y exclusivo alcance el ámbito intersubjetivo. Ésa es la primera premisa. La segunda (y aquí descuella Davidson como *innovador* en las teorías del

⁴¹³ Para información complementaria sobre Goodman, y también sobre Davidson, ver epígrafe “Intersubjetividad y consensualismo” (capítulo VII, sección “La torre babilónica”).

⁴¹⁴ Como es fácil intuir, con este adverbio se pretende desactivar toda pretensión de universalidad y dar pie al concepto opuesto de *mundos posibles*.

conocimiento) es que todo lo que puede aportar una persona a sus semejantes es una *interpretación*, lo cual enreda sobremanera las cosas, pues eso significa que la verdad finalmente convenida ha de pasar por dos filtros moduladores: la visión particular que ni siquiera está segura de sí misma y la aceptada como fruto de la transacción con las *perspectivas* de los demás. Así las cosas, el consenso tal vez sea posible, pero fundado *¿en qué?*.

Precursores en la filosofía continental

Al plantear el lenguaje y su relación con la realidad como algo intersubjetivo, la perspectiva de Davidson halló buen acomodo en el relativismo contemporáneo, como atestigua su poderoso predicamento sobre Rorty. Más aún, actuó de vaso comunicante entre la filosofía del lenguaje ordinario (una rama de la filosofía analítica o anglosajona) y la hermenéutica continental, lo cual desvela una de las claves que ayudan a entender por qué la posmodernidad se cimenta sobre un terreno *de aluvión*.

Desde Wittgenstein, la presencia distorsionada del lenguaje ha sido, en efecto, uno de los centros gravitatorios de la filosofía del siglo XX y, por extensión, de la posmodernidad en la medida que ésta viene a ser el punto de encuentro de las corrientes *menos* racionales que surcaron la cultura occidental a lo largo de la centuria. La identificación entre lenguaje y realidad la recogieron los neopositivistas (bien que sujeta aún a una lógica pretendidamente universal) y llegó al paroxismo con los *plurilogicistas* de la escuela del lenguaje ordinario. Pero también en la filosofía continental el lenguaje fue adquiriendo creciente preeminencia, primero de la mano de Heidegger y luego (ya bien entrada la segunda mitad del siglo) del brazo de dos de los antecedentes más inmediatos del relativismo actual: la hermenéutica y el estructuralismo. De ello también se ha hablado en capítulos anteriores, por lo que no es el momento de volver sobre la cuestión, aunque sí de reparar en los nutrientes esenciales que ambos desarrollos del pensamiento continental aportaron a la cosmovisión del hombre de hoy.

Una buena manera de definir a la hermenéutica, propulsada como tal en la década de los sesenta por Gadamer, consiste en referirse a ella como el auténtico *paradigma* de la filosofía continental, o sea como un sistema de pensamiento, similar al de Kuhn, en el que la explicación de la realidad se vuelve contingente porque *depende* de

los parámetros de verdad que rigen para cada tiempo histórico. El cómo se llegó a esa situación hay que buscarlo en la fenomenología de Husserl (gran comadrona de la filosofía *franco-alemana* del siglo pasado) y también en Heidegger. Como herederos de la óptica kantiana, los fenomenólogos viven en medio de circunstancias, hechos, sensaciones, etc., que consideran reales pero cuya explicación última se les escapa porque parten, como premisa primera, de que entre el *mundo-en-sí* (el de los estímulos exteriores) y la razón individual hay un hiato insalvable. El hombre se ve obligado así a aceptar que, en el fondo, todo es *apariencia*, lo que no deja de ser intelectualmente incómodo, máxime si a tenor de la minusvalía que nos diagnosticó Kant se ha de concluir que careceremos por siempre de las claves necesarias para hacernos una *composición de lugar* que satisfaga el *ingenuo* deseo de coherencia que late en la mente humana. Se trata, ciertamente, de una situación poco grata a la que había que poner algún remedio aunque fuera con carácter paliativo, y el pionero a la hora de indicar por dónde podía ir esa respuesta fue Merleau-Ponty. Para este pensador francés, muy influido por Husserl y en el que se concita la fenomenología y el existencialismo, si la filosofía no puede explicar nada, al menos sí puede posar su mirada sobre *lo que hay* como primer paso para decirnos *cómo* lo ve. En definitiva, Merleau-Ponty fue el introductor de que “la experiencia es un texto a interpretar”. La frase está contenida en una de sus más importantes obras, *Fenomenología de la percepción* (1945), y avanzaba con ella lo que dos décadas después haría suyo la hermenéutica.

El primer supuesto sobre el que se edifica esta corriente de pensamiento (recordemos que su origen se remonta a la interpretación de los textos sagrados, aunque eso no explica mucho más allá del término con el que se la conoce) es que la realidad se presenta con múltiples lenguajes que hay que descifrar, pero no a la luz de una supuesta razón científica o universal, sino según la lógica *histórica* a que obedecen. Todo lo que se nos pide es un esfuerzo por *comprender*, como ya había adelantado Dilthey, los motivos que tuvieron las personas de tal o cual época para obrar de una determinada manera, sin importar que ello pueda repugnar (imaginemos casos concretos que nos pongan en esa situación) a nuestra perspectiva actual. Se trata, en consecuencia, de una comprensión muy peculiar, pues supone suspender el juicio y abrirnos al misterio de aceptar que la

vida tiene motivaciones que escapan a la consideración de nuestra razón. Dicho de otra forma: la hermenéutica lo que nos dice es que no es posible una interpretación del pasado que se proclame neutra e independiente de los conceptos y prejuicios que inevitablemente van asociados al *paradigma* del momento. La conclusión es que al sustituir la verdad metodológica por una actividad interpretativa de acuerdo con las características antes señaladas, la hermenéutica, y con ella el resto de la filosofía continental, optó por ser un *género literario* más.⁴¹⁵ Así, al menos, lo comprendieron los autores posmodernos, quienes asumieron pronto el nihilismo que llevaba aparejado ese planteamiento en los campos de la ontología (no hay realidad), del conocimiento (no hay fundamentos de verdad) y de la ética (no hay valores universalmente válidos).

Al margen de las conexiones directas que la enlazan con el relativismo contemporáneo, la hermenéutica puede ser tenida por la partera de otra corriente del pensamiento continental que está igualmente en la base de la posmodernidad. Es el estructuralismo, donde el texto cede el paso al *contexto* a la hora de interpretar la realidad. Foucault, Lacan, Deleuze y el marxista Althusser son algunos de sus representantes principales, todos ellos de la primera hornada del posmodernismo, aunque el mismo influjo se dejaría notar también, y no en grado menor, en filósofos algo posteriores como Lyotard o Derrida. De hecho, el término "différance", *inventado* por este último, resume y lleva al extremo (incluso del absurdo) la inclinación de los anteriores a descoyuntar los goznes sobre los que discurre la razón ilustrada (principios de identidad, oposición, coherencia etc.), como paso previo a hacernos indolora la asunción de abracadabranes lógicos del tipo de que a *ser uno* se llega vaciándose de contenido y fiándolo todo a la *desemejanza* con el otro.

En su condición de un vástago más de la idea matriz del siglo XX que sustituye la mente por el lenguaje, el estructuralismo jugó también con *significantes* y *significados* y dedujo que si hablar de los segundos es improbable (porque no hay una realidad fija a la que

⁴¹⁵ En su momento hemos visto que el hermeneuta Paul Ricoeur, quien representa un valor de tránsito entre los planteamientos clásicos de la tradición filosófica y los posmodernos franceses, defendió en *La metáfora viva* el valor de la literatura para expresar a su través cuestiones difíciles o imposibles de abordar por la razón *mecánica* de la Ilustración.

aludir), entonces sólo es legítimo tener en cuenta a los primeros. Ahora bien, si las palabras se quedan sin contenido, ¿qué es lo que las da *carácter*?. La respuesta fue que han de encontrarlo no en sí mismas, sino en la posición *relativa* que les viene dada por el singular contexto en el que se encuentran. En resumen, y yendo a las conclusiones, que no existe una lógica de la identidad, sino *otras muchas* estructuradas en torno al lábil motivo de lo que las circunstancias tengan a bien disponer en cada momento.

Dicho en la jerga de los pensadores franceses que se abonaron a este enfoque, de máximo vigor en la década de los setenta, sólo hay signos a interpretar. La realidad es *simbólica* y está constituida por redes de elementos cuya existencia es reconocible únicamente por el margen de diferencia que les corresponde en su relación recíproca con los demás.

El más *fino* a la hora de aquilatar el nuevo concepto fue el colega de Foucault en la Universidad de Vincennes, Gilles Deleuze. Según él,⁴¹⁶ *diferencia* implica *no* oposición, *no* contradicción y *no* negación, demasiadas connotaciones negativas, tal vez, para que resulte a cambio reconfortante su definición de *actitud positiva* como aquella que se afirma mediante el desplazamiento de todo significado que intente monopolizarla. Estamos en todo caso ante algo que puede resultar muy sutil y hasta sugerente, pero que no esconde el verdadero objetivo de la posmodernidad: dinamitar la herencia principal heredada de Descartes, nucleada en torno a la figura del sujeto consciente.

Para ello estos avanzados de la posmodernidad contaban a su favor con la ascendencia de un filósofo, como fue Heidegger, que especialmente en su segunda etapa (la posterior al existencialismo de *Ser y tiempo*) había labrado el terreno en tal sentido. Es el de *Carta sobre el humanismo*, donde califica de “metafísica” a este movimiento surgido en la Europa de los siglos XV y XVI como expresión de confianza en la naturaleza del hombre, y crítica de paso a la Modernidad (que asume en buena medida esa fe antropológica) por haberse equivocado al dar más valor al sujeto que al ser.⁴¹⁷ Con esto el

⁴¹⁶ Se alude a su libro *Diferencia y repetición*.

⁴¹⁷ El giro de Heidegger fue más que notorio. El *Dasein* de su primera etapa había sido interpretado por Sartre (“La existencia precede a la esencia”) y el existencialismo en general como una prevalencia del *ente* que experimenta la vida sobre la ontología inasequible del *ser*.

discreto admirador de Nietzsche (el antihumanismo es una de las arriesgadas interpretaciones que pueden hacerse del creador del *Superhombre*) abría un surco en el seno de la filosofía continental que sería luego seguido con entusiasmo por muchos autores posmodernos, desde Foucault a Vattimo. El primero de ellos pareció haber aprendido muy bien la lección cuando escribió lo siguiente:

“A todos los que quieran todavía hablar del hombre, de su reino, y de su liberación, a todos los que se preguntan todavía sobre qué es el hombre en su esencia, a todos los que quieren apoyarse en él para acceder a la verdad..., a todas estas formas de reflexión deformes y alteradas, no podemos más que contraponer una risa filosófica, es decir, en parte silenciosa.”⁴¹⁸

Lo *perverso* del humanismo, según Foucault, es que cree en una naturaleza común, es decir, en la existencia de unas constantes que llevan a defender lo mismo (hablando de los derechos del hombre, por ejemplo) en Madrid o en Pekín. Este enfoque normalizador no lo podía aceptar el estructuralismo, porque implica dar por bueno el valor de un sujeto que mantiene su identidad más allá del contexto en el que se enmarca.

Lo que llamamos posmodernidad siguió por ahí: se anatemizó toda perspectiva humanista que pusiera el acento en la universalidad (por suponer que era el señuelo de la *razón occidental* para imponerse al resto del mundo) y en su lugar se consideró oportuno ensalzar cualquier *discurso* que surgiera desde los márgenes del sistema, o bien desde la más o menos real (a menudo se acerca bastante a la invención) diversidad de *tribus* étnicas, culturales, sociales...

Los estructuralistas, y con ellos la posmodernidad en ciernes, decretaron en definitiva la “muerte del [concepto] hombre”, o lo que es lo mismo, del ideal moral de progreso humano que hasta ese momento había sido compartido en lo fundamental por existencialistas, marxistas y cristianos. Y en ello también se adivina la sombra de un Heidegger dispuesto a jugar con fuego: el que postuló⁴¹⁹ que en el “estado de resuelto” (cuando el individuo se mentaliza de que es un “ser-para-morir”) la conciencia carece de valencia moral para distinguir entre el bien y el mal, puesto que se limita a asumir la “aceptación heroica” de su propia finitud. Se trata del mismo Hei-

⁴¹⁸ *Op. cit.* 58. p. 330

⁴¹⁹ Volvemos al *primer* Heidegger, el de *Ser y Tiempo*.

degger que en su primera etapa configuró al *Dasein* (*ente* o ser existencial) como dependiente de su historicidad y susceptible sólo de *comprender* acriticamente el fenómeno humano, tal como, por cierto, recogería luego la hermenéutica preestructuralista de su discípulo Gadamer.

Con todo, el Heidegger que más influiría en la posmodernidad fue el que se reveló tras su confusa avenencia con el nacionalsocialismo hitleriano. El vago existencialismo anterior dio paso a una metafísica *antimetafísica* (quizá lo entendiera él, pero no nosotros) en la que aborda el "problema del ser" desde planteamientos no siempre seguíbles dado su gusto por el lenguaje oscuro (para él *poético*), aunque en todos ellos se intuya un sentido coincidente: la aniquilación del concepto de sujeto que se sabe tal al tener por aliado a una razón que le lleva a verse parte de la naturaleza e individuo a la vez. Una concepción así era difícil de rebatir (no en vano toda la filosofía de la Modernidad se había levantado desde el siglo XVII sobre ese pedestal), así que en su crítica el pensador alemán adoptó la doble estrategia de tomar la parte por el todo y disparar por elevación: redujo la razón a su componente mecánico (el que nos permite operar sobre el lado material de la realidad) y *la tomó* con Aristóteles por haber sido, según él, el primer instigador de una ontología de vocación realista que terminaría por *cosificar* a Dios, al ser y al mismo hombre. Su fijación contra la razón práctica (la del *Deus ex machina* cartesiano) le llevó a culpar a la técnica de haber contribuido a cegar el *misterio* de la creación, y a valorar en cambio al arte y el metalenguaje⁴²⁰ como los únicos medios que nos quedan para establecer contacto con nuestras indefinibles esencias.

Todo este acerbo pasaría también íntegro a los posmodernos, para quienes el dualismo metodológico (sujeto y objeto, espíritu y materia, razón y naturaleza, pensamiento y acción, etc.) heredado de Descartes no es neutral en la medida que, a su entender, lo que hace es privilegiar los primeros términos sobre los segundos, dando lugar a una lógica en la que predomina lo intelectual sobre el sentimiento, la eficacia sobre el juego, la física sobre las dimensiones más intangibles de la vida... La "deconstrucción" propuesta por Derrida alcanza así uno de los pocos significados inteligibles que tiene

⁴²⁰ Cuando el lenguaje se vuelve hacia sí mismo y se desliga deliberadamente de la razón, como pretendió Heidegger, tiende a ser críptico o logorreico.

este término: la tarea de la nueva filosofía consistiría en anular las relaciones binarias de la metafísica de la Modernidad para dar paso... *¿a qué?*. Si atendemos a Deleuze (al que hay que agradecer su disposición a depurar los argumentos), para abrazar el panteísmo monista de Spinoza, al que si se llega desde el racionalismo del pulidor de lentes holandés sólo es con el fraudulento objetivo de dejar a la razón en manos de un misticismo presidido por la idea de lo absoluto. En Deleuze adivinamos similar tentación cuando en *Diferencia y repetición* (1968), y también en *Lógica del sentido* (1969), critica el postulado aristotélico de que "el ser se puede decir de muchas maneras" y se aproxima a la idea de Parménides de que sólo hay un modo de nombrar *lo Uno*. Claro, que la valentía del parisino para agarrar asas ardientes no siempre va asociada a un mínimo de coherencia. Así ocurre cuando, a vueltas con su concepto sagrado de *diferencia*, deslegitima el realismo tras valorarlo como un prejuicio que es consecuencia de aceptar la relación binaria entre un sujeto idéntico a sí mismo y un mundo ajeno a él. Cabe preguntarse en este punto qué sentido tiene mezclar su ontología de la diferencia, que cae de lleno en el campo de la metafísica, con la voluntad que tienen algunas personas de procurarse conocimiento de la manera más precisa posible (y a las que justamente por eso se las llama realistas). Fundir ambas dimensiones llevaría al despropósito —y es sólo un ejemplo— de que a los budistas les estuviera impedido saber la hora que es en vista de que tampoco se reconocen en el *yo*.⁴²¹

Los posmodernos sabían, en todo caso, dónde apuntaban: a disolver el ejercicio analítico de la razón (el dualismo puede entenderse como la versión metafísica de tan noble afán) en una gelatina conceptual donde el valor de la diferencia es más aparente que real, puesto que —ésta es su perspectiva— en el fondo todos los caminos confluyen en apuntalar la idea de que las mil caras de la realidad se remiten a un *Uno* multiforme cuyas claves comprensivas están más allá del entendimiento humano. Es, ciertamente, una forma sutil de socavar la facultad de ser críticos que va asociada a la universalidad de la razón: se comienza por ponderar lo diferente, particular, parcial o aleatorio, para concluir de un modo implícito que el abordaje de la realidad desborda nuestras posibilidades porque quien podría

⁴²¹ Para el budismo no existe la identidad personal, sino *corrientes de conciencia* que vienen de lejos, pasan transitoriamente por nosotros y prosiguen su camino en busca de una purificación final.

hacerlo, el *ilusorio* sujeto consciente cartesiano, está sometido a la radical indeterminación que envuelve al *todo*. De donde se sigue que hemos de reparar bien en si ópticas *diferenciadoras* muy del gusto actual, como los movimientos feministas, ecologistas, homosexuales⁴²², multiculturales, etc., responden a los cánones progresistas de que se revisten o bien forman parte, al menos en sus versiones más extremas, de un juego donde el sentido último se ha perdido porque se admite que el ser humano ya no cuenta con cartas en él.

En ese juego, el hombre, tanto en su condición de individuo como de miembro de la especie, entró animoso porque creyó tener una baza valiosa llamada razón. Una baza que, por otra parte, para ser utilizada en todo su potencial ganador requería de la lúcida sabiduría de su poseedor. En definitiva, era preciso ser consciente de su poder y actuar con arreglo a ello, o sea mediante el proceder más adecuado en orden a hacer valer la *ventaja* que se nos concedía. No otra es la premisa de la que partió la Modernidad, y de ahí que el relativismo de los posmodernos contemporáneos intuyera que el mejor modo de desactivar esa posición de dominio consista en hacer naufragar la consciencia en el mar sin orillas donde cualquier rumbo es una quimera. Frente al *método*, que es subsidiario de pautas universales como pueda serlo la noción del paso del tiempo (la planificación de objetivos se enmarca en ello), se optó por lo instantáneo o presente absoluto, a sabiendas de que ése es el único ámbito en la que se desenvuelve el inconsciente.

Los muchos autores franceses que se sumaron con entusiasmo y frenesí divulgador a la nueva corriente cultural, contaban en esto con un precedente geográficamente cercano: Bergson. Su tesis de que la inteligencia está orientada a obrar sobre la materia (ya vemos que el intento de limitar la razón a su componente *mecánico* se

⁴²² El *cortocircuito* de luces que afecta a la mentalidad progresista en lo tocante a la condición homosexual lo ejemplifica muy bien el *detalle* que tuvieron ciertos sindicalistas españoles (cuando este libro estaba a punto de ver la luz). Habían dejado durante dos días laborables a millones de madrileños sin transporte público, concretamente sin suburbano. Ni siquiera cumplieron los servicios mínimos fijados por la autoridad para estos casos. Pero anunciaron que durante el fin de semana se abstendrían de continuar la huelga en vista de que se iba a celebrar en la capital de España el *Día del Orgullo Gay*. Ni que decir tiene que los huelguistas dijeron esto porque creían que hablaba en su favor...

ha repetido hasta la saciedad) pero no sirve para captar la realidad en su significación más profunda, influyó mucho en Deleuze y otros posmodernos, casi tanto como el interés que puso en arropar con supuestos argumentos científicos el privilegio que concedía a la intuición y la experiencia subjetiva. Según su coetáneo Russell, el Bergson para el que no había cosas, sino acciones, nunca llegó a entender la teoría de la relatividad pese a que en una de sus obras más representativas, *Duración y simultaneidad* (1922), creyó apreciar en ella el refrendo de sus disquisiciones espiritualistas. También hay en la filosofía del pensador galo de principios de siglo numerosas alusiones erróneas a la matemática y otras ciencias, algo que luego sería moneda común en la posmodernidad, con el agravante de que en este caso la disposición honrada de aquél se transformó en una abusiva impostura ante lectores desprevenidos.

Menús intelectuales de complicados efectos

La puesta en entredicho de nuestra dimensión consciente fue lo que llevó también a los relativistas finiseculares a bucear en las corrientes contradictorias de la llamada *filosofía de la sospecha*, donde se dan cita tres pensadores (Marx, Nietzsche y Freud) sólo coincidentes en que hay fuerzas ocultas más determinantes que la capacidad de decisión de los hombres. Como ya hemos visto, para Marx tales fuerzas son las económicas, Nietzsche las resume en el instinto de reafirmación vital, y en el caso de Freud se relacionan con los sueños frustrados que se acumulan en los desvanes sin luz de nuestra mente. En todo lo demás, estos tres filósofos que pusieron bajo sospecha la autonomía de la razón resultan incompatibles, por lo que sólo desde el sincretismo que caracteriza a la posmodernidad es posible *deglutirlos* al unísono sin exponerse a una aguda intoxicación. El más dispuesto a pasar por alto las contraindicaciones fue de nuevo Deleuze, en cuyo pensamiento, elaborado por sí mismo o en compañía del psiquiatra Guattari, se reconocen explícitas deudas de gratitud con cada uno de ellos, lo cual, si se une a la deferencia mostrada hacia el monismo de Spinoza o el espiritualismo de Bergson, arroja un balance a todas luces indigesto. Pero parece evidente que quienes, como los propios Deleuze y Guattari, eran capaces de rotular un libro *Capitalismo y esquizofrenia*⁴²³ (donde califican al hom-

⁴²³ Publicado en 1972.

bre de “máquina deseante” susceptible de entrar en vía de consuelo mediante un nuevo método al que denominan “esquizoanálisis”), contaban con un metabolismo inusualmente preparado para asimilar platos tan condimentados como difíciles de digerir.

Del trío de filósofos citados, quizá el más injustamente integrado en el pensamiento posmoderno sea Nietzsche, pues si la idea de tener discípulos le repugnaba, se adivina el gesto de disgusto que pondría al enterarse de que había un grupo de jóvenes entretenidos desde su nada arriesgada condición *burguesa* en hacer juegos de artificio contra una realidad humana y social que cuestionaban pero en el fondo veían como un *fatum* al que había que acomodarse de la mejor manera posible, objetivo éste que en su caso se lograba siendo a la vez críticos y beneficiarios directos del *sistema*. El Nietzsche clásico no estaba interesado en la teoría del conocimiento ni en la *cuestión social*. Lo suyo era poner voz a la sensación de vértigo abismal a que está expuesto el individuo cuando escala cimas desde las que sólo divisa un horizonte indefinido y el vacío bajo sus pies. Sin embargo, tales consideraciones no fueron obstáculo para que Deleuze le valorara como el auténtico filósofo de la diferencia, para que Foucault le interpretara por libre al señalar que el saber fragmenta más que unifica⁴²⁴ o para que Baudrillard o Vattimo le encumbraran a la posición de adelantado de la posmodernidad por su intuitiva tesis de que toda realidad no deja de ser un *simulacro*.

Ver a Nietzsche aceptado por estos representantes —bien que *retóricos*— de la izquierda política mueve a gran sorpresa, porque lo cierto es que el *juego de manos* (o brazos) no sólo es que carezca de sentido en su filosofía intempestiva, sino que, si ha de juzgarse su obra de acuerdo con orientaciones tan maniqueas, resulta que aquello a lo que desde el progresismo contemporáneo se alude con el término *izquierda* (socialización de bienes y sobre todo de mentes) hay que situarlo justo en las antípodas de las motivaciones que impulsaban al autor de *Así habló Zaratustra*. Mas ello, insistimos no fue impedimento para que los posmodernos, muchos de los cuales

⁴²⁴ La afirmación concreta de Foucault es que “el saber no ha sido hecho para comprender sino para hacer atajos [...] La búsqueda de la procedencia no funda; al contrario, remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo”. (*Op. cit.* 89. p. 164)

procedían del filosocialismo,⁴²⁵ le hicieran partícipe de una alianza *contra natura* con Marx, a la que vino a sumarse Freud para acabar de complicar aún más las cosas.

El reactualizado y más que equívoco protagonismo de quien opuso la idea del *eterno retorno* a la del progreso entendido como un avance continuo hacia cotas de mayor bienestar material y moral, propia de la Ilustración, se debe en exclusiva a los postuladores de la nueva cultura, quienes revelaban así su poca fe en un futuro mejor (asociado desde Hegel y Marx no al fruto de la razón, sino a esa abstracción llamada *necesidad histórica* que mueve sus hilos con independencia del criterio de los humanos). En cambio, la reivindicación del conservador Freud como nuevo aporte con el que sustentar el concepto de lo colectivo frente a lo individual tenía ya claros precedentes en la Escuela de Frankfurt, a la que debe tenerse, por ése y otros motivos que enseguida veremos, como uno más de los afluentes que desembocan directamente en la posmodernidad.

La “teoría crítica”

Marcuse, Fromm y el muy singular Reich⁴²⁶ intentaron, con la soltura de quienes se sentían alentados por el movimiento contracultural de los sesenta, el acoplamiento entre el marxismo y el psicoanálisis, muy dispuestos como estaban a hacer valer la tesis de sus predecesores de escuela de que todo vale con tal de deslegitimar la tradición ilustrada.

Los auténticos padres del instituto alemán, Horkheimer y Adorno, se habían embarcado, en efecto, a partir de los años cuarenta en un minucioso programa intelectual de acoso y derribo contra la razón moderna que supuso una profunda revisión de la filosofía continental desde supuestos enraizados en el sociologismo *blando*, o dicho de otro modo, en la versión humanista del Marx anterior al *Manifiesto comunista*. Este programa es el que llamaron, según sabemos, “teoría crítica”, y en esencia consistía en recuperar la dialéctica hegeliana como un método que por basarse en una lógica historicista (no sujeta por tanto a principios de carácter universal o *ahistóricos*) era

⁴²⁵ Lyotard, por ejemplo, perteneció al grupo *Socialisme ou Barbarie*, que se definía en la revista que le sirvió de altavoz entre 1949 y 1965 como un “órgano de crítica y de orientación revolucionaria”.

⁴²⁶ El título y contenido de su obra *La función [emancipadora] del orgasmo* resulta esclarecedora sobre el alcance de sus propuestas.

el más adecuado para ponerlo al servicio de la "emancipación", entendida por ellos como el progreso hacia una supuesta condición social del hombre que fuera compatible con la libertad y los derechos individuales. Pero eso, aun situándonos en su terreno, no dice gran cosa. Más significativo es que bajo las críticas, en algún punto fundadas, al capitalismo o la sociedad industrial (en lo que incluían a los Estados socialistas) por deshumanizar al individuo en pro de la eficacia y el progreso técnico, en la obra de estos dos filósofos hay todo un ataque a la razón cartesiana, a la que tachan de ser *instrumental* por limitarse al cálculo de medios para la consecución de fines, o como había dicho el sociólogo Max Weber (1864-1920), al que siguieron de cerca, por perseguir el cumplimiento ordenado de objetivos y proponerse como único fin el dominio de la naturaleza.

Los de Frankfurt fueron particularmente incisivos en esta acusación sesgada, tanto que a partir de entonces se extendería como el principal mito recurrente contra la tradición ilustrada, hasta llegar en ese estado a la posmodernidad. Se trata desde luego de un mito, sino directamente de un error, porque implica tomar la parte o lo variable (un determinado desarrollo de la razón) por el todo o lo esencial, que no es otra cosa que el *Cogito ergo sum*, o sea la luz que se enciende en la mente de cada hombre al saberse autónomo para tomar decisiones apoyadas en criterios que le parecen *evidentes* o *ciertos*, según prime en él en ese momento la actividad deductiva o la claridad concluyente con que se revelan los datos de la experiencia. Tanto en *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer y Adorno, 1944) como en *Crítica de la razón instrumental* (Horkheimer, 1947), *Eclipse de la razón* (Adorno, 1947) o *El hombre unidimensional* (Marcuse, 1964), se incide una y otra vez en la idea de que la Ilustración no es una época de liberación racional, sino un mancomunado intento de implantar el "dominio de la objetividad", una definición que no sabemos bien de qué se trata hasta que se nos aclara que consiste en *cosificar* mediante la técnica nuestra relación con la naturaleza mientras se da de lado a la libertad y realización de los individuos.

Es en este punto donde cobran vigor los alegatos por la *emancipación* del hombre, que ya no se hace depender, como en el marxismo clásico, de la lucha de clases, sino de la concienciación de las personas acerca del mejor modo de oponerse a la multifacética tiranía que la razón tradicional ejerce en sus vidas. En esto la Escuela de

Frankfurt se mostró siempre muy generosa de miras, pues las formas opresivas eran tantas que nadie podía verse libre de al menos alguna de ellas: llegaban a la familia, la ciudad, el derecho, el Estado e incluso al amor y la sexualidad. En todos esos ámbitos, y por supuesto también en el trabajo, la economía, la educación o las relaciones con la naturaleza, era posible reaccionar individualmente contra la razón moderna, pero... ¿cómo?. Adorno dio la pista en *Mínima Moralía* (1951), donde frente a la racionalidad abstracta propone indagar en lo particular. El método, por supuesto, ha de ser el dialéctico, que él redefine como el que permite ver la "diferencia" y llevar a cabo una crítica "creativa" que ponga el acento en la negación de todo elemento fijo o normalizador, por ser en ello donde se asentaría el efecto *castrador* de los esquemas mentales heredados. A su vez, y adelantándose a lo que concluirían Deleuze y otros posmodernos, cierra el círculo de lo particular o diferente con un amago entre místico y totalizador en el que deja de haber cabida para la distinción entre sujeto y objeto o entre naturaleza y espíritu por ser este dualismo, a su entender, el responsable de que la razón instrumental haya propiciado un dominio tecnológico en medio del cual el hombre *de carne y hueso* no se encuentra a sí mismo. Por otro lado, en *Teoría y estética* (1970) vuelve la mirada al arte, al que entroniza, según había hecho ya Heidegger, como uno de los pocos resortes capaces de borrar las fronteras entre los individuos, además de atribuirle una permanente connotación social.⁴²⁷

Con éstas y otras ideas similares, Adorno cavó un foso que le separaba, claro está, de Descartes pero también de Locke, en la medida que, según él, el método empírico del británico propende a un análisis de la realidad que tampoco contribuye a la emancipación del hombre por la nueva vía sugerida de difuminar los contornos que le perfilan como individuo. Éste fue el trasfondo de la tesis, por lo demás muy suya y de la escuela a la que pertenecía, que mantuvo en la llamada "polémica del positivismo", iniciada en 1961 a raíz de unas jornadas de la Sociedad Alemana de Sociología y que se mantendría en vigor durante los 3 años siguientes. Los polemistas eran,

⁴²⁷ La crítica estética como ejercicio de una nueva racionalidad (expuesta ya antes por uno de los primeros filósofos adscritos a la Escuela de Frankfurt: Walter Benjamin) ha sido uno de los principales legados de Adorno, como prueba su buena acogida por los artistas y creadores *progres*.

de una parte, Adorno y Habermas, como representantes de la “teoría crítica”, y Popper y Albert por el lado de la “razón crítica”. Los líderes de ambas perspectivas dijeron lo que se esperaba de ellos: Adorno lo ya comentado, mientras que Popper resumió su pensamiento en la conveniencia de: *a*) definir bien los problemas planteados (un aspecto que en su opinión es tan importante o más que la búsqueda de soluciones), *b*) no excluir del análisis la lógica deductiva, y *c*) por lo que atañe al campo concreto de la sociología, rehuir de los grandes planteamientos teóricos para centrarse en cuestiones y medidas susceptibles de ser evaluadas.

No fueron, sin embargo, esas respectivas posiciones las que incendiaron el debate. Si se mantuvo vivo durante tanto tiempo fue por el intercambio de *disparos* al que se entregaron los *segundos* de ambos. El primero en abrir fuego fue el *delfín* de Adorno, Habermas, quien terció en la disputa afirmando que la sociología debe dejar de ser “funcionalista” y entender la sociedad como una totalidad⁴²⁸ de tipo dialéctico. Además, se remitió a Gadamer para concluir que la pretendida neutralidad valorativa del empirismo es un camelo, toda vez que según la hermenéutica el conocimiento está condicionado por los prejuicios o intereses de quien lo procura. Éstos comentarios enconaron a su rival Hans Albert (Colonia, 1921), quien rechazó el fundamento dialéctico y hermenéutico del anterior por considerarlo historicista y ambientado en el “mito de la razón total”.

El relato de esta singular disputa en torno al valor del empirismo como metodología de aproximación a la realidad viene a cuento porque pone de relieve un *matiz* de la Escuela de Frankfurt que se incorporó de lleno a la posmodernidad. Se trata de que no interesa el conocimiento como tal, sino deslegitimar a una sociedad con la que ideológicamente se *aparenta* no estar de acuerdo. Según Adorno, la filosofía ha de ser siempre *socialmente* crítica, lo que implica anteponer este objetivo a la actividad intelectual consistente en obtener la información más depurada posible acerca del mundo. Lo lógico es pensar que esto último debería ser el camino indicado: primero se conoce y luego, a tenor de ello, se actúa. Sin embargo, no

⁴²⁸ La Escuela de Frankfurt concede un papel casi determinista a la sociedad en el desarrollo del individuo, como si ambos conceptos fueran completamente distintos o a los ciudadanos sólo les correspondiera ser *víctimas*, cuando es indudable que las personas son individualmente corresponsables de la marcha de los asuntos colectivos.

fue ése el criterio de Adorno ni tampoco sería el de Habermas. En *Conocimiento e interés* (1968) este último miembro significado de la escuela alemana sostiene, conforme al título de su obra, que las ideas que podamos hacernos sobre la realidad están mediatizadas por la previa disposición del hombre a ver *lo que quiere ver* para satisfacer su instinto de supervivencia o las apetencias de desarrollo personal. La conclusión que se sigue de ello es que la verdad no existe como categoría independiente, de lo que Habermas deduce a su vez que el mejor modo de orientarnos en esta vida es fiarlo todo al consenso, es decir, a la confluencia de *intereses* entre el mayor número posible de personas. Pero si el consenso se basa en lo que dé por bueno la mayoría, ¿significa que todo lo que ésta decida ha de merecer tal calificación?. Su opinión, siguiendo de cerca al pragmatismo, es que *no queda otro remedio* incluso en aquellas cuestiones que, por ser de tipo ético o moral, están más abiertas a la objeción individual. Así lo refleja en *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983), donde plantea como fundamento de las normas éticas el que sean compartidas en un discurso argumentativo de tipo práctico.⁴²⁹ Con ello Habermas se sitúa en la estela de Kant, al asumir que la razón no es pura porque es humana. Mas semejante tesis encierra un gran peligro sin duda no advertido por él, cual es que hace posible (e incluso probable) caer en reales o supuestos consensos colectivos que en nada benefician, sino todo lo contrario, a la emancipación del hombre. Las en gran medida idiotizadas sociedades de consumo, por remitirnos sólo al ejemplo⁴³⁰ que tenemos más a mano, ofrecen sobradas muestras al respecto.

De qué hablamos

Tanto las propuestas del último Habermas como las de sus maestros se incardinan en el debate al que se entregó la Modernidad consigo misma durante todo el siglo XX, del que es resultado tardío, aunque explícito, el relativismo que comenzó a fraguar a partir del último tercio de la centuria. El repaso que acabamos de hacer a los diversos puntos de vista que confluyeron en tal situación, pone de manifiesto la singular mezcolanza en la que se asienta lo que hoy cono-

⁴²⁹ *Op. cit.* 146. p. 126

⁴³⁰ También se podría recordar en este punto que Hitler llegó al poder aupado por el consenso, expresado en las urnas, de buena parte del pueblo alemán.

ce mos también por posmodernidad, aunque sin duda el panorama descrito no estaría completo sin hacer mención a un episodio, como fue la *revolución cultural de los sesenta*, cuyas formas atractivas (*románticas* podríamos decir) no ocultan que actuó de expresión y acicate a la vez de esa tentación saturnal de la tradición heredada por devorar los mejores frutos de sus entrañas.

Lo atrayente de *los sesenta* es que supuso un soplo de aire fresco que contribuyó a aventar ciertos prejuicios relacionados con comportamientos personales y sociales, a los que se identificó como conservadores o *burgueses* porque además de estar insertos en la cultura milenaria judeocristiana, respondían al deseo de salvar las apariencias que siempre han tenido quienes (como los viejos comerciantes y tenderos de barrio, o los profesionales de la política de todas las épocas) ven en su reputación un buen modo de procurarse ventajas adicionales. Poco hay que oponer, y sí bastante que agradecer, al empeño que muchos jóvenes de aquella *década prodigiosa* pusieron en combatir la esclerosis formal que atenazaba el libre desarrollo individual, o en defender el amor y la fraternidad como ideal de convivencia. Pero esas aspiraciones revitalizadoras y bienintencionadas se vieron acompañadas de una ola de irracionalismo, concretada sin ir más lejos en el culto a las drogas, que hizo degenerar a este movimiento hasta resitarlo en la antesala de la decadencia *espiritual* posterior.

El término *movimiento* define de hecho muy bien aquel tiempo, pues lo realmente característico de él no fue tanto el idealismo romántico que lo presidía como que tal orientación se convirtiera por primera vez en la historia, y aunque fuera de forma difusa, en un fenómeno masivo con especial impacto entre los jóvenes y el ámbito de la cultura. Es en ese amplio tejido social donde empezaría a tomar cuerpo algunas de las alternativas a la "lógica de dominio" (de la razón ilustrada) propuestas por los de la Escuela de Frankfurt, quienes, recordemos, habían visto que en Occidente era poco menos que inviable la lucha de clases y decidieron sustituirla por diversos *frentes dialécticos* que tampoco disimulaban el *apriorismo* heracliteano de la oposición (y *guerra*) de contrarios. Ejemplos de tales estrategias son el ecologismo o los derechos de las mujeres y de las minorías raciales o sexuales, objetivos todos ellos en los que la razón que nos hace a todos libres, iguales y potencialmente sensatos, siempre tendrá mucho que decir a su favor, pero que bien pueden

llevarnos hasta el despropósito (como sucede hoy con el feminismo radical o *de género*) cuando los argumentos que se utilizan están faltos de la ecuanimidad que provee el sentido común.

Algunos de los lemas que se identifican directamente o de un modo sobrevenido con la revuelta estudiantil en París durante el mes de *Mayo del 68*, tales como "Prohibido prohibir", "Sé realista, pide lo imposible" o el tremendista "Sexo, drogas y *rock and roll*", muestran, por la aceptación recibida, que mucha gente comenzaba a estar madura para que la irracionalidad sentara plaza en las décadas siguientes.

Ahora vemos que fue por aquellos años cuando comenzó a ser evidente el tipo de juego al que buena parte de la cultura occidental se había entregado desde que a principios del siglo XX algunos artistas avanzaron los primeros síntomas de confusión. El combate de la Modernidad consigo misma desde entonces, cuya versión más agónica tal vez la represente el racionalismo enfrentado de Carnap y Popper, había degenerado al fin en una autocrítica destructiva de la que nada se puede salir ganando, puesto que fuera de los márgenes de la razón no sopla viento alguno favorable para la humanidad.

Ayudará a entender mejor de qué hablamos si se comparan las acusaciones vertidas contra la herencia ilustrada con las alternativas para *superarla*. Vayamos por partes y hagámoslo de forma esquemática, siguiendo de cerca el análisis que hace al respecto Izuzquiza.⁴³¹ De la Modernidad se ha cuestionado:

a) Las pretensiones de autonomía y claridad consustanciales a la razón cartesiana.

b) Los conceptos de sujeto, conocimiento y acción, surgidos también en el siglo XVII y ratificados con un impulso definitivo durante la Ilustración. El *sujeto* al que se alude es un ser cuya identidad, a falta de otras atribuciones, se legitima por la facultad para tener criterio propio; el *conocimiento* habría que entenderlo como un modo objetivo de aproximación al mundo siguiendo la pauta de la ciencia (en particular de la matemática y la física), mientras que la *acción* sería la expresión práctica de los dos conceptos anteriores.

c) La razón deductiva y, relacionado con ello, cualquier intento de sistematizar el pensamiento.

d) La existencia de principios universales y otros criterios de certeza sobre los que fundar el conocimiento.

⁴³¹ *Op. cit.* 146. p. 185

e) El optimismo que conlleva el uso positivo de la razón y los logros de progreso.

f) La afirmación de que la historia no tiene *vida propia*, pues depende de las decisiones que hayan tomado los sujetos de cada época.

g) Una consideración innata de la dignidad humana, *en razón* de que cada hombre es dueño (y por tanto responsable) de su destino.

Frente a esas premisas, que ayudaron a mantener fulgente la luz de la Ilustración, y que, por el lado práctico, contribuyeron al desarrollo industrial y por tanto a situar al hombre en mejores condiciones de desarrollo personal, quienes no están de acuerdo con ellas han propuesto:

a) Una razón quebrada y discontinua que es relativa a cada época o cultura, y que huye además de la claridad expositiva para emboscarse en la oscuridad del *misterio de la existencia*.

b) Un conocimiento sin criterios estables en los que apoyarse.

c) Un sujeto sin identidad, en la medida que le está vetado reconocerse como ente autónomo.

d) Una realidad fragmentaria, opuesta a la visión de conjunto y el análisis sistematizado.

e) Un sentido *hegeliano* de la historia, en virtud del cual el progreso no tiene que ver con lo que los hombres disponen, sino que es el resultado *dialéctico* de fuerzas que escapan al control de los individuos.

f) Prevalencia de lo social sobre lo particular, porque si el sujeto es una ilusión, carece del derecho a reclamar un territorio propio, de lo que se sigue que el *todo* (lo colectivo) es la única entidad merecedora de ser tenida en cuenta.

10.3. Advertencia a consumidores culturales desavisados

Además de lo dicho hasta aquí, es característico también de los posmodernos que presenten un punto de afectación y muchos de impostura. Adoptan habitualmente la actitud de suficiencia comiserativa de quien se encuentra ante los restos de un naufragio (el de la Modernidad filosófica) y concluye que el desenlace estaba previsto ante la mala calidad de los mástiles del barco. Sin embargo, y como *no hay más madera que la que arde*, ellos mismos se ven obligados a utilizar esos mismos materiales para —finalizando el símil— pensar o sugerir que lo hacen. Con frecuencia ocurre sólo esto último, y el resultado es que el juego intelectual, que puede ser divertido pero no entiende de apariencias, cae en la impostura. Así ocurre, por ejemplo, con el mal uso que muchos de ellos han hecho de la ciencia, dejados llevar por la tentación de que uno de los caminos más seguros para ganarse el respeto del lector, incluso cuando los escritos aborden asuntos difícilmente aprehensibles, consiste en relacionarlos con las últimas fronteras de la física o las cuestiones no resueltas por la matemática. Bergson, como hemos dicho, fue el primero en recurrir a este *ardid* para apoyar su cosmovisión espiritualista del mundo. Tan decidido se mostró en este extremo que llegó a discutir *de tú a tú* con Einstein en sus ensayos a propósito de una teoría de la relatividad sobre la que se había formado ideas sin más fundamento que lo insinuado por su propia imaginación. Pero también hemos comentado que en Bergson existe un ánimo de seriedad que luego se echaría en falta en sus epígonos relativistas, para quienes el recurso a la erudición *de última hora* tiene a menudo el único objetivo de sorprender y *darse a valer* ante el público que les sigue. Se trata, por lo demás, de un hecho muy curioso, pues esta manera de extender el brazo para apoyarse en el saber científico contradice una de las ideas fundacionales de la posmodernidad, cual es la de deslegitimar la consistencia de este tipo de conocimiento en vista de que, como había sugerido Kuhn, *también* es una simple convención social. Sin embargo, se ve que pese al fuerte empeño puesto en hacer verosímil este aserto desde el campo de la sociología y

otras disciplinas *humanas*, el tradicional prestigio del método seguido por las ciencias está tan arraigado que ni siquiera los posmodernos han podido sustraerse a su influjo, por más que se manifieste en forma de mera coartada para dar barniz a sus discursos.

A algunos de los autores que han recurrido a la estrategia de deslumbrar a lectores desavisados (y que resulta atrevida hasta rayar en la temeridad, pues no podía pasarles desapercibido que más pronto que tarde quedarían al descubierto sus frivolidades intelectuales) bien cabe citarles con nombre y apellidos al haber hecho méritos sobrados. Las menciones han de incluir a Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Luce Irigaray, Bruno Latour, Jean-François Lyotard, Michel Sarres, Paul Virilio, Julia Kristeva, Jacques Derrida y también a Régis Debray, que no es propiamente un posmoderno pero prestó oídos atentos a los novedosos cantos de sirena, particularmente en lo que parecían tener de refrescante contestación desde el ámbito de la *izquierda* cultural.

Franceses aunque cosmopolitas en su radio de acción, al contar al menos en su día con un gran predicamento en círculos académicos y culturales (incluidos los medios de comunicación) de Europa y Estados Unidos, todos ellos terminarían siendo *reyes desnudos* gracias a una ingeniosa y provocadora iniciativa del científico norteamericano Alan Sokal que sin duda alguna marcó un antes y un después en el grado de respeto que merecen los autores tenidos a sí mismos por posmodernos. Sokal estaba literalmente harto de que los citados y otros muchos intelectuales *de letras* acudiesen a la ciencia para sostener sus más evanescentes propuestas, y no se le ocurrió otra cosa que seguir el juego con las reglas establecidas. Envío un artículo en 1996 a la revista neoyorquina *Social Text*, especializada en pulsar las nuevas tendencias culturales, cuyo título encajaba plenamente en el gusto posmoderno: "*Transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica transformadora de la gravedad cuántica*". La aportación desinteresada se difundiría al poco, y nada menos que en un número especial de la publicación dedicado a rebatir las críticas vertidas por distinguidos científicos contra las perspectivas abiertas por el constructivismo y la posmodernidad. Y ahí se fraguó el escándalo, porque ese artículo, en el que se simulaba de principio a fin la jerga del posmodernismo, estaba según su autor "plagado de absurdos, adolecía de una absoluta falta de lógica y, por si fuera poco, postulaba un relativismo cognitivo extremo" que empezaba por ridiculizar el

dogma de que hay un mundo exterior y se acogía a la tesis de que “la *realidad* física, al igual que la *realidad* social, es en el fondo una construcción lingüística y social”. A esta *toma de posición* seguían una serie de “saltos lógicos desconcertantes” tras los cuales se llegaba a la conclusión *estupefaciente* de que “la Π de Euclides y la G de Newton, que antiguamente se creían constantes y universales, son ahora percibidas en su ineluctable historicidad”. El resto del texto “era del mismo tono”⁴³² y... sí, se publicó.

Fue el propio Sokal quien se encargó de desvelar el engaño inmediatamente en la revista *Lingua Franca*, donde explicaba que el artículo había sido “sazonado de manera liberal con sinsentidos” y atribuía su aceptación a que “sonaba bien” y “favorecía las percepciones ideológicas” de los editores. Asimismo, indicaba cuáles habían sido los blancos de la sátira: “Esos *posmodernos* en las humanidades a los que les gusta resbalar por la superficie de terrenos vanguardistas como la mecánica cuántica o la teoría del caos para vestir sus propios argumentos sobre la fragmentaria y azarosa naturaleza de la experiencia [...] Esos *sociólogos, historiadores y filósofos* que ven las leyes de la naturaleza como construcciones sociales. [Esos] *críticos culturales* que encuentran la mancha del sexismo, el racismo, el colonialismo, el militarismo o el capitalismo [hasta en] en la investigación científica.”⁴³³

El profesor de física de la Universidad de Nueva York proclamó a los cuatro vientos que su intención no había sido otra que “denunciar el relativismo posmoderno según el cual la objetividad es una simple convención social”, lo que conllevaba desenmascarar, como anota por su parte Manuel Garrido,⁴³⁴ a una “legión de farsantes disfrazados de pontífices científico-culturales”. Para ello, el audaz Sokal no sólo se valió de la burla, en la que se mezclaban —y ahora recogemos la opinión sobre este caso de Weinberg— explicaciones llenas de sentido “con adulteraciones tremendas [...] muchas de las cuales habrían sido detectadas por cualquier estudiante universitario”.⁴³⁵ Lo que resultó aún más demoledor es que estaba salpicado de múltiples citas que ponían negro sobre blanco el juego de false-

⁴³² *Op. cit.* 264. pp. 20- 21

⁴³³ *Op. cit.* 92. pp. 142-143. (Las cursivas no aparecen en el original.)

⁴³⁴ *Op. cit.* 245. pp. 737-739

⁴³⁵ *Op. cit.* 92. p. 144

dades al que se habían entregado tantos intelectuales... *no sólo franceses.*

Unos cuantos ejemplos

Como ejemplo de los sinsentidos y disparates recopilados por Sokal, resplandece este comentario de Derrida: "*La constante einsteniana no es una constante, no es un centro. Es el concepto mismo de variabilidad: es, finalmente, el concepto del juego. En otras palabras, no es el concepto de algo —de un centro a partir del cual un observador pudiera dominar el campo— sino el concepto mismo del juego.*" Weinberg alude en el libro *Plantar cara* (recopilatorio de artículos y conferencias suyas) a esta cita del "oráculo de la desconstrucción" y confiesa⁴³⁶ que no tiene "ni idea" sobre el significado que encierra, por lo que concluye expeditivamente que es una muestra acabada de querer confundir la oscuridad con la profundidad.

Otro *botón* corresponde al sociólogo constructivista Latour (a quien Sokal distingue con una fingida admiración en el artículo-broma difundido por *Social Text*). Es este: "*¿Cómo puede uno decidir si una observación de la conducta de una piedra que cae realizada desde un tren puede hacerse coincidir con la observación de la misma piedra que cae, realizada desde el terraplén?. Si hay sólo uno, o incluso dos, marcos de referencia, no se puede encontrar ninguna solución [...]. La solución de Einstein es considerar tres actores.*" Con ello Latour arrimaba el *ascua* de la teoría de la relatividad a la *sardina* del sociologismo marcadamente acomodaticio que él defendía, sin advertir que incurría en un gran error, pues resulta que en la perspectiva abierta por Einstein, según explica Weinberg, "no hay dificultad en la comparación de dos, tres, o cualquier número de observadores".

⁴³⁶ Weinberg refiere que llegó a tener dudas de si este párrafo pudiera estar sacado fuera de contexto, por lo que se propuso leer la conferencia en la que Derrida lo había pronunciado. Allí se encontró con que explicaba del siguiente modo la palabra *centro*: "*No obstante [...] la estructura -o más bien la estructuralidad de la estructura- aunque siempre ha estado implicada, siempre ha sido neutralizada o reducida, y esto mediante un proceso de dotarla de un centro o referirla a un punto de presencia, un origen fijo*". Naturalmente, esto no le fue de mucha ayuda, hasta el punto de que le pareció más soportable el Derrida textual que el *contextualizado*.

Sokal conocía bien los tópicos posmodernos, y los utilizó a placer. Por ejemplo, el concepto de *lineal*. Esta palabra tiene en ciencia una acepción muy concreta, originada en que ciertas relaciones matemáticas se presentan gráficamente mediante una línea recta. Pero él nos recuerda que para algunos intelectuales posmodernos *lineal* llegó a significar que algo es “poco imaginativo y chapado a la antigua”,⁴³⁷ mientras que, por oposición, la expresión *no lineal* comenzó a ser vista como la quintaesencia del vanguardismo. Pues bien, al distorsionar la proyección cultural de la teoría cuántica, Sokal cometió deliberadamente la *maldad* de referirse al campo gravitatorio como un “un operador no conmutativo (y por tanto no lineal)”, lo cual es una afirmación ridícula incluso encerrada entre paréntesis, toda vez que en este ámbito de la ciencia los dos conceptos aludidos (*conmutativo* y *no lineal*) distan de ser sinónimos.⁴³⁸ Es más, el especialista en la materia al que seguimos, Weinberg, sale al paso de esta cuestión y señala que aunque muchos posmodernos hayan creído *intuir* en las dudas que plantea la física de partículas el significado de que la naturaleza no se comporta a su nivel primordial con arreglo *a lo esperado*, lo cierto es que este campo de la investigación resulta ser “el único ejemplo de teoría lineal precisa”.

En “*Transgrediendo fronteras...*” Sokal, travestido de autor posmoderno, incidía en muchos más disparates por el astuto procedimiento de saltar de lo *serio* al absurdo sin solución de continuidad. Así ocurre cuando parte de la observación del científico Bohr de que en la mecánica cuántica “una completa elucidación de uno y el mismo objeto pueden requerir diversos puntos de vista que desafían una descripción única”, y concluye por su cuenta y riesgo que “la ciencia posmoderna [refuta] el autoritarismo y el elitismo inherentes a la ciencia tradicional”. También practica el mismo juego cuando apunta que nociones científicas como las correspondientes a las teorías *de catástrofes* y *del caos*⁴³⁹ pueden guiar la liberación social y eco-

⁴³⁷ *Op. cit.* 92. p. 145. (El comentario de Weinberg se cita en pág. 146.)

⁴³⁸ El término *no conmutativo* también está relacionado con la matemática y alude simplemente a “aquellas operaciones en las que el resultado depende del orden en que se llevan a cabo”. (*Op. cit.* 92. p. 145)

⁴³⁹ La primera, de naturaleza topológica, es una rama de las matemáticas que se dedica a clasificar las cúspides de ciertas superficies y objetos similares, mientras que la *teoría del caos* (que no equivale a *desorden*) trata de fenómenos físicos que, como el tiempo, no son predecibles por su especial *sensibilidad* a las condiciones iniciales.

nómica, o cuando simula dar la razón al Lacan que creyó ver aplicaciones de la topología matemática en la psiquiatría.

Otros párrafos, en fin, los reserva para poner de relieve a su modo el desconocimiento del sociólogo Stanley Aronowitz acerca de la *teoría unificada de campos* en física,⁴⁴⁰ o del filósofo Michel Serres (miembro de la Academia francesa) y el archiposmoderno Jean-François Lyotard sobre la visión del tiempo en la física moderna. Con todo, eso fue un primer muestrario de despropósitos, pues al año siguiente de que el artículo desenmascarador viera la luz, el propio Sokal publicó un libro en colaboración con el científico francés Jean Bricmont, titulado oportunamente *Imposturas intelectuales*, en el que los ejemplos de incoherencias se ampliaban notablemente. Es aconsejable que el lector lo compruebe por sí mismo, pues es el mejor modo de formarse una visión exacta del grado de frivolidad intelectual que llegó a alcanzar la cultura posmoderna cuando quiso adornarse con los galones del saber científico. Baste ahora con citar entre las muchas *perlas* que se hallan en esta obra, la perteneciente a Luce Irigaray, donde el feminismo más desbocado entra en colisión con la teoría de la relatividad: “¿Es la ecuación $e=mc^2$ una ecuación sexuada?”, se pregunta la intelectual francesa. Y se contesta a sí misma con retórica cautela: “*Tal vez. Demos por cierta esta hipótesis en la medida en que privilegia la velocidad de la luz respecto de otras velocidades que son vitales para nosotros. Lo que me hace pensar en la naturaleza sexuada de la ecuación no es, directamente, su utilización en los armamentos nucleares, sino el hecho de que se haya privilegiado a lo que va más deprisa.*”⁴⁴¹ Irigaray, como cabe suponer a tenor de este extraño comentario, parte de la idea de que la ciencia es “masculina”, y en consecuencia aconseja a las mujeres “no suscribir ni adherirse” a la existencia de un saber neutro y universal al que “deberían acceder penosamente” y con el que “se tor-

⁴⁴⁰ Este concepto alude a la tendencia en física a dar con formulaciones que explican comportamientos de la naturaleza tenidos previamente por *autónomos*. El primero en adentrarse por esa vía fue Newton: observó que el movimiento de la Tierra en torno al sol y la caída en vertical de una manzana se deben a una sola fuerza. Maxwell (descubridor del electromagnetismo) y Einstein fueron también dos grandes *unificadores*. Y el futuro podría depararnos la sorpresa de ver, según adelanta Weinberg, que la teoría de la gravedad y todas las diferentes ramas de la física de partículas fluyen juntas hacia una sola teoría común.

⁴⁴¹ IRIGARAY, L. : *Sujet de la science, sujet sexué*, incluido en *Sens et place des connaissances dans la société*, París. CNRS, 1987. Págs. 95-121.

turan a sí mismas y a las demás mujeres”. No explica por qué esto ha de ser así. Tan sólo, y no es de gran ayuda, alude a que la ciencia concita los fantasmas de un “nuevo superego”.

¿Alguien piensa que las provocaciones de Sokal (como cuando insinúa en su célebre artículo que la mayoría de los científicos “son místicos”) o la *majadería* que escribió Irigaray son en última instancia inofensivas?. Pues se equivoca. Sin ir más lejos, la particular visión de la teórica del feminismo sobre la relación entre ciencia y el hecho de haber nacido mujer, sería así interpretada poco después por la pedagoga norteamericana Damarin: *“En el contexto proporcionado por Irigaray, podemos observar una oposición entre, por una parte, el tiempo lineal de los problemas matemáticos de las reglas de proporcionalidad, de las fórmulas de la distancia y de las aceleraciones lineales y, por otra, el tiempo cíclico que preside la experiencia del cuerpo menstrual. ¿Es evidente para el cuerpo-espíritu femenino que los intervalos tienen puntos-límite, que las parábolas dividen el plano limpiamente y que, efectivamente, las matemáticas lineales de la escuela describen el mundo de la experiencia de un modo intuitivamente manifiesto?”*⁴⁴²

Éste es un ejemplo —y démosle por sintomático— de cómo las ideas deformes vertidas por los intelectuales posmodernos llegaron a marcar el rumbo de la cultura a finales del siglo pasado, lo que llevó aparejado, claro es, una influencia decisiva en la modelación de los parámetros mentales que sirven de referencia a la mayoría de los individuos. Es muy ilustrativo sobre lo que queremos decir la siguiente anécdota, referida también por Sokal y Bricmont. Sucedió en Bélgica en 1996, un año antes de que publicaran su obra conjunta contra las falsificaciones del discurso posmoderno. La mayoría de la gente de ese país estaba consternada por el secuestro y asesinato de varios niños. El parlamento decidió crear una comisión de investigación sobre supuestos errores cometidos, y los medios de comunicación seguían muy de cerca el caso. En un espectacular debate televisado, un gendarme y una juez se acusaron mutuamente de mentir. El primero juró haber enviado a la juez un expediente clave, mientras que ella negó haberlo recibido. Hasta ahí todo *normal*, pero la sorpresa salta cuando al día siguiente un antropólogo de la Universidad de Lieja dio así su versión en el diario *Le Soir* sobre la disputa:

⁴⁴² *Op. cit.* 264. p. 126

"...desde el punto de vista antropológico, sólo existen verdades parciales, compartidas por un mayor o menor número de personas, por un grupo, una familia, una empresa. No existe una verdad trascendental. Por lo tanto, no creo que la juez o el gendarme estén ocultando nada. Ambos dicen la verdad".

Si traemos a colación la reflexión del profesor belga es porque resulta reveladora de un modo de pensar muy generalizado. En efecto, la verdad como sustantivo que en sí mismo nada dice si no va seguido de la preposición *según*, ha calado muy hondo en las apreciaciones que hace el común de las personas sobre la realidad, donde se mezclan gustos y sentimientos (que afortunadamente son siempre particulares) con juicios racionales cuya variabilidad ha de estar rigurosamente cercada por las premisas en que se fundan. Y nos engañaríamos si creyéramos que éstas y otras actitudes que desvirtúan a la razón sólo se hacen presentes en individuos con formación modesta. Aunque suponga dar un salto de consideración, ahí está, por ejemplo, el caso del dramaturgo y ex presidente checo Václav Havel, cuya cualificación intelectual más que probada no le impidió cometer el lapsus (sólo matizable por lo mucho que detestó el yugo soviético sobre su país) de relacionar la caída del muro de Berlín con el ocaso de la tradición ilustrada. Su frase textual es que el derrumbe del sistema comunista en Europa "*puede verse como un signo de que el pensamiento moderno —basado en la premisa de que el mundo es objetivamente cognoscible y que el conocimiento así obtenido puede ser generalizado absolutamente— ha llegado a su crisis final*". El desconcertante diagnóstico es recogido por los autores de *Imposturas intelectuales*, quienes tras dejarlo reflejado se preguntan perplejos "por qué un renombrado pensador como Havel es incapaz de hacer una distinción elemental entre la ciencia y la injustificada pretensión de los regímenes comunistas de poseer una teoría científica de la historia de la humanidad".⁴⁴³

Colonización de la cultura y la enseñanza

La disolución de la racionalidad que define al relativismo contemporáneo está siendo especialmente devastadora porque desde los años

⁴⁴³ *Op. cit.* 264. p. 211. (El comentario sobre el antropólogo belga se incluye en pág. 107.)

setenta ha tomado como *plazas fuertes* los escenarios de la cultura humanística, medios de comunicación y enseñanza.

Sobre las consecuencias de ello en las diversas artes, literatura, filosofía u opinión *pública*, el lector puede extraer sus propias conclusiones, y si hay algo que cuestionar, que seguro lo hay, no estará bien elevar la petición de responsabilidades, pues en un mundo libre las personas adultas son dueñas de sus actos tanto a la hora de crear como de consumir. No es pues eso lo peor, aunque sea preocupante. Lo que no debería dejar insensible a nadie, en cambio, es la penetración de la *sopa* ideológica posmoderna en las escuelas e institutos donde se forman en *criterios* los adultos de mañana. Los resultados en el campo de la enseñanza están siendo por lo general demoledores debido a que toda una legión de pedagogos y profesores hizo suyas hace ya bastantes años las perspectivas intelectuales de la posmodernidad. También en este caso el lector, sobre todo si tiene hijos en edad escolar, estará en condiciones de hacerse por sí mismo una idea cabal de lo que queremos decir, aunque si hicieran falta ejemplos que ayuden a comprender la verdadera dimensión del problema, ahí va este otro. Se trata del libro *Nos savoirs sur nos savoirs: Un lexique d'epistémologie pour l'enseignement*,⁴⁴⁴ dedicado al personal docente y cuyo autor principal es el influyente filósofo de la ciencia francés Gérard Fourez. En él se describe la noción de *hecho* como algo que "nadie, al menos de momento, quiere poner en duda", si bien añade una matización que termina por dejar en nada el tambaleante contenido afirmativo de la anterior: "No hay que olvidar que, como se suele decir coloquialmente, los hechos quedan establecidos, lo que viene a demostrar que se trata de un modelo teórico que uno pretende que es adecuado". Para demostrar que los hechos son después de todo convenciones que *por el momento* nadie quiere discutir, el filósofo metido a pedagogo echa mano, entre otros ejemplos, de que durante un tiempo se creyó que el Sol daba vueltas alrededor de la Tierra, y es en este punto donde salta el dislate, puesto que confunde *hechos* (lo que sucede en el mundo exterior y es independiente de nosotros, como que, en efecto, la Tierra gira en torno al Sol) y *creencias* (aquello que por carecerse de pruebas suficientes queda al albur de la interpretación o la *fe* de cada cual).

⁴⁴⁴ La versión en español sería aproximadamente: *El saber sobre nuestro saber: un léxico epistemológico para la enseñanza*.

Comentan con sorna Sokal y Bricmont que esa *noción no estándar de hecho* concede la ventaja de que uno jamás estará equivocado, al darse por bueno que “una teoría nunca es falsa simplemente porque la contradigan los hechos, sino que son los hechos los que cambian al modificarse la teoría”. Pero la ironía, siempre de agradecer, cede el paso enseguida a una advertencia muy seria: que una pedagogía sustentada en tales confusiones arruina la capacidad crítica de los estudiantes y no les ayudará, por tanto, a ser individuos libres. “Para enfrentarse a las ideas dominantes –tanto de los demás como de uno mismo– es esencial no pasar por alto que uno *puede* equivocarse, que los hechos existen independientemente de nuestros juicios y que es mediante la comparación con esos hechos (en la medida que podamos cerciorarnos de ellos) como nuestros juicios han de ser evaluados”.⁴⁴⁵

Quienes tanto han contribuido a desvelar los sofismas posmodernos anotan asimismo el comentario reiterado de Fourez, recogido esta vez en *La construcción del conocimiento científico*,⁴⁴⁶ de que “ser *objetivo* significa seguir reglas establecidas”, y replican con sensatez que, si fuera así, entonces las personas que repiten ciegamente consignas religiosas o políticas encajan en tal definición, mientras que no sabríamos dónde situar a Galileo, que contravino a riesgo de su vida las consignas *establecidas* como condición necesaria para llevar adelante sus determinantes descubrimientos en el campo de la física.

Tan fatal se ha revelado la colonización de la enseñanza por el posmodernismo que hay viejas naciones occidentales, como es el caso de España, echadas hoy a rodar pendiente abajo por esta causa. La implantación por el partido socialista en la década de los ochenta del mismo programa educativo *no lineal* (es decir, no sistematizado) que ya había fracasado en Estados Unidos y Gran Bretaña, junto a la relajación en el esfuerzo –o cuando menos disposición– que requiere todo aprendizaje, ha dado como resultado una profunda degradación en la capacidad de las generaciones más jóvenes para desenvolverse con sentido crítico en la realidad que les circunda. Si a ello se añade que la tendencia iniciada entonces ha ido a más (es una prueba, entre otras muchas, la reciente inclusión en los colegios de

⁴⁴⁵ *Op. cit.* 264. p. 110

⁴⁴⁶ Esta obra, publicada por primera vez en 1992, ha sido traducida del francés a varios idiomas, entre ellos el español y el portugués.

la asignatura *Educación para la ciudadanía*, donde junto a consejos razonables se incluyen afirmaciones del tipo “es preciso que los jóvenes sean injustos con los hombres maduros” porque “si los imitaran la sociedad no progresaría”, o se incita al alumno a interrogarse “por qué, si soy autónomo, me tienen que obligar a hacer lo que no me gusta”),⁴⁴⁷ estamos en situación de entender por qué (...)

Continúa en edición completa

(...) La posmodernidad también ha sido desastrosa para la “izquierda política”, en el caso de que esta expresión signifique aún algo. El primer juicio que se impone al respecto es duro: hay que hablar de traición. ¿Por qué?. Pues porque durante dos siglos (los que median entre la efervescencia de la Ilustración y el asentamiento del relativismo en la cultura occidental) la *izquierda* se había alineado “con la ciencia y contra el oscurantismo al creer que el pensamiento racional y el análisis sin cortapisas de la realidad objetiva (natural o social) era instrumentos eficaces para combatir las mistificaciones fomentadas por el poder, además de ser fines perseguibles en sí mismos”.⁴⁴⁸ Sin embargo, desde los pasados años setenta muchas personas con inquietudes intelectuales, por lo general con formación en humanidades o en ciencias sociales y autocalificadas de *progresistas*, abandonaron ese camino —que tenía buen firme y estaba bien iluminado aunque la pendiente lo hiciera a menudo fatigoso— para internarse en la pretenciosa oscuridad formal y confusión de ideas de un discurso posmoderno que, por otra parte, carece de horizonte al limitarse a girar sobre sí mismo.

⁴⁴⁷ Ambas citas están contenidas en un manual elaborado por *Editorial McGraw Hill* (2008, págs. 57 y 31, respectivamente). En la nueva disciplina se advierte también una marcada orientación antioccidental, como ponen de relieve estos ejemplos:

- “En 1917 otra revolución, en Rusia, derrocó a los zares, devolvió al pueblo el poder e instauró un régimen de igualdad y libertades colectivas que se llamó socialismo.” (Ediciones del Serbal, 2008, pág. 64.)

- “El neoliberalismo económico, en principio, perjudica a todos los trabajadores, pero sobre todo a las mujeres trabajadoras.” (McGraw, 2008, pág. 209.)

- “Desde que Colón descubrió América en 1492, Occidente ha colonizado el mundo; y desde la Revolución Industrial del siglo XIX lo ha explotado a conciencia.” (Ediciones del Serbal, 2008, pág. 65.)

⁴⁴⁸ *Op. cit.* 264. p. 217

Quienes en su día llegaron a creer que ser *de izquierdas* consistía en defender con sentido universal que todo hombre tiene derecho a ser libre y recibir el mismo trato que los demás, ciertamente viven con algo más que desasosiego el hecho de que este desgastado término desempeñe hoy, en la práctica, el papel de *comparsa* no sólo de las muchas tiranías filosocialistas que continúa habiendo en el mundo, sino incluso de movimientos reaccionarios tan *antiestéticos* como los que representa el fanatismo nacionalista o religioso. Si alguien pone en duda esta apreciación, no tiene más que remitirse a la bajada de párpados ante las dictaduras de China o Cuba, o a la transigencia con las teocracias y otros despotismos de Oriente medio en nombre de la *multiculturalidad*, o a las alianzas políticas que se llevan a cabo en países occidentales como España con partidos nacionalistas aún anclados en la pureza de sangre y en la identidad por exclusión *del otro*.

A la hora de explicar, que no justificar, tan desconcertante forma de proceder, seguramente hay que dirigir la vista en primer lugar al dogmatismo cientifista en que derivó la *praxis* política inspirada en el Marx del materialismo histórico y la lucha de clases. El carácter estrecho y empobrecedor de esta óptica, donde las perspectivas abiertas sobre las posibilidades del ser humano se sacrificaron al objetivo de imponer por la fuerza el igualitarismo, terminó por desligarla completamente de la noción de progreso que se había alentado desde la Ilustración. A ello contribuyó el que muchos pensadores recientes situados en el interior o los aledaños de la nueva *ideología* pusieran lo mejor de sí mismos en diferenciarla de la tradición moderna, a la que se acusó *aleatoriamente* de ser idealista (Althusser) o de no tener escrúpulos a la hora de servirse de la razón para dominar la naturaleza y con ella al hombre (Escuela de Frankfurt).

El problema se planteó cuando la realidad dio su dictamen sobre el verdadero valor de las experiencias colectivizadoras que habían servido de referencia a los progresistas durante el siglo XX. En particular, el colapso del sistema soviético fue vivido en este sector social (predominante en el *mundo de la cultura*, no lo olvidemos) como el definitivo final de un viejo sueño en el que la mayoría había hipotecado sus naves intelectuales, de lo que se sigue que no disponían de otras para reponerse del naufragio y continuar la singladura en mar abierto.

Lo de menos es que el modelo periclitado ya hiciera tiempo que hubiese dejado de suscitar pasión, en lo que fue determinante el aplastamiento por lo tanques rusos de la "primavera de Praga" en 1968.⁴⁴⁹ Lo más destacable es que el creciente desencanto no fue obstáculo para que en Occidente se mantuvieran cortados los cauces de comunicación con una herencia ilustrada a la que el epíteto menos despectivo que se le dedicaba era el de *burguesa*. Podría decirse, en consecuencia, que quienes se reservan ilegítimamente en exclusiva la consideración de progresistas actuaron entonces, y en gran medida lo siguen haciendo ahora, como Sansón con los filisteos: si había llegado su fin, lo oportuno era dedicarse a sacudir las columnas que sustentaban el espacio común para que el *enemigo* tampoco pudiera cantar victoria.

El templo que se ha querido echar abajo es el de la razón, y la fuerza (difusa pero a la larga profundamente erosionadora) que se ha empleado a fin de socavarlo es un relativismo epistemológico cuya principal propiedad consiste no en vano en roer los fundamentos o soportes en que se basa todo conocimiento que aspire a ser objetivo. En su lugar, y dado el fracaso a que ha conducido fijarse como meta una sociedad monolítica *sin clases* (salvo la de los burócratas que la hacen posible...) y configurada en torno a esquemas cientifistas que a duras penas ocultan la desconfianza en la natural *hechura* de los seres humanos, la posmodernidad política parece haberse instalado en la apariencia de progreso como única fórmula para mantenerse a flote en el mar de contradicciones en el que se asienta. Ejemplos claros de esa actitud errática, ya comentados, son (...)

Continúa en edición completa

⁴⁴⁹ El precedente de esta tentativa liberadora (más meritoria si cabe, porque eran tiempos especialmente sombríos para los países satélites del régimen soviético de Stalin) tuvo por escenario la capital de Hungría, Budapest, en 1956.