

El escepticismo posmoderno

Raymond Boudon

El objetivo de este ensayo es explicar la convergencia intelectual posmoderna hacia el nihilismo y el culturalismo. Boudon se pregunta sobre la pertinencia de creer en estas teorías posmodernas, a pesar de su tremenda influencia y del hecho de que, en contradicción directa con sus propias conclusiones, se presentan como el *Aufhebung* –es decir, como la superación y destrucción– de las teorías anteriores. La perspectiva del autor para analizar dichos enfoques parte de considerar las razones sociológicas de sus seguidores.

El consenso posmoderno

Características generales

Una de las características más interesantes de la vida intelectual de nuestro tiempo es el amplio consenso que existe en muchos círculos intelectuales respecto a un grupo de "verdades" tácitas: por ejemplo, que los juicios de valor no pueden ser objetivos, sino que siempre son ilusiones sociales. Dicho de manera más general, cualquier teoría, ya sea normativa o positiva, siempre es "convencional" en el amplio sentido de la palabra, pues la "convención" se interpreta, en muchos casos, como el resultado de un proceso de mutación y selección, y no como un acuerdo explícito. Todas las creencias se deben explicar en su contexto y no por su validez objetiva. En general, cualquier afirmación del tipo "X es verdadero", "X es correcto", "X es malo", "X es erróneo", etcétera, debe considerarse como una versión abreviada de "X se considera verdadero, correcto, malo o erróneo en el contexto C". La noción de **Bar Hillel** (1954) sobre la indexación se debería extender a todos los enunciados.

Este enfoque convencionalista es ciertamente relevante para *algunos* enunciados, grupos de enunciados o reglas. Por lo tanto, las reglas de cortesía que se utilizan en una sociedad determinada dependen del contexto, aunque también pueden servir en general para facilitar la interacción social. De acuerdo con los teóricos posmodernos, la dificultad estriba en que se debe considerar que el "convencionalismo" explica cualquier actitud, regla o creencia: lo que consideramos bueno, verdadero, bello o atractivo no debería ser nunca objetivamente bueno, verdadero, atractivo o bello, sino percibirse como tal por el efecto de las "convenciones" sociales locales. Esta posición contradice nuestra experiencia inmediata: tendemos a pensar que nuestros juicios de valor tienen su raíz en los objetos a los cuales los aplicamos. Creemos que sentimos que una

acción moral es buena o que opinamos que una obra de arte es maravillosa porque así lo son. En contradicción con esta experiencia, los pensadores posmodernos nos enseñan que una obra de arte nunca es maravillosa objetivamente. El hecho de que un actor social en un determinado tiempo y en un contexto específico crea X o Y se debe explicar exclusivamente mediante las características de su contexto social.

Un corolario de esta vulgata posmoderna es que la disciplina que **Augusto Comte** puso a la cabeza de su jerarquía de las ciencias, es decir, la sociología (en lenguaje moderno: "sociología" más "antropología"), tiene –junto con la biología– una vocación: ((1) convertirse no sólo en la reina de todas las ciencias humanas y de la ciencia posmoderna por excelencia, sino en la única ciencia "real". La epistemología, la moral, la estética, la filosofía y la psicología y muchas otras disciplinas que se cultivaron tradicionalmente en las largas épocas premoderna y moderna, desde Platón hasta Foucault, exclusivamente, son condenadas por los pensadores posmodernos, ya que parten de la suposición de que algo es real o bello porque así es y de que podemos explicar por qué es así.

Véase a **Paul Feyerabend** (1975): la epistemología es una ilusión. La antropología es la única disciplina capaz de hablar con seriedad respecto a la ciencia. Ve al científico exactamente como debe: de la misma manera que los antropólogos ven a los zandes, es decir, sólo tratan de comprender por qué lo que hacen, piensan o creen tiene significado para ellos, dado su contexto social. A ningún antropólogo se le ocurriría afirmar que las creencias de los zandes son la verdad. En contraste, los epistemólogos se acercan a los científicos con el *a priori* equívoco de que la verdad y la objetividad existen. Para Feyerabend, sustituir la epistemología por la antropología tiene el efecto de liquidar una ilusión moderna en beneficio de una verdad posmoderna. Los teóricos posmodernos más avanzados y consecuentes han propuesto incluso anexar la sociología a las ciencias naturales y sustituir la expresión "ciencias naturales" por la de "ciencias naturales sociales". (2) Entonces, si todos los enunciados del tipo "X es correcto", "X es bueno", etcétera, se indexan socialmente, ¿por qué no hacerlo también con la física o la química?

El caso especial de las ciencias duras

Sin embargo, debe ser más difícil apoyar este relativismo en el caso de la ciencia que en el del arte. Esto explica por qué la socioantropología de la ciencia es una dimensión básica del pensamiento de los posmodernos y probablemente su rama más activa y espectacular: para los nihilistas posmodernos, la ciencia era, en efecto, el territorio más difícil de conquistar. Esta dificultad intrínseca explica tal

vez por qué la socioantropología de la ciencia tiene, en definitiva, una calidad intelectual mayor que, por ejemplo, la sociología posmoderna del arte o de las leyes. "Mostrar" que la verdad científica son ilusiones sociales implica no sólo estar familiarizado con las ciencias duras, sino tener cierta sofisticación en la argumentación. En este caso, el público debe estar convencido, mientras que en otros casos es suficiente con girar el molino de las plegarias; mucha gente siempre ha considerado tácitamente, mucho antes que se desarrollara el posmodernismo, que las creencias morales son ilusiones sociales. **Blas Pascal**, y **Michael de Montaigne** antes que él, habían sugerido que estaban culturalmente indexadas. Sin embargo, para Pascal sólo un tipo particular de reglas morales –nuestras costumbres tradicionales– son convencionales. El mismo **Karl Marx** hacía énfasis en que las normas legales se determinan externamente hasta cierto límite. Sin embargo, los pensadores posmodernos ignoran a Marx o a **Friedrich Nietzsche** y más bien parafrasean la vulgata nietzscheana o marxiana. (3) En lo que respecta a los valores estéticos o morales, la única dificultad sería con la que se enfrentó el posmodernismo fue la de verter el vino antiguo en nuevas botellas posmodernas.

Un reto mayor fue acercar las ciencias duras al destino nihilista común. Sin embargo, el pensamiento posmoderno podría sacar provecho de que **Karl Popper** ya había iniciado involuntariamente esa operación. Popper decía que no existen teorías científicas verdaderas, sino sólo teorías provisionalmente no falsas. De modo que con Popper la ciencia perdió parte de su aura. Sin embargo, su "racionalismo crítico" tendía a fortalecer el racionalismo al hacerlo más crítico. Popper trató de encontrar la línea divisoria entre la ciencia y las demás actividades cognitivas. Arguye que la metafísica es legítima y significativa, pero que es, por su propia esencia, distinta de la ciencia: mientras que se puede probar que las teorías científicas son falsas, no sucede lo mismo con las teorías metafísicas. La mayor enseñanza que nos dejó Popper es que no pueden existir verdades científicas propiamente hablando.

Thomas Kuhn (1962) llegó más lejos: ninguna discusión entre paradigmas puede ser concluyente. La elección entre teorías diferentes es siempre subjetiva y se basa en criterios como la elegancia. El progreso no es menos real en la ciencia que en el arte o en la filosofía, pero tampoco es *más* real. Para que exista una condición necesaria y suficiente en que aparezca una sensación de progreso, es necesario que se dé continuamente una actividad dentro de un marco estable. De manera recíproca, no puede existir progreso de un paradigma a otro: son inconmensurables. Entonces, no sólo la ciencia sino también la filosofía aristotélica o la escultura barroca pueden darnos, y de hecho nos dan, la impresión de poder progresar. En contraste, la filosofía por sí misma es incapaz, ya que la

filosofía es una noción polisémica que abarca actividades heterogéneas llevadas a cabo en marcos inconmensurables.

En pocas palabras, la diferencia entre la ciencia y el arte o la filosofía no se derivaría del hecho de que la primera fuera capaz de progresar, sino del hecho de que varios estilos o marcos tienden a coexistir al mismo tiempo en el arte, la ciencia social de la filosofía, mientras que un paradigma dominante tiende a estar presente en la filosofía. ¿Por qué esta situación monopólica por una parte y oligopólica por otra? No me lo pregunten.

Feyerabend (1975) fue todavía más lejos. La sola impresión de que las ciencias naturales pueden progresar se derivaría de una "ilusión epistemológica". *Percibimos* la física de **Aristóteles** como inferior a la de **Galileo Galilei**, y no es así. Tan sólo tenemos la ilusión de que ésta es mejor porque, bajo el efecto de una historia mítica de la ciencia, sólo hemos retenido las cuestiones que contestó exitosamente la física de Galileo y no la de Aristóteles, pero hemos ocultado las que resolvió éste y no Galileo. La ciencia, sostiene Feyerabend, es un sistema de creencias que no son ni mejores ni más objetivas que las creencias religiosas. **Hübner** (1985) retomó este tema: los mitos ofrecen explicaciones que no pueden ser consideradas legítimamente menos válidas que las que propone la ciencia.

Un "antropólogo de la ciencia", **B. Latour**, llegó hasta lo que probablemente sea el final de este sendero nihilista: no sólo se pueden explicar los mismos "hechos" científicos en muchas formas inconmensurables, sino que los hechos mismos deben considerarse como ilusiones (significativas y sociales): son meros constructos que los científicos tratan –provisional o definitivamente– como hechos. Dicho de otra manera, los hechos científicos no son nada más que datos producidos artificialmente y que los científicos consideran como verdades. Una vez aceptada esta teoría, se soluciona sin dificultad el problema tradicional de por qué las teorías abstractas y matematizadas de los físicos *corresponden* con el mundo, ya que no existe una realidad "afuera" que sea diferente de la imagen que de ella produce la ciencia. Entonces, la coincidencia entre realidad y ciencia es necesariamente perfecta, pero es una ilusión. Puede ser que Latour bromea, (4) o que hable en serio, cuando sostiene que su "teoría" es verdadera. Pero de ser así, sin lugar a dudas terminaría con la filosofía del conocimiento, según la desarrolló **Platón**, **René Descartes**, **David Hume** o **Emmanuel Kant**.

Más allá de sus diferencias mutuas, los pensadores posmodernos concuerdan en un punto: que la única empresa intelectual sería respecto a la ciencia, una vez que las "ilusiones" creadas por la epistemología o la filosofía del conocimiento se

han disipado, describe a los científicos y sus creencias de la misma manera en que **Evans-Pritchard** describió las creencias de los zandes. De acuerdo con nuestro **Protágoras** posmoderno, la subcultura representada por tal o cual laboratorio, comunidad o red científica es la medida de todas las verdades científicas.

No hace falta decir que muchos filósofos de la ciencia han expresado críticas convincentes en contra de estas posiciones. Sin embargo, el hecho *sociológico* intrigante es que no lograron atraer mucha atención. ¿Por qué? Hago a un lado esta pregunta —el hilo negro de este ensayo— por el momento y continuo con mi análisis.

Gran parte de las ciencias suaves son afectadas

por el nihilismo posmoderno

El escepticismo radical posmoderno se ha convertido en el estilo dominante, no sólo de la sociología y la antropología de las ciencias duras, que en sí mismas son una ciencia suave, sino de todas las ciencias suaves. En este sentido es sencillo proporcionar una larga lista de síntomas que llevan a la misma dirección.

Había una vez en que la crítica literaria partía del punto de vista de que era posible argumentar objetivamente acerca de la mejor interpretación de un texto. **Baruch Spinoza** había establecido este programa al afirmar que, cuando dos pasajes de los textos sagrados parecen contradictorios, es aconsejable introducir el postulado de que es posible reconciliarlos. Estos principios clásicos han desaparecido para beneficio del concepto posmoderno de acuerdo con el cual el significado de cualquier texto siempre será una creación de su lector. De aquí el deber de los escritores posmodernos: ser oscuros, ya que mientras mayor sea la oscuridad del escritor, mayor será la libertad de sus lectores. "*Mes vers ont le sens qu'on leur prête*", dijo **Paul Valéry**. Este principio lo han generalizado para todos los textos los críticos literarios y sobre todo los "desconstructivistas": la noción de que un texto pueda tener un significado objetivo es una ilusión social. Sale la crítica literaria y entra la socioantropología de la literatura.

Estas ideas posmodernas son tan antiguas como el mundo; sin embargo, **Benda** (1945) las llamó "bizantinismo" y sostuvo con razón que éste ha sido una tradición permanente, sobre todo en Francia. Evidentemente, no es verdad que los textos literarios no tengan *en general* un significado objetivo. Se puede demostrar, incluso en el caso de los poemas más esotéricos, (5) que una interpretación puede ser considerada tan buena como otra, por lo menos en principio. Pero como sucedió en el caso de la filosofía de la ciencia, estas objeciones no fueron escuchadas. (6)

Es muy curioso que, aunque los escépticos posmodernos, de Feyerabend a **Richard Rorty**, nos digan que la socioantropología es la única fuente de conocimiento creíble, la sociología misma no está protegida del escepticismo radical posmoderno. Esto puede apreciarse en el ejemplo de **Lepenies** (1985).

Este historiador alemán de las ciencias sociales tiene un impresionante conocimiento factual de una serie de movimientos intelectuales europeos. Epistemológicamente, es un "positivista" en el sentido actual de la palabra entre los historiadores: la única manera de evitar los juicios de valor es poner todos los hechos en un mismo nivel. Sin embargo, el "positivismo" de Lepenies parece haber salido del *Zeitgeist*. Es por esto que representa en sí mismo un síntoma interesante. Sus escritos sobre la historia de la sociología clásica no prestan ninguna atención al hecho de que **Alexis de Tocqueville**, **Max Weber** o **Emile Durkheim** descubrieron explicaciones, si no es que definitivas, por lo menos sólidas y válidas de muchos fenómenos: el excepcionalismo religioso de Estados Unidos, el desarrollo desigual de la agricultura en la Europa del siglo XVIII, las tasas diferenciales de suicidio, etcétera. Lepenies ignora estas teorías clásicas, que son tan ingeniosas y sólidas como las teorías de las ciencias naturales, tal vez porque para él, a pesar de su "positivismo", las explicaciones y las teorías genuinas deben ser tratadas como ilusiones. ¿Cómo explicar de otra manera que retenga en esencia de Weber, Durkheim y los demás, los temas en los que parecen parafrasear sin mucha originalidad los temas ideológicos, social filosóficos y emocionales de su tiempo? Ignora, a cualquier costo, sus logros cognitivos y hace hincapié abiertamente en el hecho de que sus ambiciones científicas deberían ser consideradas obsoletas e incluso ridículas.

Lepenies no es sólo un síntoma del escepticismo radical prerreflexivo de nuestro tiempo. Además, lo lleva involuntariamente al extremo ya que, según él, incluso la ciencia reina –la sociología– es tratada como una ilusión.

Entonces, al igual que las ciencias duras, las ciencias sociales deben tratarse como ilusiones en cuanto pretenden servir a una función cognitiva. Deben considerarse como creencias significativas, como productos culturales, que no difieren en su esencia de las creencias míticas o religiosas. Sin embargo, al igual que con las ciencias naturales, este escepticismo es contradictorio con los hechos duros más evidentes: el que las ciencias sociales puedan producir, y de hecho hayan producido, conocimiento duro. Entonces, para citar ejemplos tomados de mi medio intelectual inmediato, veamos una brillante disertación recién presentada en la definitivamente nada posmoderna Sorbona, que propone una teoría convincente del excepcionalismo religioso de Québec antes de la *Révolution tranquille*. Otro

ejemplo explica por qué Bolivia era políticamente más inestable que otros países latinoamericanos. (7) Y éstos son sólo ejemplos. Los cito únicamente para sugerir que no sólo Tocqueville o Weber sino también estudiantes de doctorado generan continuamente, en diversos lugares, genuinas contribuciones al conocimiento.

Otro síntoma que vale la pena destacar del desenfrenado escepticismo radical que caracteriza a nuestra época es que la distinción clásica y crucial entre ideas y opiniones parece haber desaparecido por completo. Recordamos el nombre de Hume, por lo menos eso supongo, pues hizo importantes contribuciones al conocimiento; como cuando sostuvo la imposibilidad lógica de la inducción. Recordamos el nombre de Kant porque hizo una importante aportación a la teoría del conocimiento, cuando afirmamos que nos acercamos a la realidad mediante marcos mentales, o a la teoría del sentimiento moral, cuando sostuvo que los valores no pueden reducirse a intereses. Estas ideas han sido moduladas indefinidamente y han inspirado a varios filósofos y también a psicólogos (psicólogos de la Gestalt) o sociólogos (como **George Simmel** y Weber). Recordamos el nombre de Tocqueville porque explicó el excepcionalismo estadounidense o las diferencias entre las sociedades francesa y británica de fines del siglo XVIII con teorías que nunca han sido invalidadas. Todos han ofrecido ideas (es decir, enunciados con una validez objetiva real o potencial) y no una opinión (es decir, enunciados interesantes sólo hasta el punto en el que están relacionados con una determinada persona o contexto).

Aunque no quiero explayarme en este punto, la noción misma de "clásicos" refuta el enfoque del historiador de acuerdo con el cual el valor de una contribución –al arte, a la ciencia, etcétera– sería relativo a los valores del observador. Supongo que los "clásicos" son aquellos que han hecho una contribución *objetivamente* válida en su campo de actividad. Simmel (1977) expresó implícitamente lo mismo cuando ideó formas de "medir", casi en un estilo lazarsfeldiano, la importancia de sus contribuciones.

Sin embargo, al contrario de estas observaciones, la historia de la sociología y de todas las ciencias sociales y humanas, incluida la filosofía, tiende a escribirse de manera doxográfica, como si Hume, Kant, Tocqueville, Durkheim o Weber sólo hubieran tenido *opiniones* respecto al mundo. (8)

Las ciencias duras y las suaves no son las únicas actividades que los escépticos posmodernos tratan como algo que produce exclusivamente ilusiones con significado social. Para los escépticos de primer grado, las normas legales se deben considerar como inspiradas *exclusivamente* por el "peso" de la costumbre,

mientras que para los escépticos sofisticados radicales que siguen la inspiración marxista, se les debe considerar como un medio utilizado más o menos conscientemente por la "clase dominante" para consolidar su poder. En este caso, el escepticismo emplea de manera radical la agudeza que Marx tomó prestada de la Ilustración, como acertadamente dijo **Nisbet** (1966). Sin embargo, Marx estaba muy consciente de la autonomía de la ley, así como la de la ciencia. (9) Sostenía que los factores sociales podían explicar su nacimiento, pero una vez en el mundo, tienden a volverse autónomas. Para los escépticos modernos, la ley –al igual que la ciencia o la moral– debe tenerse como un producto cultural que refleja *exclusivamente* las diversas fuerzas anónimas que cada cultura emite.

Se puede detectar fácilmente el mismo humor escéptico en el campo de la estética. En cuanto creencias científicas, los valores estéticos son considerados ilusiones sociales: no tendrían correlaciones objetivas. Un escritor importante sobre este tema es **H. Becker** (1982). (10) En pocas palabras, la idea principal de su renombrado libro es que los valores estéticos deberían ser analizados como efectos de la influencia social de las redes que construyen lo que él llama los "mundos del arte".

Veamos un ejemplo menos esotérico que los que usa el propio Becker para ilustrar su teoría: después de la segunda Guerra Mundial, en Estados Unidos, **Mozart** era considerado mucho menos importante que **Beethoven**. Ahora no sería así. Esta variabilidad espacio-temporal en los juicios estéticos "mostraría", según Becker, que no son objetivos. De otra manera, las categorías estéticas serían irreversibles. Por otro lado, estas jerarquías no pueden considerarse subjetivas, es decir, como dependientes de las idiosincrasias personales. De no ser así, el amante del arte no las consideraría "tácitamente existentes", ni sería significativo deliberar respecto a estas jerarquías de valores. De manera que la única teoría que puede abarcar todos estos hechos y unirlos es la teoría que ve que las categorías estéticas tienen sus raíces en razones sociales intersubjetivas.

Sin embargo, ¿quién va a influir en estas evaluaciones sociales? Becker responde que las redes de expertos y los que toman las decisiones en los "mundos del arte". De manera que las redes sociales deberían ser la medida de todas las cosas. No obstante, Becker no queda satisfecho al decir que **Leonard Bernstein** o Sony tienen el poder para influir, por ejemplo, en el consumo de discos de Mozart, lo cual es un enunciado aceptable. Ellos también fijarían el valor musical relativo de Mozart aquí y ahora. Este valor sería una ilusión social: mientras que es meramente un encubrimiento social de la actividad del mundo de la música, el público lo percibe como algo objetivo, es decir, como un atributo de la música de

Mozart en sí. Sin embargo, la influencia causal de las redes postuladas por la teoría se contradice a menudo con datos que muestran que el valor objetivo de las obras de arte también es responsable de las preferencias del público. (11)

Del mismo modo que Feyerabend propone olvidarse de la epistemología, Becker propone olvidarse de la estética en beneficio de la sociología de los "mundos del arte". Al igual que muchos escépticos radicales, Becker ve su propia contribución como una propuesta para tratar los hechos estéticos de una manera sobria y genuinamente científica *wie sie eigentlich sind*, como realmente son, en contraste con los filósofos que los abordarían con *a priori* muy pesados y hasta con el público mismo, quien pensaría ingenuamente que el valor de Mozart sería una propiedad de las obras de Mozart.

En conjunto, el trabajo de Becker ilustra de manera clásica el síndrome característico del posmodernismo, el cual observamos en otras áreas:

Nihilismo: los valores son ficciones.

Sociologismo: los valores se producen socialmente.

Culturalismo / historicismo: los valores son un encubrimiento del contexto social relevante, aquí y ahora.

Antropología: la reina de las ciencias.

Enfoques tradicionales (estética, etcétera): obsoletos y sin valor.

La vocación de la antropología: desmitificar las ilusiones.

La vida continúa, a pesar del posmodernismo

La influencia y el público al que ha llegado el escepticismo radical posmoderno es un fenómeno social intrigante.

A pesar del reflejo "posmoderno" sobre la ciencia, ésta parece crecer como nunca y su rápido progreso lo comprueba. De modo que el estilo dominante del reflejo sobre la ciencia parece no tener nada que ver con la ciencia. (Esto no quiere decir que los científicos no se sientan atraídos ocasionalmente por esta filosofía escéptica de la ciencia.)

La reflexión "posmoderna" sobre el arte también contradice muchos hechos indebatibles. Se nos dijo que los valores artísticos son sólo ilusiones, meras convenciones entre los miembros de los mundos del arte. Las redes pueden deshacer mañana las glorias que ahora fabrican.

Se puede resumir en una palabra una versión alternativa de este escepticismo radical: *esnobismo*. Si las obras que la clase superior considera y trata como símbolo de distinción se tuvieran por grandiosas, los valores estéticos serían meras ilusiones.

Veblen (1960), **Q. Bell** (1976) y otros trabajaron hace tiempo la idea de que los "gustos" artísticos pueden explicarse, a menudo, por medio de la función latente de la identificación social que satisfacen. Entonces, la inutilidad de los jardines ingleses simboliza la fuente económica que pueden desperdiciar los miembros de la clase alta: representan un símbolo de pertenencia de clase. Sin embargo, Veblen, al igual que Q. Bell y Simmel (1978), quien también desarrolló la idea de que los "gustos" pueden tener una función de identificación social, fueron muy específicos en un punto: el esnobismo ciertamente no puede explicar los valores estéticos por sí. El esnobismo explica los gustos musicales de... los esnobs y no los del conocedor, dice Simmel. Para él, los valores estéticos son objetivos. De no ser así, no habría conocedores, ni distinción alguna entre esnobs y conocedores, en contradicción con las observaciones sociológicas más evidentes.

Esta objetividad es tan evidente como la existencia de verdades científicas. El hecho de que Beethoven, **Debussy**, **Messiaen** y otros hayan creado un lenguaje nuevo, nuevas combinaciones de sonidos y ritmos nunca oídos antes que ellos, formas musicales que no se habían empleado con anterioridad, es un hecho duro, capaz de satisfacer al historiador más "positivista". El hecho de que nadie había pintado como **Manet** o **Toulouse-Lautrec** o de que, al hacerlo, pudieron expresar temas que no habían sido expresados antes que ellos, es de igual manera un hecho duro. El hecho de que la sonata para piano *opus III* de Beethoven o de que el cuarteto *Pour la fin du temps* de Messiaen sean una fuente duradera de emoción para aquellos que están preparados para degustar estas obras también es un hecho duro. En su obra *La náusea*, **Jean Paul Sartre** legitimó la idea de que ir a un concierto es un hecho motivado por el esnobismo. Puede ser que así sea. Pero es difícil ver en qué terreno las emociones que la gente dice experimentar pueden ser consideradas como ilusiones por parte de un observador. Desafortunadamente, este abuso se comete con frecuencia. De la misma manera en que **Ludwing Wittgenstein** (1967) reprobó la idea de que la gente primitiva pudiera creer en las ideas que él consideraba tontas, decidió, en forma unilateral, que no creían en lo

que ellos explícitamente decían creer. Sin embargo, así como creer en la magia es un hecho duro, también lo son las emociones estéticas. Es ilegítimo tratar estos hechos como arbitrarios.

En conjunto, las teorías posmodernas sobre el arte tropiezan con un obstáculo: no consideran los hechos evidentes, como el poder duradero de la emoción contenida en obras de arte "grandiosas", o como el que algunos artistas sean considerados clásicos. Los sociólogos del arte posmodernos no pueden explicar un simple hecho sociológico: ¿por qué tantas obras de **Enrik Ibsen**, **William Shakespeare** o **Molière** se representan permanentemente en todo el mundo?

Se puede observar la misma contradicción entre los sentimientos morales como son y el pensamiento posmoderno sobre la moral. Para algunos teóricos posmodernos, los fenómenos morales, la moral, en cuanto las normas legales, son en última instancia la forma que emplean las "redes" o la "clase dominante" para mantenerse en el poder. Vivimos en un mundo egoísta y se debe analizar la moral como una hipocresía social que esconde intereses egoístas. Para otros pensadores posmodernos, la moral ya no debería existir; en el mundo posmoderno, sería un asunto meramente privado.

Estos enfoques también tropiezan con hechos duros. ¿Cómo van a ser compatibles, por decir, con el sentimiento de indignación que experimenta normalmente un observador despreocupado, cuando ve que le roban el bolso a una anciana? Ninguna de las teorías escépticas actuales respecto a los sentimientos morales puede explicar este hecho. O veamos la reciente situación política de Francia (primavera-verano de 1992). Encuestas recientes han demostrado que, en bien del realismo, mucha gente acepta con normalidad una cantidad considerable de corrupción entre los políticos. Sin embargo, tienen poca tolerancia para el cinismo: beneficiarse de su posición política para lograr una vida más cómoda, pero no finja ser inocente o quiera estar por encima del derecho consuetudinario. ¿O acaso no es un sentimiento de indignación lo que normalmente experimentan, incluso las personas despreocupadas, cuando un crimen queda impune? ¿No es el valor lo que da origen normalmente a una evaluación positiva, aun de aquellos que no reciben un beneficio "externo" de ésta? Todos estos hechos no son sólo hechos duros, son tan triviales que uno debe excusarse por mencionarlos.

Algunas veces, las teorías posmodernas sobre la moral son indirectamente escépticas, como cuando ven la evaluación positiva del castigo ya sea como una manifestación de un instinto primitivo de venganza o, en su forma utilitaria, como

proveniente de una preocupación indirecta de los individuos para su seguridad. Sin embargo, aun si se mostrara que el castigo no tiene ningún efecto sobre la frecuencia de un tipo de delito, la gente lo exigiría. La sociología clásica, sobre todo en la voz de Durkheim, ha visto que tanto la teoría utilitaria como la de la "venganza" contradicen una serie de datos que se observan a simple vista.

En resumen, en varias materias –arte, ciencia, moral, etcétera–, las teorías posmodernas actuales parecen contradictorias con muchos hechos duros. El criterio popperiano debería conducir a rechazarlas. Pero sabemos, como lo demostraron Duhem y otros, que incluso los científicos pueden tener buenas razones para sostener teorías que los datos contradicen fuertemente. A falta de una mejor teoría, siempre pueden esperar que un arreglo menor incremente la compatibilidad entre la teoría y el mundo. Sin embargo, para sobrevivir, la teoría debe tener suficiente coherencia y, si es extrínsecamente debatible, debe ser intrínsecamente aceptada. Es decir, sin tomar en cuenta su congruencia con el mundo, sus enunciados deben parecer aceptables. De otro modo, no se pueden evocar las excusas de **Duhem**, **Quine** y Durkheim.

Las teorías posmodernas no sólo son ahora *extrínsecamente* muy débiles (incompatibles con datos obvios), sino que también son *intrínsecamente* muy debatibles.

No necesitamos creer en teorías posmodernas

Voy a sugerir ahora de una manera resumida, ya que he deliberado extensamente sobre este punto en otro lugar, (12) que no tenemos necesidad de creer en los escépticos posmodernos. Algunas veces sus teorías son interesantes, no sofistas para muchos ellos, pero también inaceptables en el sentido de que la fuerza de sus conclusiones depende no sólo de sus argumentos explícitos sino también de los implícitos inaceptables.

Tomaré algunos ejemplos de la sociología de la ciencia ya que, como mencioné con anterioridad, esta disciplina ha generado teorías que por lo general son de mucho mejor calidad que la sociología posmoderna del arte, la ley o la moral.

1) **Hübner** (1985) dice que los mitos pueden ser considerados válidos como teorías científicas. ¿Por qué? Porque cualquier "verdad" científica depende de todo tipo de principios que no podemos probar. De lo contrario, no serían principios y tendríamos que basarlos en otros principios, etcétera. Incluso la observación de hechos duros depende de reglas de procedimientos que no pueden ser legitimadas

por completo (ya que descansan en postulados finales). Entonces, una verdad científica depende de todo tipo de enunciados que no se pueden probar y que no se han probado. La ciencia es un juego particular del lenguaje y lo jugamos. Es obviamente interesante. Sin embargo, nada nos dice que nos pueda acercar a una realidad final más que cualquier otro juego. El modelo positivista que utiliza la ciencia es un modelo explicativo; las historias míticas son otro. Puesto que los dos descansan en principios indemostrables, son inconmensurables. Por lo tanto, no habría diferencia en cuanto a la validez entre los mitos y las teorías científicas. Creemos que existe una diferencia porque vivimos en un "mundo desencantado", para emplear el vocabulario de Weber (y de **Balzac**). Pero debemos estar conscientes de que aun el éxito técnico no es de ninguna manera un signo de que las teorías científicas retratan al mundo como es *en realidad*: mi reloj es mecánico aunque yo creo que es electrónico. Esta teoría inválida no me impide que lo emplee de una manera "técnicamente" correcta.

Siempre se han conocido todos estos argumentos. Lo novedoso es que se utilizan para defender un punto de vista radicalmente escéptico. Por ejemplo, Popper hizo hincapié ante el Círculo de Viena en que no existen hechos genuinos. Todos los hechos registrados dependen de alguna teoría, pero el que un hecho dependa de una teoría no quiere decir que éste no tenga realidad, que no sea objetivo. En realidad, el argumento de Hübner descansa en gran parte en las ambigüedades de la expresión "depende de" ("hängt davon ab"). Yo formulo una pregunta. La respuesta "depende de" mi pregunta en el sentido de que sin ésta no hubiera habido respuesta. Sin embargo, esto no significa que el contenido de la respuesta "dependa de" la pregunta. ¿El ha cometido un crimen? Sí, él lo ha cometido. El pronombre "él" se refiere a la misma persona en la pregunta y en la respuesta. En este sentido, la respuesta "depende de" la pregunta. No obstante, es evidente que el que la respuesta sea "sí" antes que "no" no depende de la pregunta.

Todo el argumento que desarrolla Hübner se basa, finalmente, en el *a priori* implícito: "depende de" = "es afectado por". ¿Sofisma? Es innecesario introducir esta suposición; es incluso improbable. Pocas personas gastarían la energía que se necesita para escribir un libro de quinientas páginas si supieran que elaboran sofismas. Una hipótesis más atractiva es la de que Hübner ha sido víctima de la ecuación lingüística antes mencionada: puesto que a menudo es válida, implícitamente la trata como "tácita".

2) Mencioné antes la noción de "ilusión epistemológica", según la desarrolló Feyerabend (1975): tenemos la sensación de que hubo progreso de la física de Aristóteles a la de Galileo, pues nuestra memoria colectiva ha olvidado los

problemas resueltos dentro del marco aristotélico, pero no así los resueltos dentro del de Galileo.

Este argumento demuestra que Feyerabend apoya una definición tácita pero muy particular de la idea del progreso: una teoría T_2 es mejor que T_1 si y sólo si los hechos que respectivamente explican se pueden representar mediante dos círculos concéntricos, en donde el círculo más pequeño (el círculo que representa los hechos que explica T_1) está incluido en el círculo más grande (aquel que representa los hechos que explica T_2). Esta definición es la más sencilla y tal vez la más común. Pero hay otras más satisfactorias en el sentido de que tienen mejor correlación con las situaciones objetivas que por lo general producen una sensación de progreso. La ciencia no consiste en la explicación de hechos nuevos, sino en la aclaración de conceptos, la creación de nuevos entes físicos (es decir, moléculas), la invención de nuevas hipótesis, la explicación de algunos hechos de manera más sencilla, con suposiciones más aceptables, etcétera. Esta última situación se da también en las ciencias sociales: las teorías sobre la magia de Wittgenstein o de **Lévy-Bruhl** no son satisfactorias, no porque sean contradictorias con datos irrecusables, sino porque sostienen enunciados difícilmente aceptables.(13)

En otras palabras, uno de los argumentos más importantes de Feyerabend se basa en una definición muy particular de la noción de progreso, es decir, en la que es estrictamente empírica. Si se introducen otras definiciones, se invalida su conclusión. Al igual que en el caso anterior, no es necesario considerar que el libro de Feyerabend es sofista. Es más sencillo poner atención al hecho de que su argumento incluye, además de enunciados explícitos, enunciados implícitos, los cuales apoyaba sin ponerles atención porque para él parecían tácitos.

3) Se puede desarrollar el mismo análisis respecto a Kuhn (1962). Uno de sus argumentos más importantes es que, cuando los científicos se ven en la situación de elegir entre teorías concurrentes, no consideran sólo el criterio objetivo, como el conjunto de hechos que explican las teorías, respectivamente, sino también el criterio subjetivo (la elegancia, la sencillez, etcétera). Kuhn demuestra su conclusión con ayuda de datos históricos irrecusables. Por tanto, en vista del estado del conocimiento en esa época, los argumentos que empleó **Priestley** en favor de –y **Lavoisier** en contra– la teoría del flogisto parecen igualmente convincentes y se ven como una mezcla de argumentos subjetivos y objetivos. Y esto parece ser cierto de cualquier discusión del mismo tipo. Esta observación convenció a Kuhn de que, en contraste con la filosofía de la ciencia, la historia de la ciencia describiría a la ciencia como es *en realidad*.

De hecho, los estudios históricos que realizó Kuhn no eran indispensables: mientras dura una discusión sobre un tema entre dos personas bien informadas, esto significa –por definición– que aún no se han encontrado argumentos válidos para apoyar una teoría en contra de la otra. Sin embargo, a menudo dichos argumentos aparecerán después de un rato y la discusión terminará. Kuhn no ve que lo que puede ser cierto en el corto plazo, puede ser falso en el *largo* plazo. El que los argumentos que emplearon Lavoisier y Priestley fueran igualmente convincentes en el momento de la discusión no quiere decir que los científicos tomen sus decisiones con base en argumentos subjetivos, pero sí que esto puede ser cierto en el *corto* plazo solamente.

De nueva cuenta, todo el argumento se ve arruinado por los enunciados "tácitos": lo que es cierto en el corto plazo también es cierto en el largo plazo. Las razones expuestas por Priestley y por Lavoisier son más "reales" que las razones reconstruidas por el filósofo de la ciencia, etcétera.

En pocas palabras, no tenemos necesidad de creer que la ciencia no pueda alcanzar un conocimiento objetivo. Los argumentos desarrollados por los pensadores posmodernos son a menudo sólidos y se basan en datos válidos, pero sus conclusiones se ven afectadas por enunciados implícitos.

Se debe notar también que estos argumentos implícitos introducen ocasionalmente suposiciones "premodernas", como la definición empírica del progreso que emplea Feyerabend. Los pensadores posmodernos están muy conscientes de las trampas del lenguaje. Rorty dice (14) que la filosofía moderna es una filosofía del lenguaje, mientras que la filosofía premoderna era una filosofía de la representación. Todos los posmodernos reverencian al "segundo" Wittgenstein, el autor de *Philosophische Untersuchungen*. Con todo, en sus análisis a menudo ignoran la relación entre el lenguaje y el mundo; en su discusión, ni Kuhn ni Feyerabend ponen atención al hecho de que las nociones de ciencia, progreso, etcétera, no se pueden definir fácilmente como, por ejemplo, la noción de silla.

Los pensadores posmodernos "han descubierto" en realidad algo viejo: la historia *cotidiana* de la ciencia. La han elevado a la categoría de Historia de la ciencia, con H mayúscula, porque, de una manera muy premoderna, son ultraempíricos: es real lo que se puede observar *hic et nunc*. De este modo, los argumentos que intercambiaron Lavoisier y Priestley son observables. En contraste, el hecho de que muchos científicos creen (y tengan derecho a creer) que las discusiones se pueden terminar, en principio, de acuerdo con una base objetiva

no es algo que se pueda observar fácilmente. No obstante, sin esta creencia, es difícil ver cómo la ciencia podría tener sentido para los científicos.

Se puede realizar el mismo análisis respecto a las teorías generadas por otras teorías posmodernas. Por tanto, la sociología del arte de Becker (1982) se ve también profundamente afectada por un punto de vista metafísico particular: el ultraempirismo. Es cierto que a veces Mozart aparece en una categoría inferior a la de Beethoven y a veces en una superior. Esto no significa que los valores estéticos puedan reducirse a las *opiniones* supuestamente volátiles de los mundos del arte, sino tan sólo que dos compositores –dos pintores, etcétera– pueden compararse en una variedad de dimensiones (tipo de emociones producidas, innovación respecto al ritmo, orquestación, etcétera). Ahora bien, un análisis cuidadoso de la crítica musical probablemente demostraría que, en cada dimensión, las categorías parecen bastante estables, mientras que la comparación total incluye, por fuerza, un equilibrio de las dimensiones, las cuales pueden ser variables. En la década de los cincuenta, la extensión del "lenguaje" musical (dodecafónico, música concreta, etcétera) se percibía como un criterio importante de la creatividad musical. Muchos compositores se habían impresionado con las innovaciones de **Schönberg** y **Berg**, y pensaban que su única salida era ir "aún más allá". Esta "conjetura intelectual" condujo naturalmente a colocar a Beethoven como una figura emblemática. Hoy en día, la noción de "avant-garde" ha perdido su atractivo por varias razones (esoterismo frecuente y falta de interés en la música creada por los más notables compositores posteriores a Schönberg; el interés que despertó el estilo neoclásico de la producción final de **Stravinsky** o el estilo "posromántico" de **Shostakovich**, etcétera). Esta nueva conjetura desembocó naturalmente en un equilibrio más abierto de las diversas dimensiones en las que se pueden comparar los compositores del pasado. Sin embargo, una vez más en cada dimensión, las categorías son probablemente muy estables, porque son objetivas.

Esta discusión me lleva a la misma observación que en el caso de la ciencia: la argumentación escéptica posmoderna se basa a menudo en la metafísica premoderna. Por su ultraempirismo, Becker no ve que la aparente variabilidad errática de los juicios estéticos surge de una combinación de categorías de valor objetivas y de equilibrios que dependen de efectos coyunturales. Una vez más, sería de utilidad poner atención al análisis del lenguaje: véase, por ejemplo, la ambigüedad de "más grande que" en el enunciado "en Estados Unidos, durante la década de los cincuenta, Beethoven es considerado 'más grande' que Mozart".

Kuhn reconoció que su teoría de la ciencia no podía explicar por qué la ciencia es más efectiva que la magia. Y nadie cree seriamente que la física de

Aristóteles es mejor que la de **Newton**. Aun así, el relativismo de Kuhn o de Feyerabend en el capítulo sobre la ciencia y el relativismo de Becker en lo que respecta al arte son considerados como verdades irreversibles, finales y tácitas.

¿Cómo podemos creer en lo increíble?

¿Cómo podemos explicar que la representación de la ciencia, la moral, la ley o el arte propuesta por los pensadores posmodernos parezca a menudo incompatible con los hechos más fácilmente observables, o que no pueda explicar hechos obvios?

Se pueden emplear algunas intuiciones de los grandes sociólogos clásicos en sus escritos sobre la "sociología del conocimiento" para responder a esta pregunta. Yo las desarrollaré a manera de esbozo.

Efectos cognitivos

Primero regreso a un modelo importante: Simmel expresó que cualquier argumento incluye enunciados implícitos y explícitos y sugirió que esto puede llevar a que el sujeto social tenga un conocimiento falso sobre su propio pensamiento. **Wilfredo Pareto** (1935) sugirió de la misma manera que algunos argumentos parecen igual de convincentes ante el individuo pues él da por sentado, por ejemplo, que la misma palabra se emplea con el mismo significado a lo largo del argumento. **De Gré** (1979) sugirió que las ilusiones provienen a menudo del hecho de que la materia complementa lo que él ve con conjeturas razonables. Al codificar estas pistas, se obtiene un modelo poderoso, esencial para la explicación de las ilusiones.

Este modelo es de suma importancia. Demuestra que, con frecuencia, las ilusiones se pueden explicar de una manera racional: el sujeto social introduce argumentos implícitos que normalmente considera tácitos. En la mayoría de los casos, no tienen "efectos secundarios", pero en otros nos conduce a conclusiones hiperbólicas o falsas. Sin embargo, puesto que parecerá que las conclusiones del sujeto social están basadas en argumentos válidos, él las percibirá como sólidas. No regresaré a las aplicaciones de este modelo que ya mencioné: la "prueba" de Hübner de que el mito es válido como ciencia exige la ecuación lingüística implícita "depende de = es afectado por"; la prueba de Feyerabend de que la física de Galileo no es mejor que la de Aristóteles es una definición particular –empírica– de la noción de "progreso". (15)

Efectos en la comunicación

Pareto (1935) escribió que la historia de la ciencia es la historia de todas esas ideas falsas que la mayoría de la gente creía pues los "expertos" se las presentaron como verdaderas. De acuerdo con Tocqueville, nosotros mismos podemos probar un número reducido de las múltiples cuestiones sobre las que necesitamos tener una opinión. De manera que debemos tener confianza en las afirmaciones que generen los innumerables expertos sobre cualquier tema. ¿Pero quiénes son los expertos capaces de seleccionar a los expertos?

Es claro que estos "efectos en la comunicación" (16) desempeñan un papel en nuestro problema. En la comunidad científica, los trabajos de Kuhn o de Feyerabend han sido muy criticados. (17) Sin embargo, estas críticas apenas si se percibieron, a pesar de su carácter a menudo indebatible. Se quedaron dentro de la pequeña comunidad de los filósofos-sociólogos de la ciencia. Hicieron acaso una pequeña aportación, erosionando el enfoque general escéptico posmoderno de la ciencia, la verdad y la objetividad.

Podemos presentar la hipótesis de que, para emplear el vocabulario de **Jean Piaget**, aquí funciona el efecto de "centración": una vez que he llegado a una opinión, no pongo más atención a las objeciones que se le hagan ni a los hechos que parezcan incompatibles con ella. (18) Como es bien sabido, **Lazarsfeld** redescubrió en repetidas ocasiones el mismo tipo de proceso en sus estudios sobre comunicación o votación: la gente tiende a exponerse a los mensajes compatibles con sus elecciones y sus opiniones. Este "efecto de concentración" probablemente explica hasta cierto punto el débil efecto producido por las críticas contra los teóricos posmodernos.

No obstante, hay que considerar otro efecto. Las cadenas de comunicación de nuestras sociedades modernas no relacionan directamente a los "expertos" con los actores sociales finales. Por ejemplo, el hombre común no recibe la información respecto a la física o la economía directamente de los físicos o de los economistas, sino a través de los medios. (19) En muchos casos, se da un poco de distorsión durante el proceso de mediación. En otros, habrá por lo general fuertes distorsiones. Supongamos, por ejemplo, que dos teorías contrarias, T_1 y T_2 , son apoyadas por algunos miembros de una "comunidad científica". Si los mediadores perciben que los que apoyan la teoría T_1 son más "modernos" e "innovadores" que los que apoyan la teoría T_2 , tenderán a difundir la teoría T_1 . Vemos aquí una versión trivializada de lo que se puede llamar el efecto Lyssenko. (20) La influencia de **Lyssenko** se debe a que *se percibió* que varios científicos eran expertos en genética cuando en realidad eran especialistas de ramas de las ciencias biológicas que no tenían nada que ver con la genética. (21) Los genetistas estaban convencidos de

que las teorías de Lyssenko carecían de fundamento, pero todos estos "expertos" eran considerados como competentes por el público en general, aunque eran incompetentes en la genética. El truco que empleaban las autoridades soviéticas era convocar congresos de biólogos en los que los genetistas eran minoría. Entonces, mientras se imponía el lyssenkoismo mediante una manipulación deliberada, utilizaba *mecanismos sociales naturales*: se aprovechó de que debemos recurrir a los expertos o los supuestos expertos para diversas materias. Ahora, mientras que en las materias técnicas las relaciones de los medios con la comunidad científica regula todo tipo de mecanismos y asegura la validez del mensaje que recibe el "consumidor" final, la situación se vuelve más complicada en el caso de las materias suaves. Es aquí donde los mediadores normalmente introducirían sus propios principios de selección en el proceso de difusión.

Estas distorsiones que normalmente se producen en muchas materias gracias al proceso de mediación probablemente expliquen, hasta cierto punto, la generalización del furor intelectual y la difusión de teorías consideradas frágiles dentro de la comunidad científica. Un comunicador por lo general verá que, de Kuhn a Feyerabend y sus seguidores, los "descubrimientos" de los más renombrados filósofos de la ciencia llevan en forma más y más radical el mismo mensaje: no hay verdad, no hay objetividad o bien una verdad arquimédica única; todas las creencias se basan en ilusiones sociales. Por lo general, apoyará este escepticismo y contribuirá a su difusión. En cuanto a las objeciones hechas en contra del mensaje, las considerará –si es que se percató de ellas– como de importancia secundaria y de interés exclusivo para los académicos. Este tipo de procesos probablemente expliquen por qué las críticas en contra de una teoría pueden tener un efecto muy limitado.

Factores axiológicos

Los factores cognitivos explican por qué los actores sociales pueden tener buenas razones para creer en ideas falsas o sin fundamento. Los efectos en la comunicación explican cómo y por qué las críticas opuestas a una teoría frágil o falsa pueden ser ignoradas y confinadas a círculos limitados, de manera que esta teoría permanezca en el mercado e incluso tenga una posición dominante. Se refuerza entonces la posición del monopolio, pues se creará la impresión de que la teoría representa un "progreso" irreversible.

Sin embargo, todavía nos queda preguntar ¿por qué todas las teorías posmodernas en todos los campos, desde la teoría del arte y la literatura hasta la

teoría de la ciencia, defienden el escepticismo radical? ¿Por qué el escepticismo radical se ha convertido en la filosofía dominante de nuestro tiempo?

Una primera hipótesis sería la difusionista, del tipo empleado por los antropólogos: puesto que las teorías escépticas ganaron atención en el caso de la sociología de la moral, habría que probarlas en otros campos. Sin embargo, yo no creo en esta teoría pues se sustenta en una sombría suposición, es decir, que la "imitación", como diría Tarde, sería un principio de comportamiento básico. Otra teoría, más creíble a mi parecer, es la siguiente: la gente quiere que sus creencias sean mínimamente coherentes entre sí; para alcanzar esta coherencia, les dan grados de importancia, de modo que las creencias "secundarias" tienden a ser seleccionadas de modo tal que sean lo más coherentes posible (dado el estado del mercado de teorías e ideas) con las "primarias". Estas suposiciones son conocidas en la psicología social. También las han propuesto sociólogos clásicos como Tocqueville y Pareto, así como filósofos y lógicos. (22)

La teoría de las "derivaciones" de Pareto establece que la causa real de las ilusiones se encuentra por lo general en los "sentimientos": las derivaciones mismas son, en esencia, "racionalizaciones". Recientemente se ha propuesto una interesante reformulación de la teoría de Pareto: (23) las derivaciones se filtrarían como una función de su grado de congruencia con las creencias básicas, sobre todo las creencias axiológicas. Tocqueville ya había sugerido una teoría del mismo tipo: afirmaba que las teorías tienden a ser aceptadas cuando son congruentes con los valores básicos, las "passions générales et dominantes". De esta manera, en una sociedad "democrática" (en el sentido de Tocqueville), la igualdad es un valor básico. En consecuencia, todas las teorías conducentes a la conclusión de que, por ejemplo, se deberían respetar todas las opiniones, que se les debería tratar sobre bases iguales e incluso ser consideradas igualmente válidas, tienden a ser el objeto de una atención selectiva y a ser tratadas positivamente.

Este modelo explica plausiblemente en gran medida por qué muchos mediadores anuncian con tanta facilidad las teorías escépticas y por qué las aprecian los actores preocupados. Puesto que estas teorías afirman que todos los valores son "locales", que sólo hay verdades contextuales, parecen ser más compatibles con el igualitarismo básico de las sociedades democráticas que las otras teorías: si sólo existen "etnoteorías", si la metodología es siempre "etnometodología", se pueden tener por válidos los valores y enfoques que tenga una cultura, una subcultura y, ya en el límite, un individuo. Tocqueville ya había sugerido que el escepticismo es la única filosofía capaz de reconciliar el hecho empírico de que las opiniones sobre varios temas a menudo parecen ser contrarias

a la evaluación "dominante" de la idea de igualdad en una sociedad "democrática". Este modelo puede explicar muchas historias exitosas: por qué un Foucault pudo presentar como un hito científico la vieja idea romántica de que la verdad puede hablar por boca de los locos, o el que cada etapa histórica tiene su verdad idiosincrática. Como dijo Pareto, las teorías pueden ser verdaderas sin ser "útiles" y útiles sin ser verdaderas. Increíbles como a menudo son, las teorías posmodernas son "útiles" en el sentido de que ofrecen visiones del mundo compatibles con el sistema de valores básico de las sociedades "democráticas".

Es fácilmente *comprendible*, en el sentido weberiano, que mucha gente – sobre todo los intelectuales que tradicionalmente se consideran responsables de sostener los valores "correctos"– percibe que las desigualdades entre los grupos y entre las naciones, o las desventajas que sufren las minorías, son los problemas axiológicos más notables que genera el mundo moderno. Se ha dicho recientemente que la historia ha llegado a su fin, en el sentido de que parecen haberse acabado para siempre las acaloradas discusiones del pasado en cuanto a cuál era el mejor régimen político, o de si se debería abolir la propiedad privada, o sobre la organización más eficiente para el sistema económico. Tal vez. Sin embargo, la historia en efecto no ha terminado en el sentido de que el grupo, la nación o la cultura dentro de la que nace un individuo conserva una gran influencia sobre su futuro: esta "desigualdad de oportunidades", esta influencia de *adscripción*, se percibe normalmente como injusta y profundamente contraria a los valores básicos de la democracia. Este "sentimiento" de injusticia explica la atracción ejercida, digamos, por la teoría de dependencia en la época en que el marxismo se consideraba una teoría plausible. (24) Hoy en día, ante su evidente fracaso, el marxismo ya no puede ser una fuente de inspiración. Con todo, se sostiene la idea de que cualquier teoría que legitime de forma directa o indirecta la noción de superioridad de tal o cual cultura o grupo es en sí misma indeseable e ilegítima. De manera recíproca, cualquier idea que ayude a minar la idea de superioridad de cualquier grupo, cultura, etcétera, sobre cualquier otro tiende a percibirse como "verdadera" y "útil", aunque a menudo sólo es "útil". El movimiento Corrección Política (cp) que se dio en Estados Unidos puede ser más bien considerado, en el vocabulario de **Merquior**, como "histórico". (25) Sin embargo, representa un síntoma muy interesante, que probablemente no habría sorprendido a Tocqueville, ya que se basa en la idea de que el verdadero amante de la igualdad no puede aceptar la idea de categorizar a los sistemas culturales respecto a otros. Los igualitarios aprecian las teorías que muestran que las teorías científicas no pueden considerarse objetivamente como mejores explicaciones que los mitos, puesto que aquéllos ponen en el mismo nivel las sociedades llamadas

"primitivas" y las modernas y, en consecuencia, cualquier otra sociedad. De la misma manera, la afirmación de que los valores estéticos se deben analizar dentro de su contexto, y no como algo objetivo, tiene la consecuencia benéfica de convertir a Shakespeare o a Molière en productos locales. La explicación sociológica de la "histeria" de la cp se puede extraer de Tocqueville.

La eminencia que hoy en día confieren los pensadores posmodernos a la antropología también se puede explicar fácilmente con ayuda del modelo de Tocqueville. De acuerdo con el paradigma básico en el cual se basa la antropología moderna, las culturas y las subculturas se deberían analizar principalmente como totalidades cerradas. Como estos conjuntos son inconmensurables, no se pueden categorizar respecto a otros. Como mencioné antes, el público que siguió *Las palabras y las cosas* de **Michael Foucault** se deriva probablemente del hecho de que él extendió el paradigma antropológico a las coyunturas históricas, tratándolas en la forma antropológica como mónadas leibnizianas; en consecuencia, la vieja idea del progreso se agotó. (Como vimos, la idea de que el progreso es una ilusión premoderna aparece repetidamente en las teorías posmodernas.)

En contraste con la antropología, disciplinas como la epistemología, la estética y la ética parten del postulado de la objetividad y la universalidad de los valores que tratan. Si sólo hubiera "etnoverdades" y "etnovalores", estas disciplinas deberían describirse como ilusiones. Durante siglos, la *historia* de la ciencia y del arte coexistió pacíficamente con la filosofía de la ciencia y del arte. Todo el mundo reconoció que representaban dos "puntos de vista" válidos y legítimos. El posmodernismo quiere convencernos de que sólo uno de estos puntos de vista es verdadero y de que el otro es una mera ilusión. ¿Debemos acoger esta reducción?

Además de estas hipótesis "tocquevillianas", se deben tomar otras en consideración. A grandes rasgos: la masificación de las universidades en todo el mundo ha producido un efecto mecánico, es decir, que ejércitos de "semihábiles" en el sentido de Pascal tienen ahora el derecho de enseñar en las instituciones más prestigiadas. Desde un punto de vista *individual*, la idea de que el conocimiento es una ilusión y de que "todo va" tiene un valor funcional definitivo en un sistema tal. (26)

¿Tendremos posmodernismo para siempre?

Mientras que para los posmodernos el progreso es un tema obsoleto, reclaman para el mismo posmodernismo el estatus de representar, por así decirlo, el fin de la historia intelectual de la humanidad. (27)

Ahora, mientras que muchas fuerzas sociales y sobre todo las fuerzas sociales descritas por Tocqueville juegan en favor del escepticismo radical defendido por el posmodernismo, la debilidad de las teorías posmodernas juega fuertemente en su contra. Por otra parte, si el escepticismo radical es individualmente funcional, es evidente que colectivamente es disfuncional.

Si tuviera que hacer una predicción, diría que es muy probable que el posmodernismo pronto sea cosa del pasado, y que las teorías posmodernas sean un episodio de la historia de las ideas –más exactamente, de los movimientos intelectuales– pero no de la historia del conocimiento. Porque, en realidad, ¿qué nos enseñaron?

Notas

1. Como dijo Rorty en una entrevista en el periódico francés *Le Monde* el 2 de marzo 1992.
2. Bouillon y Radnitzky (1991).
3. Véase Ferry y Renaut (1985) respecto la influencia de las vulgatas nietzscheanas y marxianas sobre el posmodernismo.
4. Como sugiere Amsterdamska (1990).
5. Véase Pommier (1990).
6. La crítica literaria posmoderna está representada no sólo en el desconstruccionismo, sino también en otras ramas. Véase Pommier (1986) y antes Picard (1965).
7. Blais (1992), Lavaud (1991).
8. Boudon (1992b).
9. Merton (1964).
10. Becker (1982).
11. Menger (1986).
12. Boudon (1992b).
13. *Ibid.*
14. Véase la nota 1.
15. De Gré (1979), Pareto (1935), Simmel (1877).
16. Boudon (1989).
17. Véase por ejemplo Bunge (1991), Radnitzky (1990), Bartley (1986) Isambert (1985), Passmore (1978).

18. Moessinger (1992).
19. Boudon (1990).
20. Boudon (1989).
21. Medvedev (1971).
22. Rescher (1976).
23. Bouvier (1992).
24. Boudon (1989).
25. Kimball (1990), Dinesh D'Souza (1992).
26. Hirschhorn (1992).
27. Véase por ejemplo Welsh (1990).

Referencias

- Amsterdamska, O. (1990), "Surely You Are Joking, Monsieur Latour", *Science, Technology and Human Values*, vol. 15, núm. 4, pp. 495-504.
- Bar-Hillel, Y. (1954), "Indexical Expressions", *Mind*, núm. 63, pp. 359-379.
- Bartley, W.W. (1986), *Evolutionary Epistemology, Rationality and the Sociology of Knowledge*, Perd, Open Court.
- Becker, H.S. (1982), *Art Worlds*, Berkeley, University of California Press.
- Bell, Q. (1976), *On Human Finery*, Londres, Hogarth.
- Benda, J. (1945), *La France byzantine*, ParRs, Gallimard.
- Blais, M. (1992), *Nationalisme et catholicisme au Canada francais*, París, Universidad de París-Sorbona.
- Boudon, R. (1989), *The Analysis of Ideology*, Londres, Polity/Blackwell.
- _____ (1990), "Les intellectuels et le second marché", *Revue Européenne des Sciences Sociales*, vol. 28, núm. 87, pp. 89-103.
- _____ (1992a), *L'Art de se persuader*, París, Fayard/Seuil. (Colección Points.) Versión en inglés Londres, Polity.
- _____ (1992b), "Comment Jcrire l'histoire des sciences sociales", *Communications*, núm. 54, pp. 299-317.
- Bouillon, H. y G. Radnitzsky (1991), *Die Ungewisse Zukunft der Universität*, Berlín, Duncker & Humblot.
- Bouvier, A. (1992), *La persuasion philosophique*, Universidad de París-Sorbona, tesis.
- Bunge, M. (1991), "A Critical Examination of the New Sociology of Science", *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 21, núm. 4, pp. 524-560.

- Dinesh D'Souza (1992), *Illiberal Education*, Nueva York, The Free Press.
- Ferry, L. y A. Renaut (1985), *Le pensJe 68*, París, Gallimard.
- Feyerabend, P. (1975), *Against Method*, Londres, NLB.
- Gré, G. de (1979), *The Social Compulsion of Ideas. Toward a Sociological Analysis of Knowledge*, New Brunswick.
- Hübner, K. (1985), *Die Wahrheit des Mythos*, Munich, Beck.
- Isambert, F. (1985), "Un 'programme fort' en sociologie de la science?", *Revue Francaise de Sociologie*, vol. 26, núm. 3, pp. 485-508.
- Kimball, R. (1990), *Tenured Radicals*, Nueva York, Harper.
- Kuhn, T. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.
- Latour, B. (1987), *Science in Action*, Milton Keynes, Open University.
- Laudan, L. (1977), *Progress and its Problems*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Lavaud, J.-P. (1991), *L'Instabilité politique de l'Amérique Latine, le cas de la Bolivie*, París, L'Harmattan.
- Lepenies, W. (1988), *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Medvedev, J. (1971), *Grandeur et chute de Lyssenko*, París, Gallimard.
- Menger, P.-M. (1986), "L'Oreille spéculative, consommation et perception de la musique contemporaine", *Revue Francaise de Sociologie*, vol. 27, núm. 3, pp. 445-479.
- Merquior, J.G. (1985), *Foucault*, Londres, Fontana.
- _____ (1986a), *Western Marxism*, Londres, Paladin.
- _____ (1986b), *From Prague to Paris. A Critique of Structuralist and Post-structuralist Thought*, Londres, Verso.
- _____ (1989), *In Quest of Modern: Hysterical or Historical Humanism*, Center for Humanistic Studies, Claremont McKenna College, Claremont, California (Serie monográfica, 2).
- Merton, R.K. (1964), *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, The Free Press.
- Moessinger, P. (1962), "La théorie du choix rationnel: critique d'une explication", *Information sur les Sciences Sociales*, 1.
- Nisbet, R. (1966), *The Sociological Tradition*, Glencoe, The Free Press.
- Pareto, V. (1935), *Mind and Society. A Treatise on General Sociology*, Nueva York, Dover.
- Passmore, J. (1978), *Science and its Critics*, New Brunswick, Rutgers.
- Picard, R. (1965), *Nouvelle critique ou nouvelle imposture*, París, Pauvert.

- Pommier, R. (1986), *Un marchand de salades qui se prend pour un prince*, París, Roblot.
- _____ (1988), *Le sur Racine de Roland Barthes*, París, SEDES.
- _____ (1990), *Mallarmé in explications littéraires*, París, SEDES.
- Radnitzky, G. (1990), "La révolution kuhnnienne est-elle une fausse révolution?", *Archives de Philosophie*, vol. 53, núm. 2, pp. 199-212.
- Rescher, N. (1976), *Plausible Reasoning*, Amsterdam, Van Gorcum.
- Simmel, G. (1977), *The Problems of the Philosophy of History*, Nueva York, The Free Press.
- _____ (1978), *The Philosophy of Money*, Londres, Henley/Transaction Books.
- Veblen, T. (1960), *The Theory of the Leisure Class*, Nueva York, Mentor.
- Welsch, W. (1990), *Aesthetisches Denken*, Stuttgart, Reclam.
- Wittgenstein, L. (1967), "Bermerkungen hber Frazer's *The Golden Bough*", *Synthese*, núm. 17, pp. 233-253.

Fuente: Metapolítica, No. 1, enero-marzo 1997

Remitido por Sergio Ruben Maldonado [bgolem2000@yahoo.com.mx]

* El presente ensayo forma parte del libro: Ernest Gellner y César Cansino (eds.), *Liberalism in Modern Times. Essays in Honor of José G. Merquior*, Praga, Central European University, 1996. Su publicación en nuestra revista constituye un avance de la versión en español de este libro, la cual se prepara para una editorial mexicana. Traducción del inglés con autorización del autor de César Cansino.