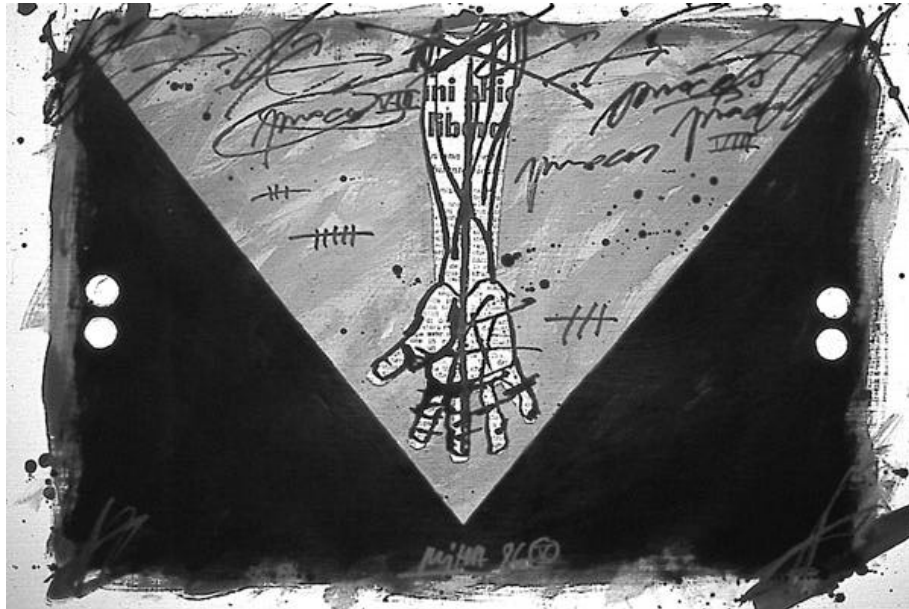


Comentarios a la crítica de postmodernismo

Teresa
Martínez Terán

En el libro de Alan Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales*, hay indicios para pensar que lo que está en la mira es el pensamiento humanístico francés, pero sus autores previenen de cualquier interpretación en ese sentido: su crítica no se dirige contra las ciencias sociales y las humanidades, ni contra la filosofía francesa en bloque, ni contra la izquierda cultural estadounidense, sino que apunta a los intelectuales que utilizaron abusivamente la ciencia por ignorancia, ligereza o deshonestidad, al relativismo epistémico y a un estilo de expresión que no les gusta. Pero cuando la crítica pasa a suponer en la base de todos los autores que cuestiona una filosofía común, abandona su campo de competencia en el que hace señalamientos importantes e incursiona en otro que le es extraño. Si la crítica al mal uso de los conceptos científicos es saludable, ya no lo es que se le llame a cualquier expresión “filosofía postmoderna”. Es así que Sokal y Bricmont hacen aclaraciones no sólo de mecánica cuántica, teoría de la relatividad y teoría del caos, sino que afirman: “Además de los abusos en sentido estricto, también hemos analizado determinadas confusiones científicas y filosóficas que subyacen en gran parte del pensamiento postmoderno”.¹ Es necesario entonces que se definan los términos desde los cuales se interpreta, se juzga incluso al grado de decir que lo que se emite no es una “sentencia definitiva”.²

¿Cuál es la razón de que se haga subyacer, en escritores tan distintos y distantes entre sí, e incluso opuestos, la “tendencia postmoderna de pensamiento” que, se sabe, apareció recientemente como expresión o aprehensión de una realidad social específica? ¿Cuál es el criterio de selección? Puesto que tales escritores difieren tanto por sus campos de estudio como por sus propuestas, estilos y tiempos de trabajo,³ no queda sino una posibilidad: que todos se refirieron en algún momento de su trayectoria, así fuera de modo marginal y fugaz, a la ciencia.



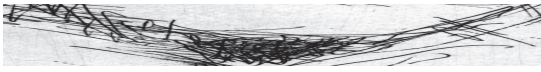
© Mihael Dalla Valle, *Distinto amanecer I*.

Muchos de los comentarios que se podían hacer con motivo de las dudas anteriores ya fueron formulados, como lo indican las explicaciones agregadas en la introducción y en el epílogo de la edición española de la obra. Cuando los autores responden allí a algunos críticos, previenen que no se les sigan haciendo refutaciones fáciles o inútiles, sin embargo las respuestas que dan siguen siendo insatisfactorias, y por más que en la introducción hayan alcanzado a abrir el paraguas, ya no les fue posible corregir en la estructura del libro el uso impreciso de la terminología filosófica. En ella, junto a las críticas científicas, hay una amalgama de autores divergentes sin importar si caben o no en el movimiento postmodernista, ni que hayan hecho sus comentarios científicos antes de que apareciera dicha tendencia como son los casos de Henri Bergson, de Vladimir Jankélévitch, y si se es riguroso, hasta de Michel Foucault.

En las prevenciones que los autores tomaron para la reedición, admiten haber hecho una selección de autores con el único criterio de que en sus teorizaciones utilizaron indebidamente teorías científicas.⁴ Y aluden igualmente a la objeción de que era necesario haber observado los contex-

tos y seguido los itinerarios individuales de cada investigador para situar en el conjunto de cada obra la importancia o intrascendencia de algunas afirmaciones de carácter científico. Respecto a esto se nos dice que, en efecto, el lugar de las opiniones científicas en muchos de ellos es insignificante y que por ello, por ejemplo, no abordaron a Jacques Derrida de modo especial. ¿Es ésta la razón de que no hayan tratado la obra de Foucault? Tal vez, pero habría sido preferible que abordaran seriamente a estos autores a deslizar dos o tres insinuaciones a su propósito. Por muchas razones la filosofía de Foucault debe ser revisada críticamente y muchos en Francia o fuera de ella lo han hecho. Pero dejar ir dos o tres frases sin desarrollar ninguna confunde y banaliza el rigor con que otros investigadores de las humanidades han cuestionado ese largo periodo de búsqueda, de riesgos, en donde la posibilidad de extravío se planteó justamente por querer abrir un camino distinto a los estudios sobre el hombre y la sociedad, puesto que, evidentemente, conocer al hombre no debería ser lo mismo que manipular objetos.

El otro problema está en la necesidad de abordar con claridad el fenómeno "postmoderno", sea que se le designe con ese nombre o que se prefiera utilizar el de modernidad tardía o de postindustrial. Es decir, que hay que diferen-



ciar la postmodernidad como condiciones de vida específicas de las grandes ciudades en países desarrollados y la interpretación que han hecho de ellas, de las más diversas formas, intelectuales y artistas. Para quienes observamos este debate, comentar la postmodernidad implica referirse a un terreno ajeno, porque la cultura así llamada conforma un conjunto de modos de vida en determinadas regiones hiperindustrializadas. Se trata del estadio último de la modernidad, de ahí que algunos como Anthony Giddens opongan a la idea de postmodernidad la de modernidad radicalizada.⁵ Este autor es buen ejemplo de cómo se ha acometido profesionalmente la crítica del postestructuralismo, movimiento del que derivan las concepciones postmodernistas. Él, como muchos,⁶ considera que esa forma de pensar debe ser superada, pero emprende la tarea siguiendo desde dentro el conjunto filosófico que se tejió en Europa durante los siglos XIX y XX, analizando en cada caso los problemas o insuficiencias del análisis de la modernidad en, por ejemplo, Michel Foucault, y señalando las diferencias entre éste y el pensamiento de otros filósofos como Merleau-Ponty o Deleuze.⁷

Los fenómenos de globalización y la formación de megalópolis en algunos de los países del Tercer Mundo han creado formas de organización y de desorganización que afectan e introducen a la población en sistemas brutales de competencia.⁸ Este síntoma y otros establecen similitudes entre estas realidades y las de las sociedades desarrolladas sin que lleguen a identificar las unas con las otras, porque en cada caso es posible localizar las diferencias y causas específicas. Podemos decir que en nuestras sociedades rasgos premodernos y modernos se mezclan y que condiciones muy distintas coexisten haciendo más patente la pluralidad de manifestaciones. Si bien esas circunstancias asimilan en algún aspecto nuestras manifestaciones pluriculturalistas con las de los países desarrollados, están lejos de configurar condiciones postmodernas de vida. Éstas, con su maquinales formas de individualizar a la vez que de desintegrar las referencias personales, en donde la identidad del yo se ve amenazada, son una prolongación de la modernidad y ésta reacciona de diversas maneras en contra de sus efectos indeseables. En la mayor parte de nuestras comunidades hay estructuras sociales, religiosas y familiares de otro tipo y apremian problemas de otra urgencia. Aquí no es posible imaginar siquiera esa vida de desconfianza, de vacío emo-

cional, de relaciones móviles.⁹ Por ello la llamada postmodernidad representa para nosotros un objeto de interés, tanto en lo que la forma empíricamente como en las manifestaciones culturales e intelectuales que genera. Estudiarla contribuye a predecir y a comprender.¹⁰

La subestimación de la diferencia entre el postmodernismo como corriente de pensamiento y la postmodernidad como cultura conduce a errores como el de considerar que el pensamiento postmodernista no tiene referentes empíricos, lleva a creer que la reacción social frente a los excesos de la organización "racionalista" es una moda adoptada voluntariamente y que no tiene que ver con los factores económicos y políticos reales. Produce la certeza de que dicha reacción es "irracional" cuando es una derivación de los defectos de un sistema que se viene identificando con la racionalidad pero que en verdad ha hecho un uso deshumanizado e instrumental del conocimiento. El término "irracionalismo" no describe aquí nada de lo que debería describir y encubre las funciones que el sinsentido de una plusracionalidad ha introducido en las relaciones sociales.

CIENCIA Y POLÍTICA

Es obvio que las observaciones políticas o sociológicas no tienen por qué afectar las verdades que se establezcan mediante procedimientos científicos en los respectivos campos de experimentación, afirmación que, dicho sea de paso, coincide con lo que pensó Foucault durante el periodo denominado arqueológico; lo que la perspectiva sociopolítica muestra es que hay nexos entre el uso de la ciencia, su financiamiento, la distribución desigual de sus beneficios o comercialización, y los contextos sociales. La historia de los saberes es la mejor pedagogía de cómo se han tejido las relaciones entre el conocimiento y la sociedad, a qué impulsos han obedecido las producciones científicas, las relaciones entre los saberes humanistas y los naturalistas, sus avances, interrupciones y retrocesos. No ha habido, en esta historia, una sola noción de ciencia ni de razón. La razón, entendida conforme a un modelo matemático y geométrico en el siglo XVII, era el cálculo.¹¹ Y había sido precedida en el siglo XVI por ideas religiosas y políticas de lo racional con las que se alternaba una noción naturalista del conocimiento. La condición religiosa unida a una concepción específica de la vida urbana y política, dieron la definición de lo que debía ser el



© Mihael Dalla Valle, *Fragmentos de un diario*.

hombre racional. La idea de ciencia como conocimiento de las causas y de los efectos de un fenómeno natural o humano era aún más antigua,¹² y desde entonces se insistía en distinguir el conocimiento causal o científico del que proporcionaba la revelación, la opinión y la autoridad.¹³ De esas ideas, mezcladas con intereses políticos y cánones, emerge en el siglo XVI el esquema antropológico del que se excluye a una gran parte de la humanidad. Por falacias de este tipo, que no son exclusivas del inicio de la modernidad europea, es inadmisibles la oposición entre el Occidente “racional” y el pensamiento “supersticioso” de los otros mundos.

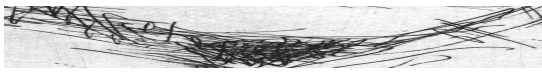
Estas diversas formas de entender la ciencia y la razón indican que las nociones referidas son producto del complejo social que se articula en un tiempo y en espacios determinados. Ello no quiere decir, afortunadamente, que todo lo que se ha dicho en tiempos y lugares distintos sea verdadero, ni que no existan la ciencia y la razón. Pero sí que la ciencia y la razón no son comprendidas siempre del mismo modo ni han sido dirigidas a los mismos fines.¹⁴ Los autores del libro que tratamos no aceptarían una tal diversidad, aunque admiten que el análisis histórico de la actividad científica es necesario y que son válidas muchas de las críticas hechas a su función social; lo que se cuestiona es un postmodernismo radical. Sólo que el radicalismo que rechaza toda racionalidad, ese extremismo cognitivo, no es el de quienes de un modo u otro trabajan con el saber.

Otro problema hecho consciente por los autores de *Imposturas intelectuales*, a partir de las críticas recibidas, es la



contradicción entre “cientificismo” y “relativismo cognitivo”, rasgos atribuidos al mismo tiempo a los escritores llamados “postmodernos”. A la vez que se acusa al postmodernismo de ser relativista y escéptico frente al proyecto racionalista, se le atribuyen prácticas científicas y el deseo de apropiarse del prestigio de la ciencia dura a la que emula torpemente. En realidad lo que se cuestiona es un científicismo dogmático y un escepticismo absoluto. Las diferencias entre uno y otro autor de los que son encasillados como “postmodernos” debería importar para trazar las evoluciones dentro de cada trayectoria y las condiciones en que se produjeron. Sólo así, sucesivamente y no al mismo tiempo, era posible perseguir el modelo de las ciencias y ser escéptico respecto al procedimiento racional. Lo primero revela admiración, lo segundo, efectivamente, una desconfianza o desprecio. Algunos de los autores cuestionados pasan del científicismo al escepticismo relativo, otros no siguieron esa evolución, mientras que algunos de ellos no pasaron por ninguna de esas etapas. Con todo, se trata de una contradicción que *Imposturas intelectuales* intenta explicar describiendo dos fases de la vida intelectual francesa: la primera se extiende hasta los años setenta y comprendería el periodo de estructuralismo extremo, ésta es la fase de científicidad; la segunda correspondería al periodo de postestructuralismo (identificado por ellos con el postmodernismo), o fase de irracionalismo y nihilismo.¹⁵ Se puede objetar que las características de científicidad y de relativismo cognitivo no son aplicables conjuntamente, y que se hace bien en distinguir dos actitudes: la científicista que adoptó las formas de la ciencia natural y exacta, y la relativista que rechazó el método científico al tiempo que intentaba una vía propia para el tratamiento de la sociedad.

Finalmente se nos se dice que la idea de que existe algo como un “pensamiento postmoderno” está más extendida en el mundo anglófono que en Francia, y que si utilizaron el término es porque todos los autores analizados en su libro son “referencias básicas en el discurso postmoderno de habla inglesa y porque algunos aspectos de sus escritos (jerga enmarañada, rechazo implícito al pensamiento racional, abuso de la ciencia como metáfora, etcétera.) son rasgos comunes del postmodernismo angloamericano”.¹⁶ Dejemos aparte el estilo que de hecho no es uniforme, lo importante es que en el párrafo citado se reúnen otra vez las características que parecían incompatibles: rechazo al pensamiento racio-



nal y “abuso de la ciencia como metáfora”, pero aquí han cambiado los términos de la contradicción: el mal uso de conceptos científicos en las obras criticadas ya no es visto como tentativa fallida de ciencia, sino como metáfora, lo que cambia radicalmente el valor de la crítica hecha a “las incoherencias” del postestructuralismo. Pero además ya no tendría sentido buscar cómo y con qué criterios se ha ordenado ese “pensamiento postmoderno” francés, puesto que “si existe algo que pueda ser llamado así”, habría que buscarlo en el discurso anglófono.

EL ITINERARIO DE MICHEL FOUCAULT

El libro que abordamos sitúa a Michel Foucault entre las fuentes del “postmodernismo”. En su caso, como en los otros, conviene captar con precisión los momentos de cambio, sobre todo porque con él se está ante alguien que nunca prometió no cambiar.¹⁷ Observar su itinerario permite visualizar el paso del “cientificismo” al “relativismo”. La obra de Foucault atraviesa tres periodos distintos: el primero o periodo arqueológico está marcado por una enorme preocupación epistemológica. Es de Kant de quien Foucault toma la noción de arqueología, quien “utilizaba este término para designar la historia de lo que vuelve necesaria una cierta forma de pensamiento”.¹⁸ El segundo periodo se opera en los años setenta y específicamente a partir de *Vigilar y castigar* (1975); es el llamado periodo genealógico donde la presencia de Nietzsche y la del perspectivismo se hace patente y se acompaña de una actitud militante en contra de la represión y de los encerramientos. En su inicio hay una fuerte desconfianza hacia las prácticas académicas en general y en particular hacia la comunicación discursiva. El tercer periodo lo forman las elaboraciones en las que desarrolla las tesis de las “técnicas de sí”. Durante sus preocupaciones arqueológicas Foucault adjunta a sus estudios sobre el discurso el interés por el horizonte freudiano y las reglas que rigen el conocimiento. Es cuando reflexiona también sobre la posibilidad de otras formas de relación más allá de la pura causalidad, sin llegar a negar la existencia del lazo causa-efecto.

Él nunca admitió ser estructuralista. Rechazó enérgicamente ese calificativo así como la insistencia en colocar bajo un solo signo las exploraciones políticas de Louis Althusser, las psicológicas de Lacan, las mitológicas de Dumézil, etcé-

tera. Si bien en ese momento determinado reconoce en los enfoques de ese tipo un cambio epistemológico importante,¹⁹ señala permanentemente también sus diferencias en relación con la metodología, la conceptualización y las finalidades propuestas en la teoría estructuralista, e insiste en aclarar lo que está tratando de construir: una historia de las condiciones de posibilidad de los conocimientos. Algunos casos citados por Sokal y Bricmont como utilidades arbitrarias de conceptos científicos en ciencias sociales son casos de persistencia en ese modelo científico, pero son temas que Foucault, para bien o para mal, abandonó muy pronto.

Sólo así, como etapas sucesivas, se explica que alguien pueda intentar los procedimientos de las ciencias naturales y exactas al grado de pretender transplantarlos a otros campos y ser al mismo tiempo un escéptico del método y de la razón. Foucault nunca se instaló en ninguno de esos dos extremos, y si es verdad que al final de *Las palabras y las cosas* expresa sus críticas al humanismo,²⁰ el estudio de las mismas revela su preocupación por la fragmentación del hombre y por la embestida que se precipitaba sobre los “objetos humanos de conocimiento”. Por el lugar que tiene en su filosofía el tema del sujeto y del objeto, y por aquella vieja declaración acerca de que la arqueología no es la búsqueda del origen sino la descripción del discurso-objeto, resulta extraño que se le incluya en la generalización de subjetivismo.

© Mihael Dalla Valle, *No tenga miedo, tenga mucho, mucho miedo...*



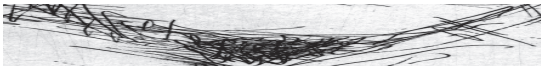
El núcleo de esta temática está en esa afirmación de que algunas ciencias sociales “positivizan” al hombre, lo convierten en objeto, mientras que las filosofías del yo y de la conciencia trascendental lo subjetivan al grado de imponer en el exterior las nociones que el hombre se hace de sí mismo y de las cosas.²¹ Hay, pues, en el centro de estas elaboraciones, un problema metodológico y antropológico. Según Foucault, en el siglo XVIII aparece un objeto nuevo de conocimiento: el hombre. Y es esa objetivación del hombre lo que habría conducido a las moralizaciones que convirtieron lo humano en valor supremo, y no a la inversa, porque no fue el descubrimiento repentino del género humano, universal y libre, lo que condujo al afán de estudiar al hombre. Foucault observa que la cultura occidental ve en el humanismo su característica principal, lo que la distinguiría de otras culturas como la islámica o las orientales; esa manera de concebir las cosas daría la impresión de que Occidente se comunica con el género humano cuando encuentra en otras partes rasgos humanistas, pero agrega, el humanismo no sólo no existe en otras culturas sino que incluso en Europa es del orden de un espejismo.²² Con todo lo que estas frases y dataciones tienen de revisable, no puede negarse que hay un núcleo antropológico ni descalificar sin más la descripción de una realidad donde el hombre y la ética, pese a su sacralización, han sido desestimados.

El momento de transición entre la arqueología y la genealogía marca las reflexiones foucaultianas acerca de la relación entre las prácticas discursivas y las extradiscursivas, y su final concentración en los temas del poder. Las prácticas políticas, aclara en 1968, no transforman los objetos científicos o los conceptos, sino los sistemas de su formación, transforman las condiciones de existencia y los sistemas de funcionamiento del discurso, es decir, que la relación entre los elementos científicos y la práctica política no es directa, pero sí existe un juego de dependencias relacionales: no es, según Foucault, a nombre de la política como debe juzgarse la científicidad de una ciencia (“a menos de que se trate de una teoría de la política”), pero esa práctica política permite cuestionar el modo de existencia y de funcionamiento de una ciencia.²³ Se entiende, la científicidad de una ciencia sólo es cuestionable a partir de la ciencia misma, pero es a partir de una práctica política como se cuestiona su modo de existir y de funcionar. Una política progresista consistiría en reconocer las condiciones históri-



cas y las reglas específicas de cada práctica, sus posibilidades de transformación dentro de un sistema de correlaciones y dependencias con otras prácticas, definiría los planos y funciones que los sujetos pueden ocupar en un dominio que tiene sus propias reglas, sin hacer del hombre o de la conciencia del sujeto el operador universal de todas las transformaciones. Esta política no se colocaría respecto al discurso científico como la crítica soberana y continuamente exigente, sino que respetaría su positividad (en tanto que prácticas ligadas a ciertas condiciones, sometidas a ciertas reglas y susceptibles de ciertas transformaciones).²⁴

Es evidente que en estas primeras articulaciones Foucault reclama un tratamiento específico que reconozca la autonomía y funcionamiento propio de las prácticas científicas. En este momento considera que para transformar la sociedad es necesario disponer de instrumentos de diagnóstico y de análisis que lleven a conocer los sistemas reales, que localicen lo que es transformable en los problemas de la sociedad. Se trata de la validez política de la práctica teórica, y tras los acontecimientos políticos del 68, el mismo Foucault acompañará su interrogación íntima sobre estas cuestiones con un cambio de actitud que lo hará comprometerse con los movimientos sociales y con las luchas contra las condiciones carcelarias; querrá alejarse de la “verborrea de las universidades”. El problema de fondo era más complejo y tenía que ver, incluso por los desenlaces frustrantes de los años de postguerra, o también por las experiencias de los sesenta, con las posibilidades efectivas de conocer científicamente lo político, la conformación del poder y las probabilidades de su transformación.²⁵ La Segunda Guerra Mundial y la emergencia de un proyecto de dominación más brutal que el practicado por el capitalismo y el socialismo ya conocidos, testimoniaban el fracaso de las teorías emancipatorias. El tan aludido desánimo en que cayeron muchos y que condujo a la desesperación y a la parálisis del pensamiento fue el camino menos dramático, el otro fue el cinismo de desentenderse absolutamente de los compromisos sociales y morales para reptar por las ventajas del cálculo y de las conveniencias individuales, fenómeno que, por otro lado, no se podía dar sin el correlato de las estrategias de control poblacional que creaban fisuras, enfrentamientos y miedos en sectores antes solidarios, dispositivos que han tenido siempre como valor supremo el beneficio inmediato e individual y el orden social apoyado en los privilegios.



A pesar de las críticas, la arqueología había mantenido la creencia en una suerte de ciencias sociales alternativas: esas ciencias estudiaban sistemas, estructuras, formas, y para Foucault ellas constituían la opción seria del conocimiento. Se le cuestiona intentando conducir su preocupación epistemológica hacia otra dimensión. Foucault corrige : "...en el nivel político: considero, de hecho, que en adelante la moral es íntegramente reductible a la política y a la sexualidad, y que sin embargo, ésta es también reductible a la política: es por ello que la moral es la política".²⁶ La política abrazaba los otros aspectos en el escenario frío, científico, más cerca de lo tecnocrático que contemplaba Foucault, pero tampoco, en esos últimos cincuenta años de especulación humanista, se habían resuelto los problemas sociales, al contrario, el "humanismo" había probado su infecundidad y lo que era peor, en su nombre se practicaban "las operaciones políticas más diversas y peligrosas", en el plano político, donde sólo importaban las altas y bajas del índice demográfico, o si había que estimular la industria ligera o la pesada, dice Foucault, "nosotros no encontramos nunca a los hombres".²⁷

Aquí se denuncian las ilusiones de que el humanismo sería más moral que las nuevas alternativas científicas que apuntan al conocimiento y operatividad de los sistemas, cuando en realidad el hombre no importaba más antes que ahora en un conocimiento que se desarrolla como antropotecnia y que apunta al control total. Si se observan las reflexiones posteriores al periodo arqueológico, puede muy bien admitirse que Foucault dedica sus trabajos siguientes a la elaboración de una teoría política y a sentar las bases de una teoría del sujeto durante el periodo dedicado al "cuidado de sí". No va a resultar extraño que en esta invención de una ética se oponga la resistencia a las prácticas de dominación y de gobernabilidad, ni que frente a los saberes subjetivantes del sometimiento se evoquen los saberes clandestinos, despreciados y excluidos, o que frente a la maquinaria especializada del conocimiento se rebelde, intempestivamente, la voluntad de verdad de un sujeto trabajado en una estética de la existencia y en otra lógica, en la lógica paciente y difícil del dominio de sí.

Es evidente que Foucault no vivió la última modernidad, por lo que conviene volver sobre sus logros y desvíos, sus omisiones y proyectos inconclusos, pero a la luz de las necesidades, información y problemas actuales. Quienes trabajan las humanidades saben que hay un planteamiento ineludible

a partir de él: la realidad de un poder que involucra y degrada a la vez que adula, pero que también hay esperanza y necesidad de probar con la misma existencia que algo como lo humano existe. Las ciencias sociales trabajan con una realidad específica y más o menos impredecible. Tratándose del hombre, uno más bien se alegra de que las humanidades no hayan alcanzado el grado de perfección que se ha alcanzado en otros dominios.

EL "RELATIVISMO EN EL TERCER MUNDO"

Sokal y Bricmont se refieren a lo que es el tema del origen de los amerindios para la ciencia arqueológica y etnográfica, y a la manera relativista como la antropología percibe las diferentes narraciones autóctonas acerca de los orígenes.²⁸ Ciertamente, hay que ver los distintos significados que tienen en ambas esferas los relatos sobre las migraciones humanas: las narraciones autoctonistas se insertan en contextos culturales cuyo sentido es, ciertamente, cosmológico, religioso, o político-jurídico. Las exploraciones arqueológicas que reconstruyen las migraciones reales por el Asia hacia América intentan dar respuesta a problemas científicos. El valor de verdad, incluso el régimen de verdad aplicable a una y a otra esfera, a la cultural y a la de la ciencia arqueológica, no es el mismo. Un investigador estadounidense tomaba con la misma gravedad las mitologías españolas que explicaron el origen de los amerindios, y oponiéndoles la ciencia, criticaba sus errores dogmáticos pasando por alto que el relato del origen no se hace preguntas históricas, ni responde por tanto con verdades empíricas, su interés es político. En la ciencia social el mito es una hipótesis y es inútil enfrentar verdades factuales a hechos del discurso que traducen normas o creencias, pero que aparte de su verdad o falsedad, muestran la realidad de formas de pensar, de creer, de legislar, una verdad cultural subyace en ellos, y una historia de cómo los pueblos conciben su mundo.²⁹ ¿Eso quiere decir que es igualmente cierto que los indios de América procedieron de Aztlán, del Asia o del África? La discusión es antiquísima, las posiciones teológicas y racionalistas a este respecto también, en el siglo XVI la ciencia se confesó incapaz de responder a esta cuestión,³⁰ no obstante está ya ahí antes de que naciera Bering,³¹ la hipótesis del estrecho de Bering formulada por el jesuita José de Acosta, hipótesis que según Sokal y Bricmont reúne el consenso científico, pero Acosta la formuló

bajo imperativos bíblicos monogenistas. Mientras la arqueología verifica plenamente esta teoría, otras demostraciones son posibles, como las de los viajes a través del mar desde Asia o África, o la de que los indios pudieron haber venido de Aztlán, con mayor razón si se prueba que Aztlán está en los Estados Unidos.³² La demostración de una ruta no excluye, por ahora, la posibilidad de que hayan podido existir otras migraciones, pero lo principal es que hay un contexto cultural en donde los relatos muestran verdades de otro tipo: la existencia de creencias, explicaciones, necesidades y aspiraciones que transparecen en las narraciones genealógicas. No es que se confunda la creencia con los hechos, ni que se piense que los hechos son igual a la ficción, sino que a través de ésta se aprehenden otras realidades. Justo porque se distingan los distintos niveles de lo factual, el discurso se aborda con sus propias reglas y con sus referentes específicos de empiricidad, puesto que también lo escrito es un suceso.

Por último, en la obra que venimos comentando hay otro aspecto que merece ser señalado porque se relaciona con la base filosófica general que sostiene su crítica al postmodernismo. Antes de recibir todos esos juicios que les hicieron matizar sus generalizaciones, los autores de *Imposturas intelectuales* lanzaban este reproche: el "postmodernismo" habría puesto el último clavo en el ataúd de la Ilustración. Después de citar algunas opiniones sobre el deprimente intelectualismo del Tercer Mundo, nuestros autores dicen que la izquierda enterró los ideales de justicia y de progreso.³³ Y estas aseveraciones nos colocan, pese a las declaraciones de apoliticidad puestas al principio del texto,³⁴ ante un problema parcialmente distinto: el de las relaciones políticas no sólo en los ambientes académicos, sino también en la pugna cultural que ha descollado entre las tradiciones filosóficas europeas y las actitudes científicas y tecnológicas que se gestan en la potencia económica estadounidense.

Desde este punto de vista, habría en la crítica de algunos estadounidenses al pensamiento postmoderno una intención política donde se debaten, como opinó Didier Erignon,³⁵ cuestiones nacionalistas, pero en la que se proyecta también una historia de rivalidades internas cuyo escenario han sido las academias y cuyo fondo, a veces fútil, a veces serio, involucra lo mismo competencias y conflictos personales que políticas científicas y partidarias. Discusión que muestra involuntariamente el lugar que se le asigna en la llamada "guerra de las culturas" a los países del Tercer Mundo. Lo



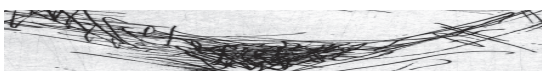
© Mihael Dalla Valle, Venezia.

significativo es que *Imposturas intelectuales* exhibe su opinión sobre las poblaciones de éste a las que considera, en el mejor y más mercadotécnico de los casos, como consumidoras acrílicas de culturas. En el peor, agregó, el "buen salvaje" seguiría siendo fiel objeto de estudio y de ejemplificación como en los mejores tiempos de la era de la Razón. Estoy adelantando deducciones que encuentro suficientemente justificadas por los pasajes que voy a citar enseguida. Aparece, pues, en el libro la preocupación por el mayor daño que el "postmodernismo" va a causar en los países en desarrollo. Percepción que me parece equivocada porque no toma en cuenta la recepción real que ha tenido esa tendencia en nuestras poblaciones, pero cuya raíz reside en esa diferencia olvidada: la postmodernidad como cultura y el postmodernismo como su reflejo múltiple en el plano intelectual.

Diferencia fundamental si afirman:

Por desgracia, las ideas postmodernas no están confinadas en los departamentos de filosofía europeos o en los de literatura de las universidades norteamericanas. Nos parecen que donde más daño hacen es en el Tercer Mundo, precisamente allí donde vive la inmensa mayoría de la población mundial y donde el trabajo supuestamente superado de la Ilustración dista mucho de estar concluido.³⁶

Opino que si en alguna parte del mundo el trabajo de la Ilustración debe ser revisado, ésta es la comunidad llamada "Tercer Mundo", justamente por los estereotipos que arrastró acerca de los "primitivos" y que se traducen hasta hoy en la jerarquización numérica de los mundos. Vamos a la suposición de que el postmodernismo daña más a los países pobres



que a los ricos porque con esa afirmación se identifica, sin ninguna justificación, el "irracionalismo postmoderno" con las mentalidades "irracionales" del Tercer Mundo, que en opinión de Sokal y Bricmont, no acaba de realizar la industria, el progreso, y todo aquello que implica el proyecto de la civilización. De ahí, según ellos, los peligros de retroceso que puede causar entre nosotros la lectura de la filosofía postmoderna.

Detrás de ese esquema que opuso barbarie y civilización está la falacia, cara al contractualismo político, de que el mundo aborígen no era un mundo de razón. La filosofía de las Luces, una de cuyas pasiones fue la etnología, recoge, incrementa y hereda a la contemporaneidad un conjunto conceptual de clasificación antropológica, teoriza las razas, y fija, con base en una norma única de racionalidad, el estatus físico, intelectual y cultural de los pueblos. También, con esa manera de pensar se relaciona la creencia en la fatal linealidad de una historia progresiva que todas las naciones estarían obligadas a seguir. De hecho, la Ilustración fue una tendencia que sólo acompañó en un trayecto a la modernidad, que no la creó en el sentido de que las formaciones mentales o intelectuales puedan por sí solas generar una cultura con independencia de los procesos productivos. Y por lo que respecta a las ideas sobre el estado deficiente de racionalidad en los países no industrializados, se puede bien verificar que tienen precedentes en el trabajo teológico del siglo XVI y en el empirismo con que a principios del siglo XVII Francis Bacon anuncia su fe en el progreso. Si la esencia de la Ilustración radicara en el ejercicio racional de la crítica, su perfeccionamiento estaría en enfrentar sus propios defectos de raciocinio y sus complacencias. Sería, tal vez, como dice un pasaje de Sloterdijk, que sólo en la infidelidad se es fiel a la Ilustración. Creo que en el otro caso, una razón que se detiene ante sus dogmas, no sería realmente una razón. El texto comentado advierte finalmente que los fenómenos de dogmatismo existen también en las sociedades desarrolladas.³⁷ Y el que éstas sean escenario de violencias inéditas relacionadas con la modernidad industrial, debería hacer pensar en los efectos del "progreso" sobre la vida emocional y social.

Las ciencias del hombre tienen una dificultad capital en las concepciones clásicas del sujeto y del objeto.³⁸ Si el diálogo recíproco, en realidad, acaba reificando al interlocutor, la relación sujeto-objeto cosifica por definición lo que se estudia. Ahora bien, los estudios sociales están atravesando transfor-

maciones que afectan sobre todo a quienes han estado habituados por siglos a ser los "sujetos" del conocimiento; como expresaba un antropólogo, ante los cambios objetuales, él había preferido no hacer su trabajo de campo entre aborígenes que le hablaban de Lévi-Strauss. En las áreas humanísticas sería pertinente revisar esos conceptos e intentar una relación compartida entre agentes cognoscentes, que, dicho sea de paso, son adultos y libres para decidir lo que deben y desean investigar. Lo anterior implica reconceptualizar postulados tradicionales, la superación de estereotipos, y en muchos casos descentralizar la óptica desde la cual se ha construido una ciencia; tentativa que reclama una visión sensible y abierta. El sueño de una cultura intelectual racionalista y científica,³⁹ si es suficiente para algunas ciencias, no alberga todas las necesidades culturales para las que se requiere, además, abrirle un buen espacio a la pluralidad.

N O T A S

¹ Sokal, A. y Bricmont, J., *Imposturas intelectuales*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 34.

² *Ibid.*, p. 201: "Todo lo que decimos debe entenderse como una conjetura más que como una sentencia definitiva".

³ Julia Kristeva, Jacques Lacan, Jean Latour, Jean Baudrillard, Paul Virilio, Gilles Deleuze, Felix Guattari, Luce Irigaray, Henri Bergson, se encuentran entre los abordados de manera directa y un tanto extensa.

⁴ *Op. cit.*, p. 32. La selección y el alcance de la crítica se definieron por el campo de competencia de los autores, "... es decir, en matemáticas y en física; en segundo lugar a los abusos que están de moda en ciertos círculos intelectuales influyentes; y tercero, a los abusos que no han sido analizados previamente en detalle".

⁵ Giddens, A., *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 140-141.

⁶ Por citar un par de nombres está Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault, entre l'historique et le transcendantal*, Millon, Grenoble 1998, y los artículos publicados recientemente en la revista *Cité*, núm. 2, "Michel Foucault, de la guerre de races au biopouvoir", París, 2000.

⁷ Giddens, A., *Politics, Sociology and Social Theory*, cap. 10: "Foucault, Nietzsche and Marx", Cambridge, Polity Press, 1995, pp. 259-269.

⁸ Pese a diferir de tal conceptualización, utilizo aquí y en lo que sigue el término Tercer Mundo porque es el que se emplea repetidamente en el libro que nos ocupa.

⁹ Descripciones así pueden ser leídas en *Critique de la raison cynique* de Peter Sloterdijk, Christian Bourgois éditeur, 1987, y en Yves Michaud, *La violence apprivoisée*, Hachette, París, 1996: "La identidad moderna o postmoderna, como se quiera, es una identidad fragmentada...". No es una identidad perdida o desfigurada, sino que es cambiante. "...las identidades contemporáneas cambian, [...] y esto constituye su fuerza: "Piénsese en la capacidad de reinventarse de los pueblos colonizados después de haber sufrido los asaltos militares, ideológicos, culturales y políticos de la colonización" ("Des identités flexibles", *Le Monde*, 6 de marzo de 1997).

¹⁰ *Imposturas intelectuales*, p. 145: "la ciencia no sólo tiene como función predecir, sino también comprender".

¹¹ Hobbes, T., *Leviatán I*, Sarpe, Madrid, 1984, pp. 57-58. Ve la razón como una operación matemática de adición y sustracción, que cuando se expresa en palabras equivale a la suma o resta de los nombres y de su significado.

¹² Hobbes, T., *op. cit.*, p. 113. La ignorancia de las causas expone a fiarse de la autoridad de otros.

¹³ Sokal y Bricmont aconsejan: "Desconfiar del argumento de autoridad", pero éste era un postulado filosófico muy anterior a la desconfianza heredada de la "epistemología de la Ilustración". *Op. cit.*, p. 207.

¹⁴ *Ibid.*, p. 220, *Imposturas intelectuales*. Sentidos del término ciencia: empeño intelectual que aspira a la comprensión racional del mundo. Página 221: método científico puede entenderse en sentido amplio como el respeto de los datos empíricos y de la lógica. El hecho de que esta definición sea una entre otras no indica que todas sean igualmente válidas.

¹⁵ *Ibid.*, p. 30-31.

¹⁶ *Ibid.*, p. 31.

¹⁷ Foucault, M., *La arqueología del saber*, p. 29: "Más de uno, como yo, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir".

¹⁸ *Dits et écrits II*, en adelante citado como DE seguido del número de volumen, p. 221: "Les monstruosités de la critique" (1971). Se refiere a la obra de Kant sobre los progresos de la metafísica en Alemania.

¹⁹ Aplicados a la lingüística, a la etnología, a la historia, a la mitología, o al estudio de las ideologías en la forma en que lo desarrolló Louis Althusser.

²⁰ La única alusión directa a la filosofía de Foucault en el libro de Sokal y Bricmont, es una referencia en el epílogo a que las raíces del postmodernismo se encuentran a principios de los sesenta con los ataques de Kuhn a las filosofías empiristas de la ciencia, las críticas de Foucault a las filosofías humanistas de la historia, y la desilusión por los grandes proyectos de cambios políticos, *op. cit.*, p. 228.

²¹ Referencia a las fenomenologías, concretamente a la filosofía de Merleau-Ponty.

²² DE, I, p. 540, "L'homme, est-il mort?", entrevista con C. Bonnefoy.

²³ DE, I, pp. 690-691: "Réponse à une question", 1968. Publicado inicialmente en *Ésprit* núm. 371, pp. 850-874.

²⁴ *Ibid.*, p. 693.

²⁵ Cuestiones que constituyen centros de reflexión para algunos miembros de la llamada Escuela de Francfort, en especial para quienes abordaron la temática jurídico-política.

²⁶ DE, I, p. 616, "Qui êtes vous, professeur Foucault?", entrevista con P. Caruso, traducción de C. Lazzeri (1967).

²⁷ *Ibid.*, p. 616.

²⁸ *Ibid.*, pp., 212-213. "El relativismo natural en las ciencias sociales".



²⁹ L.E. Huddleston, en *Origins of the Americans Indians. European Concepts 1492-1729*, Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Texas, Austin, 1967.

³⁰ Cfr. nuestro estudio de fray Gregorio García en *Los antipodas. El origen de los indios en la razón política del siglo XVI*, ICSyH, BUAP, México, 2001.

³¹ Como en el caso descrito por Sokal y Bricmont del bacilo de Koch, que según alguien no pudo causar la muerte de Ramsés II porque todavía no había nacido Koch.

³² Desde luego, es una broma que muestra el carácter político del relato del origen, aclaración que hago después de ver que otras veces se ha tomado muy en serio.

³³ *Op. cit.*, p. 220. Referencia a las impresiones que Noam Chomsky tuvo durante unas conferencias en Egipto, donde según los autores, cuestionó las actitudes de quienes lo interrogaban en "deprimente jerga postmoderna" sobre cuestiones que, piensan ellos, no deberían interesar a los intelectuales tercermundistas.

³⁴ *Op. cit.*, p. 16. Conforme a sus declaraciones, *Imposturas intelectuales* analiza ideas que "tienen poca o ninguna conexión conceptual o lógica con la política".

³⁵ Citado en *Imposturas intelectuales*, p. 33.

³⁶ *Imposturas intelectuales.*, p. 111.

³⁷ *Op. cit.*, p. 221. Al tocar la relación ciencia-grupos de poder, de la ciencia con el militarismo, sus implicaciones sexistas (nota 35), se citan las supersticiones en los Estados Unidos. Sobre la influencia del postmodernismo en el Occidente desarrollado, en Francia y en el mundo de habla inglesa, véase p. 225.

³⁸ Captado por Kant en la *Antropología* y retomado por Foucault en la traducción que hizo de la obra kantiana, en la introducción que preparó para la misma y en la investigación doctoral que le sirvió de base.

³⁹ *Op. cit.*, p. 229. Esperanza, "o si se quiere un sueño". Últimas líneas del epílogo de Sokal y Bricmont.

Teresa Martínez Terán es investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP.

