

*No después sino distinto*  
*Notas para un debate sobre ciencia*  
*moderna y postmoderna*

Quintín RACIONERO  
(UNED)

*La Fundación Juan March acaba de publicar el número 2 de sus Cuadernos del Seminario Público, que, con el título de «Ciencia moderna y postmoderna», recoge un debate que se celebró en la sede de la Fundación los días 19 y 21 de mayo de 1998. Fui invitado, juntamente con Emilio Muñoz y Miguel Angel Quintanilla, a participar en este debate con el encargo de que comentara las tesis que José Manuel Sánchez Ron y Javier Echeverría habían sostenido unos días antes, y a este fin presenté un conjunto de reflexiones que, tal vez por alejarse de los tópicos habituales de la actual teoría de la ciencia o, más sencillamente, por acercarse a ellos desde un ángulo desacostumbrado de análisis, resultaron polémicas. A mi juicio, y por decirlo en términos por ahora muy amplios, el problema planteado por las referidas tesis es que no se ocupaban de las cuestiones centrales que formula el pensamiento postmoderno, bien, como en el caso de Sanchez Ron, porque partían de un concepto trivial, meramente sociológico, de la postmodernidad, bien, como en el caso de Echeverría, porque sustituían la consideración que ésta demanda por el análisis de un fenómeno distinto; a saber: el de la situación presente de la ciencia, por él descrita como tecnociencia. Mi convicción (como tal, perfectamente revisable) de que el debate podía estar, así pues, operando en buena medida sobre el vacío me llevó a plantear una revisión necesariamente compleja de algunas de las posiciones teóricas de la post-*

*modernidad, revisión ésta que juzgué obligatoria para centrar el debate, pero que, según parece, consumió algún tiempo más del oportuno. Digo "según parece", porque la mesa tenía un moderador que en ningún momento me advirtió de que debía concluir mi exposición. De todos modos, incluso si yo hubiese tenido conciencia de haberme extralimitado en el uso de la palabra y, por tanto, de haber contravenido alguna regla propia de los debates públicos, nada de esto tiene que ver con norma o convención de ninguna especie que ponga —que pueda poner, en realidad— límites al uso de la escritura. Pues bien, una tal norma o convención, de suyo inexistente e imposible, fue la que José Manuel Sánchez Ron reclamó —de mí, ante todo, pero también, de paso, de la Fundación March— que se aplicase, exigiendo que mi texto se redujera a un tamaño en todo caso inferior al de su ponencia y amenazando, en la hipótesis contraria, con retirar el suyo.*

*Por naturaleza y por formación soy poco inclinado al dramatismo, por lo que no concedo gran importancia a este suceso que, de todas formas, más que descortés (y conste que lo es mucho), resulta absurdo e irracional. Últimamente ha cundido en nuestro país una clase de personajes y personajillos que se pasan la vida haciendo grandes aspavientos porque no se cumplen reglas que nadie ha suscrito jamás y que, no obstante, para desazón de quienes tienen que aguantar la murga, ellos sostienen obstinadamente como si estuvieran diciendo algo obvio e indiscutible. En virtud de esta actitud, se nos conmina, por ejemplo, a no discutir ni mencionar siquiera el crimen de Estado o la extorsión social por parte del poder, ya que ello equivaldría a quebrar unas supuestas reglas de la democracia que, ni buscándolas con lupa, se encontrarán en país o sociedad democrática alguna. Casos análogos se dan igualmente en la praxis de las instituciones o de las empresas, mostrando con ello la carga de autoritarismo que aún sobrevive en nuestras costumbres. Pero es la primera vez que oigo —y ciertamente que padezco— que una tal actitud se haya proyectado sobre el debate intelectual (no digo sobre el debate ideológico), cuya obligación de atenerse a normas como las que pretende Sánchez Ron desmienten en absoluto la historia y la práctica de las polémicas. Por poner algunos ejemplos, obligadamente limitados, a la carta de sólo dos folios en que Arnauld formula objeciones al sistema de Leibniz, éste responde con una carta de once folios, a la que añade el Discurso de Metafísica, que suma otras treinta y siete páginas en la edición de Gerhard. En el debate entre Adam Smith y David Ricardo, que han estudiado recientemente S. Cremaschi y M. Dascal, las contestaciones del último suelen ser mucho más prolongadas que las cartas del primero, que son las que le dan*

origen. Y el libro de Marx que hoy conocemos con el título de Señor Vogt, que totaliza unas 200 páginas, no es otra cosa que una réplica a un folleto del tal Vogt, que apenas llega a veinte. No necesito decir, claro está, que no pretendo obtener de estos ejemplos, que pueden ampliarse ad libitum, analogías de ninguna especie sobre mi escrito; pero sí me gustaría hacer recapacitar a Sánchez Ron sobre lo inadecuado de una conducta como la suya, que, de proyectarse genéricamente, habría cambiado aquellos textos por una extravagante literatura sobre orgullos ofendidos, acusaciones de reglas quebrantadas y requisitorias inquisitoriales.

Por lo demás, el final de este pequeño suceso siguió las pautas que eran previsibles. A fin de no crear más polvareda ni someter a la Fundación March a nuevas perplejidades, yo mismo ofrecí reducir mi artículo (y quiero dejar constancia de que fue, en efecto, una iniciativa mía, que la Fundación no me impuso o solicitó de ninguna forma), a fin de que el debate no se precipitara ya definitivamente por los senderos del simulacro. Con todo, como uno no escribe más de la cuenta por el perverso ánimo de fastidiar a nadie, era consciente de que, al practicar la técnica del jibarismo sobre mi propio texto, podía dar ocasión a fáciles contrarréplicas (lo que es poco relevante) o al mantenimiento de los mismos malentendidos que estaban ya presentes en el punto de partida (lo cual sí tiene, en mi opinión, alguna más importancia). Bien; se han producido las dos cosas. De modo que, no por afán de prolongar la polémica -lo que ciertamente no deseo, pero tampoco descarto-, sino por seguir contribuyendo a la clarificación de un tema que juzgo importante y sobre el que creo que se han cernido ahora más confusiones que antes, transcribo aquí el texto original de mi contribución al debate sobre Ciencia moderna y postmoderna, que obra en poder de, aunque no fue publicado por, la Fundación March<sup>1</sup>; y, más adelante, en un próximo número de esta misma Revista, añadiré algunos nuevos comentarios sobre las respuestas que tanto José Manuel Sánchez Ron como Javier Echeverría han dedicado al breve escrito que, en lugar de aquel primero, sí llegé a publicar:

<sup>1</sup> No obstante, para una más fácil localización de los textos de J.M. Sánchez Ron y J. Echeverría, cito ya las páginas en que se hallan ahora en el Cuaderno de la Fundación March. Asimismo incluyo algunas notas, que recogen las referencias bibliográficas que tomé más en consideración al redactar mi texto, pero que hubiera sido poco pertinente citar en el acto público.

## 1

Cuando Marcel Duchamp exhibió sus célebres *readymades* –objetos de uso común, como un botellero o un urinario de porcelana, que, desligados de su contexto, uso y sentido originales, y colgados de la pared de un museo, podían ser presentados como arte–, lo último que hubiera creído es que tuviesen *continuidad*, que hiciesen *historia*. Los ejemplos más conocidos de tales *readymades* corresponden a la etapa dadaísta del pintor, más o menos entre 1914 y 1918. Pues bien, muchos años después, en una entrevista concedida en 1962, ése fue ya precisamente el motivo de su queja: «El Neodadaísmo, al que ahora llaman Nuevo Realismo, arte pop o montaje, es una salida fácil que vive a costa de lo que hizo Dadá. Cuando descubrí los *readymades* quise desalentar la estética. Pero los neodadaístas han tomado mis *readymades* y les han hallado belleza estética. Les arrojé un botellero y un urinario a la cara, como un desafío, y ahora los admiran e imitan»<sup>2</sup>.

Tal vez sea un destino de la postmodernidad, seguramente inducido por un nombre impropio que, como se sabe, tuvo su origen en la arquitectura y en la crítica literaria, dejarse absorber por esa gran máquina de homogeneización y producción de sentido –por ese gran generador, pues, de lógica histórica– que Heidegger identificó con el *Gestell* de la técnica y al que es más adecuado llamar *Capital*. El gesto de Duchamp podía recabar aún un significado específico, porque, a la altura de la Iª Gran Guerra, era todavía posible contrastarlo con los códigos entonces existentes de legitimación, frente a los cuales la ruptura de las vanguardias jugaba el papel de alternativa. Después, ya no. La señal de su triunfo debía ser que ya no tuvieran que demandar significado alguno, que ya no tuvieran que medirse con la sombra de ningún nuevo código ni someterse, por tanto, a otro criterio que el de la propia producción del arte. Fue un enorme error, en todo caso perfectamente previsible: el error denunciado por Nietzsche, por el cual sabemos hoy –o deberíamos saber– que toda pretensión de autarquía implica un ejercicio de nihilismo y que el nihilismo es antes que nada un hueco dejado libre a formas cualesquiera, incontrolables de ocupación. Duchamp, en efecto, no arrojó de verdad el urinario a la cara de los traficantes de arte. Lo colgó, como he dicho, de la pared de un museo, y ni siquiera intacto, sino con una leyenda absurda, sali-

<sup>2</sup> La entrevista se publicó en el volumen titulado *Entretiens avec Pierre Cabanne*, Paris, P. Belfond, 1979; hay una traducción española, con el mismo título, Anagrama, Barcelona, 1984.

da de su pincel a manera de enigmática firma: R. Mutt. Probablemente fue ese pequeño pliegue, esa última alusión al sentido metateórico de su gesto –Marcel Duchamp / R. Valor(?)– lo que separará ya para siempre a las vanguardias de la primera mitad del siglo de la semántica postmoderna que aspira a cerrarlo. Porque cómo evitar, a partir de él, el ácido comentario de Chris Garrat, la conocida autora de la tira semanal de *Guardian's Biff* y de las ilustraciones del librito *Postmodernism for beginners*: «si está firmado y no puedo orinar en él porque está en la pared de un museo, tiene que ser arte. ¿Qué, si no?»<sup>3</sup>

Chris Garrat ilustra más en detalle, en otra de sus siempre corrosivas tiras, cómo, una vez vaciado nihilistamente el valor de uso de la obra de arte, el gesto dramático del sujeto se torna inútil y es inmediatamente sustituido por la lógica de la continuidad pura: por el valor de cambio asignado por el Capital a los productos. Un filósofo, cuyos rasgos guardan algún parecido con Heidegger, afirma: «Todo lo que escupe un artista es arte». La figura de un Duchamp perfectamente reconocible exclama: «Les arrojé un orinal en el rostro a los traficantes de arte». Y un coro de estos últimos, ataviados a la manera de banqueros victorianos del *The Pickwick Papers* de Dickens, concluye: «Y nosotros lo convertimos en mercancía en venta»<sup>4</sup>. Allí donde la cosa pierde significación, donde ningún amparo ontológico parece ya acogerla, los sujetos gesticulan con grandes poses y el Capital la introduce en una narración prestigiosa, asignándole el correspondiente valor de mercado. El urinario de Duchamp = una excelsa manifestación del arte del s.XX = un millón de dólares de precio de salida en Sotheby's. Podría parecer, con todo, que estas consideraciones nos alejan mucho de un mundo tan limpio y altruista como es el de la ciencia. Al fin y al cabo es cierto, según ha escrito Edward Lucie-Smith, que «el gran negocio del comercio de arte es un ejemplo clásico de economía de libre mercado, difícil de descubrir en forma tan pura dentro de otra actividad»<sup>5</sup>. Pero yo creo que las analogías que cabe establecer entre el mundo del arte y otras áreas de la cultura y de la propia ciencia no están en absoluto distanciadas. Creo, más aún, que lo que de forma transparente está sucediendo en el ámbito artístico puede servir de guía y no por

<sup>3</sup> R. APPIGNANESI & Ch. GARRAT, *Introducing Postmodernism*, Totem books, New York, 1995, pág. 35.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, pág. 51.

<sup>5</sup> E. LUCIE SMITH, *Movements in Art since 1945*, Thames & Hudson, London, 1992, pág. 6.

azar o por coincidencias accidentales, sino por la naturaleza misma del problema-- para orientarse en el análisis de otros ámbitos más opacos. Y que, del mismo modo que el ecologismo ha sido acogido amorosamente por el Corte Inglés, quien hace elevar un pacífico globo sobre un campo de delicadas flores mientras vende miles de camisetas con una dolorida leyenda sobre el envenenamiento de Doñana, también la postmodernidad se ha visto sujeta a operaciones de reconciliación histórica semejantes, cuyos rendimientos en valor de capital expansivo resultan tanto más palmarios cuanto más se introducen en los cauces de la lógica de la continuidad de la producción entre los plañires de algunos intelectuales.

## 2

Naturalmente, no he dibujado este cuadro introductorio para aplicárselo a mis querido colegas José Manuel Sánchez Ron y Javier Echeverría ni tampoco --menos aún-- para llevar sus reflexiones epistemológicas a los parámetros de una próxima o lejana, en todo caso genérica analogía con el arte. Sin embargo, mi objeción de fondo es que, a pesar de sus obvias diferencias (sobre las que haré luego algunos comentarios), las tesis que ambos sostienen comparten un rasgo común, que como mejor se percibe es seguramente en el contexto de esa analogía. Tal objeción es, a saber, que uno y otro hacen un uso *temporal* del concepto de postmodernidad, que intuitivamente lo asimila a un cambio de época o, al menos, a un presunto estado de cosas devenido *después* o *al término de* una modernidad, respecto de la cual la hipótesis en discusión es, a mayor abundamiento, si se ha de darse o no por *acabada*. Aplicado al caso de la ciencia, este uso del concepto hace plantear a Sánchez Ron, en su tesis X, la pregunta de si tal vez nos hallamos ante un nuevo *Zeitgeist* que inevitablemente estaría influyendo en la actividad científica. En cuanto a Echeverría parece estar en condiciones de responder abiertamente a esta pregunta, puesto que ya en su tesis I señala que hablar de ciencia postmoderna implica referirse a un «tipo de ciencia ... que es posterior en el tiempo [a la ciencia moderna] (pág. 51)». Usado así, este concepto es, sin embargo, erróneo y no se acredita en ninguna de las fuentes generalmente identificadas con la filosofía postmoderna, todas las cuales coinciden *sensu stricto* en el propósito de impugnar las configuraciones de la historia que se basan en la idea de sucesión o de linealidad temporal.

En efecto: una idea como ésta presupone obligatoriamente el soporte de

una filosofía implícita de la historia –o, lo que es lo mismo, una utilización genética y diacrónica de las categorías explicativas aplicables a los datos sometidos a análisis–, que pertenece por entero a la tradición de la filosofía moderna y que, de adjudicarse a la postmodernidad, no puede sino convertir a esta última en aquello a lo que, en resumen, parece querer reducirla Daniel Bell: a un nuevo episodio –diverso, pero derivado– del mismo orden social y cultural al que paradójicamente dice oponerse<sup>6</sup>. Si se juzga por su valor crítico, este punto de vista funciona muy bien, desde luego, contra las pretensiones de Habermas, para quien, puesto que la modernidad encarna el desarrollo del único modelo (por más que inacabado aún) de configuración racional del mundo, carece de alternativa posible, debiendo interpretarse entonces la postmodernidad como un simple fenómeno de irracionalismo<sup>7</sup>. Frente a esta versión maniquea de la historia, toda ella tramada sobre el molde de una mítica pugna entre la razón y sus adversarios, Bell prefiere hablar de un *proceso* que, como tal, comporta rupturas, contrastes y superaciones. Pero su argumento sigue resultando confundente, por cuanto, si el examen de la postmodernidad se lleva a cabo desde cualesquiera hipótesis continuistas de orden histórico, no habrá medio de rehuir el que las críticas postmodernas a

<sup>6</sup> La reflexión más importante de D. Bell de cara a la postmodernidad, y también la que se propone un mayor acercamiento a esta corriente filosófica, se encuentra, creo, en *The Cultural Contradiction of Capitalism*, New York, Basic Books, 1976 (trad. esp. en Alianza Ed., Madrid, 1989), cuyos análisis resultan claramente perceptibles en *La condit. postm.* de Lyotard. Bell se preguntaba ya en este estudio si la superación de las referencias legitimadoras de la modernidad no estaba destinada a producir un «regreso a lo sagrado»; pero esta posible dirección de su análisis no logra avanzar mucho, precisamente porque Bell quiere mantenerla en el marco de la filosofía tradicional de la historia; o sea: dentro de un esquema de comprensión para el que el factor relevante sigue siendo la idea del progreso. Esta idea es, efectivamente, la que preside su descripción de la sociedad informatizada, en un sentido que es, por cierto, en muchos puntos (y, al menos, en el espíritu) común al que sostiene la ponencia de J. Echeverría: cf., para este tópico, el ya clásico «The Social Framework of the Information Society», en T. FORESTER (ed.) *The Information Technology Revolution*, Oxford, Blackwell, 1980. La imposibilidad de derivar de este esquema de comprensión nuevos modelos para el análisis y la praxis política se hace, sin embargo, evidente en el estudio de B. TURNER, «From Postindustrial Society to Postmodern Politics», en J. GILBIN (ed.), *Contemporary Political Culture*, London, Sage, 1989.

<sup>7</sup> Los dos textos más relevantes (ambos traducidos) de Habermas sobre esta temática son el muy conocido *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, y el menos citado, aunque en rigor más claro y contundente, «Modernidad versus Postmodernidad», en J. PICÓ (ed.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza Ed., 1988. Véase, asimismo, el artículo «La modernidad: un proyecto inacabado», en H. FOSTER, *Essays on the postmodern Culture*, London, Pluto Press, 1985.

la modernidad terminen integrándose en las redes hermenéuticas del propio paradigma moderno, reduciendo su impacto al esquema dialéctico de un conflicto de la modernidad consigo misma. Javier Echeverría localiza, a mi juicio, muy adecuadamente la cuestión (sobre la que aún tendremos que volver después), cuando aduce que, si el capitalismo constituye un supuesto básico de la modernidad y la llamada sociedad postindustrial no involucra ninguna drástica ruptura con él, difícilmente cabe concluir que esta última implique un cambio histórico profundo. Es por ello bastante verosímil que, puestas ya al margen las siempre precipitadas denuncias de Habermas, nadie haya contribuido tanto como Bell a fijar el malentendido de una posible lectura de la postmodernidad en términos de ultra o hipermodernidad. Algunas variantes del argumento de Bell, como la que sostiene la teoría de riesgos de Ulrich Beck y Niklas Luhmann<sup>8</sup>, parecen destinadas a prolongar los perfiles más desconcertantes de este malentendido. Ahora bien, por referencia a un tal género de soportes o de modelos categoriales propios de la filosofía de la historia, lo que importa comprender es que la postmodernidad constituye una noción no *histórica*, sino *polémica*. Y que, por ello mismo, interviene en la estructura del tiempo –en este caso, obviamente, de nuestro tiempo– a título de abrir un espacio de provisión de tesis o de argumentaciones que, en la medida en que cuestionan un amplio conjunto de seguridades preexistentes, hacen ineludible el debate sobre las mismas.

Esta dimensión controversial, agonística, que la postmodernidad propone es lo que con mayor energía subraya el célebre texto de Lyotard *La condition postmoderne* (1979)<sup>9</sup>, cuyo mismo título se ajusta ya de antemano al propósito de deshacer el malentendido de la interpretación histórica. Se trata de describir una *condición*: no una época, sino una actitud, una sensibilidad, un talante<sup>10</sup>. Y se trata de hacer esto, no para presentar esa *condición* como resul-

<sup>8</sup> Cf. los diversos trabajos de A. Giddens, Z. Bauman, N. Luhmann y U. Beck, recogidos en el volumen de J. BERIAIN (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1996, cuyo prólogo, a cargo del compilador, permite adivinar –y también contrastar– las zonas en que la teoría de riesgos guarda un cierto aire de familia con el pensamiento postmoderno.

<sup>9</sup> En adelante cito esta obra por la versión castellana de M. Antolín Rato, Madrid, Ed. Cátedra, 1989.

<sup>10</sup> Este punto, fundamental, como iremos viendo, para la comprensión de la postmodernidad, es ya, en cualquier caso, un lugar común para los estudiosos postmodernos. Véase, entre otros muchos títulos, la introducción de S. CONNOR, *Postmodernist Culture*, Oxford, Basic Blackwell, 1991, así como, para el núcleo del debate, el libro antes citado de H. FOSTER (cd.) *Essays on Postmodern Culture*, London, Pluto Press, 1985 (que ha sido traducido al español con el mucho más pobre título de *La Postmodernidad*. Barcelona, Kairós, 1985).

tado de un tránsito de la «modernidad» a la «postmodernidad», sino para oponer precisamente la «modernidad» a lo «moderno», a fin de redimir a esto último de lo que Lyotard juzga una interpretación ilógica, falsaria y, sin embargo, constitutiva de una forma concreta, predominante, de practicar la reflexión filosófica. El origen latino del vocablo sirve aquí de pista: 'moderno' procede de *modo*, 'ahora mismo', algo que denota lo que acaba de suceder, pero justamente para hacer notar que ya no sucede, que en realidad es ya todo lo que a continuación *puede suceder*. Lo moderno es, así, lo que está en pugna, no con algún pasado, sino consigo mismo; lo que sólo cabe afirmar como posterior, no a cualquier pasado, sino a sí mismo; lo que sólo se realiza, pues, como contra y post de sí mismo. Lo moderno no designa, en consecuencia, ninguna realidad sustantiva; al contrario, menciona la realidad en el aspecto de la aparición, de la dádiva múltiple de las posibilidades que, precisamente por no estar sujetas a ninguna restricción, por hallarse siempre ya después de cualquier modo de clausura, se ofrecen como constitutivamente abiertas, como esencialmente disponibles. De aquí se sigue que, para habitar lo moderno, para vivirlo como la forma de la experiencia que en cada caso nos es contemporánea, hay que situarse en la dinamicidad específica de ese contra, de ese post del ahora. Pero entonces, formulado así el problema, *habitar* lo moderno significa exactamente no poder *serlo*. Significa tener que actuar, vivir, pensar, no paralizando el ahora; no sustituyendo el libre juego de las posibilidades por un discurso que, al fijarlas y ordenarlas, cancela su pluralidad efectiva; no dando al olvido que un tal discurso sólo puede introducir un desajuste, un *décalage* con la realidad, cuyo resultado habrá de ser siempre el sometimiento de esta última a un sistema único de comprensión y, por ello mismo, a una estructura de dominación. Son estos frenos, estas sustituciones, estos olvidos los que conforman la esencia de la modernidad. Mientras que, al contrario, su restauración, su vuelta a la memoria constituye el objetivo que pretende la postmodernidad. No es preciso, naturalmente, estar de acuerdo con estos planteamientos, sobre los que yo también haré más abajo algunas matizaciones. Pero si se trata de seguirlos, es decir, si se quiere dialogar con ellos o a partir de ellos, lo que resulta claro es que la postmodernidad no puede presentarse como un tiempo que sigue a la modernidad, sino como una filosofía que se presenta como la *conciencia de lo moderno* y, en este sentido, como una *impugnación de la modernidad*.

De todos modos, creo importante advertir que, si concedo importancia a este punto, no es para imputar —resulta obvio decirlo— un error de interpretación a mis colegas. No haría falta ciertamente la sutileza de un jansenista

para que ellos pudieran distinguir aquí la *quaestio iuris* de la *quaestio facti* e hicieran valer que, cualquiera que sea la significación que le otorguen los filósofos postmodernos, es legítimo presentar a la postmodernidad como una nueva etapa o fase de la historia, puesto que un tal uso del concepto, incluso si sólo es de una manera interrogativa, se halla *de hecho* social y pragmáticamente acreditado. Sin embargo, es justamente en ese nivel pragmático —en un orden de análisis, pues, que afecta a la *quaestio facti* y no sólo a la *quaestio iuris*— donde se sitúa más en rigor el sentido de mi objeción. Porque el problema no es si el pensamiento postmoderno exige ser interpretado de una forma no historicista, sino qué quiere decir, qué papel juega el hecho de que, fácticamente, se haya visto, o pueda verse, reducido a una tal interpretación. Para este problema, lo que pensemos de la historia constituye, sin duda, como he recordado antes, la cuestión fundamental. Y el punto que interesa dilucidar aquí es si aquella significación pragmática, sobre la que en definitiva cabría sostener una presentación historicista de la postmodernidad, no comporta una *petitio principii*, puesto que de suyo involucra una hermenéutica moderna del pensamiento postmoderno. Por mi parte, dedicaré ahora algunas consideraciones a este problema, no sólo porque es, en todo caso, el de más relevancia y envergadura de cuantos implica la comprensión de la postmodernidad, sino sobre todo porque, sin afrontarlo (aunque sea a costa de un rodeo por el que de antemano pido disculpas), no me parece que se pueda plantear adecuadamente el debate que hoy nos reúne.

### 3

El rechazo a considerar la postmodernidad de acuerdo a categorías temporales hunde sus raíces, como es obvio, en la crítica de Foucault a la idea tradicional de la historia, entendida ésta como una sucesión cronológica de hechos, que se despliegan conforme a principios inmanentes de orden y cuyo conjunto está dotado de sentido<sup>11</sup>. Se conoce bien el argumento de Foucault:

<sup>11</sup> El texto básico de Foucault para la interpretación de la historia es, como se sabe, *La palabra y las cosas* (1966), capítulos 5 y 7; lo cito por la traducción española de la ed. Siglo XXI, Madrid, 1978<sup>9</sup>. Pero hay otros muchos trabajos igualmente relevantes, que fijan el desarrollo completo del punto de vista foucaultiano: los principales para el análisis que hago en el texto, además de *La arqueología del saber* (1969), Madrid, S. XXI, 1978<sup>5</sup>, son: “Verdad y poder” (1971), en *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza ed., 1981; *Vigilar y castigar* (1975), Madrid, S. XXI, 1984; *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971), Madrid, Pretextos, 1988; y “What is Enlightenment?”, en P. RABINOW (ed.), *The Foucault Reader*, New York,

mientras que para esa idea común, *positivista*, de la historia el problema más importante reside en establecer los nexos de relación entre distintos acontecimientos o situaciones, localizándolos linealmente a un lado y otro de un eje estructural que los articula como «antes» y «después», la verdadera pregunta, la que, a su juicio, debe plantearse es la de qué valor tiene el que se proponga ese eje mismo y, por tanto, la de qué o quién lo legitima, *otorgándole un significado propio*. Que el punto o trecho de tiempo que debe localizar un tal eje es puramente imaginario, está fuera de duda: expresa ese «ahora», de que antes hablábamos, cuya función, desde el punto de vista del discurso histórico, no consiste sino en introducir una instancia estrictamente organizativa, capaz de generar una topología de distribución de los sucesos. En tanto que expresión del «ahora», esta instancia se ofrece, ella también, inestable y fronteriza; incluso resultaría contradictoria, si se la quisiera pensar materialmente, puesto que debe concebirse a la vez como estática, a fin de hacer posible el reparto de los sucesos, y como dinámica, a fin de servir de gozne a los respectivos y en cada caso variables «antes» y «después». No tiene, por tanto, realidad alguna o, dicho de otra forma, no refiere a ningún tiempo concreto, habida cuenta de que sobre todos ellos cabe hacer recaer la misma función axial de organizar el orden de la historia. Con todo, que en la óptica del discurso histórico ese trecho de tiempo imaginario no se ofrece vacío a nuestros ojos, es igualmente indiscutible. Decimos «ahora» (respecto de cualquier corte cronológico elegido), pero inmediatamente entendemos «lo que ahora sucede», «el estado como ahora están las cosas», «la situación que ahora se vive». Lo que constituía una operación formal, una mera configuración topológica, se nos ofrece, así, como una realidad *objetiva*, dotada de significado. Y aún hay que señalar que esta transferencia es tan poco perceptible que la admitimos sin más, con toda sencillez, como si reflejásemos con ella un hecho empírico. Ahora bien, ése es precisamente el punto al que se dirige la crítica de Foucault y del que es necesario hacerse cargo si se quiere entender en rigor el debate de la postmodernidad.

Porque lo cierto es que dicha transferencia es totalmente infundada. No puede juzgarse por su valor histórico de acuerdo con las categorías que hemos preestablecido –no hay para este «ahora» otro «ahora» que ordene su posición en el conjunto–, pero tampoco se limita ya a ejercer el rol sólo sintáctico de distribución de los sucesos. Al contrario, puesto que se trata de una transferencia precisamente semántica, impone a estos últimos su contenido

Pantheon, 1984 (del que existe una versión española parcial en *Saber y poder*, Madrid, 1985, pp. 197-205)

específico, sea bajo la forma de reconstrucciones de su conexión causal en el pasado, sea bajo la forma de proyecciones sobre su desarrollo en el futuro. Concebido de este modo, como una efectuación real de su espacio sólo imaginario, el «ahora» no cae, pues, bajo la responsabilidad de la historia ni puede tampoco servirle de fundamento. En rigor, expresa un sistema de comprensión, una estructura de códigos y prejuicios acerca del orden, sentido y relevancia de las cosas, que no constituyen la historia, sino que se dan en ella –en el puro transcurrir del tiempo– a título de establecer los mecanismos inconscientes de prescripción de lo válido y lo inválido, lo forzoso y lo accesorio, lo comprensible y lo incomprensible, en cuyas redes las sociedades fraguan su cohesión y forjan su identidad. Como se sabe, Foucault llama a estos sistemas de comprensión (al menos, en sus primeras obras) *epistemes*, entendiéndolo por tales los tipos de discursos posibles que devienen dominantes. En este sentido se ha hecho notar con frecuencia –y sobre ello volveremos más abajo– que su descripción no se aparta en exceso de lo que Kuhn llama *paradigmas*, si bien el criterio que utiliza Foucault para reconocer las *epistemes* no es, como en Kuhn, el de las convicciones que incorporan, sino, al revés, el de los valores que rechazan: lo que en cada ocasión es descalificado como crimen, enfermedad o locura. Pero entonces, si se acepta este planteamiento, lo que cabe concluir de aquí, lo que de hecho concluye Foucault, es que no existe la *historia*, sino series múltiples (a veces consecutivas, a veces superpuestas) de discursos acerca de lo legítimo y en contra de lo prohibido, cada una de las cuales aspira a identificarse con la historia puesto que de todas maneras cumple el rol de generar una topología de sus propias reconstrucciones y proyecciones en el tiempo.

Distendida conforme a esta temporalidad lineal, lo que llamamos historia es esto, en suma: el *relato* que de sí mismos hacen los discursos de la dominación como medio de justificar su autoridad y pervivencia. Hay tantas historias, por ende, como discursos de la dominación; y se comportan de tal forma que cada una de ellas, obligatoriamente, violentamente también las más de las veces, tiene que negar a todas las otras, no, claro está, por no ser verdaderas, sino por ser contrincantes, competidoras suyas del dominio. En general, formulado así el asunto, es fácil ver que la tarea crítica del pensamiento aparece decidida de antemano: se trata de oponerse a esta maniobra, a este subterfugio legitimador de los relatos históricos, liberando el espacio del «ahora» mediante la impugnación del discurso que lo ocupa o, si preferimos decirlo con Foucault, mediante el desvelamiento, por aplicación de un análisis «arqueológico», de la conexión inconsciente en que dentro de ese

discurso el saber se halla respecto del poder. Ahora bien, aquí reside el núcleo del problema que estoy tratando de diagnosticar. Porque si este diseño de la tarea crítica sitúa a ésta *necesariamente* al margen y como juez de los relatos históricos de la justificación, entonces, por relación a este esquema, referirse a la modernidad como un tiempo histórico introduce ineludiblemente un *paralogismo*. De una parte, en tanto que tiempo histórico, es necesario suponer (como en definitiva hace Foucault o como resultaría igualmente si recurriésemos a la noción kuhniiana de paradigma) que la modernidad comporta una *episteme*, o una sucesión de ellas, cuya estructura de convicciones y exclusiones responde, en cada caso, a una genealogía precisa y cubre un periodo determinado de vigencia. Pero, de otra parte, la autocomprensión que la modernidad propone de sí misma introduce como su rasgo más relevante su propia capacidad para someter a autocrítica los elementos ideológicos que conforman su relato histórico. La *episteme* moderna se construye constitutivamente sobre el reconocimiento de la *reflexión* como su valor fundamental: cualesquiera que sean las configuraciones epistémicas que la modernidad haya fraguado en y de su propia historia, de ninguna podemos decir, por tanto, que ocupe el lugar de su *episteme*, habida cuenta que esta última se presenta ya siempre tomando distancias de todas ellas en virtud de ese repliegue reflexivo. A tenor de esta descripción, la modernidad se postula, así, idéntica a lo que acabamos de reconocer como la tarea crítica del pensamiento. Y, en ese caso, resulta ser la realización de un uso de la racionalidad, que requiere pensarse, a la vez, como históricamente constituido y como trascendente, a pesar de ello, a sus formas históricas propias (o a cualesquiera otras), en la medida en que puede hacer a todas objeto de juicio<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> La caracterización de la modernidad (o de la Ilustración) como un tiempo histórico cuya *autoconsciencia* implica la *Aufhebung* de la propia historia en virtud del ejercicio de la reflexión procede, en realidad, de los análisis que Gadamer llevó a cabo en *Verdad y método* (1959) a propósito de los prejuicios subyacentes en la metodología aplicada por las ciencias naturales a partir del s. XVIII. La última posición de Gadamer sobre este tópico, que recoge ya un diagnóstico sobre su recepción por la postmodernidad, se halla en *Postmoderne und das Ende der Neuzeit*, Audiokassette, Heidelberg, Carl Auer, 1992. Con respecto al planteamiento de Gadamer, el de Foucault reivindica, no obstante, el punto de vista de Kant, siempre que se lo interprete en los términos de lo que él llama «ontología del presente» o, lo que es lo mismo, siempre que se considere su proyecto filosófico como un ensayo, no sólo o no tanto por determinar «las condiciones de legitimidad del uso de la razón», cuanto por inscribir esta tarea en el contexto de «una crítica permanente de nuestro [de cada] tiempo histórico» (cf. “What is Enlightenment?”, *op. cit.*, pp. 207 y 42). La interpretación de Foucault a la luz de esta referencia a la «ontología del presente» (que, ciertamente, presupone el rescate de Kant respecto

Ruego que no se pasen distraidamente por alto las consecuencias que se siguen de este doble carácter que el análisis de la modernidad alumbró. Lo que se pide de nosotros es que pensemos en una posición histórica de la razón, que, en virtud de su papel reflexivo, se considera con el encargo y, por ende, con el derecho, de juzgar a todas las otras posiciones de la razón —a todas, a cualesquiera otras *epistemes*— de la historia en su conjunto. O dicho de un modo más estricto: lo que se pide de nosotros es que pensemos en una posición de la razón, cuya constitutividad histórica se desdobra en una historia empírica y otra racional, ambas codeterminadas en forma que la historia empírica realiza la historia racional y esta última sirve de criterio a la historia empírica. No hará falta, naturalmente, que recuerde yo aquí el grado de violencia —por lo común autosatisfecha— que esta ocupación de la historia por una modernidad descrita de este modo ha podido engendrar entre los otros ocupantes menos derechohabientes de esa misma historia. De este tipo de recuerdos, suele decirse que son superficiales o demagógicos: al cabo, no es ya sólo que nadie sostiene hoy discursos agresivamente eurocéntricos o que todos practicamos por fin una sincera tolerancia, sino también, y sobre todo, que tales beneficios se deben una vez más al control de la historia racional sobre la historia empírica, gracias al cual podemos precavernos, pongamos por caso ... contra el fundamentalismo árabe o las desmesuras de la guerrilla americana. Sea, pues, así. Ya que ello nos permite sentirnos distintos y, con todo, seguir gustando *the way we were* sin culpa ni nostalgia, centremos nuestro interés exclusivamente en el asunto que nos ocupa. Se comprende bien, en efecto, que desde la ambivalencia que produce la consideración *histórica* de la modernidad, la postmodernidad pueda ser presentada como una nueva etapa, como un *novísimo* de la historia empírica de la razón, que, de todos modos, tendrá que ser objeto de enjuiciamiento a la luz de esa misma historia en su dimensión racional. Lo que da a entender una lectura moderna de la postmodernidad, en virtud del mero uso pragmático de su noción, es esto precisamente; a saber, que, si hay que aceptar que la postmodernidad representa algo diverso de la modernidad (a fin de no caer en el cazarismo habermasiano de negarlo todo, incluso esta diminuta concesión), tampoco hay por qué tomarse el asunto dramáticamente o preocuparse más allá de lo imprescindible: como quiera que la *continuidad histórica* siempre reestablece las corre-

de la hermenéutica postkantiana, sin que ello implique ningún abandono de Foucault de su crítica a la Ilustración) preside el agudo estudio de J.M. NAVARRO, «Projekt und Philosophie», en V. RÜHLE, *Beiträge zur Philosophie aus Spanien*, Albert V., München, 1992.

laciones de sentido, al final será posible concluir con Anthony Giddens en *The consequences of Modernity* (1993) que la postmodernidad sólo constituye una «globalización» del proyecto moderno «hacia afuera de los límites culturales de occidente»; o, si esto parece llevar las cosas demasiado lejos, razonar con Oswald Maquard en *Nach der Moderne* (1986) que, en todo caso, la postmodernidad no es sino «intramodernidad», puesto que en rigor no hace sino poner al descubierto las tensiones dialécticas de la modernidad consigo misma. Conste que aún esto resulta hartito a mi buen amigo Renato Cristin, en su *Ragione e soggettività dopo il postmodernismo* (1998), para quien, de aceptarse, atribuiría a la postmodernidad «creaciones teóricas que en realidad son propias [de la modernidad]». Así que lo mejor es que, al referirnos a la postmodernidad, hablemos de «despliegue» o «proveniencia», con el noble fin de que no se abandonen —por decirlo ahora con una fórmula de Arno Baruzzi en *Die Zukunft der Freiheit* (1994)— los *standards* científicos y las inspiraciones ético-políticas de la modernidad<sup>13</sup>.

## 4

Es sobre la base de estos rápidos comentarios como mejor se percibe, en fin, tanto el suelo de prejuicios en que se mueve el uso pragmático del concepto de postmodernidad, como también, *y por ello mismo*, la razón de fondo de por qué los pensadores postmodernos se muestran tan unánimes en reclamar que no se juzguen sus doctrinas conforme a los parámetros temporales de la continuidad histórica. Toda interpretación que presuponga una tal continuidad (que se apoye, en suma, sobre una metafísica de la historia) es *ya* una interpretación moderna; pero lo es, exactamente, porque parte del supuesto de que la modernidad misma constituye una etapa, una «fase» como lo enuncia Kant, quien toma la expresión, si no me equivoco, de su adversario Herder— del desarrollo de la humanidad». Como todo supuesto, éste es también, claro está, menos obvio de lo que parece. Pero para poder notarlo, el único camino posible es no concederlo: pararse a pensar poniendo su conte-

<sup>13</sup> Cf., para las obras citadas, las siguientes referencias: A. GIDDENS, London Oxford, Polity Press, 1993; O. MARQUARD, en P. KOSLOWSKI (Hg.), *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, Weinheim, VCH, 1986; R. CRISTIN, en R. CRISTIN (ed.), *Razón y subjetividad. Después del Postmodernismo*, Buenos Aires, Almagesto, 1998; y A. BARUZZI, Darmstadt, Wissensch. Buchgesellschaft, 1994.

nido entre paréntesis, a fin de suspender o, al menos, reducir el impacto de sus consecuencias sobre la mera descripción de los datos. Ahora bien, es esto, exclusivamente esto, lo que persigue la invitación de Lyotard a que describamos el debate que marca el estado actual de la filosofía y de la ciencia en términos de *condición* y no de *continuidad*. En la distinción que antes hemos razonado entre la «modernidad» y lo «moderno», la modernidad no menciona ya, de acuerdo con este análisis, un *tiempo* histórico, no delimita la vigencia de una determinada *episteme*. Se limita a enunciar una actitud ante las cosas, un cultivo preciso de la experiencia, una *cultura*. La cuestión radical es ésta, en definitiva. Porque, ciertamente, situados en el punto inestable del «ahora» –presionados, pues, por la lógica del sentido histórico–, podemos querer desembarazarnos de su estructura epistémica ilegítima, ya que en realidad lo es. Podemos siempre querer rescatar ese tiempo indebidamente ocupado por un discurso en cuya aquiescencia nos sentimos siervos y por cuya negación nos hacemos libres. Pero el problema es si además podemos y queremos recuperar ese espacio con otra, con una nueva *episteme*: con aquélla que, por ser definitivamente verdadera (y en la medida en que efectivamente lo fuere), realizaría por fin la conceptualización adecuada de lo real, cuyo resultado ha de ser la emancipación del dominio y el cumplimiento de la historia. Ser «moderno» significa responder afirmativamente a la pregunta que involucra ese problema: decir que sí podemos y que sí queremos. Cada nueva vez. Siempre cada nueva vez. Inacabablemente en lucha con los modelos del pasado. En la idea, sin embargo, de que toda nueva etapa supone una ruptura, pero asimismo una superación; un acabamiento, pero asimismo un progreso. Hasta un estadio final, que, de todas formas, siempre ha de situarse –siempre está situado de hecho– más allá de cualquier experiencia propia<sup>14</sup>. Pues bien, éste es el punto al que desde el principio de estas páginas busco dirigirme. Ser «postmoderno», sentirse en una actitud o de una condición «postmoderna», significa rechazar esa respuesta afirmativa; decir de ella que es incoherente e imposible; practicar, en resumen, un modelo distinto de *cultura*<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Cf. para esta dimensión siempre *inacabada*, siempre *postpuesta*, que exhibe el programa racionalista de la modernidad, la crítica de Vattimo en *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1986.

<sup>15</sup> Este es, en efecto, como he señalado más arriba, el rasgo más frecuentemente reconocido como común al pensamiento postmoderno y el que debe guiar, por ende, toda interpretación de la postmodernidad. Véase, además del libro ya citado de H. FOSTER (ed.), *Postmodern Culture*, R. J. BERNSTEIN, *The New Constellation. The ethical-political*

Esta *otra* cultura es, bien entendido, cualquier cosa menos *nueva*. Ni constituye un producto de nuestra situación, ni descarta tampoco, como si se tratase de un paquete único, la historia entera de la filosofía. Un cierto espíritu heideggeriano –de humor sombrío, como fiel trasunto del filósofo de Freiburg–, que sin duda recorre las páginas de muchos pensadores postmodernos, ha podido hacer crecer que la crítica a la modernidad debe entenderse como el rechazo global, inexcusable, de una presunta «errancia ontoteológica del pensamiento de occidente», cuyo mejor mentís es el análisis de las inveteradas polémicas de la ciencia y la filosofía. Por algunas razones que he expuesto en otro sitio, creo que incluso en el caso de Heidegger es ésta una interpretación poco rigurosa, que no resiste la confrontación con los textos. Pero, sea de ello lo que fuere, lo que importa comprender es que, muy al contrario de una tal denuncia en bloque, y puesto que de antemano se resiste a ser entendida como un cambio de época, la postmodernidad no practica ningún furor iconoclasta. Como ha explicado certeramente Wolfgang Iser<sup>16</sup> –bien que con la escasa receptividad de que en este punto es ya costumbre–, la postmodernidad implica también a este respecto un giro, una drástica rectificación de la historiografía, que permite rescatar a pensadores, a secuencias, a tradiciones enteras de la reflexión filosófica, que ni pueden ser interpretados en el marco de las *epistemes* en cada momento dominantes ni reducidos tampoco a episodios, a puntos nodales de la continuidad histórica de la filosofía. Cuando Lyotard declara sentir a Pascal como su contemporáneo, realiza un tipo de experiencia historiográfica que es perfectamente legítima, incluso obvia, con sólo que se miren las cosas sin el molde de la filosofía de la historia: un tipo de experiencia historiográfica para la que la significación relativa de los hechos –y con mayor razón de las ideas– en el seno de las *epistemes* históricas no consume sus sentidos posibles, y ciertamente disponibles, de cara a una evaluación *ahora* de sus rendimientos virtuales. Son muchos los ejemplos de este orden que pueden proponerse, sin reducir el círculo a la exclusiva, por más que sea obligada, mención de Nietzsche: también Javier Echeverría y yo estaríamos dispuestos, creo, en un marco de diferenciaciones respecto de ciertas tendencias dominantes de la Ilustración, a considerar a

*Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge, Polity Press, 1991. El mismo campo semántico que suscribe el término “cultura” denota también el término “ethos”, asimismo utilizado con frecuencia: cf., por ejemplo, J. RUBIO CARRACEDO, «El *ethos* postmoderno», en J. RUBIO (comp.), *El giro postmoderno*, Philosophica Malacitana, Supl. 1, 1993, pp. 175-194, con la bibliografía que allí se cita.

<sup>16</sup> W. ISER, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim, VCH, 1988.

Leibniz como nuestro contemporáneo<sup>17</sup>. Pero entonces, si se sigue este punto de vista, se hace por fin patente en qué sentido es verdad lo que he dicho antes sobre que la postmodernidad es un concepto no *histórico*, sino *polémico*. Porque este «ahora» no significa ya aquí, finalmente, *tiempo*, sino *espacio*: lugar de confrontación –de pugna y también de convivencia, de diálogo en toda hipótesis– entre discursos, prácticas o interpretaciones, respecto de las cuales el tiempo no marca ningún límite, puesto que tampoco introduce significación alguna<sup>18</sup>. El tiempo de la posibilidad es *sensu stricto* eterno: sus metáforas adecuadas son la divinidad o el retorno de lo mismo. Si se transfiere a la historia bajo configuraciones concretas, materiales, es vano y contradictorio creer que sigue siendo tiempo. Es otra cosa, ciertamente: captura, invasión, conquista del espacio del diálogo. Se nos pide que aceptemos esto, y que lo aceptemos además en su dimensión de proceso continuo. Bien, qué podemos decir. Resulta bastante natural que una solicitud así provoque polémica.

## 5

El sentido más hondo de la postmodernidad es urgir esta polémica, sentar sus bases. En el prólogo de *La condition postmoderne*, Lyotard aísla, como cifra y resumen del pensamiento postmoderno, «la desconfianza respecto de los metarrelatos»<sup>19</sup>. Pero el relato de los relatos, el Gran Relato, no es aquel que cierra la multiplicidad de las posibilidades reales conforme a

<sup>17</sup> La referencia de Lyotard a Pascal se encuentra en la entrevista que en 1986 le hizo Teresa Oñate y que publicó la Revista *Alfoz*, nº 39, en abril de 1987, pp. 15-20. De este mismo orden debe entenderse el esfuerzo que hace Foucault –y que ya he consignado aquí (*supra*, n. 12)– por reivindicar una lectura no moderna de Kant. Por mi parte, he llevado a cabo un proyecto semejante de diálogo no diacrónico con Leibniz en mi estudio «Politische Aufklärung und Staatstheorie bei Leibniz», en M. BUHR (Hg.), *Das geistige Erbe Europas*, Napoli, Vivarium, 1994, pp. 517-539.

<sup>18</sup> Esta transformación de una hermenéutica *temporal* en una *espacial* constituye una de las aportaciones de mayor trascendencia que debemos a Deleuze; en relación con la crítica de la historia llevada a cabo por Foucault, que he venido presentando aquí, véase su *Foucault* (1986), Paidós, Barcelona, 1994, en particular el ensayo titulado «Los estratos o formaciones históricas: lo visible y lo enunciable». Un análisis minucioso –y brillante– de esta transformación puede encontrarse en J.L. PARDO, *Las formas de la exterioridad*, Valencia, Pretextos, 1992.

<sup>19</sup> *Ed. cit.*, pág. 10.

una estructura estática, ineludible, de creencias, sino este otro, el relato de la modernidad, que ocupa el espacio entero, dinámico, de todas las *epistemes* históricas *mediante la subordinación y control de la historia misma*. Que esta subordinación, que este control requiere dar cuenta de quién lo ejerce o, al menos, de qué lo justifica, no es, desde luego, el menor de los problemas. Algo diré después a este respecto. Sin embargo, ni siquiera es preciso explicitar estos interrogantes –que, en definitiva, formulan la cuestión fundamental– para comprender la contradicción palmaria, irreductible, que el simple planteamiento de un tal relato envuelve. Bajo el esquema de la continuidad histórica, el relato de la modernidad ha de cargar siempre sobre su última fase el grado máximo relativo de conceptualización teórica y de voluntad de verdad, de cuya sedimentación creciente se nutre el progreso; pero también ha de admitir esa hipótesis sólo en cuanto que atravesada –en cuanto que negada, en rigor– por la sospecha crítica. Es porque la reflexión cumple su papel de repliegue, de distanciamiento respecto de toda *episteme* singular, por lo que se halla en condiciones de no permanecer en ninguna de ellas, asegurándose la plena capacidad de su enjuiciamiento. Pero el hecho contradictorio, paradójico, es que este requisito, sin el que el relato no puede desplegarse, resulta radicalmente incompatible con la posibilidad y consistencia del propio relato. Sobre éste, sobre el relato de la modernidad, no cabe aplicar la reflexión –no cabe distanciarse de él ni someterlo a juicio–, porque *él es el relato de la reflexión*. O sea: porque él es la única garantía de que la reflexión *retenga* siempre los restos adecuados, no otros, de sus ejercicios anteriores y los *oriente* en una dirección única conforme a un trazo que ha de postularse (siempre en realidad sólo postularse) como esencialmente perfectivo y continuo. Lo que el relato de la modernidad provee es el orden y sentido de los episodios de la reflexión, la topología de las reconstrucciones y proyecciones que forman su historia, la estructura de su ocupación del tiempo. En la medida en que esta estructura se aplica aquí al control, a la subordinación, no de una *episteme* singular, sino de todas las *epistemes* históricas, su condición de relato de los relatos se hace, pues, manifiesta: él es la *episteme* de todas las *epistemes*. Pero, a decir verdad, que el instrumento de control de tal relato sea la reflexión no tiene por qué significar que él mismo, el relato que históricamente se ha arrogado la propiedad de ese instrumento, deba quedar inmune al control reflexivo. *Puede también querer decir lo contrario*. Puede querer decir que el único obstáculo que la reflexión halla para el ejercicio pleno de sus funciones es su propio relato. O dicho de otra manera: que para liberar el control reflexivo –para hacer posible, en suma, la tarea crítica del pensa-

miento— *es necesario abolir el relato de la modernidad.*

El evidente carácter dilemático que, con respecto a esta tarea crítica, ofrece la alternativa entre modernidad y postmodernidad define, en fin, su diferencia, su desacuerdo cultural de fondo. La modernidad constituye una *noción histórica* para la que, consecuentemente, es forzoso un modo de auto-comprensión basado en representaciones históricas; pero la postmodernidad involucra una *noción polémica*, porque no busca introducir una nueva representación histórica, sino precisamente rechazar este género de representaciones (empezando por la que se atribuye la modernidad misma), a fin de hacer posible una *liberación de la reflexión*. Nada hay aquí más lejos, como se ve, de esas versiones interesadas y fanáticas, que se obstinan en reducir el pensamiento postmoderno a una suerte de *anything goes*, de errático esteticismo y talante irracionalista. Frente a tales versiones, a las que también dedicaré luego algunas palabras, se impone decir, por el contrario, que, al vaciar de toda semántica el ahora, el *modo* que reconstruye la etimología de lo moderno, la postmodernidad no hace sino reponer el *locus* de la reflexión, porque le devuelve su valor de pliegue, de retirada, no ya respecto de cualesquiera contenidos, sino también respecto de los mismos relatos que los organizan, haciendo así que *unos y otros* caigan por igual en la esfera de sus atribuciones. No es posible detenerse aquí, naturalmente, en el análisis de ese pliegue, cuya naturaleza ontológica, una vez rescatada de todo dominio voluntarista de un sistema dado de conceptos, no puede revelarse de otro modo que como libertad. Liberar la reflexión presupone, desde este punto de vista, liberar también la libertad. Pero, al margen de este rastro, que ciertamente no cabe perseguir en estas páginas, lo que importa comprender es que con ello *se libera a su vez de su propio relato a la historia misma del pensamiento*. Basta con aceptar que el lugar de la reflexión no es temporal (sin que ello signifique que esté fuera de toda condición), que es, por tanto, esencialmente simbólico y transitivo, para que ésta, la historia del pensamiento, se muestre, no como el *proceso* de sedimentación de la verdad que el concepto fija y la voluntad anima, sino como la *memoria* del conjunto de juegos lingüístico-pragmáticos (de teorías, prácticas y producciones) en los que la realidad se efectúa, plural, contingentemente, bajo las circunstancias concretas de la autocomprensión humana. Esto no significa, claro es, que todos estos juegos puedan o deban ser objeto de una aceptación equiparable; pero sí que todos tienen que poder ser rememorados, si es que de verdad quiere llevarse a plenitud el ejercicio de la reflexión. Y esto es, en resumen, lo que busca poner de relieve la actitud postmoderna, entendida como *cultura*.

Porque, ciertamente, lo que se trata de percibir, de traer a la comprensión común –a la conciencia incorporada como *êthos* o como conducta social– es que una obra cualquiera, un discurso teórico o una producción práctica, exclusivamente pueden habitar el «ahora», es decir, devenir «modernos», si les cabe acceder a –y ellos mismos se saben situados en– ese punto inestable del *post*, cuya ocupación, desentendida de toda cogencia impuesta, deja siempre el espacio abierto al diálogo crítico con otras *posibles* y *simultáneas* ocupaciones. En *Le Postmoderne expliqué aux enfants* Lyotard formula esta idea argumentando que, bajo el requisito de una tal apertura, todos nuestros conceptos representativos y valorativos pueden ser modernos sólo si ya de suyo son postmodernos. Entendido de este modo, lo postmoderno no es, en consecuencia, lo moderno en estado póstumo, sino en estado naciente; y este estado es constante<sup>20</sup>. Pero aún me parece más luminoso el análisis que el mismo autor lleva a cabo en una entrevista de diciembre de 1986, que condujo con mano maestra Teresa Oñate. El texto que quiero subrayar dice así:

«Que el término “postmodernidad” sea un falso nombre (o un pseudónimo) resulta evidente en cuanto se tiene en cuenta que no puede significar “lo que viene *después* de la modernidad”, pues la palabra “moderno” significa justamente “ahora”, y “después de ahora” continúa siendo “ahora”. No es el final de una cosa y el principio de otra. Eso sería absurdo. Yo diría que se trata de algo que siempre ha estado en la modernidad como su melancolía. La postmodernidad es una dimensión permanente anamnésica. Los modernos, es decir, los occidentales desde hace veinte siglos, han sido fundamentalmente los pensadores del concepto y de la voluntad (...) Pero en la modernidad vive siempre una contracorriente que dice: “¡Un momento, parad, estais olvidando demasiadas cosas con vuestros conceptos y voluntades. Pensais que sois racionales y, sin embargo, sois profundamente irracionales. Tenemos que intentar recordar lo que fue olvidado en la fundación de la modernidad y éste es un buen momento para hacerlo. En realidad, siempre es un buen momento para ello, de todas formas»<sup>21</sup>.

Cuando los pensadores postmodernos rechazan la cultura vigente, cuan-

<sup>20</sup> Cito por la versión española de E. Lynch, *La postmodernidad explicada a los niños*, Barcelona 1996, cap. 7. Como se sabe, esta obrita reproduce cartas de Lyotard que fueron publicadas en diferentes medios y épocas. El capítulo que cito se titulaba en principio «Notas sobre los sentidos de *post*» y fue publicado, en inglés e italiano, en la Revista *Casabella*, octubre-noviembre, 1985.

<sup>21</sup> Es la entrevista antes citada (*supra*, n. 17), que publicó la Revista *Alfoz*, nº 39, abril 1987, pág. 20.

do, por emplear la fórmula de Vattimo, afirman que el nuestro es ya el tiempo «de la despedida de la modernidad»<sup>22</sup>, a lo que se refieren, así pues, es a la situación necesariamente *polémica* en que nos sitúa este estado de olvido, de irracionalidad profunda, que promueven los marcos de comprensión y los códigos axiológicos *en que de hecho vivimos*. No se trata de que nuestro tiempo no sea moderno en el sentido de que tales marcos y códigos no resulten *ya* acreedores de ese modo de respeto incuestionable en que consiste su rol histórico propio. Se trata de que, viviendo ciertamente en ellos, se nos ofrecen *ahora* en una forma que obliga a tomar en cuenta la aparición de otras múltiples opciones, cuyo resultado sólo puede ser el debilitamiento de nuestros discursos sobre el mundo. Desde este punto de vista, y por recoger un hilo que antes dejé suelto, cabría concebir a la postmodernidad de acuerdo con lo que Kuhn define como un periodo de «ciencia anormal» (aunque extendiendo este concepto, según lo ha hecho Rorty, al marco íntegro de la producción de ideas, valores y patrones culturales<sup>23</sup>), más bien que por referencia a las nociones de paradigma o de *episteme*. Pero el *novum* reside aquí en que, por primera vez, la realidad que esa definición menciona reclama ser concebida, no en los términos dinámicos de una situación transitoria, sino en los términos estructurales de una cultura ajustada a una *ontología pluralista* en sentido riguroso. La peculiar vivencia de insatisfacción, pluralismo y debilidad de los discursos en que vivimos es, en efecto, enteramente simultánea: requiere una comprensión en el plano sincrónico en que realmente se produce. Y esto es, en suma, lo decisivo: el que tenemos que acostumbrarnos a la emergencia de la pluralidad, no como estado provisorio de nuestro tiempo, sino como expresión de la estructura del mundo. Pero entonces, si se sigue este planteamiento, y aunque sólo sea a los efectos de promover un debate, no cabe sino concluir que cualquier interpretación historicista de la postmodernidad, tanto si se refiere al plano teórico de la *quaestio juris* como –más grave aún– si remite al plano pragmático de la *quaestio facti*, introduce un desenfoque radical en la comprensión adecuada de su significado, que alcanza a todas sus perspectivas y manifestaciones, y también, desde luego, a lo que podemos decir sobre la ciencia.

<sup>22</sup> Cf. VATTIMO, *El fin de la modernidad* (1985), Barcelona, Gedisa, 1986, p. 10.

<sup>23</sup> Cf. R. RORTY, *La filosofía y el espejo de la Naturaleza* (1979), Madrid, Cátedra, 1989. Véase, asimismo, para la extensión de los conceptos kuhnianos al entero ámbito de la cultura, R. RORTY, «La historiografía de la filosofía: cuatro géneros», en R. RORTY, J.B. SCHNEEWIND & Q. SKINNER, *La filosofía en la historia* (1984), Madrid, Paidós, 1990.

## 6

Solicité antes disculpas, y vuelvo a pedir las muy encarecidamente ahora, por el largo rodeo que tendría que dar a fin de cumplir el papel crítico que se me ha asignado en este seminario. Pero también dije que ese largo rodeo nos traería directamente a lo que me parece ser el núcleo de lo que hoy debatimos. Y, en efecto, por comenzar con el primero de los ponentes, la verdad es que Sánchez Ron formula algunas hipótesis sobre las causas del posible final del paradigma de la ciencia moderna, que, si se evalúan a la luz de los análisis que preceden, no tanto resultan discutibles, cuanto *periféricas* a la cuestión que nos ocupa. Tales hipótesis no ocultan, ante todo, un notable conjunto de vacilaciones. Así, en su tesis IX recoge la duda (que, por lo demás, ampara una abundante bibliografía) sobre si el paradigma de la ciencia moderna ha muerto realmente; hace notar en su tesis IV que las fronteras entre la modernidad y la postmodernidad científicas no siempre son nítidas; y también se interroga en su tesis I sobre qué razones pueden llevar a diferenciar el paradigma moderno del antiguo (y habrá que suponer: o de cualquier otro) en aquellos casos en que hablamos de descubrimientos que, como la geometría euclídea o la mecánica de Arquímedes, resultan homologables, siquiera sea relativamente, a los *standards* de fiabilidad y certidumbre exigidos por la ciencia moderna. Creo que todas estas vacilaciones nacen del desenfoque que acabo de aducir a propósito de la naturaleza *histórica* del concepto de postmodernidad; pero, antes de razonar este punto, creo que además implican un debate distinto del que sugiere la diferenciación entre ciencia moderna y postmoderna, sólo presuponiendo el cual las tesis de Sánchez Ron adquieren un sentido preciso. Este otro debate es el que opone los modelos *normativista* y *descripcionista* dentro de la epistemología contemporánea, o, dicho de otro modo, el que confronta a aquellas propuestas metateóricas que creen poder aislar normas universales de legitimación del conocimiento científico, por ello mismo válidas para toda cultura y toda época, con aquellas otras que, por el contrario, juzgan que la ciencia sólo puede ser estudiada desde la descripción de los criterios que las diversas comunidades históricas han considerado en cada caso suficientes para justificar sus aseveraciones<sup>24</sup>. Ahora bien, la cuestión aquí es que, mientras que este último debate dice muy

<sup>24</sup> La distinción entre epistemologías *normativistas* y *descripcionistas* está bien recogida y sistemáticamente analizada en M. DASCAL, «Epistemología, controversias y pragmática», *Isegoría* 12, 1995, pp. 8-43, y en ese mismo sentido la sigo aquí. De todos modos, a los efec-

poco acerca de qué debe entenderse (si es que hay que entender algo) bajo el rótulo de «ciencia postmoderna», en cambio resulta de una gran relevancia para delimitar la perspectiva contraria; o sea, para hacer luz sobre cuál es y en qué se funda la crítica que la postmodernidad dirige a la ciencia y a la epistemología modernas. Es, en todo caso, en el contexto de este desequilibrio hermenéutico donde estimo que cabe juzgar las tesis que sostiene Sánchez Ron y donde, por mi parte, considero oportuno someter a su examen algunas objeciones concretas.

Y es que, ciertamente, si se practica el *normativismo* epistemológico, es decir, si se acepta la posibilidad de situar la lógica de la ciencia en un contexto de justificación inmune a los factores contingentes de la historia de los descubrimientos, entonces la distinción entre ciencia moderna y postmoderna pierde todo interés, pues, en definitiva, no puede sino aludir a diferencias de orden ideológico o psicosociológico, en modo alguno capaces de alterar la sustancia de la investigación científica. A mi juicio, es importante hacerse cargo de que el *normativismo* que hoy se practica, y cuyo modelo más potente se halla vinculado a los herederos de Popper, no excluye el papel de la historia de la ciencia (no cae, dicho de otra forma, en la trivialidad de Reichenbach a propósito de la distinción rígida entre el «contexto de la justificación» y el «contexto del descubrimiento») a la hora de elaborar un programa epistemológico basado en la autonomía de los criterios de validación. Aplicando, como se sabe, una suerte de teoría evolucionista, Popper y sus

tos de lo que quiero establecer en mi comentario, daría lo mismo utilizar la distinción, igualmente clásica, entre epistemologías *internalistas* y *externalistas*, suponiendo en este punto que las normas de legitimación de la ciencia pueden entenderse, o bien como propias en general de una estructura lógica común subyacente a la investigación científica, o bien como resultantes de factores externos a esta última, por los que la misma ciencia es reconocida socialmente como tal. Entendida así, esta segunda distinción ha hecho fortuna en el marco de los actuales estudios de sociología de la ciencia, particularmente entre los adscritos, sea a lo que, desde David Bloor, conocemos como *Strong Program*, sea también a lo que Latour y Woolgar han llamado «etnometodología» y Karin Knorr-Cetina «constructivismo social». Cf. del primero *Knowledge and Social Imagery*, London & Boston, Routledge & Kegan, 1976; y de los segundos, LATOUR & WOOLGAR, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton, Univ. Press, 1986, y K. KNORR-CETINA, *The Manufacture of Knowledge: An Essay on the Constructivisme and Contextual Nature of Science*, Oxford, Pergamon, 1981. Hay que decir que, tanto en el tiempo como en las intenciones de base, la sociología de la ciencia ha resultado coincidente, según reconoce Woolgar de modo explícito, con la orientación postmoderna de la epistemología. Sin embargo, prefiero mantener la primera de las distinciones citadas antes, no sólo porque es más usual, sino sobre todo porque permite ver con más nitidez el sentido de la objeción que me propongo desarrollar en el texto.

colaboradores (Bartley III, Campbell, Radnitzky<sup>25</sup>) insisten en que las modificaciones de orden histórico, sobre todo si involucran cambios de paradigmas en los modelos de investigación, alteran el “medio ambiente” de la ciencia, obligando a una adaptación en cadena de todos los elementos implicados en él. Sin embargo, por influyentes y reales que estos cambios sean, es decir, por necesaria que resulte la toma en consideración por la epistemología de los factores históricos conjugados en los descubrimientos científicos, la posición última del popperianismo oficial - y con él del *normativismo* contemporáneo- respecto de estos últimos es que, de todas maneras, tienen que poder ser analizados conforme a *patrones estables de objetividad y veracidad*, los cuales garantizan finalmente un criterio de distinción, puesto que permiten explicar la supervivencia de las teorías más aptas. Creo que la postura de Sánchez Ron, cualesquiera que sean los objetivos explícitos de su texto, no se aparta demasiado de este orden de convicciones *normativistas*, en el cual no sólo adquieren una significación definida las vacilaciones que acabo de consignar, sino también, más aún, las pautas que en todo caso sigue a la hora de juzgar las diferencias entre ciencia moderna y postmoderna.

Porque, en efecto, el sentido de tales pautas no parece ser otro que el de poder derivar dichas diferencias hacia categorías como las que he referido antes, esto es, hacia categorías de una naturaleza ideológica o psicosociológica. Así, el que Sánchez Ron sitúe la génesis de la ciencia postmoderna en los procesos de institucionalización y profesionalización de la ciencia (tesis V), o que centre su análisis en la pérdida, sea del carácter transcendente (tesis VII), sea de la posibilidad de huída de la vida diaria (tesis VIII) que, al parecer, suministraba la ciencia moderna y que se supone que ya no proporciona la ciencia postmoderna, implica un diagnóstico claramente contingente de lo que significa -o de lo que cabe aceptar que introduce- una consideración postmoderna de la ciencia, la cual, por ello mismo, *en ningún caso está llamada a abolir el núcleo sustantivo de la normatividad epistemológica*. Este punto de vista, que hace ahora perfectamente comprensibles las que vengo llamando vacilaciones de su planteamiento, se refuerza sobre todo por el contenido de su tesis VI, en la que, para explicar el final del paradigma científico moderno, Sánchez Ron alude, de una parte, a la emergencia de «un conjunto de elementos políticos, institucionales y filosóficos, *sociales en última*

<sup>25</sup> Cf., en especial, G. RADNITZKY & W.W. BARTLEY III (comp.) *Evolutionary Epistemologie. Theory of Rationality and the Sociology of Knowledge*, La Salle, IL, Open Court, 1987. Véase asimismo la discusión detallada de DASCAL, *art. cit.*, pp. 24-26.

*instancia*» y, de otra parte, a una «lectura popular», por la que algunos descubrimientos básicos de la ciencia del s. XX, como la teoría de la relatividad, el principio de incertidumbre o el teorema de Gödel, « *fueron leídos socialmente*» (pág. 29), y en una forma que, por lo demás, el autor denuncia con razón como «absolutamente errónea». Pero entonces, nada hay que temer. Al margen de ciertas modificaciones sociales, que afectan, sea a la organización científica, sea a la imagen (a veces sólo al imaginario colectivo) de la ciencia, y que, en todo caso, deberán localizarse en las coordenadas que consigna su propia *evolución* histórica, no parece que la postmodernidad vaya a turbar el orden de la justificación racional que funciona como garante, para cualesquiera prácticas epistémicas, del valor del conocimiento científico.

Así, pues, como ya había adelantado, desde el normativismo (si es que es ésta la postura que efectivamente sostiene Sanchez Ron) o, en general, desde la consideración de la postmodernidad como una nueva atmósfera histórica promovida por variaciones de orden social o ideológico, poco es, y aún ello escasamente significativo, lo que puede decirse a propósito de cualquier posible aportación de la postmodernidad a la ciencia. Al final, todo se reduce a un sabroso anecdotario sobre investigadores que se sienten cercados por las fuerzas del irracionalismo o sobre médicos excéntricos que confunden la investigación oncológica con la gestión humanitaria de los hospitales. Sin embargo, las cosas son muy diferentes si se plantean al revés, o sea, si, como sugerí antes, invertimos la cuestión y nos preguntamos cómo se percibe, no a la postmodernidad desde el normativismo, sino, al contrario, al normativismo desde el pensamiento postmoderno. Porque lo cierto es que, desde la perspectiva de este último, el normativismo epistemológico introduce una aporía de difícil salida. Popper entiende que, aun aceptando el carácter plenamente inductivo de cualquier concepto de justificación que pretenda usarse como criterio de validez de las proposiciones científicas, es posible todavía aislar un espacio suficientemente prescriptivo (lo que denomina **Mundo<sub>3</sub>**), llamado a garantizar el valor de las teorías con respecto a la realidad empírica (que forma el **Mundo<sub>1</sub>**) al margen de los factores contingentes de la historia de los descubrimientos (los cuales comportan el **Mundo<sub>2</sub>**). Pero, como he escrito en otro sitio, la verdad es que esta convicción sólo puede sostenerse si se apoya sobre otra convicción previa enteramente acrítica –en realidad, no más que un *desideratum*. Y es que el **Mundo<sub>2</sub>** actúa con una regularidad y falta de sorpresas que no sólo contradice la contingencia que en principio se le supone, sino que más aún hace posible su reinterpretación.

ción en los términos de un «canon histórico» dentro del **Mundo<sub>3</sub>**, para el cual, de todos modos, no existen ya normas prescriptivas ni procedimientos verificadores que vehiculen una estrategia de justificación.

Popper ha defendido este *desideratum* mediante el recurso al modelo darwinista a que ya me he referido, afirmando que ello abre la posibilidad de reconsiderar la historia de la ciencia a la luz de un «conocimiento sin sujetos cognoscentes». Pero no hay que llamarse a engaño. Bajo tan prometedor programa no se esconde intento alguno de someter a crítica la subjetividad como paso obligatorio para un análisis no historicista de la ciencia, sino simplemente la confianza en que las presiones que las teorías sufren por su continua exposición a la falsabilidad someten a éstas a un proceso de 'selección natural' por el que sólo sobreviven las más aptas. El problema es, sin embargo, que una tal confianza no resulta sencilla de compartir. Por una parte, que el concepto de *aptitud*, deba hacerse coincidente con el de mayor *veracidad* de las teorías respecto del **Mundo<sub>1</sub>**, en vez de con otras instancias menos pulcras —como, por ejemplo, intereses políticos, intervenciones selectivas de naturaleza económica, voluntad de poder, etc.— es algo que no se deduce directamente del concepto de 'evolución', cuando en él hay que contar con la presencia de sujetos que justamente predeterminan un elemento teleológico del que no es posible salir por el simple expediente voluntarista de borrar a éstos últimos de un plumazo. Y, por otra parte, que las presiones del medio procedan de un mecanismo como el de *falsación* implica, como con todo derecho han objetado algunos representantes de la actual sociología de la ciencia<sup>26</sup>, que el rol de la selección se halla entregado a un elemento él mismo contingente, ajeno a todo control prospectivo y, en todo caso, no susceptible de descripción o determinación lógicas. Ahora bien, estas dos objeciones expresan con claridad lo que me parece relevante ponderar aquí. Que no es sino que el normativismo opera con una noción trivial de historia (la que reduce al ghetto del contexto del descubrimiento), sin tomar en consideración, como he dicho antes, que su análisis incorpora, a su vez, un «canon histórico», integrado como elemento de justificación en el **Mundo<sub>3</sub>**, si bien, esto último, en unos términos que resultan incompatibles con cualesquiera exigencias epistemológicas. Dicho canon no necesita explicitarse para que sea cogente en orden a fundar la justeza del normativismo: pues sólo bajo el presupuesto de que el desarrollo de la ciencia es *acumulativo y progresivo* (o sea, que responde a criterios de unidad, continuidad y coherencia interna)

<sup>26</sup> Cf., en particular, LATOUR & WOOLGAR, *op. cit.*, pág. 36.

cabe conferir autonomía a sus producciones, precisamente cuando éstas tienen lugar en el marco azaroso y en modo alguno limpio de la historia real de los descubrimientos. Pero el hecho es que un presupuesto de esta clase sólo puede concederse si resulta imaginable que hay, además de aquella historia empírica, otra historia diferente, algo así como una epopeya de la idealidad, cuya conjetura, como en el caso de la noción hegeliana de la «historia como sistema», no puede tener otro objetivo que desvelar un presunto *sentido verdadero* en medio de las insatisfacciones del *mundo real*.

Que tal epopeya de la idealidad, para la que no puede recabarse ninguna verificación no contingente, constituye sólo un *relato*, no es ya preciso decirlo. Y, con todo, éste sigue siendo el punto clave. Porque, si se puede mantener la problemática de la «ciencia postmoderna» en los límites de un análisis sociológico o sociopsicológico, es porque, explícita o implícitamente, confiamos aún en el esquema de la continuidad histórica, de la sucesiva ocupación significativa del tiempo, cuando se trata de hablar de la ciencia. O sea, porque, al menos para la *episteme* que configura la ciencia, seguimos considerando que es de aplicación la posibilidad de distinguir entre sus acontecimientos empíricos y su historia racional. Sánchez Ron no parece manejar, desde luego, otro concepto de postmodernidad que el que deriva de «un mundo caracterizado por la negación de un canon único y universal, el mundo de la reafirmación del pluralismo y la diversidad de valores» (pág. 29). Si tal cosa se entiende como el triunfo del relativismo y del *anything goes*<sup>27</sup>, entonces es

<sup>27</sup> Según la fórmula bien conocida de FEYERABEND, *Contra el método* (1970), Barcelona, Ariel, 1974. Conviene decir, de todos modos, que un relativismo extremo, para el que la ciencia constituye únicamente una construcción social por completo subordinada al poder de las diversas escuelas científicas, sólo es sostenido, en realidad, por los sociólogos adscritos al programa EPOR (*Empirical Programme of Relativism*), cuyos representantes más notables son hasta ahora los profesores de la Universidad de Bath, H.M. Collins y T. Pinch. Aun si muchas de las críticas que ha recibido el EPOR comportan una buena dosis de argumentaciones maniqueas, es cierto, desde luego, que el tipo de análisis de que este programa hace uso involucra el postulado de un «relativismo ontológico», más próximo a las posturas de los neoescépticos (del tipo de Barry Stroud) que a las de los etnometodólogos. Este relativismo no es compartido, en general, por el pensamiento postmoderno, para el que, sólo a costa de una profunda incomprensión, podrían confundirse *pluralismo* y *relativismo ontológicos*. Y de ahí que, mientras que la proximidad entre la filosofía postmoderna y las derivaciones epistemológicas del constructivismo (cuya base teórica ha sido suministrada por Luhmann) resultan fácilmente constatables, nada semejante pueda decirse de la relación entre el relativismo y la postmodernidad. Me he ocupado por extenso de esta cuestión en mi trabajo «Notas sobre el caso Sokal», *Endoxa*, en prensa.

congruente –ya antes dejé constancia de ello– aferrarse a las opiniones de cuantos día tras día escriben en defensa de la certidumbre y la vigilia de la razón. La propia postura de Popper, quien en su juvenil *The Poverty of Historicism* (1942) realizó una de las más resonantes refutaciones contemporáneas de la filosofía de la historia, muestra con toda nitidez que tal refutación se refiere a la historia empírica, pero que no alcanza al canon del progreso científico. Ahora bien, planteado el asunto de este modo, lo único que se desprende es que la concepción moderna de la ciencia *constituye el último y más firme baluarte para sostener el relato de la modernidad*. Si esto es o no así, y, en caso afirmativo, si de ello se derivan consecuencias en orden a la comprensión del significado de la ciencia (y no sólo de ella), eso es exactamente lo que se debate en la confrontación entre ciencia moderna y postmoderna. Pues, se miren las cosas como se miren, la cuestión que formula la postmodernidad no es la de si, aceptada la emergencia del pluralismo, nada, salvo la ciencia, y ello a costa de grandes esfuerzos e incomprensiones, puede oponerse a los «pícaros relativistas» de Berny Fisher. La cuestión es *sensu stricto* la contraria. A saber: la de si, aceptada tal emergencia en su carácter propio –o sea, conforme a su dimensión ontológica que, por ello mismo, reclama una cultura distinta–, cabe seguir teniendo por racional el relato de que existe una posición a la vez histórica y universal de la razón, que, por tanto, más allá de sus circunstancias productivas concretas, puede concebirse en virtud de condiciones sólo ideales y de la que el desarrollo de la ciencia vendría a ser algo así como su precipitado consciente.

## 7

El papel del relato como categoría aplicable a la filosofía moderna de la ciencia constituye, a mi entender, el vínculo que conecta las tesis de José Manuel Sánchez Ron con las de Javier Echeverría, sobre las que también quisiera hacer ahora algunos comentarios. Si no me equivoco, el análisis que lleva a cabo este último se halla más próximo a un modelo *descripcionista* como vía de interpretación de la «ciencia postmoderna», puesto que de antemano propone que la postmodernidad ha introducido o es, al menos, coincidente con el surgimiento de una *nueva* clase, quizás incluso un *nuevo* paradigma de ciencia: la tecnociencia. Es verdad que Echeverría sólo identifica ciencia postmoderna y tecnociencia por «motivos lexicológicos» (pág. 47); y que, de todos modos, entiende que la postmodernidad no sería sino «una

corriente más en los actuales estudios sociales de la ciencia y la tecnología, entre otros muchos» (pág. 48). Debemos entender, por tanto, que el hecho sustantivo es la tecnociencia, siendo la postmodernidad una de sus filosofías posibles; que ello explica el interés del ponente por centrar la atención en la tecnociencia como aquello que ocupa el espacio histórico de nuestra contemporaneidad científica; y que de ahí se desprende su estrategia de juzgar a la postmodernidad en razón de su “validez” o, aún más simplemente, de su “utilidad” para el estudio de la tecnociencia, y sólo así. Es palmario que este planteamiento reduce *ab ovo* el marco de nuestro debate: tanto que si, en vez de mantenernos en estas opiniones recién transcritas, las estrechamos un poco más, conforme a lo que Echeverría sostiene en su tesis I –o sea, conforme a la afirmación de que «el término tecnociencia» ha de usarse como «equivalente, en mi acepción, al de ciencia postmoderna» (pág. 51)–, ya lo hemos acabado, el debate quiero decir, en realidad. Como ciertamente no tenemos por qué suponer que Echeverría incurra en contradicción al aseverar que la postmodernidad constituye sólo una posible, y en cierta medida criticable, filosofía de la ciencia, y que la tecnociencia, de la que esa medida criticable toma causa, es, con todo, la misma ciencia postmoderna, la necesidad de conciliar estos dos puntos de vista lleva a concluir otra vez –de nuevo otra vez, aunque ahora de un modo explícito– que él maneja una concepción únicamente *histórica* de la postmodernidad, en cuya virtud ésta debe entenderse como un *tiempo*, el nuestro; la tecnociencia, como su *episteme* dominante en el ámbito de la práctica científica; y la así llamada filosofía postmoderna, como una de sus posibles *lecturas*, por ello mismo necesariamente expuesta al conflicto de las interpretaciones. Puesto que, en todo caso, la tecnociencia emerge, por un proceso gradual, de la ciencia moderna, con la que aún convive en muchos aspectos (tesis IV), la continuidad histórica entre una y otra se halla asegurada. Y, por su parte, puesto que su estudio conlleva la aceptación de que es preciso recurrir a criterios distintos –en ocasiones derivados, en ocasiones contrapuestos– a los que son propios de la ciencia moderna (tesis II-III), de ahí que sea pertinente juzgar la posición epistemológica de Echeverría como descripcionista o próxima al descripcionismo.

Me referiré en seguida a las consecuencias que esta toma de postura tiene para el debate que nos reúne. Pero, con carácter previo, creo obligado advertir que la estrategia de identificar la tecnociencia con la ciencia postmoderna y, a partir de ahí, de analizar el pensamiento postmoderno de acuerdo a lo que es válido o útil para el estudio de la tecnociencia, no puede, en mi opinión, más que llevar a equívocos notorios y, quizás también, a una petición de prin-

cipio. No entraré en la imputación de anacronismo que Echeverría dirige a la «concepción lingüística» de la ciencia, defendida, según él, por Lyotard. Lo más probable es que tenga razón en el aspecto básico de su argumento, por más que personalmente no estoy seguro de que resulte tan sencillo salir del ámbito del lenguaje, si, en vez de una concepción *semántica* en filosofía de la ciencia, se aplica una concepción *pragmática*, para la que el significado connota usos y éstos traducen prácticas sociales (de intervención y no sólo de conocimiento). Porque el problema no es, naturalmente, si las bombas de Hiroshima y Nagasaki son reducibles a juegos de lenguaje, sino si podemos entender la doble acción que conlleva fijar su mecanismo tecnológico y decidir dispararlas, al margen del cuadro de inteligibilidad que ofrece la genealogía de los conceptos y valores implicados en esa doble acción, tal como éstos se hallan establecidos en la construcción social del lenguaje<sup>28</sup>. Pero sea de esto lo que fuere, que ahora nos llevaría muy lejos de nuestro asunto, lo importante es que, a partir de esa crítica, Echeverría elabora una «objección de peso» contra lo que Lyotard dice acerca de los relatos ... que, hasta donde yo conozco, no responde a ninguna afirmación sostenida por Lyotard. Esta objeción se ofrece bajo una primera fórmula, que se limita a trasladar llanamente la estrategia que ya he explicado: como la tecnociencia «mantiene vigentes grandísimos relatos» (tales como la teoría darwinista de la evolución, el informacionismo, la cosmología del *Big-Bang*, etc.) y como la tecnociencia ocupa en plenitud el espacio histórico de la postmodernidad, se refuta de este modo a «aquellos autores que caracterizan la ciencia postmoderna por la ausencia de grandes relatos» (pág. 51). Bien, este argumento es obviamente

<sup>28</sup> J. Echeverría sigue en este punto, si yo no me equivoco, la posición de Ian Hacking, para quien el error fundamental de las epistemologías al uso (al menos, hasta bien entrados los años 80) ha sido siempre considerar los aspectos únicamente *teóricos* de la ciencia, con flagrante olvido, no ya sólo, o no ya tanto, de su dimensión *práctica*, cuanto de su capacidad de *intervención* sobre el mundo. Desde este punto de vista Hacking advierte que «la tendencia a reemplazar las observaciones por entidades lingüísticas (...) persiste en toda la filosofía contemporánea»; pero que, en rigor, «experimentar no es enunciar o informar, sino hacer, y hacer con algo distinto que palabras» (cf. *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge, Univ. Press, 1983, respectivamente pp. 180 y 173; véase de J. Echeverría, que cita estos dos mismos textos, *Filosofía de la Ciencia*, Madrid, Akal, 1995, pp. 32-39). Sin embargo, y aunque sea sólo en lo que respecta a datos muy elementales de la historiografía filosófica (en particular de la filosofía analítica), esta opinión de Hacking es difícilmente sostenible: choca, desde luego, con lo que podemos obtener de una parte de la tradición aneja al pensamiento del segundo Wittgenstein, así como con toda la literatura que procede de Austin.

circular –una *petitio principii*, como ya he dicho–, puesto que no hay por qué conceder, de suyo, la identidad entre tecnociencia y ciencia postmoderna. Más aún, si no lo hacemos, el argumento prueba igualmente en contrario: es así que la ciencia postmoderna recusa los grandes relatos y que la tecnociencia los mantiene, luego la tecnociencia no es la ciencia postmoderna. Con todo, sorprendentemente, la misma «objeción de peso» adopta una segunda fórmula, que invierte casi en su literalidad el sentido de la primera: Echeverría impugna ahora el punto de vista lyotardiano, diciendo que «gracias a la reducción lingüística [del concepto de ciencia], puede contraponer el saber científico a los relatos, que serían, para Lyotard, la gran alternativa al conocimiento científico»<sup>29</sup>. No creo que ninguna de estas dos afirmaciones –o sea, que algún pensador afirme que existe una «ciencia postmoderna» caracterizada por la ausencia de relatos o que los relatos constituyan una alternativa al conocimiento científico– pueda documentarse. Pero tampoco concedo mayor importancia a este punto. Lo que me interesa de él es que hace patente la incomodidad en que la noción de *relato* coloca a las actitudes descripcionistas en filosofía de la ciencia, como la que me parece que sostiene Javier Echeverría. Pues, mientras que el normativismo sitúa, sin reparar en ello, un canon histórico en el interior de la idealidad, el descripcionismo supone justamente la toma de consciencia –absoluta o relativamente hablando– del carácter histórico de los contextos de justificación. Esto es, en definitiva, al margen de mayores precisiones, lo que viene a introducir el recurso a la noción de *paradigma*. Pero, en esa hipótesis, la propia inmanencia de los paradigmas, la imposibilidad de salir de ellos –de liberar, como lo he sostenido aquí, el espacio de la reflexión– hace del *relato* un concepto embarazoso, difícil de comprender, porque difícil es, supuestas estas bases, de localizar y evaluar.

<sup>29</sup> Para asombro mío, J. Echeverría ha suprimido toda esta parte de su ponencia en el texto publicado por la Fundación March; y constato que también ha llevado a cabo otras pequeñas modificaciones, de todas las cuales no hemos tenido constancia, obviamente, quienes estábamos encargados de responderle, ya que sólo tuvimos (y yo, al menos, sigo teniendo) el original mecanografiado. Si la entera supresión del párrafo a que me refiero supone alguna forma de conformidad con mis objeciones –ya que él sí tuvo acceso al escrito que ahora publico, por la simple razón de que se lo mandamos tanto la Fundación March como yo mismo–, no tengo nada que reprocharle, pues no se trata aquí de llevar razón sino de hacer justicia al tema que debatimos. Con todo, alguna explicación de este brusco ‘delete’, así como de las otras variantes de su texto, habría sido quizás de esperar. Me ocuparé (aunque brevemente) de este punto en mi futura respuesta a la contestación que ha dado a mi escrito en el *Cuaderno* ahora publicado.

Desde luego, Lyotard no se pronuncia sobre si hay una ciencia sin relatos, ni tampoco dice, menos aún, que los relatos constituyan una alternativa al conocimiento científico<sup>30</sup>. Afirmo que la modernidad se apoya, como *cultura*, sobre la legitimación de un gran relato -el relato del control de la historia, del que hemos hablado ya por extenso en estas páginas-, que se materializa, sin duda, en diversas narraciones, pero cuyos dos modelos más relevantes son aquellos que tienen como soporte la confianza, respectivamente, en la *autonomía de la libertad* y en la *objetividad de la ciencia*. No tenemos por qué entrar aquí en el análisis concreto de estos dos modelos. Pero, por ceñirnos sólo a un punto central del segundo, su mismo planteamiento prueba que la intención de Lyotard (o, genéricamente, de la filosofía postmoderna) no es producir una alternativa entre ciencia y relato, sino, exactamente al contrario, sentar la tesis de que la autocomprensión moderna de la ciencia comporta, ella también, un relato de legitimación; que tal relato no es, en definitiva, sino el mismo que ampara, en su conjunto, a la modernidad, al que contribuye esencialmente en forma de suministrarle materiales justificadores de carácter ideológico; y que esto lo hace, no sólo sin saberlo, sino bajo la convicción de que, al llevarlo a cabo, se aleja precisamente del modo como se producen los relatos. Esta posición del pensamiento postmoderno cierra, como se ve, con una respuesta afirmativa, la pregunta que antes, en mi diálogo con Sánchez Ron, dejé planteada como núcleo de nuestro debate: la postmodernidad considera, efectivamente, que la imagen que la ciencia moderna tiene de sí misma y con la que busca sentar plaza en el imaginario colectivo constituye el baluarte básico (seguramente el más firme) del relato de la modernidad. Pero entonces, y de cara otra vez a las consideraciones de Echeverría, la cuestión no es si hay una ciencia postmoderna sin relatos o si los relatos pueden servir de alternativa a la ciencia. La cuestión es si la ciencia moderna se elabora en verdad conforme a una *pragmática* que cree elu-

<sup>30</sup> Echeverría confunde aquí, creo, la noción de relato con la defensa que Lyotard hace de la *paralogía*; pues, ciertamente, en la medida en que la crítica de los relatos legitimadores cumple su papel de liberar a la investigación científica de sus presupuestos de unidad y universalidad metodológica, el resultado es el surgimiento de juegos plurales de lenguaje, que constelan estrategias teóricas y prácticas diferenciadas, cada una de las cuales produce sus mecanismos de legitimación (sus *relatos*), aunque ahora sólo en el ámbito epistémico y valorativo de sus producciones propias. La alternativa no es, pues, ciencia/relatos, sino Ciencia/ciencias o también Relato/relatos. Cf., para todo este punto, LYOTARD, *La cond. post.*, ed. cit., cap. 14 *passim*. De las dificultades a que da lugar la concepción de Lyotard, algo digo, de todos modos, un poco más abajo en el parágrafo 8 del texto.

dir, falsamente, la condición de relato, reforzando con ello la propia concepción *narrativa*, lineal, de la historia. En la forma en que Lyotard desarrolla su análisis, el perfil aporético de este problema se formula con toda exactitud. Pues, ciertamente, mientras que en el modelo de la narración el narrador y el destinatario de su mensaje (el *narratario*, según el neologismo lyotardiano) se sitúan en el mismo nivel, en el sentido de que el narratario ni tiene por qué reconocer ninguna especial competencia al narrador ni tampoco está excluido de ocupar la función de este último, incluso si su particular manera de repetir la narración introduce muchas novedades, en el modelo científico, en cambio, la competencia está reservada en exclusiva al que cumple el rol de enunciador, sin que el destinatario del mensaje pueda introducir variante alguna ni la repetición tenga otro valor que el puramente didáctico<sup>31</sup>. Frente a la narración, pues, que se mantiene en un plano (relativamente) libre, e incluso frente a la filosofía, cuyos discursos legitimadores presentan notables variantes, por lo común sometidas a polémica, el discurso científico se ofrece bajo estrictas condiciones normadas que lo hacen inmune a esta clase de fenómenos. Sin embargo, ¿deja por ello de ser un relato, el *mismo* relato?

El punto de partida de Lyotard es que el saber científico «exige el aislamiento de un juego de lenguaje, el denotativo, y la exclusión de los demás»<sup>32</sup>. Con independencia de que esta caracterización, según vimos antes, sea insuficiente, en todo caso presupone que un tal juego es, al menos, posible; o sea, que hay una clase de enunciados, cuyos referentes se juzgan sólo por su función de verdad o, lo que es lo mismo, por su capacidad de referir estados de cosas verificables más allá de ellos en tanto que referentes. Es de esta presunción (necesaria, aunque *ab ovo* resulte exigua) de donde nace el argumento de Lyotard. Porque él no dice que esta propiedad agote el análisis de la ciencia; dice, al contrario, que, si una tal propiedad denotativa califica la clase de juego de lenguaje que corresponde a la ciencia, su sola mención no basta para calificar, a su vez, todo lo que comporta el saber científico. Además de hacer uso de tales referentes, hay que poder comprenderlos, o sea, hay que estar en condiciones de reproducirlos y, eventualmente, también de producirlos. Hay, en suma, que ser *savant*, antes que *scientifique*. Este nuevo requisito detalla ciertamente (al mismo tiempo que delimita) la clase de juego lingüístico sobre el que se funda la ciencia; pues lo que se dice ahora no es que hay saber científico si «se pueden pronunciar enunciados verificables»,

<sup>31</sup> Cf. *La cond. postmod.*, ed. cit., pp. 49 y 54

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 53.

sino «si se pueden pronunciar enunciados verificables *con respecto a referentes accesibles a los expertos*»<sup>33</sup>. Ahora bien, una tal condición, a saber, la de la accesibilidad, la del reconocimiento por los expertos de clases determinadas de enunciados, no remite ya a su propiedad denotativa, sino a otra propiedad diferente, no subsumible en aquélla, que, en rigor, ha de pensarse en tanto que derivada de su forma (o de su fuerza) *argumental*. Un enunciado científico *debe* poder persuadir a la comunidad científica, de acuerdo con los usos o convenciones vigentes a propósito de lo que es aceptable como razonamiento o como prueba, o, lo que es lo mismo, a propósito de lo que de antemano se juzga que es – que cumple y exige cumplir– el *standard* de la ciencia. Sin esta forma que los enunciados *deben* exhibir, no cabe que se les reconozca en el marco del saber científico. Pero si tal forma no depende de la propiedad denotativa ¿cuál es entonces su criterio? ¿De dónde procede su prescripción?

A juicio de Lyotard, esta dimensión *prescriptiva* de los referentes tiene una primera consecuencia general: estructura el juego de la ciencia conforme a un esquema de *temporalidad diacrónica*. Lo que se sigue de que la forma de los referentes tenga este carácter necesariamente prescriptivo es, en efecto, que los enunciados científicos no reciben su validez de lo que informan, sino del modo como se someten a las reglas – experimentos, pruebas, argumentaciones– bajo las cuales se determina su verificabilidad. Lo que un enunciado informa es siempre provisional, nunca está del todo a salvo de la falsación y, por tanto, del abandono por otro enunciado. Consecuentemente, lo que organiza el juego de la ciencia es este *ritmo* – obvio es decir que variable– en la sustitución de unos enunciados por otros. El que propone un enunciado científico *guarda memoria* (=tiempo pasado) de los enunciados anteriores a propósito del mismo referente; juzga que *puede cambiarlos* o incluso *refutarlos* (=tiempo presente) conforme a las reglas que definen las prescripciones de la ciencia; y sólo entonces *da forma a su proyecto* (=tiempo futuro), o sea, produce un nuevo enunciado, cuya condición es que difiere de los enunciados anteriores y, no obstante, sigue ateniéndose a la forma prescriptiva de un enunciado científico, aunque ahora con mayor rectitud o, dicho de otro modo, en una forma que es o que se supone que terminará siendo más convincente a la comunidad de los expertos. Este ritmo, esta *temporalidad diacrónica* en que se articula la producción científica se guía, pues, por el criterio de que cada nuevo avance provee o genera enunciados más

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 54.

ajustados, más acordes a unas supuestas exigencias del *standard* científico. Pero es aquí justamente donde surge el problema que nos ocupa. Porque, considerando que esas condiciones son estrictamente ideales y, por ello, no sujetas al tiempo, en realidad sólo se descubren y fijan por medio de aquel avance mismo en que la distensión temporal inmanente a la investigación científica queda objetivada. Es necesario que el que propone un enunciado tenga control sobre esa distensión temporal. O sea: es necesario que *sepa* cómo se articula el ritmo entre el pasado y el futuro que su enunciado pone de manifiesto y, también, cuál es el sentido en que su avance (cada nuevo avance, cada punto asintótico del progreso del conocimiento) traduce, depurándolos, requisitos que no son los suyos temporales, sino los ideales de la ciencia. Pero la cuestión es que este *saber* no responde ya al carácter prescriptivo que rige la verificabilidad. En rigor, no se ajusta a ninguna esquema de verificación posible, puesto que ni produce enunciados falsables ni aquellos que produce podrían ser substituídos por otros enunciados diferentes. Tratándose de un saber que se ocupa de acontecimientos —de su estructura temporal y de su despliegue progresivo—, su único criterio reside más bien en la aplicación de los mecanismos práctico-operatorios de la conciencia social e histórica, puesto que es, en definitiva, de la recepción, de la toma de postura ante enunciados anteriores a propósito de un mismo referente de donde únicamente obtiene las pautas con que poder medir la novedad de los nuevos enunciados y así considerarlos como avances. Pero entonces, su naturaleza es y no puede más que ser la de un *relato*. Y, en esa hipótesis, se desemboca en una situación en la que «el saber científico no puede saber y hacer saber lo que es el verdadero saber sin recurrir al otro saber, el relato, que para él es el no-saber, a falta del cual está obligado a presuponerse por sí mismo y a caer en aquello que condena: la petición de principio, el prejuicio»<sup>34</sup>.

Así, pues, el saber científico cree poder producirse bajo presupuestos distintos del relato, pero, en rigor, tiene a la base un relato: un relato que involucra una concepción determinada de la historia, la cual, a su vez, en modo alguno puede ser objeto del saber científico. Esto es, en definitiva, lo que Lyotard quiere hacer patente, así como lo que de ello se deduce; o sea: la función *ideológica* del olvido de este hecho o, a la inversa, la función *deslegitimadora* que su denuncia hace posible de cara a cualquier forma de organización social del poder en torno a la ciencia. Porque no hay que llamarse a engaño en este punto. Toda vez que la fundamentación de la ciencia se halla situa-

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 59.

da sobre la legitimidad prescriptiva que estructura el valor del relato –la jurisdicción de la comunidad de los expertos, el carácter demarcador de los *standards* científicos, el dominio de la distensión temporal que reconoce o excluye las novedades–, el problema de cuál es su naturaleza como actividad teórica y práctica, como vehículo de investigación pura o de producción de tecnología, no puede ya plantearse separadamente del problema de qué o quién determina y controla el relato que arbitra la justificación de su saber. A mi juicio, es poco dudoso que, si se acepta este análisis, su función deslegitimadora, no ya de la epistemología normativista, sino también, *centralmente*, de todo descripcionismo en filosofía de la ciencia, resulta inapelable. Porque la sustancia del descripcionismo consiste en presentar como un evento histórico, como un estado objetivo, ineludible, de las cosas, lo que meramente resulta de la función narrativa con que el relato dispone y asigna significación a los hechos que reconoce como suyos. Ahora bien, en la medida en que el relato ocupa la posición de la historia, y no en el territorio de la idealidad, sino en el espacio concreto, contingente, de los hechos –en el espacio del ahora, de cada ahora objetivado de este modo–, el relato se vuelve opaco, puesto que se identifica con la historia misma; se torna incapaz de cualquier distanciamiento crítico, puesto que toda crítica se traslada a una nueva situación histórica. El descripcionismo expresa en forma más estricta, más consciente también, el relato de la modernidad. Esta objeción vale para Kuhn; creo que, en algún respecto que no puedo explicitar aquí, para algunos análisis del propio Foucault; y desde luego para las consideraciones sobre la tecnociencia que nos ha ofrecido Echeverría. Causa alguna turbación que, como una característica de la tecnociencia (¿una característica sólo sociológica o también epistémica?), se hable de «poder dominante en las sociedades más avanzadas», de «conocimiento y práctica [que] tienden a devenir secretos», de «instrumento de dominio y transformación de la naturaleza y las sociedades», de control, en fin, por «determinados grupos sociales transnacionales (...) que obtienen grandes beneficios» (cf., para todas estas citas, pág. 54). Pero, entiéndase bien, causa turbación, no porque todas estas cosas no sean verdad, sino porque se presenten así, como propias de la ciencia, o mejor, del estado en que se halla la ciencia, a la que, para distinguirla de otros estados anteriores, se le otorga el calificativo de postmoderna. Ciertamente, desde la orilla de los pensadores postmodernos, las cosas se ven de muy distinto modo: en tanto en cuanto esta descripción presupone la continuidad de la historia, la saturación del espacio de la pluralidad, la tecnociencia se ve, en efecto, no como ciencia postmoderna, sino como la ciencia que sólo puede correspon-

der a la hipersesestesia –al estado de «extrema unción», dice Baudrillard en *L'illusion du fin*<sup>35</sup>– de la lógica de la ultramodernidad. Pero no se trata aquí, claro es, de disputar por los nombres. Lo que esto quiere decir, en resumen, es que *no hay, en sentido sustantivo, ninguna «ciencia postmoderna» y sí una consideración postmoderna del saber científico*. Una consideración que no es, en todo caso, sino un llamamiento a pensar la ciencia –como la literatura, como el arte, como cualquier producción que habla de la realidad o que con ella tiene que ver– en la forma que sugerí antes: con una actitud distinta, con un modelo diferente de *cultura*.

## 8

Es hora ya de terminar este escrito, cuya extensión hace tiempo que resulta excesiva. En descargo de esto último cabe decir que el debate al que responde comporta una cuestión central, tal vez una de las de mayor relevancia para la filosofía de nuestra época, y que la seriedad de las contribuciones de mis colegas no hacía posible otra conducta, para hacer justicia a su mérito, que una discusión a fondo. De todas formas, aún tengo que pedir unos minutos para sacar algunas conclusiones, sin las cuales podría parecer que la postmodernidad se agota en su dimensión crítica, sin ofrecer a cambio más que vagas promesas. De un tópico, el más insidioso e insistente, creo que cuanto llevo dicho tendría que liberarla. Es un tópico no desdeñable, porque no busca tanto poner en solfa el pensamiento postmoderno, cuanto salvar los muebles de una modernidad dispuesta a dar zarpazos: el tópico de una postmodernidad hecha de mixturas, de mezcolanzas eclécticas y estrambóticas, en cuya confusión dominan, a partes iguales, el conservadurismo y el kitsch. Que en la emergencia de lo plural, el mestizaje se convierta en un fenómeno dominante de cultura, es un resultado obligatorio que no admite trivialización posible. Puede no gustar, por ejemplo, que la mayor audiencia de *gagsta rap* –esa música de negros que hablan de la violencia y miseria de sus barrios– esté formada por los *wiggers*, los millones de muchachos blancos de clase media, para los que el grito *I wannabe white niggers*, «quiero ser un blanco-negro», expresa con energía el cansancio del consumismo americano. Puede no gustar, ya digo. Pero ¿por qué molesta tanto, si no es porque en cada fenómeno de esta clase se percibe una honda amenaza al orden vigente, que

<sup>35</sup> Cf. *La ilusión del fin* (1992), Barcelona, Anagrama, 1993, pp. 82–85.

por primera vez no deriva de un enemigo exterior, sino del interior de nuestras sociedades<sup>36</sup>?

De cualquier forma, la insidia del kitsch apenas es nada en comparación con el reproche de conservadurismo, sobre todo porque este último se dirige contra la voluntad de no *conservar* más una filosofía de la emancipación que dura ya demasiado sin que sus consecuencias se avisten por ninguna parte. Pequeñas tribus muy ricas, muy poderosas, cuyos ideales de vida —dos coches, dos casas, calefacción por gas, aire acondicionado, decenas de electrodomésticos— *agotarían, si se globalizaran, las reservas del planeta en apenas cinco meses* (hoy conocemos con bastante precisión el dato), juran por su honor estar interesadas en que esa propuesta emancipatoria se extienda a todas las otras tribus, mientras tanto cada vez más amplias y más pobres... Sabemos que mentimos, aunque nadie quiera hablar de ello con franqueza. Pero es el colmo que decirlo, que situarse al margen de ese discurso mentiroso, deba pagar el precio de una acusación de conservadurismo. Stuart Woolgar, uno de los sociólogos de la ciencia más vinculados a lo que viene identificándose con la postmodernidad, explica nítidamente, en su brillante *Science: the very idea* (1986), cuál es el núcleo del problema. En un mundo en el que la conciencia social ha invertido ya la relación clásica entre la representación y el objeto, siendo la representación quien da lugar al objeto y no al contrario, ninguna filosofía de la ciencia merece ese nombre si no se pregunta en qué forma el mundo natural, del que cree hablar la ciencia, traduce el entramado social contingente que forma su representación, y *si no está dispuesta a discutir esa representación*<sup>37</sup>. Porque este es el caso, desde luego.

<sup>36</sup> Lo que podríamos denominar la «reversión del mestizaje» —el hecho indiscutible de que las formas mestizas de cultura empiecen a presentarse en las sociedades avanzadas con el mismo valor crítico y reivindicativo que tienen (y han tenido tradicionalmente) en las sociedades de los llamados segundo y tercer mundos— expresa con plena nitidez, me parece, la dificultad de asimilar los dos tópicos del kitsch y el conservadurismo a fin de atribuirselos a la cultura postmoderna. Porque, bien mirado, ¿qué podemos hacer si la revolución no sigue los cauces clásicos, los previstos por la buena conciencia progresista, en el Méjico de los zapatistas o en el Irán de Jomeini? Con todo, no va a ser posible seguir habitando la contradicción: no va a concedérsenos mucho más tiempo que saludemos la fuerza revolucionaria de aquellos *modi vivendi* de las sociedades exóticas que, en cambio, hemos decidido calificar como involucionistas en las nuestras propias.

<sup>37</sup> Cito por la versión castellana de E. Aibar, S. WOOLGAR, *Ciencia: abriendo la caja negra*, Barcelona, Anthropros, 1991, pág. 99. (Como se ve, esta versión castellana ha alterado el título de la obra inglesa, proponiendo como título general el del tercero de los trabajos recogidos en el volumen).

Hablamos de sociología, de economía, de ciencias físicas o químicas, y bajo la capa de la ciencia legitimamos intereses, visiones del mundo, imágenes, que no forman parte del mundo natural, sino del estado de las cosas que estructura la realidad de nuestras sociedades. ¿Habrá que recordar aquí cómo los acuerdos de Maastrich, antes de imponerse en la Europa comunitaria, se han investido de una tal pretensión de cientificidad económica y sociológica que han hecho imposible toda búsqueda alternativa, exactamente como si, fuera de ellos, se abriera la irracionalidad y el caos? ¿Habrá que recordar aquí, más aún, cómo en países como España cierta prensa y cierta izquierda (causa pasmo a veces la laxitud del lenguaje) han llevado las cosas tan lejos como para convertir en ridícula o infame la posibilidad de que la propia izquierda discuta sobre este asunto? Claro que, puestos ya a recordar, si alguien examina en serio el estado de la investigación pura y aplicada de nuestro tiempo, no ya sólo el *planning* de su prioridades e inversiones, sino también la función social de sus certidumbres, ¿podrá seguir afirmando el doble mito del progreso ideal o de la inevitabilidad de la historia? Y, si responde que sí, ¿pretenderá encima contar con la complicidad de un pensamiento postmoderno, que, libre ya de excentricidades y tras haber renunciado a toda discusión, dé un pacífico nombre a nuestra época?

Todo lo que he pretendido decir en estas páginas se reduce a esto sólo: la postmodernidad no atenta contra la investigación científica, sino contra el rol que, inconscientemente, hace de la ciencia un instrumento del poder; por lo tanto, la postmodernidad no es identificable con la representación histórica que produce el estado actual de las cosas, sino que presupone un modo de mirar que transtorna, que contradice esa representación. Cara y cruz de una moneda única, los malentendidos que introduce la obstinación en ignorar estas dos negaciones no son desdichadamente neutrales: vienen a ocupar un hueco que de antemano saben vacío, pero al que no quieren dejar libre. Que esté vacío es, sin duda, una condición ajustada a las metáforas del tráfico: se trata de que circule aquello que determina en cada ocasión qué debemos investigar, cómo y por qué; el poder que construye los *standards* prescriptivos de la ciencia (y no sólo de ella); el puro valor de cambio del Capital. Pero, al contrario, que esté libre es una condición que labora a favor de la ciencia, por más que nos obligue a discusiones turbias, a la penetración de múltiples perspectivas, a la pragmática (o sea, a la polémica) de una pluralidad de prescripciones. Se comprende bien que es mucho el dinero que hay que invertir en ciencia como para dejar que el control de la investigación y de la producción tecnológica se haga cargo de esta *pragmática sucia*. Pero, por ello

mismo, no hay que dar muchas vueltas a este punto: la postmodernidad es inimaginable sin una crítica al capitalismo, tal como hoy se da, en su fase de producción postindustrial. Lo dije al principio de estas páginas, mostrando mi acuerdo con Javier Echeverría. Lo que no comprendo es por qué él afirma que «los teóricos de la postmodernidad (...) no hablan jamás de producción postcapitalista» (pág. 49). En realidad no hablan de otra cosa. Y, a mayor abundamiento, hablar de ello es justamente el motivo de que puedan referirse a otra *condición*, de que puedan reclamar otra *cultura*.

Esta cultura apenas ha cobrado aún consciencia; todo está por hacer. A lo largo de esta exposición he manejado la literatura postmoderna de que ya disponemos, porque el debate tiene que tener un guión que lo haga verosímil. Pero las grandes palabras de esta otra cultura, las grandes palabras para las que ni siquiera será preciso u oportuno el nombre incierto de la postmodernidad, están en gran medida por decir. La reivindicación que hace Lyotard de los pequeños relatos, de las tradiciones modestas y domésticas, sobre las que puede atisbarse una consideración paralógica del saber científico<sup>38</sup>, ofrece un camino introductorio, cuyo mérito es —creo que sólo— el que muestra muy bien que la ropa interior del gran consenso habermasiano no está del todo limpia. Por su parte, la postura de Rorty en favor de una racionalidad poética, más flexible y diversificadora que la racionalidad modelada por la Ilustración, y en la que que la propia ciencia habrá de encontrar motivos para salir de la «borrosidad» (*fuzziness*)<sup>39</sup> en que se halla, abre vías nada desdeñables a un proceso de reescritura de los ideales científicos que, sin pérdida de sus creencias, permita subsanar sus evidentes déficits culturales; pero deja en el aire la pregunta sobre cómo esa racionalidad poética puede ser objeto de comunicación intersubjetiva y, de no ser así, si no devendrá a su vez susceptible de dominio. La cuestión principal es ésta, en todo caso. Y, por ello, mi convicción es que la postmodernidad tendrá que dirimirse en un marco *metapolítico*, puesto que no es en el plano de las convicciones del conocimiento, sino en el de la voluntad de poder donde estimo que su función *polé-*

<sup>38</sup> Cf. *La cond. post.*, ed. cit., cap. 14. Véase lo que a este respecto he dicho *supra* en la n. 29

<sup>39</sup> Cf. «Science as Solidarity», en *Objectivity. Relativism and Truth*, Cambridge, Univ. Press, pág. 44. El término ha hecho fortuna entre los historiadores de la ciencia más apegados a la etnometodología; así, por ejemplo: P. Thuillier la utiliza en *De Arquímedes a Einstein. Las caras ocultas de la invención científica* (1988), Madrid, Alianza, 1990, para establecer el desfase entre las teorías y los hechos, un desfase éste que siempre se produce a favor de las teorías, aunque paradójicamente en nombre de los hechos.

*mica* puede rendir frutos. Esto sugiere fuertemente que el influjo de la postmodernidad sobre la ciencia tiene ya delimitado su espacio propio, en cuyas coordenadas no se dibuja tanto –ya antes lo he dicho– un modelo de sustitución, cuanto una estrategia de intervención sobre los supuestos performativos de las teorías científicas y sobre el papel de sus agentes materiales. De lo que se trata, en resumen, es de *recuperar el punto de vista de la realidad*, liberando de todo dominio histórico el lugar de la reflexión; y esta es, al fin y al cabo, una demanda que la ciencia ha dirigido de una manera constante contra los esfuerzos de la filosofía moderna por radicar la fundamentación del saber en el paradigma humano, demasiado humano de la conciencia subjetiva. En un pasaje de la *Conversación con Caruso* (que me recordaba hace poco mi buen amigo Carlos Fernández Liria), Claude Levy-Strauss subraya este punto con la solemnidad propia de quien se atiene a una larga tradición epistémica. Cuando aquél quiere introducir el sujeto de toda reflexión –el *cogito* de Descartes, el *Ich denke* de Kant, el *Geist* de Hegel–, el viejo antropólogo le interrumpe diciendo: «soy un científico, soy un *teólogo* (...) Soy un teólogo, porque considero que lo importante no es el punto de vista del hombre, sino de Dios, o bien trato de comprender a los hombres y al mundo como si estuviera totalmente fuera de ellos»<sup>40</sup>.

La metáfora de Dios hace palpable aquí, no hay que decirlo, el carácter trascendente de las teorías científicas respecto de los intereses particulares de los hombres, sólo de cuya superación cabe esperar que se produzca la patencia, la donación de sí de lo real; y no creo inoportuno traer a la memoria que esa misma metáfora –no otra, ni probablemente utilizada en ningún otro sentido– es la que rige también la propuesta postmoderna que vincula la disolución del sujeto con el reconocimiento de la sacralidad de la naturaleza. Mucho más no puede extenderse esta analogía, sin embargo. En el horizonte del pluralismo ontológico que la postmodernidad dibuja, no es imaginable, desde luego, que la liberación del lugar de la reflexión pueda producirse por esa suerte de aristocrática retirada del mundo que propone Levy-Strauss. Por una parte, bajo el doble requisito del rigor epistémico y del respeto a la diferencia cultural, me parece obvio que esa liberación no sólo exige que la reflexión se mantenga abierta a una diversidad de pragmáticas posibles, sino también, y sobre todo, que se comporte como un espacio de diálogo. Pero, por otra parte, tal como están las cosas, con un inquilino permanente –y agresivo

<sup>40</sup> Existe una versión castellana de esta conversación en C. LÉVI-STRAUSS, *Elogio de la Antropología*, Buenos Aires, Caldén, 1976. El párrafo que cito está en la pág. 81.

vo— adueñado del lugar de la reflexión, no creo que el cumplimiento de estos fines pase ahora tanto por que se recupere el *punto de vista* de la realidad, cuanto por que se reconozcan y hagan valer sus *derechos*. Es esta dimensión del problema la que recoge el componente metapolítico de la postmodernidad a que acabo de referirme. Pero apenas es necesario advertir que un tal componente no se presenta como alternativa, sino como condición de posibilidad del ejercicio de la ciencia. En rigor, el único medio de que las diversas pragmáticas puedan desarrollarse en el plano de igualdad a que tengan merecimiento es que se puedan confrontar como perspectivas intertraducibles de un sistema semiótico universal inagotable; o sea, que tomen el espacio de la reflexión como un espacio común recíprocamente representativo, porque es el espacio pleno, ontológico, de todos los posibles. Esta hipótesis, que bien podríamos calificar como *ontodicea*, es, como se sabe, la hipótesis que rige la *Teodicea* leibniziana: el postulado de que sólo la realidad —de la que Dios constituye su metáfora adecuada<sup>41</sup>— tiene propiamente derechos. Y, por tanto, de que sólo su expresión teórica (confusa o clara o distinta, pero *suya*, no de las instancias que buscan apropiársela) puede reclamar a título *jurídico* el nombre de la ciencia.

<sup>41</sup> A este uso metafórico se refiere, en definitiva, el regreso postmoderno (por lo común, comprendido tan deficientemente) a la sacralidad, como eje de la reivindicación de un cambio de cultura. Es, conviene señalarlo, una metáfora que cumple el requisito aristotélico estricto de la proporcionalidad: expresa la inversión de una cultura centrada en el *sujeto* (y, por tanto, productora de un juego *humanista* de valores) en favor de una cultura centrada en lo *real-ontológico* (y, por tanto, productora ahora de un juego de valores caracterizados por el respeto —la *pietas*, ciertamente, pero también la *justitia*— a los atributos propios de la *physis*).