

# Nosotros los posmodernos. O de cómo Gorgias hubiera respondido al antropólogo Ernest Gellner

RODOLFO VERA GARCÍA<sup>1</sup>

**Resumen.** En este ensayo recupero el argumento “nihilista” del filósofo griego Gorgias de Leontinos, para proponer una serie de reflexiones en torno a la posmodernidad y el posmodernismo de finales del siglo XX. Someto a examen las afirmaciones del antropólogo Ernest Gellner respecto de la posibilidad de establecer valores universales independientemente de las particularidades de las culturas. Finalmente, con base en el estudio del sociólogo Alain Touraine sobre la modernidad, propongo una reconsideración más atenta de la posmodernidad y el posmodernismo como fuentes fecundas de reflexión filosófica, artística y antropológica respecto de las maneras en que construimos y comunicamos nuestros conocimientos contemporáneos.

Palabras clave: relativismo, nihilismo, posmodernidad, posmodernismo, conocimiento, sofistas.

**Abstract.** In this essay, I take back ancient greek philosopher Gorgia’s “nihilist” argument to propose a series of considerations about Postmodernity and Postmodernism from late 20<sup>th</sup> century. I discuss anthropologist Ernest Gellner’s assertions on the possibility to state universal values regardless of particularities of cultures. Finally, based on sociologist Alain Tourain’s study on Modernism, I suggest a more attentive reconsideration of Postmodernity and

---

<sup>1</sup> Doctor en antropología social por El Colegio de Michoacán. Trabaja temas relacionados con la antropología económica y las relaciones entre literatura, cine, filosofía y antropología. Actualmente es profesor de asignatura en el Instituto Michoacano de Ciencias de la Educación en Morelia y de la ENES-Morelia UNAM.

Posmodernism as fertile sources of philosophical, artistic and anthropological reflection on the ways we build and communicate our contemporary knowledges.

Keywords: relativism, nihilism, postmodernity, postmodernism, knowledge, sophists.



Figura: pastiche de elaboración propia basado en fotograma de la película *Nosotros los pobres*, dirigida por Ismael Rodríguez en 1948.

Cuenta una mala lengua<sup>2</sup> que el gran filósofo sofista Gorgias (Leontinos, Sicilia, ca. 485-Tesalia, ca. 380 a.C.) nació durante el funeral de su madre. En efecto, parece ser que el insólito infante profirió un intempestivo llanto de vida frente a los asistentes al sepelio que, sorprendidos al abrir el féretro, lo encontraron entre las piernas inertes de su madre, presagio desconcertante de las paradojas relativistas que hasta el día de hoy siguen consternando

<sup>2</sup> Y es una mala lengua porque la fuente no parece ser confiable en absoluto. Pero no importa si la anécdota es falsa o no; para el propósito de este texto incluso viene bien a cuento. A lo que se pretende llamar la atención aquí es finalmente a la ilustración de una paradoja que es, al mismo tiempo, ontológica, gnoseológica y cultural.

y maravillando a aquellos pensadores (si es que pensar es posible) que se toman la molestia de considerar con detenimiento las pocas pero poderosas ideas que nos han llegado de él desde el pasado.

Hay que señalar que para los tiempos en que Gorgias apareció en la escena helénica, el pensamiento filosófico pasaba por una profunda crisis “existencial” relacionada con las ciencias físicas llegadas a un callejón sin salida:

La base de la ciencia física griega fue [...] la busca de la permanencia y la estabilidad y de la unidad subyacente en un universo manifiestamente mudable e inestable, el cual consiste sólo en la pluralidad más confusa. Al hombre corriente debió parecerle que, sin duda alguna, los físicos habían fracasado. Le daban a elegir entre Parménides y los atomistas. Una de dos cosas: podía aceptar la unidad del mundo a costa de renunciar a creer en todo lo que le parecía real y de admitir que todas sus sensaciones eran falsas; o podía seguir a quienes habían renunciado a toda idea de unidad más allá de lo múltiple y ofrecían un mundo de infinita pluralidad, y ni siquiera concedían el nombre de realidad a las cualidades secundarias que formaban la mayor parte del mundo de su experiencia, el mundo que se ve y se oye, se huele y se gusta (Guthrie, 1967: 69).

Los *sofistas* (“maestros de sabiduría”) en aquel entonces tenían buena reputación. De hecho, ese nombre era el que se asignaba a los siete sabios griegos. No obstante, para el siglo V a.C. en que aparecen Protágoras, Gorgias y Empédocles, la labor del sofista se habría de desprestigar debido a que se convirtieron en maestros itinerantes que cobraban y se enriquecían copiosamente (Gorgias se contaba entre los más ricos de su tiempo), al enseñar a los jóvenes conocimientos prácticos, retórica y moral, desechando los cuestionados conocimientos físicos sobre el ser, la naturaleza y la lógica, todas ellas cosas que no guardaban mucha relación con la vida cotidiana y, por ello, se desestimaron en aquellos tiempos por inútiles.

Resulta interesante consignar una descripción semejante en relación con lo que sucede hacia el final del siglo XX. Ernest Gellner, filósofo y antropólogo nacido en Francia en 1925, muerto en la República Checa en 1995, pero de nacionalidad británica, clama: “El mundo del pensamiento y el mundo al que el pensamiento se refiere ya no es idéntico al mundo en el que los hombres viven su vida ordinaria” (1996: 94).

Podemos establecer *ciertos* paralelismos entre ambas épocas siempre y cuando tengamos cuidado en delimitarlos con precisión. Eso es lo que propongo en este escrito. No afirmo que los dos contextos sean paralelos o parecidos siquiera. Solamente pongo a consideración del lector la posibilidad de reflexionar la crisis epistemológica de finales del siglo XX asociada con la *posmodernidad* a la luz del pensamiento de un filósofo que enfrentó, también, una crisis del conocimiento en su tiempo. ¿Qué podemos aprender de sus observaciones?

En aquel contexto de crisis epistemológica del siglo V a.C., Gorgias planteó un argumento que a lo largo de los siglos ha sido repudiado, olvidado, retomado, desestimado y vuelto a considerar innumerables veces por distintos pensadores en múltiples circunstancias. Atendiendo a la práctica cotidiana de Gorgias de elaborar poderosos argumentos en los que derrotaba a sus adversarios para luego construir argumentos opuestos igual de sólidos y así afirmar que todo está en la retórica y que, por lo tanto, el contenido de las argumentaciones es lo de menos, la mayoría considera que este argumento gorgiano no es sino otro juego de palabras en el que su autor realmente no creía y que utilizaba para desesperar a sus oponentes; de modo que desestiman el contenido de la argumentación y se olvidan pronto del problema.

Otros, sin embargo, consideran que dicha argumentación encierra una profunda reflexión sobre la naturaleza del pensamiento humano y una crítica demoledora hacia la pretensión de validez universal o de la posibilidad de que alguna vez alguien pueda aspirar a la posesión de “la verdad”.

Gorgias, con sus análisis lúdicos y punzantes, dio a entender que no existe una certeza absoluta y libre de cuestionamientos. [...] Asumir la apertura radical del mundo a una interpretación infinita, es quizá la gran tarea del pensar desde los tiempos de Gorgias, es decir, desde los albores de la filosofía, como expresión además de como reflexión (Morales, 2011).

El “relativismo” se abría paso desde entonces, bajo la dirección de Gorgias y Protágoras principalmente, para cuestionar (reflexionar y repensar) una serie de supuestos del ser humano acerca de la naturaleza (es decir, lo existente, lo visible), pero también sobre sí mismo en tanto pensador del universo. La sentencia de Protágoras al respecto es sumamente célebre: “el hombre es la medida de todas las cosas: de las que son en cuanto que son, y de las que no son, en cuanto que no son” (Platón, 1998, *Teeteto*: 152a). La verdad es relativa, y más que alegar que las verdades de todos los seres humanos son equivalentes, la afirmación de Protágoras propone reflexionar sobre el alcance (sumamente limitado) de las tesis personales o, ¿por qué no mirarlo así?, de las cosmovisiones o creencias de los distintos grupos humanos, incluidos sus propios intelectuales.

Aquí propongo entender el argumento de Gorgias en ese sentido más bien reflexivo que literal: tomárselo en serio como reflexión filosófica y crítica de nuestras propias verdades más bien que como esquema explicativo del mundo. Porque, teniendo en cuenta el contexto de crisis epistemológica en el que Gorgias lo planteó y el contexto contemporáneo, que se abordará más adelante, el argumento no solamente cuestiona la ciencia entendida como verdad absoluta, sino que se blande sobre sí mismo, renunciando así al “punto de vista de Dios”, consiguiendo una reflexividad y una *coherencia lógica y expositiva* de la que no se podrían jactar algunos de los detractores del relativismo que en este texto se habrán de considerar. Así pues, el argumento de Gorgias, que se rescata de su paródico libro *Sobre la Naturaleza o lo No existente*, se puede enunciar en tres sencillas tesis:

- a) Nada existe, pero
- b) Si existiese algo, no podríamos conocerlo. Y aún
- c) Si conociésemos algo, no podríamos comunicarlo.

La siguiente exposición se estructura a partir de (y toma como subtítulos) las tres tesis de Gorgias. Las discutiremos, primero, a la luz del texto de Gellner (1994) según el cual el posmodernismo es una rama torcida del relativismo, que a su vez conduce al nihilismo; segundo, contrastaremos estas afirmaciones con la crítica hacia el posmodernismo del sociólogo Alain Touraine (2006) y, finalmente, invitaremos al diálogo a algunos autores posmodernos cuyas tesis pueden ser relevantes a la discusión.

### **a) Nada existe**

Gorgias defiende su primera tesis diciendo:

Si algo existe debería o bien ser eterno o no serlo. Si fuese eterno, habría de ser infinito y, si fuese infinito, no podría estar en nada. Pero, lo que no está en nada no existe. Por otra parte, si no fuese eterno, debería haber comenzado a ser (debería haber nacido, haber sido creado), pero, para comenzar a ser, antes debería no ser, lo que es imposible, ya que el no ser no es (lo que no existe no puede engendrar la existencia). Así, ni es eterno ni tiene origen y, por tanto, no es. Nada puede existir.<sup>3</sup>

Desde el punto de vista lógico, la argumentación es irreprochable. Una vez admitida la premisa sobre la eternidad, todo lo demás se sigue necesariamente. De modo que el elemento central para

<sup>3</sup> Ésta y las siguientes citas del argumento de Gorgias están tomadas de la entrada correspondiente de Wikipedia. Lo he decidido así porque me parece que ofrece una exposición breve, sencilla y fidedigna del argumento. Para los propósitos de este trabajo considero que es suficiente. De cualquier forma, en la bibliografía remito a las traducciones más autorizadas en español de los fragmentos, que como es sabido corresponden a versiones comentadas de Sexto Empírico y un autor anónimo identificado como PseudoAristóteles, para quien desee profundizar en su análisis.

un análisis del argumento debe precisar la idea de aquello que se admite como “eterno”. Sin embargo aquí no es necesario meterse a diseccionar (o a deconstruir) cada pieza de la maquinaria argumentativa de Gorgias. Para el propósito del presente texto basta relacionarlo con una sucesión de afirmaciones que van de lo cultural a lo ontológico, es decir, de la commensurabilidad entre las culturas a la existencia de las cosas (lo cual es el camino inverso recorrido por Gorgias).

Ernest Gellner, a este respecto, afirma que existen una serie de verdades capaces de trascender cualquier cultura o grupo social y que además hay un conjunto de normas o valores morales que también tienen validez universal. De tal suerte que una postura crítica sobre la existencia de estas verdades y estos valores, a la que él llama relativismo, conduce, necesariamente, al nihilismo.

El relativismo *sí* implica nihilismo. Si los criterios son intrínseca e ineludiblemente expresiones de algo que llamamos cultura, y no pueden ser nada más, entonces ninguna cultura puede someterse a ningún criterio, porque (*ex hypothesi*) no puede haber criterios transculturales desde los cuales pueda juzgarse. [...] La negación de la posibilidad de que la moralidad se encuentre más allá de la cultura y el conocimiento más allá de ambos es, de hecho, una definición sumamente aceptable del relativismo, y que yo estoy completamente dispuesto a usar (1994: 68 y 72).

En efecto, como se puede apreciar en el primer argumento de Gorgias, tanto si existe algo eterno, universal (verdades o valores incluidos) como si es finito, particular, relativo, se puede llegar a la conclusión de su inexistencia por la vía lógica. De modo que si Gellner se hubiera tomado la molestia de leer el argumento gorgiano y lo hubiera considerado al pie de la letra como lo hizo con los argumentos del antropólogo estadounidense Clifford Geertz (1996: 93-126) y los posmodernos que cita, hubiera tenido que admitir humildemente que tanto su postura como la contraria conducen irremediablemente hacia la nada. Y es que el argumento de Geertz, que se esgrime contra los detractores a ultranza del

relativismo, se asemeja al de Gorgias en al menos un punto: el acento en la retórica. Pero Gellner no ve, o no quiere ver, el tono en el que el texto de Geertz está escrito. De cualquier forma, las argumentaciones de Gellner, a la luz del argumento de Gorgias, podrían también ser conducidas al absurdo.

La oposición intelectual más importante al relativismo que defiende Geertz (si bien él deja claro que simplemente es enemigo de sus enemigos, y no necesariamente su amigo) es, por descontado, la doctrina de la Gran Zanja, la idea de que existe una gran discontinuidad en la vida de la humanidad, la concepción de que existe una forma de conocimiento que supera a todas las demás, tanto en su poder cognitivo como en su impacto social [y] es una posición respetable. Por lo menos, espero que lo sea, pues da la casualidad de que yo la sostengo (1994: 68).

Dicha gran discontinuidad, afirma Gellner, corresponde al desarrollo acumulativo de las ciencias y los saberes de occidente, si bien no privilegian necesariamente a una nación o región específica del mundo *per se*. Lamentablemente, donde uno esperaría encontrar un amplio argumento en favor de la Gran Zanja, sólo hay improperios y acusaciones contra una tríada no muy claramente definida, compuesta por el relativismo, la hermenéutica y el posmodernismo (1994: 75-86).

Por ejemplo, a la hermenéutica la asocia con el idealismo hegeliano, incapaz de captar “la realidad” en su afán por conceptualizarla. “Los hermeneutas no parecen interesarse mucho por las estructuras políticas y económicas: lo que realmente llama y retiene su atención es la dominación por los símbolos y por el discurso” (1994: 82). Sin embargo, la partición que hace entre la idea (discurso, símbolo) y “la realidad” no es sino un recurso del pensamiento que ya desde los tiempos de Gorgias estaba perfectamente claro como tal, como recurso retórico, al menos para las figuras públicas de su tiempo.

En cuanto a los posmodernos, haciendo a un lado los abundantes epítetos con los que pretende descalificarlos “sin aportar ninguna prueba para tal conclusión” (1994: 86), establece una confusa genealogía que va desde la aparición del monoteísmo, la modernidad cartesiana, la segunda modernidad (marxista), el relativismo y finalmente los efímeros posmodernistas (1994: 77-92 y 117). A este respecto es claro y directo, pero no muy convincente: “El posmodernismo como tal no importa mucho. Es un capricho que debe su atracción a su aparente novedad y genuina oscuridad, y pasará bastante pronto, como sucede con estas modas” (1994: 91). En todo caso, examinaremos en el último apartado, a la luz de algunas tesis posmodernistas bien conocidas de Gellner, si “el relativismo a que aspira[n] no tiene, ni puede tener, ningún tipo de programa, ni en la política, ni tan siquiera en la investigación” (1994: 90).

Quizá el problema más grave con el planteamiento de este autor al momento de criticar el relativismo y no haber considerado sus raíces profundamente filosóficas, profundamente helénicas, podría sintetizarse en dos direcciones:

*a)* El argumento de Gellner resulta esencialista al pretender que existe una verdad (o una serie de verdades) que está por encima de las formulaciones de cualquier tipo de cultura o individuo, pero no puede librar el escollo fundamental (planteado siglos atrás por Gorgias y Protágoras) de la imposibilidad de tener el punto de vista privilegiado para juzgar los demás puntos de vista, a pesar de sus esfuerzos retóricos por tratar de convencer a sus lectores de la existencia de un saber que ha logrado librarse de los particularismos (o provincialismos, como él los llama) haciendo *tabula rasa* de las implicaciones políticas, económicas y sociales de un saber occidental constituido en un contexto abundantemente estudiado, el de la modernidad, y constituyente de realidades tan disímbolas como la de Gellner mismo, cuya propuesta enuncia como *fundamentalismo racionalista* (1994: 14, 95-118), o el posmodernismo que tan severamente critica sin alcanzar a comprender la estrecha relación de éste con las

condiciones políticas y económicas que le reprocha, precisamente, no considerar.

*b)* También podría pensarse el argumento de Gellner en un sentido evolucionista, unilineal, al pretender la existencia *post hoc* de una secuencia perfectamente natural de “eras” o estados en los que el ser humano permanece relativamente estable hasta que ocurren, al menos, dos revoluciones fundamentales para el “desarrollo” del potencial humano. Una sería la llamada revolución de la Era Axial,<sup>4</sup> desde donde levanta su voz el filósofo Gorgias, y la otra sería el periodo de la Ilustración, con la que el mundo se daría a sí mismo un programa racional universal que si bien fracasó en múltiples ocasiones en la práctica no por ello se convirtió en letra muerta (1994: 110-111).

Así pues, la crítica de Gellner al posmodernismo, la hermenéutica y el relativismo como posturas insostenibles, incluso perjudiciales, acusa en este autor una perspectiva cerrada propia del sustancialismo evolucionista y teleológico de aquellos “científicos” positivos de siglos pasados, cuyas doctrinas descalificaban a las demás en lugar de dialogar con ellas. Esto se patentiza al momento de considerar las conclusiones a las que llega en su libro, ya que, además de confusas, están poco argumentadas, por lo que cuesta trabajo tomarlas en serio (1994: 109-118). De modo que, si esta fuera la mejor –o la única– opción teórica de nuestro tiempo o de cualquier otro, más valdría que nada existiese.

---

### **b) Si existiese algo, no podríamos conocerlo**

---

La segunda tesis parte de la afirmación de Parménides según la cual no es posible pensar el no ser. Pero, si el no ser no pudiese ser pensado, afirma Gorgias, no existiría el

4 Karl Jaspers en su libro *Origen y meta de la historia* (1985 [1949]) acuña este término para referirse a una profunda transformación en el pensamiento humano, ocurrida simultáneamente en China, India y Occidente entre los siglos VIII y II a. C.: en China, Confucio; en India, Buda; en Occidente, Los Sofistas, Sócrates, Platón, Aristóteles, además de los profetas Judíos en el medio oriente.

error. Dado que el error existe, se infiere que puede pensarse el no ser. Así, podemos decir que hay cosas no pensadas que existen, y cosas no existentes (como personajes míticos, por ejemplo) que pueden ser pensadas. De esta manera señala que existe una división entre pensamiento y ser y, por tanto, si algo existiese, no podría ser pensado. “Si lo pensado no existe, lo existente no es pensado”.

¿Cómo podría algo existente ser *conocido* si lo que más piensa el ser humano es el error? Gorgias introduce el problema del método muchos años antes que Descartes, si bien a manera de aforismo. En efecto, si mi mente tiende al error, si falla en sus apreciaciones continuamente, ¿cómo podría tener la certeza de que lo que conozco es lo que existe? ¿Hay un abismo entre el ser y el pensamiento? Si es así, ¿cómo salvar ese abismo? ¿Es posible salvarlo? Si no, entonces verdaderamente no puedo saber nada (y ese sería mi único saber cierto, conclusión a la que llegaría el filósofo Sócrates al enunciar su famosa aporía).

Habría que sostener que cada determinado tiempo, por lo menos cada que se asienta en el mundo la idea de que se posee un saber cierto, es necesario que surjan movimientos o grupos de pensadores que *questionen* ese saber. Esta necesidad surge, me parece, de la constatación cotidiana de que lo existente jamás se deja aprehender por completo. Cuando surge alguien afirmando que ha sido capaz de esta aprehensión, no pasa mucho tiempo antes de que alguien más, con un espíritu suficientemente crítico, someta a escrutinio tal pretensión.

Los sofistas en la Grecia antigua son un ejemplo; los posmodernos otro más reciente; pero no son los únicos. Alain Touraine, a diferencia de Gellner, realiza una exploración erudita, sobria y bien argumentada del paradigma de la modernidad y, de paso, hace una consideración bastante sugerente de los planteamientos posmodernistas.

Resulta fácil criticar la variedad de los sentidos atribuidos al posmodernismo, pero esas críticas no se dirigen a lo

esencial. El posmodernismo [...] es mucho más que una moda intelectual; prolonga directamente la crítica destructora del modelo racionalista, crítica lanzada por Marx, Nietzsche y Freud. El posmodernismo es la culminación de un largo movimiento intelectual que casi constantemente se opuso a la modernización técnica y económica que no fue interpretada por ninguna obra intelectual importante durante el siglo pasado, con la excepción quizá de la obra de Dewey, penetrada de darwinismo (2006: 186).

Para Touraine, el matrimonio indisoluble entre progreso y cultura, entre racionalidad y agencia, o (podríamos pensar) según el planteamiento de Gorgias, entre ser y pensamiento, es la base de la modernidad que ha sido cuestionada desde hace más de un siglo. Es una idea en crisis: “La sociedad ya no tiene unidad, de manera que ningún personaje, ninguna categoría social, ningún discurso posee el *monopolio del sentido*” (2006: 185, énfasis añadido).

Hay una pluralidad de sentidos, pero ello no quiere decir que sean equivalentes. El fracaso de Gellner al abordar el relativismo, el posmodernismo y la hermenéutica, tiene que ver con la incomprendión de ese matiz. Los sentidos, los discursos, los paradigmas culturales no son equivalentes porque no existe un “punto de apoyo” fuera de las culturas mismas que determine la superioridad de unos sobre otros. De ello se encargan otros criterios que muchas veces nada tienen que ver con la racionalidad o la pulcritud lógica de los argumentos. Los contextos políticos, económicos y sociales son los que definen qué sistemas de pensamiento, qué creencias, qué verdades, qué valores son los que medran en determinada región, grupo humano o “comunidad epistémica”.

Por tanto, la prevalencia, la hegemonía de determinados valores, saberes, sistemas y tendencias, así como por otro lado la marginalidad y extinción de otros, obedece a razones políticas y económicas, más que a sus propios contenidos específicos.

Touraine hace una tipología de los posmodernismos, en función de la corriente de pensamiento de la cual surgen, en concordancia con la idea de que no hay una sola modernidad (un sentido), sino muchas; todas ellas pugnando por convertirse en la modernidad. Un primer tipo de posmodernismo se definiría como la *hipermodernidad*. “El movimiento de la modernidad se acelera continuamente, las vanguardias se hacen cada vez más efímeras y toda la producción cultural”, según afirma con razón Jean François Lyotard (1989), se convierte en vanguardia por un consumo cada vez más rápido de lenguajes y signos (en Touraine, 2006: 186). La crítica de Gellner correspondería a este tipo de “comportamiento” intelectual en el que tan pronto una idea o una tendencia se pone de moda, otra más descabellada o novedosa ocupa su lugar, tras la cual hay otra, y, así, en un torbellino sin fin, nadie es capaz de poner o encontrar un orden. Esta tendencia surgió como una crítica de lo eterno, de lo inamovible que precede lógica y temporalmente a lo efímero, al mundo de los sentidos. Es una crítica tardía a un *idealismo* ya antiguo, con una larga tradición intelectual, del que tal vez su más brillante representante sea Platón, para quien la realidad perceptible es una copia imperfecta de las ideas prístinas, infinitas, inalcanzables en este mundo corrompido por el engaño de los sentidos. Si se logra entender el contexto en el que surge la hipermodernidad, un contexto de cansancio respecto de las promesas eternas de la religión, de la ciencia o de la tecnología, se podrá comprender que la celebración de lo efímero, la “prisión del instante”, como lo nombra Touraine, es una *correspondencia social* perfectamente aprovechada por el capitalismo tardío para satisfacer esa “necesidad” de instantaneidad y corta duración, y llevarlas hasta extremos cada vez más sofisticados<sup>5</sup> durante las últimas tres o cuatro décadas.

Un segundo tipo de posmodernismo se constituye como una crítica del modernismo en su esfera social y política. Para Touraine este *antimodernismo*, surge en la década de 1970 a raíz de la crisis de la idea de “revolución” así como de su fiel

<sup>5</sup> Nótese que esta palabra está emparentada etimológicamente con ‘sofisma’ y ‘sofistas’, en el sentido de ‘habilidad’ y ‘artificio’.

acompañante del siglo XX, el “izquierdismo”: “El neoliberalismo, que triunfa en la vida económica y política durante la década de 1980, y el *posmodernismo cultural* son *productos paralelos* de la descomposición del izquierdismo” (2006: 187, énfasis añadido). Con la caída del muro de Berlín y del socialismo soviético, cae la última de las utopías omnicomprendedoras del mundo. En la teorización política, como en la social y la cultural, hay una grave ruptura con respecto del pasado. Hay un antes y un después de esta década, de la que su expresión posmoderna solamente es un destello, una cara, una rama; muy visible, pero no la única ni la más importante. Si para pensadores como Jean Baudrillard (1993) o Gilles Lipovetsky (1998) queda la negación de lo social como única alternativa, así como Gorgias habría propuesto un nihilismo semejante a un nivel incluso ontológico, es porque en medio de las grandes transformaciones que sus ojos presencian:

[...] la instrumentalidad está administrada por empresas, económicaspolíticas, que compiten entre sí en los mercados; el sentido se ha hecho puramente privado, subjetivo. De manera que no existe otro principio de regulación de la vida social que no sea la tolerancia (2006: 187).

Touraine identifica la concurrencia de tres tendencias clave: la instrumentalidad como acción estratégica empresarial, “el repliegue del individuo en la vida privada”, y la globalización de los problemas causados por la tecnología (2006: 188), como tendencias vinculadas a la aparición del antimodernismo. Un tercer tipo de posmodernismo representa una crítica severa hacia la simultaneidad de la modernidad tardía. Por ello, Touraine lo identifica como *poshistoricismo*. Aquí:

[...] el posmodernismo corresponde a la experiencia de nuestros contemporáneos que recorren el espacio y el tiempo mediante los viajes, las visitas a los museos, la lectura de libros, el arte, la audición de discos y de *cassettes*; recursos que los hacen igualmente sensibles a obras a las que están materialmente próximas o bien de las que están alejados por siglos o por millares de kilómetros (2006: 189).

La televisión, la web, las redes sociales virtuales; recursos que los autores posmodernistas identifican con el fin de la historia porque, ¿qué sentido puede tener el pasado cuando un *click* basta para *hacerlo* presente? ¿Qué significa la unidad de medida “kilómetro” cuando la unidad “gigabyte” representa mejor la capacidad que se tiene de conocer lugares o relacionarse con personas “distantes”? He aquí otro núcleo de paradojas que se desprenden de la estrecha relación entre tecnología, ciencia, economía y modernidad. Podríamos agregar a la noción *poshistórica* de Touraine una *posgeográfica*: ¿qué nuevos sentidos del espacio se instauran cuando pensamos en herramientas como *google-maps* o cuando podemos hacer visitas virtuales a cualquier ciudad, museo o sitio arqueológico del mundo desde el *gadget* que sostenemos en la mano?

Un cuarto tipo de posmodernismo es, quizá, el que más fuertemente se ha atacado a la vez que ha sido considerado como todo el posmodernismo posible, o el modelo de posmodernismo que muchos de sus detractores tienen en la cabeza cuando piensan en él. Fredric Jameson (2006) le llama *antiestético*, pues su crítica parte de que toda obra artística encuentra un valor en el mercado, y es este mercado el que, a fin de cuentas, determina su valor. La cultura aparece entonces como imitación de estilos pasados dada la vertiginosa sucesión de novedades, con su respectiva demanda, pero también como esquizofrenia, dada la fragmentariedad individualizada de la creación y del consumo cultural carente de sentidos compartidos y de todo tipo de ideal por compartirlos.

La razón de elegir esta tipología de los posmodernismos de Touraine es que permite identificar con claridad las diferencias que existen al interior de un “movimiento” que de por sí no tiene unidad (pues precisamente critica esta posibilidad) al tiempo que permite identificar la profundidad y pertinencia de las críticas que desde múltiples ángulos se han blandido contra éste. De esta manera, por ejemplo, la crítica de Gellner aparece simplemente como un haz difuso de acusaciones dirigidas contra todo el posmodernismo y a la vez contra nadie en particular; razón por

la cual fue elegido como blanco paradigmático de la crítica de este texto, pues representa a un extenso grupo de opositores del posmodernismo que, al contrario de Touraine, ni siquiera se toman la molestia de conocer mínimamente a su adversario. En ese sentido, el argumento de Gorgias que da nombre a este apartado puede usarse como metáfora para significar que, aún si algo existiera, el posmodernismo por ejemplo, no podría ser conocido, pues la idea que se llega a tener de ello en el pensamiento carece de referente.

### **c) Si conociésemos algo, no podríamos comunicarlo**

---

La tercera tesis defiende que la palabra no comunica más que sonidos. Mediante el lenguaje no transmitimos colores, sabores, tamaños, etc., sino solamente sonidos (es decir, no transmitimos las cosas en sí sino sólo palabras). Y, al igual que la vista no ve los sonidos, el oído no oye los colores. Con ello pone de manifiesto el divorcio existente entre signo y significado (entre el término que designa y el objeto designado), y destaca la imposibilidad de transmitir la realidad mediante la palabra. Esto se podría resumir en: 1) antítesis entre la exterioridad (respecto a nosotros) de la subsistencia de los objetos y la interioridad de la palabra; 2) imposibilidad, por ello, de que la palabra tenga la función de representar el objeto exterior, el cual, en cambio, tiene la función de revelarnos a nosotros la palabra, suscitándola por medio de las impresiones sensibles (los sentidos); 3) diferencia entre la subsistencia visible (los objetos) y auditiva (la palabra), e irrepresentabilidad recíproca.

Podemos relacionar esta argumentación con el dilema que el posmodernismo puso en la mesa de discusión antropológica a propósito de la etnografía, principal herramienta de trabajo de la antropología desde los inicios del siglo XX. ¿Si la realidad es inasible para la narrativa etnográfica, entonces qué se dice: ficción, invención, aproximación, interpretación? ¿A qué puede

aspirar el discurso etnográfico, ya que no puede aspirar a la cabal correspondencia entre el referente y lo referido? ¿Está más emparentada la antropología con la literatura que con la ciencia?

Entre las propuestas posmodernistas que se relacionan con el quehacer antropológico y que vale la pena considerar, está el trabajo de James Clifford (1998) referente a la “narrativa” etnográfica. En él, Clifford realiza un escrupuloso examen histórico de los textos, de los registros etnográficos clásicos y no tan clásicos desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la fecha de realización de su propio ensayo. Desde el análisis de *The Melanesians* (1891) de R. H. Codrington, pasando por una demoledora crítica de *The Nuer* (1969) de Evans-Pritchard, hasta llegar a la “orquestación polifónica” de *Birds of my Kalam Country* (1977) de Ralph Bulmer e Ian Majnep o el *Piman Shamanism and staying Sickness* (1974) atribuido al antropólogo M. Bahr, al chamán Juan Gregorio, al intérprete David López y al editor Albert Álvarez.

Clifford propone que podrían distinguirse cuatro paradigmas de trabajo etnográfico comprendidos dentro del periodo histórico que coincide no sólo con el surgimiento de la antropología como disciplina, digamos, autónoma, sino con la incorporación del trabajo de campo y su registro etnográfico como método por autonomía de la nueva disciplina. Si para finales del siglo XIX, “el etnógrafo y el antropólogo, el descriptor-traductor de costumbres y el constructor de teorías generales sobre la humanidad, eran distintas personas” (1998: 147), para la década de 1930 el canon metodológico ya suficientemente establecido hacia recaer estas cualidades en la figura de una sola persona: el antropólogo capaz de sustentar sus audaces planteamientos teóricos con abundante y meticuloso registro de su trabajo de campo.

Aquí, Clifford introduce una serie de preguntas que ponen al descubierto ciertas paradojas en el quehacer etnográfico que no pueden ser resueltas sin un profundo cuestionamiento de la propia práctica etnográfica y sin un riguroso examen del paradigma a partir del cual uno “recoge” y presenta los datos de campo:

¿Cómo es que la experiencia, no sujeta a reglas, se transforma en informe escrito autorizado? ¿Cómo es, precisamente, que un encuentro transcultural, locuaz y sobredeterminado, atravesado por relaciones de poder y desencuentros personales, puede ser circunscrito como una versión adecuada de “otro mundo” más o menos discreto, compuesto por un autor individual? (1998: 144).

Los cuatro paradigmas que el catedrático de Santa Cruz propone son: a) la autoridad que confiere *la experiencia*, b) la autoridad de la *interpretación*, c) la autoridad del que objetiva su *diálogo* y d) la autoridad de lo *polifónico*. Tales paradigmas vienen a ser respuestas que las distintas generaciones de antropólogos han ofrecido a las preguntas que la disciplina se ha ido encontrando en su práctica y que Clifford enuncia en su crítica. Hay un refinamiento gradual del registro etnográfico a partir del método muy válido y frecuente del ensayo y error. Asimismo, se pueden identificar las distintas preocupaciones políticas, epistemológicas, metodológicas, que a lo largo de un siglo y medio han orientado la práctica antropológica. Si en un principio el “estar ahí” constituía el *quid* de la disciplina, en años posteriores lo importante debía ser una aproximación hermenéutica de la realidad inasible, densa, pero parafraseable.

Más adelante el énfasis recayó en el diálogo al ser cuestionada la figura del antropólogo como sujeto privilegiado o, si se quiere, legitimado para hablar del “otro” escurridizo, pero objetivable. Finalmente, cuando la etnografía dejó de tener un solo autor, el texto se convirtió, si se permite la imagen, en una partitura: hay un concierto de voces que el antropólogo pone por escrito en una *notación* susceptible de ser captada, diríase ejecutada, de nuevo. No deja de haber un “director de orquesta”, no deja de haber un sesgo subjetivo, pero la pluralidad de voces puede ser escuchada.

Muchas críticas se han hecho desde entonces a Clifford (Gellner incluido), algunas de las cuales son pertinentes y sólidas (ver Rabinow, 1991; Rosaldo, 1991; y Roseberry y Polier, 1989, por ejemplo). No obstante, una lectura con más de una decena de años

de reposo como la de David Harvey (1998) posibilita una reflexión más sobria. Desde luego no se trata de trivializar o ridiculizar el trabajo etnográfico porque es incapaz de aprehender la “realidad” que intenta describir y pensar. Las críticas posmodernistas hacia la narrativa etnográfica no la destruyeron o la cambiaron de sección en las librerías y bibliotecas. Antes bien, la fortalecieron y permitieron distintas exploraciones (no siempre afortunadas, ni serias) que han demarcado sus límites como orientación epistemológica específica de la antropología y de las ciencias sociales en general.

Así como en la Grecia “axial” los argumentos gorgianos contribuyeron al perfeccionamiento de la filosofía aun cuando atacaron sus más profundos fundamentos, el posmodernismo ha planteado importantes problemáticas para la reflexión filosófica, artística y antropológica. No todas sus argumentaciones son igual de fecundas; no todas fueron formuladas desde una preocupación genuina por la científicidad social o con una base sólida de cuestionamiento, pero el posmodernismo está lejos de ser una moda “artística” o “literaria” que tiene poco o nada que ver con la filosofía, el arte o la antropología, si consideramos los planteamientos que provocan un diálogo abierto y benéfico para quienes deciden tomárselo en serio.

Desde ese punto de vista, el posmodernismo no es reductible al *pastiche*<sup>6</sup> ni a la fragmentariedad sin sentido; ello puede ser su punto de partida, su carta inicial de presentación. Pero así como los planteamientos filosóficos de Gorgias, que surgieron como la crítica del pensamiento antiguo hacia sí mismo, no dejan de incitar a la reflexión y la discusión, así el posmodernismo de finales del siglo XX, y sus subsiguientes desarrollos, todavía tiene una o dos

6 La idea de *Sofista* devino peyorativa con la llegada de Gorgias, Protágoras e Hippias, entre otros, debido a que lucraban con la enseñanza. Hasta el día de hoy se utiliza el término como insulto académico aun cuando nadie cuestiona la honorabilidad de los profesores de las escuelas particulares (y públicas), muchos de los cuales tienen como fin primordial el lucro antes que la enseñanza. Así también, con la venida de los posmodernistas, el término *pastiche* ha venido a significar algo reprochable, no obstante que su significado de diccionario sigue siendo simplemente “composición artística hecha merced a diversas mezclas” (ver discusión en Rabinow, 1991: 340 y ss.).

cosas interesantes sobre las cuáles dialogar con la filosofía, las artes y la antropología.

La ilustración con la que comencé este ensayo es un pastiche que a través del humor pretende plantear la cuestión nodal de la “realidad” y su aprehensión. En la película dirigida por Ismael Rodríguez en 1948 se nos presenta a los “pobres” como un “nosotros”. No es gratuita esta cualificación. Pretende establecer un vínculo emotivo entre las masas espectadoras y consumidoras de este producto cinematográfico y los personajes para que sean entrañables y las masas puedan identificarse con ellos. Es un producto ideológico sumamente exitoso que ha arraigado en el ‘imaginario’ nacional al establecer la imagen idealizada de la pobreza como un valor compartido: el pobre es bueno, honrado, trabajador y solidario; “todo corazón”.

Por esos mismos años (1950) apareció la película *Los Olvidados* de Luis Buñuel mostrando una cara más descarnada, más próxima si se quiere, de la “realidad” de los “pobres” de la ciudad de México de mitad de siglo. En su momento fue reprobada y censurada porque presentaba al mundo una cara poco favorable del México desarrollista de aquellos años. Un país totalmente comprometido con la modernización, el progreso, la búsqueda del primer mundo.

El pastiche que presento sugiere la posibilidad de que “la chorreada” hubiera sido infiel al “torito” nada menos que con su némesis “el tuerto”. Cosa perfectamente plausible en la *narrativa erótica* de *Los Olvidados* pero impensable en la de *Nosotros los pobres* donde éstos son presentados como el epítome de la virtud. Podrán carecer de todo, menos de lealtad, honestidad y solidaridad, valores todos ellos en estrecha conexión con la ideología católica, nacionalista y capitalista imperante en México en donde los pobres tienen su lugar asignado y donde habrá que ‘apechugar’, es decir, aceptar humildemente el destino que “nos tocó”.

Con la expresión “nosotros los posmodernos” mi deseo ha sido enfatizar la construcción ideológica, edulcorada y excesivamente simplificada con la que numerosos académicos despachan las

nociones de posmodernidad y posmodernismo convirtiéndolas en una caricatura semejante a la película de Ismael Rodríguez respecto de “los pobres”. Pero, más lamentable aún, la facilidad con la que esquivan los cuestionamientos y reflexiones que han emergido durante las últimas décadas en torno a la construcción social de nuestras “realidades”, nuestros “conocimientos” y las maneras en que “comunicamos” nuestros hallazgos.

La argumentación de Gorgias, el sofista griego, seguirá siendo notablemente actual en la medida en que insistamos en *ver* en los posmodernismos y posmodernidades contemporáneos la misma película justificadora del *statu quo* una y otra vez. ▼

## Referencias

- AA.VV. (2013). *Sofistas. Fragmentos y testimonios*, introducción, trad. y notas de Antonio Melero. Madrid: Gredos.
- BAHR, D., J. Gregorio, D. Lopez y A. Alvarez. (1974) *Piman Shamanism and Staying Sickness (Ka:cimMumkidag)*. Tucson: University of Arizona Press.
- BAUDRILLARD, Jean. (1993). Cultura y simulacro: la precesión de los simulacros; el efecto *Beaubourg; a la sombra de las mayorías silenciosas; el fin de lo social*, (trad.) Antoni Vicens y Pedro Rovira. Barcelona: Kairós.
- BULMER, Ralph e Ian Majnep. (1977). *Birds of My Kalam Country*. Auckland: University of Auckland Press.
- CLIFFORD, James. (1998). “Sobre la autoridad etnográfica”, Carlos Reynoso (comp. y trad.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona: Gedisa. Pp. 39-77
- CODRINGTON, R. B. (1891). *The Melanesians*. Reimpresión. Nueva York: Dover, 1972.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1969). *The Nuer*. Oxford: Oxford University Press.
- GEERTZ, Clifford. (1996). “Anti-anti relativismo”, *Los usos de la diversidad*, (trad.) Nicolás Sánchez Durá. Barcelona: Paidós-Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona.

- GELLNER, Ernest. (1994). *Posmodernismo, razón y religión*, (trad.) Ramón Sarró Maluquer. Barcelona: Paidós Ibérica.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Condiciones de la libertad: La sociedad civil y sus rivales*. (trad.) Carles Salazar, Barcelona: Paidós.
- GORGIAS. (1980). *Fragmentos y Testimonios*, (trad.) Pedro C. Tapia Zúñiga, Bibliotheca Scriptorum graecorum et romanorum mexicana. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GUTHRIE, W. K. C. (1967). *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*, (trad.) Florentino Torner. México: Fondo de Cultura Económica.
- HARVEY, David. (1998) *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. (trad.) Martha Eguía, Buenos Aires: Amorrortu.
- JASPERS, Karl. (1985 [1949]). *Origen y meta de la historia*. (trad.) Fernando Vela. Madrid: Alianza Editorial.
- JAMESON, Fredric. (2006). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, (trad.) José Luis Pardo Torío. Barcelona: Paidós Ibérica.
- LIPOVETSKY, Gilles. (1998). *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, (trad.) Joan Vinyoli y Michele Pendanx. Barcelona: Anagrama.
- LYOTARD, Jean François. (1989) *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. (trad.) Mariano Antolín, Madrid: Cátedra.
- MORALES Rojas, Jesús. (2011). “Gorgias y la no existencia del mundo”, subido el 10 de abril de 2012, consultado el 23 de marzo de 2015, <http://jesus-ademir-morales-rojas.suite101.net/gorgias-y-la-no-existencia-del-mundo-a48141>
- PLATÓN. (1998). *Diálogos. 5, Parménides; Teeteto; Sofista; Político*. Madrid: Gredos.
- RABINOW, Paul. (1991). “Las representaciones son hechos sociales: Modernidad y posmodernidad en la antropología”, James Clifford y G. E. Marcus (eds.), *Retóricas de la Antropología*. (trad.) José Luis Moreno-Ruiz, Madrid: Júcar. Pp. 321-356.
- ROSALDO, Renato. (1991). “Desde la puerta de la tienda de campaña: El investigador de campo y el inquisidor”, James Clifford y G. E. Marcus (eds.), *Retóricas de la Antropología*.

- (trad.) José Luis Moreno-Ruiz, Madrid: Júcar. Pp. 123-150.
- ROSEBERRY, William y Nicole Polier. (1989). “Tristes Tropes: post-modern anthropologist encounter the other and discover themselves”, *Economy and Society*, 18 (2).
- TOURAINE, Alain. (2006). *Crítica de la modernidad*, (trad.) Alberto Luis Bixio. México: Fondo de Cultura Económica.

Fecha de recepción. 15 de Mayo 2018

Fecha de aceptación. 30 de Mayo 2018