

COMPLEJIDAD Y PRECARIEDAD EN LA EMPRESA CIENTÍFICA

Javier Rodríguez *

"Todo lo que es profundo ama la máscara"

(F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, aforismo 40.)

En un mundo globalizado todos somos nativos. La teoría de la ciencia ve reforzarse en este universo cada vez más plural y cada vez más interconectado, un proceso que desde Kuhn se ha desarrollado de un modo imparable: la incommensurabilidad de los paradigmas. Lo que se expone a continuación es una reflexión sobre la inevitabilidad de lo diverso para un conocimiento -el científico- que se pretende universal, y lo precario y necesitado de un discurso que se basa en la necesidad, ya sea lógica o causal.

Adoptaré como punto de partida la afirmación de que no es la realidad la que dota de sentido al lenguaje, en una especie de proceso de saturación semántica de unos moldes primigenios, sino que, por el contrario, lo real y lo irreal se muestran en el sentido que el

* Javier Rodríguez Martínez, Profesor de la UNED.

** Comunicación presentada y leída por su autor en el II Encuentro Regional de Sociólogos y Politólogos de Castilla-La Mancha celebrado en Almagro (Ciudad Real), los días 14 y 15 de noviembre de 1997.

lenguaje ya tiene. Recordemos a Wittgenstein: *“Los límites de mi lenguaje significan los límites del mundo. La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites. No podemos, por consiguiente, decir en lógica: en el mundo hay ésto y aquéello, y no lo de más allá (Tractatus, 5.6-5.6.1)”*.

Esta afirmación de que la categoría de lo real es interna al lenguaje y al sistema de creencias del que brota su sentido suele ser aceptada, pero dirigida preferentemente al discurso del otro, de quien se presupone que, enredado en la malla de sus creencias, carece de nociones tales como “realidad exterior” o “comprobación”. Así, dice Evans-Pritchard: *“Las nociones científicas son aquellas que concuerdan con la realidad objetiva... Una jarra se ha roto mientras se horneaba. Ello se debe probablemente a la arena. Vamos a examinar el jarrón y a ver si esta es la causa. Este es un modo de pensar lógico y científico. Un hombre está enfermo. Consultemos a los oráculos para descubrir qué brujo es el responsable. Este es un modo de pensar lógico pero acientífico (Evans-Pritchard, “Science and Sentiment, Boletín de la Facultad de Artes, Egipto, 1934. Citamos por Winch, P. (1994): Comprender una sociedad primitiva, Paidós, Barcelona, p.35)”*.

La manera en que el insigne antropólogo británico se expresa provoca inmediatamente nuestra adhesión: los azande, la tribu sobre la que trata el libro de Evans-Pritchard, están efectivamente limitados por la red de creencias que constituye los límites de su mundo. Nosotros no. No es que tengan un psiquismo menos desarrollado que el nuestro, sino que -esta parece la explicación que se desprende de sus páginas- han tenido menos suerte con sus creencias que nosotros con las nuestras. Si sus creencias tienen algo que ver con la realidad, es más bien por una correspondencia fortuita.

“Los azande -nos explica Evans-Pritchard- observan la acción del veneno tal y como nosotros lo observamos, pero sus observaciones siempre están subordinadas a sus creencias, se incorporan a sus creencias y las explican y las justifican. Considérese cualquier argumento que demoliera completamente todos los alegatos azande del poder del oráculo. Si se tradujera a las formas de pensamiento azande serviría para apoyar todas la estructura de sus creencias. Pues sus nociones místicas son coherentes, se hallan interrelacionadas por una red de nexos lógicos y están ordenadas de tal modo que nunca contradicen demasiado crudamente la experiencia sensible, sino que, por el contrario, la experiencia parece justificarlas.”

Evans-Pritchard (1976): *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama, Barcelona, pp.299-300.

No sé si Th. Khun leyó este libro sobre los azande; desde luego, su concepto de “paradigma” parece calcado de Pritchard, sólo que aplicado al propio discurso científico. El sistema de creencias de los azande -nos dice Evans-Pritchard- es lógico; es más, su propia lógica interna es la que guía sus observaciones de modo que éstas responden siempre a lo esperado. Creo que está en lo cierto en este aspecto, pero existe un problemático doble rasero: su sistema de creencias les impide distinguir la fantasía de los hechos; observan y experimentan sus observaciones, pero eso no hace sino fortalecer sus creencias. Sin embargo, cuando nosotros observamos y experimentamos, nuestro sistema de creencias se comporta de un modo neutro. Por lo tanto en nuestro conocimiento objetivo, la posibilidad misma de que algo así pueda existir, se basa en un presupuesto teológico: la figura del Pantocrator, como lo denominaba Newton, el dios creador de todo el universo, que a diferencia de los menos poderosos y fiables ídolos tribales, da uniformidad a toda la realidad. Y Dios, también, en la base del sistema epistemológico de la modernidad, el de Descartes, quien de manera característica afirmaba: “Dios no engaña”. Por eso se puede pensar en la posibilidad misma de una observación objetiva, al margen de las creencias. O más bien, nuestras creencias no nos engañan porque creemos en dios, que no engaña. Luego la superioridad epistemológica de Occidente no radica sólo en una mayor fortuna en las creencias que se han desarrollado, sino en la superioridad del dios de Moisés y los profetas respecto de cualquier otro. La ciencia sigue conteniendo, pues, gran parte de teología y de las luchas de religión. “Conquistad el mundo”, aquel precepto bíblico, no se agotaba en una mera cuestión de territorios. Pero, ¿qué sucede si creemos que “dios ha muerto”? ¿Qué pasa si tratamos de pensar esta cuestión recurriendo sólo a las relaciones entre lenguaje, objeto y conciencia?.

El papel mediador del lenguaje entre el objeto y la conciencia es un lugar común al que frecuentemente se recurre en epistemología. Entre lenguaje y verdad se presupone siempre una relación estrecha: más aún, parece que la verdad es una responsabilidad jurídica a la que no puede escapar el lenguaje. Pero ¿se desarrolló para esto? ¿Surgió el lenguaje con la finalidad de decir la verdad? Lo falso es entendido como una falta de correspondencia con lo real, en palabras de S. Agustín, es entendido como “una enunciación premeditada de una falsedad inteligible”. Desde los primeros estoicos y los cristianos primitivos, palabras como “máscara”, “fingimiento” y semejantes no han tenido precisamente olor a santidad. Como ha recordado Steiner en su fascinante *Después de Babel*, “la verdad toda la verdad y nada más que la verdad es un ideal propio de los seminarios de lógica, pero es sólo un aspecto parcial del lenguaje. Quizás ni siquiera el principal. Lo que distingue al ser humano del caballo no es, como pensaba Aristóteles, su capacidad racional, sino, como pensaba J. Swift, su capacidad y la facilidad con la que miente (vid

infra)". La corriente de la lengua está impulsada por la intención: es circunstancia, estrategia, sentido de la escena y del momento. Las finalidades misteriosas de la mentira no han sido objeto de investigaciones suficientes, pero comparto la opinión de Steiner de que si dejásemos de considerar la no-verdad como una categoría negativa en todos los sentidos, podríamos quizás ver las cosas con más claridad. Al menos las cosas de que acostumbra a tratar la epistemología. Numerosas especies animales poseen sistemas de señales más eficaces, en cuanto a la veracidad, que nuestro lenguaje. Ante la pregunta: ¿dónde está el agua?, cualquier ruminante contesta con rigurosa precisión. En el mundo animal, ambas cosas, la verdad y la mentira, están gobernadas por el instinto. Quizás esta esclavitud comunicativa fue también el comienzo para el ser humano. Pero es posible que la mentira tuviese una gran importancia adaptativa y con ello comenzase a desarrollarse a la par que el lenguaje. Cuando hace miles de años, a la misma pregunta sobre la ubicación del agua un grupo de homínidos responde a otra horda rival que está al Oeste cuando en realidad el agua está en el Este, no está simplemente faltando a la verdad, está luchando por su supervivencia en ese hábitat. No sé si se ha investigado la correlación entre el excesivo volumen y actividad de la corteza cerebral humana y su facultad de decir lo que no es. Lo cierto es que, dentro de sus circunvalaciones, el cerebro humano aloja infinitos mundos verbales. Sea cual sea el origen sociobiológico de la mentira, es ella nuestro mejor instrumento. "*Es el instrumento* -dice otra vez Steiner- *con el que el ser humano ha podido atravesar la jaula de los instintos y tocar los confines del universo y del tiempo* (Steiner, G., (1980): *Después de Babel*, FCE, México, p.257)". Proponer una fe en la verdad intrínseca del lenguaje es pretender volver a la ética de los herbívoros.

Una creencia particularmente extendida en la epistemología occidental, es la que podemos denominar el mito de la profundidad. Consideremos un texto clásico en que con nitidez cartesiana, el espíritu científico aparece imbuido de esa retórica de la profundidad. En *Las reglas del método sociológico*, dice Durkheim:

"[...] la definición tiene como única función la de hacernos tomar contacto con las cosas y, como la inteligencia sólo puede llegar a ellas desde fuera, lo que expresa es el aspecto exterior de las mismas."

Durkheim, 1988:97

Los términos clave son "fuera" y "exterior": ¿de qué son fuera y exterior?. ¿Del sujeto, de la idea, de la cosa, de dios?. Cabría preguntarle si sabe él que todos esos rasgos exteriores habrán de conducirnos a interioridad alguna. Durkheim, consciente de esta objeción, responde recurriendo a las presuposiciones metafísicas de su enfoque:

“La objeción sólo estaría fundada si esos caracteres exteriores fuesen al mismo tiempo accidentales, es decir, si no estuviesen vinculados a las propiedades fundamentales. En tal caso la ciencia no tendría modo alguno de seguir progresando después de haberlos señalado; no podría profundizar en la realidad, pues no habría ninguna relación entre la superficie y el fondo.”

Durkheim, 1988:97-99.

“Fundamento”, “profundizar”, “superficie” y “fondo”: tantas metáforas juntas hubiesen hechos saltar las alarmas epistemológicas del más incauto de los azande. Y sin embargo, Durkheim no puede establecer una continuidad entre observación, definición y explicación sin recurrir a ellas. Pero, ¿qué ocurre si desproveemos al lenguaje científico de la “retórica de la profundidad”? La mejor respuesta nos la dio ya A. de Tocqueville en sus *Recuerdos de la Revolución de 1848*:

“Yo he vivido con gentes de letras, que han escrito la historia sin mezclarse en los asuntos, y con políticos que nunca se han preocupado más que de producir los hechos, sin pensar en describirlos. Siempre he observado que los primeros veían por todas partes causas generales, mientras los otros, al vivir en medio del entramado de los hechos cotidianos, tendían a imaginar que todo debía atribuirse a incidentes particulares, y que los pequeños resortes que ellos hacían jugar constantemente en sus manos eran los mismos que mueven el mundo. Es de creer que se equivocan los unos y los otros. Por mi parte, detesto esos sistemas absolutos, que hacen depender todos los acontecimientos de la historia de grandes causas primeras que se ligan las unas a las otras mediante una cadena fatal, y que eliminan a los hombres, por así decirlo, de la historia del género humano. Los encuentro estrechos en su pretendida grandeza, y falsos bajo su apariencia de verdad matemática. Creo -y que no se ofendan los escritores que han inventado esas sublimes teorías para alimentar su vanidad y facilitar su trabajo- que muchos hechos históricos importantes no podrían explicarse más que por circunstancias accidentales, y que muchos otros son inexplicables; que, en fin, el azar [...] tiene una gran intervención en todo lo que nosotros vemos en el teatro del mundo.”

Tocqueville, A., (1994): *Recuerdos de la Revolución de 1848*, Madrid, Trotta, pp.79 y ss.

Lo específico del enfoque de Tocqueville, es introducir un elemento nuevo: el azar, y anudarlo con la necesidad, para dar cuenta tanto de los acontecimientos como de los principios y de las causas generales. Pero estas causas generales no delimitan más que “el círculo de lo fatal” de los acontecimientos. La historia resulta ser así inteligible hasta cierto punto, pero no determinista.

Tomemos otro pasaje, esta vez de Engels, que quizás pueda sorprender un poco:

“[...] la historia [se desarrolla de manera; J.R.M.] que el resultado final se produce siempre a partir de los conflictos de muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es modelada, en lo que ella es, por un conjunto de condiciones de vida particulares; son, por tanto, incontables fuerzas que se entrecruzan, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de los que sale una resultante -el acontecimiento histórico-, que, a su vez, puede ser vista, en conjunto, como el producto de un poder carente de consciencia y voluntad relativas a sus efectos.”

“Carta de F. Engels a J. Bloch”, en: *Marx-Engels*, 1966, vol.I, 227.

En los textos anteriores, carentes de esa mística de la profundidad, el proyecto científico es expresado en términos mucho más precarios. En lugar de la explicación habría que utilizar el término de explicación interpretativa, como proponía Weber, o, para no ser redundante, el de interpretación. Pero entonces suena algo sospechoso. En nuestro lenguaje académico común así se manifiesta: ¿cuántas veces no habremos dicho de algún trabajo leído que es meramente interpretativo, o que no es profundo?. Nuestra impresión puede ser acertada, pero el modo en que la expresamos es retórico. El lugar privilegiado de la profundidad en nuestra cultura académica es evidente, y sin embargo no sabemos muy claramente a qué se refiere. Por ello merece la pena ver qué queda de la explicación si la desproveemos de la mística de la profundidad.

Entiendo por explicación la respuesta a la pregunta ¿qué causó tal cosa?. Los manuales de filosofía de la ciencia no suelen ser mucho más precisos. Lo que propongo es repetir la misma argumentación de Evans-Pritchard contra los supuestos culturales de los zande, sólo que dirigiéndome contra los propios supuestos de Evans-Pritchard. La idea central fue ya formulada por un anónimo miembro de la tribu zande, al que el antropólogo británico no presta ninguna atención, limitándose a citarle condescendentemente.

“[...] ¿qué hace el zande sin su oráculo del veneno? -se pregunta Evans-Pritchard-. Su vida tendría poco valor. Los brujos harían enfermar a su esposa y a sus hijos, destruirían sus cosechas y harían su caza estéril. [...] Los hombres violarían a su esposa y le robarían sus bienes, y ¿cómo podría identificarlos y vengarse del adúltero y del ladrón?. Sin la ayuda del oráculo del veneno, sabe que está indefenso y a merced de cualquier mala persona. Es su guía y su consejero. Los azande suelen decir: ‘El oráculo del veneno no se equivoca, es nuestro papel. lo que el papel es para vosotros es para nosotros el oráculo del veneno’, pues -nos explica Evans-Pritchard- ven en el arte de escribir la fuente del conocimiento, la exactitud, la memoria de los acontecimientos y la predicción del futuro de los europeos”.

(op. cit., p.250-1).

Lo que he tratado de hacer en esta ponencia es tomarme en serio las indicaciones epistemológicas de aquel sabio zande. Posiblemente, él llegó a conocer al antropólogo tan bien como a su vez éste les conoció a ellos. Lo que ocurrió es que la antropología -y esto se hace extensivo a cualquier ciencia social- era incapaz de imaginar que un pobre y mal vestido objeto de investigación pudiese decir algo relevante sobre nuestros supuestos culturales, ese nebuloso terreno de creencias y actitudes que no observamos mientras observamos. Sin duda, ha habido numerosos científicos conscientes de la provisionalidad de sus construcciones teóricas.

Pero esta consciencia de la precariedad y fugacidad tiende con facilidad a ser olvidada y compensada con una retórica de la profundidad, pues ella nos presta el apoyo sustancialista que la conciencia de la fugacidad nos niega. Sin embargo, bien mirado, esta concepción de la ciencia como algo mucho más precario de lo que se creía, puede ser beneficiosa para los sociólogos. Ya no hay ciencia dura, ya no tiene por qué haber una ciencia mayor o más desarrollada cuyo ejemplo siga la sociología. Sino que, como dice R. Thom:

“Al principio, con notable ingenuidad, muchos teóricos de las ciencias sociales pensaban poder introducir en ellas los métodos precisos y cuantitativos de las ciencias exactas. Está claro que hay que abandonar esta esperanza, y, por el contrario, podría suceder que se infiltraran en las ciencias exactas -en un futuro no muy lejano- los métodos de sutil análisis, cualitativos y un tanto difusos, de las ciencias humanas.”

Citamos por Prigogine, 1983:102.

Esta es la situación actual. Los problemas tanto de las ciencias de la naturaleza como de las ciencias humanas y sociales son muy semejantes y se da el caso de que la filosofía de la ciencia encuentra hoy en las ciencias naturales los mismos problemas sobre los que han debatido los clásicos fundadores de la sociología. Prigogine ha extendido la idea de que esta nueva situación responde a una "revolución científica" que consiste, principalmente, en el descubrimiento del carácter "excepcional" de las situaciones que fueron objeto del primer tratamiento experimental de la naturaleza. La juiciosa elección de objetos fácilmente reducibles a modelos matemáticos por parte de los primeros físicos ha tocado a su fin, el filón se ha agotado, y la historia de la ciencia del último siglo está ligada al continuo descubrimiento de limitaciones a la validez de aquellos conceptos. Este hecho también ha señalado los límites a una concepción de la realidad negadora de la diversidad, la novedad y la contingencia en nombre de leyes universales.

¿Significa esto el fin de toda frontera entre ciencia y creencia?. ¿Se ha desvanecido para siempre lo universal, la unidad de la diversidad, o está sepultado en algún mamotreto habermasiano?. Parece que no sólo los salvajes confunden la fantasía con los hechos, sino también el hombre civilizado. Dado que el conocimiento científico es una representación "como si" de los fenómenos, funciona por analogías, construye modelos. En el siglo XIX estas analogías procedían del ámbito técnico de la revolución industrial (maquinismo, fuerza, revolución, etc...). En los mitos de la antigüedad eran analogías que tomaban al cuerpo como punto de partida (el amor, el odio, eran personificados). Ahora proceden de las representaciones y productos culturales, como el juego, el teatro, la gramática. Quizás pronto lo hagan del material simbólico de otras culturas. Quizás algún día sepamos lo que sobre nosotros sabía aquel viejo zande.