Cuestiones de sociología del saber

Luis Saavedra

I

Quisiera dedicar unas notas a la polémica, en mi opinión, bastante somera y oblicua, avivada en los últimos tiempos sobre la naturaleza de la sociología del conocimiento, y por ende, al papel de las ideas en la vida social, a cómo se producen, y a cuál es su relevancia epistemológica.

Estas interrogaciones suscitan una curiosidad que deslinda el paisaje en el que se ha encuadrado la sociología del saber, una disciplina que hoy está siendo asediada por un tropel liquidador que arremete contra ella en un intento presumible de reducirla a la expresión banal en que el utilitarismo que nos envuelve acostumbra a situar las cuestiones trascendentes, para así ridiculizarlas a fuer de mostrar su perfil aparentemente improductivo, gratuitamente complicado y, por añadidura, necesariamente desaconsejable. Ya se sabe que en la actualidad todo lo que no sea rectilíneo, simple y unívoco es contemplado con una reticencia impertinente.

Es el caso que el deslucido apego a los ideales que se manifiesta tan visible en el tránsito del milenio no es ajeno a esta tentativa rutinizadora que ha malparado las humanidades y lleva camino de hacer efectiva la condena de cualquier tipo de pensamiento que no se ajuste a los moldes escuetos de un intercambio convenientemente programado en pos de la perpetuación del sistema. De esta guisa se comprende que se haya llegado a presentar el hábito de pensar como opuesto a la ciencia, por una desviación anarquizante que acecharía a quienes ejercitan su cerebro sin antes aprenderse de memoria las cuatro reglas de la infalibilidad metodológica.

Este es el ambiente que posibilita que el conocimiento sólo se entienda a través de la obtención de resultados gruesos que son los que facilitan la proliferación de opiniones que tratan de excluir las ideas, los imperativos de la conciencia, las formas simbólicas del ámbito de la sociología, con la pretensión calculada de reducir su campo de observación a una dimensión casi táctil con la que se intenta separar aquéllo que se supone merecedor de la con-

sideración científica de lo que no alcanzaría tal rango de distinción. Como si el carácter de la ciencia estuviera depositado en la ocurrencia antojadiza de quien divide el mundo entre lo que cree que se presta a su manipulación por la obviedad de su tratamiento, y lo que, por sus dificultades intrínsecas, escapa de los afanes clasificatorios al uso.

Como una sociología de las ideas, la sociología del conocimiento se ocupa de la forma en que éstas se manifiestan socialmente, y trata, por tanto, de la relación que se produce entre ellas y el cuerpo social, en la medida en que ambos cohabitan y plantean incógnitas sobre su capacidad dinamizadora. Es decir, sobre qué es lo que repercute en el mundo y en su forma de presentarse socialmente. En qué grado la sociedad humana posee mecanismos propios, por decirlo así, determinados, que impulsan los cambios que han operado en la historia y son capaces de diseñar el porvenir o, hasta qué punto, nuestro potencial de pensamiento, nuestra facultad imaginativa, nuestro tesón racional son aptos para crear ideas precursoras sobre las que se edifican comportamientos, movimientos sociales, maneras de entender la existencia. Estamos, por ello, ante una cuestión fundamental que deriva, en última instancia, hacia la pregunta acerca de cuál es el papel del ser humano ante la vida, y que nos emplaza frente al riesgo muy real de sucumbir a un dictado de circunstancias inevitables, puestas en nuestro camino sin que podamos modificarlas, entre las que se encontrarían algunos imponderables investidos de presunta cientificidad, o a conducirnos con la convicción de que existe la posibilidad de elegir para modificar el destino, y por tanto, para influir en el rumbo de los acontecimientos y poder ejercer el uso de la libertad. Resulta, por ello, que reducir el campo de la sociología del saber a lo abarcable, en términos científicos vulgares, significa renunciar a la médula misma de su naturaleza conceptual.

La sociología está obligada a contemplar el despliegue de las ideas en todas sus modalidades de expresión. La necesidad de adecuarlas a un enfoque científico no obedece a una decisión voluntarista sino a una secuencia irrenunciable que se desprende de la propia lógica del conocimiento humano. Pero esta ambición esclarecedora descubre márgenes peculiares que huyen de las simplificaciones, de los esquemas lineales que porfían en la estricta evidencia cuantificada. Y esa singular contemplación de lo ideal no es un asunto baladí ni mucho menos ajeno a las implicaciones de lo que concierne al estudio científico de la vida social. Por el contrario, el espacio escurridizo en el que se proyectan las creencias, los símbolos, los ideales reclama nuestra atención como un componente principal del análisis sociológico.

Pero es verdad que lo hace precavidamente. Porque en el discurso sobre el fundamento de la sociología del saber surge, en uno u otro momento, el dilema de cómo conocer. Y no lo digo en el sentido general que afecta a cualquier materia, y que también incumbe a las ciencias sociales, lógicamente, sino en el muy específico que atañe a la demanda sobre la esencia del sentido social de las cosas, y de las grandes dudas que plantea. Así, cuestiones tan prioritarias como la de la libertad, o el por qué de la sociedad, o la razón del comportamiento humano contemplado desde el límite entre el bien y el mal, dicho de manera contundente. Ya empieza a ser raro, en este emplazamiento, decir que no hay más forma de conocer que la que se atiene estrictamente a los dictámenes del puro empirismo, sabiendo que tal conformidad dejaría sin respuesta adecuada este cuestionario, expuesto en toda su hondura.

Obviamente, resultaría ridículo a estas alturas, hacer un ejercicio de pensamiento que reivindique en cualquier escorzo planteamientos anticientíficos. Pero no es ocioso tener en cuenta, como Cassirer coligió en su estudio de los simbolismos, que no es posible buscar los fundamentos de la conciencia mítica con pretensiones empiristas, ya que sólo se puede aplicar tal mentalidad a partir de la realidad del factum (1). Por tanto, se impone aproximarse al descubrimiento de cierto tipo de empresas sin huir de ellas, por muy evasivas e intrincadas que puedan resultar, y sin otro remedio que abordando en alguna de sus insinuaciones la problemática que encierra la discusión clásica sobre la excepcionalidad metodológica. Lo cual, insistimos, de ningún modo significa que se reclame un estatuto contrario a los procedimientos científicos, pero sí implica el reconocimiento de la insuficiencia de las ciencias llamadas puras y de su escrupulosa metodología para penetrar satisfactoriamente en el universo originario de las ideas.

La cuestión principal estriba en que la noción de ciencia que se ha impuesto en el mundo compromete una concepción de la empiria que no siempre es compatible con el conocimiento que ha estado ligado históricamente a lo que entendemos por humanidades, que es, además, lo que constituye la base y el fundamento de nuestra cultura simbólica. La misma que, por cierto, ha alentado e inspirado el portentoso desarrollo de la ciencia en todas sus dimensiones, Pero, en ocasiones, parece como si el progreso científico hubiera seguido sendas autónomas o alejadas de esa cultura inmaterial en la que nos reconocemos y se empeñara en darle la espalda hasta con un mohín desdeñoso. Muchas veces lo que hay detrás de esta apariencia despectiva es el temor a entrar en veredas desconocidas, la manifestación palmaria de la carencia de instrumentos adecuados para observar aquéllo que, sabiendo que forma parte de la naturaleza humana, se resiste a ser despachado con las fórmulas habituales de los laboratorios.

Y no es exagerado llamar la atención contra cierta pedantería neopositivista deseosa de ofrecer salvoconductos de fiabilidad dejando algunos de los cimientos del sentido humano al margen de cualquier reflexión científica por el simple hecho de que no pueden ser explicitados siguiendo los cánones de una inflexible lógica empirista. Por fortuna hay voces que se van haciendo oír contra este vacío que posee una fuerte dosis de intransigencia standardizadora. Giner ha escrito recientemente sobre la complejidad del conocimiento metarracional, la pervivencia de particularismos metodológicos en el campo de las creencias, y la validez de la relación entre carisma y razón (2). Y podemos insistir en la pertinencia de salvedades metodológicas incluso en temas tan mundanos como el estudio de la esencia del comportamiento democrático, o la elucidación de ciertos ideales que han movilizado la conciencia moderna, como la igualdad, la justicia, la tolerancia. El germen de todos estos grandes principios carece de una dimensión empírica y sobrepasa ese emplazamiento estrecho de lo científico desde el que se cuestiona la identidad contenida de la sociología del conocimiento.

Se comprende la atracción inmensa de aquietar las vacilaciones del pensamiento y concretar las inseguridades de la razón en signos y conceptos aprehensibles, precisos y, me atrevería a decir que indiscutibles. Y esta seducción no es nueva, ni tampoco fue inventada al paso de la gran erupción de las ciencias naturales, fundamentalmente, a lo largo de los últimos tres siglos. No fueron los positivistas, por lo que toca a la sociología, quienes primero se prendaron de las ventajas evidentes de los planteamientos empíricos.

La magia del número, el magnético atractivo que ejerce cuanto con él se simboliza como elemento que aporta seguridad, y abre, por tanto, un procedimiento que nos conduce hacia lo que queremos entender por verdad, hay que buscarlos, como tantas otras cosas, en las formulaciones clásicas. Ya que en el influjo del pitagorismo descubrimos una afirmación de las matemáticas, y de los números, en particular, en los que se veía reflejada la naturaleza y el carácter sustancial de las cosas. Por eso Filolao, que dedicó a su estudio muchos de sus desvelos, depositó en el número la capacidad de conocer y la facultad de señalar la falsedad y de descubrir la verdad (3).

Así es que se entiende que la demanda de certidumbre haya sido un objetivo indeclinable y perseguible de la sociología. Pero los valores espirituales son muy reacios a ser tratados en claves empíricas comunes, aunque su trascendencia es de tal envergadura, y su enraizamiento en el ser humano tan fuerte, que con frecuencia se edifican sobre ellos no sólo entelequias ideológicas de la más variada significación, sino sistemas políticos, estructuras sociales, modelos económicos sólidos y duraderos. Y a pesar de ello, esa

mueca de suficiencia que desde la ciencia pura ha solido esbozarse para contemplar el oficio del pensador y aun las pretensiones experimentales de los científicos sociales, ha sido correspondida con un complejo de inseguridad, de insuficiencia, por parte de los sociólogos que han mirado a sus modélicos inspiradores con la frustración de no poder ofrecer siempre fórmulas infalibles y resultados incontrovertidos. Esta emulación empirista ha producido dividendos muy considerables y valiosos en la modelación de la sociedad moderna, pero ha contribuido, también, hay que decirlo, a elaborar un modo de conocer unilateral, compacto, inflexible, que uniformiza la existencia y condena posibilidades de otras perspectivas, que no por menos tangibles, dejan de ser tan existentes como aquélla.

De forma que a la vista de la exigencia de argumentos cuantificables hemos llegado a preguntarnos, no sin ingenuidad, si puede ser considerado científico el estudioso que se dedique a interpretar las ideas sea en la historia, en la economía o en la sociología, por seguir con los ejemplos. Y aun dudo mucho que lo que se entiende por ser científico empírico de acuerdo con los criterios universales aceptados encaje cómodamente en otro trabajo de investigación que no tenga que ver con el que se realiza en los laboratorios. Todos los demás miran hacia una meta de objetividad, de demostrabilidad, de consecución de ese fin, no exento de cierta perplejidad, que llamamos verdad, y que ya hasta los filósofos están empezando a poner en duda.

Por consiguiente, o bien aceptamos que la sociología del conocimiento sólo se ocupa de contenidos que ofrecen resultados obtenibles a través de procedimientos fácticos, en cuyo caso habría que dejar de lado los aspectos concernientes a la moral, a los ideales, etc., creando nuevas ramas de la sociología que se ocuparan de estos temas, y por qué no, sustituyendo el nombre de sociología del conocimiento por el que sin duda sería más apropiado de sociología de la ciencia-dura-, lo cual, dicho sea de paso, no produciría beneficios visibles; o bien convenimos en el amplísimo espectro que corresponde a la sociología del conocimiento si atendemos a sus ambiciones epistemológicas y a la dilatación de la mirada que se concentra en su territorio conceptual.

III

La aquilatación de la sociología del saber en el recuadro preciso de los contenidos empíricos la inició Robert Merton en un propósito de apartarla de las implicaciones potencialmente metafísicas, aunque manteniéndola dentro de los confines del tratamiento de las ideas. Ya hemos dicho que

conocer es una facultad muy amplia que supone la implementación de la perspectiva científica rigurosa, pero que no elude el saber que puede emplazarse en una dimensión más inaprensible que la de las evidencias fácticas.

Porque la ciencia no está en las cosas, sino en la mente humana, en la forma en que nos aproximamos a ellas. Y este es el quid del enfoque sociológico que, a nuestro entender, cobra su identidad en la manera en que miramos la realidad social más que en el objeto inmediato en el que nos detenemos. Esta tarea reproduce diversas geometrías. Unas, más interesadas en la elaboración de datos empíricos cuantitativos, y otras, más concernidas por el estudio de relevancias cualitativas. En todo caso, de aquí deviene el ángulo peculiar desde el que hemos de observar los fenómenos del conocimiento. Un giro que se concentra más en los significados que en los significantes, aunque utilice frecuentemente las coberturas para llegar a los contenidos, como es el caso del arte o de las representaciones simbólicas.

No obstante, deseo insistir en la legítima aspiración de la sociología a reconocerse en los principios de la ciencia empírica aunque, vuelvo a recordarlo, siendo como es depositaria de un legado epistemológico que comparte sus fundamentos entre esa ciencia empírica que la está vigilando permanentemente, a la que debe recurrir, una y otra vez, de la que no puede prescindir, y un influjo humanista que está obligada a cultivar, y del que tampoco puede desprenderse, posee una identidad emparejada, a la que estamos aludiendo con insistencia. De ello deriva la necesidad de homologar sus argumentos con los procedimientos de la racionalidad empírica, y el desafío de aprovechar el inmenso caudal de los conocimientos que han aportado las humanidades. Ni una ni otra tradición pueden ser menoscabadas. Y, en realidad, ningún gran pensador que se haya propuesto reflexionar sobre la sociedad humana ha podido evitar, ya sea expresamente, ya dándola por asumida, esa tensión entre la lógica de una metodología científica que procura certidumbre y puede medir el avance del conocimiento aportando datos concretos, y una conciencia problemática que se detiene allí donde la empiria no tiene argumentos explicativos, y hasta se atreve a cuestionar la última palabra que se deposita en la contundencia de los hechos.

Quizá el ejemplo más claro de esta lúcida agonía sea el de un Max Weber sumido en la duda y en la contradicción en demanda de una respuesta clarificadora sobre la esencia de la sociología. En él se personaliza el eco de una polémica ya centenaria que no puede ser oscurecida por quien de verdad esté interesado en analizar los resortes de la sociedad humana. Y, de nuevo, la cuestión que renace con la sombra weberiana estriba en preguntarnos qué es lo que deseamos conocer y con qué tipo de respuesta estamos dispuestos a

darnos por satisfechos. Si lo que queremos es tener datos que confirmen tal o cual hipótesis de la realidad no hay duda de que el trabajo empírico nos conducirá por el camino más aconsejable. Ahora bien, si lo que deseamos es profundizar en el significado de los hechos, entrar en el interior de esos datos para escrutar los impulsos culturales, las dimensiones sociales que se remueven a lo largo de una época, los comportamientos humanos que inducen a ser de una forma y no de otra, entonces, es muy probable que la aplastante alegación empírica se quede corta, posiblemente acertada en su alcance, pero limitada, incompleta. La disposición a ir más allá de donde se han quedado esas explicaciones depende de lo que entendamos por sociología, e incluso, por sociólogo. Weber supo expresar muy bien esta contradicción recogiendo unos términos que aclaran lo que queremos decir ante esta dualidad cognitiva, ante este doble emplazamiento que acucia al enfoque del estudio social y se escinde entre los 'buscadores de hechos' y los 'buscadores de sentido' (4).

Pero el reduccionismo sociológico tiene muchos defensores. Un intento postrero de desvirtuar cualquier tipo de análisis sobre la relación entre las ideas y el entorno social que no se acomode a los dictados de la más pura restricción cuantitativista lo encontramos en el grupo de investigadores reunido en torno al Programa Fuerte y en quienes pretenden constreñir toda clase de conocimiento al premioso dintel de la más cruda obviedad fáctica. No importa que para ello se invoque el nombre de un Marx apegado a unos esquemas ásperamente materialistas, que no nos parece el más apropiado para el diagnóstico. Por eso no es de extrañar que, con la apariencia de una renovación crítica cognitiva se trate, en realidad, de deslegitimar otra perspectiva del conocimiento que no aduzca argumentaciones que puedan ser susceptibles de peso y medida. Estamos hablando, por tanto, de un nuevo intento de rentabilizar los aciertos y las limitaciones de la mentalidad positivista, cuyos excesos denunció Mannheim oportunamente a propósito de su irrupción desmesurada en la esfera de la sociología del conocimiento: "El capitalismo... convirtió una forma de pensamiento, el pensamiento técnico y científico-natural, en el único tipo de pensamiento, en general digno de atención...

El mayor inconveniente de esta manera de pensar consiste, no obstante, en que sus asunciones fenomenológicas (inconscientes) son falsas, y en que, además, sus métodos intelectuales son rudimentarios, en particular por lo que respecta a la comprensión de lo espiritual" (5).

El pretendido vanguardismo metodológico que trata ahora de corregir el vuelo de la sociología del conocimiento no hace otra cosa que aceptar escuetamente una interpretación de la realidad que el positivismo defendió con

ahínco. Pero en contra de lo que su intencionalidad pudiera traslucir detrás de esa porfía cuantificadora puede aparecer la silueta de una simple cosificación. El camino que Merton abrió decididamente en el estudio de la producción social de las ideas para someterlas al rigor de la observación empírica con una declarada decisión de desechar vaguedades idealistas que pudieran interferir en la objetividad de los resultados y que culminó en su primera puesta en escena como investigador con su trabajo sobre la ciencia inglesa del XVII, ha proporcionado una rentabilidad intelectual muy considerable, sin la menor duda, pero ha sido fuente de una emulación que no siempre ha contribuido a enriquecer los estímulos de su magisterio indiscutido (6).

Por el contrario, la supuesta novedosa sociología del conocimiento que se sugiere en esta incierta andadura en la que nos encontramos, desde los sectores más declaradamente impugnadores del internalismo y más aferrados a la factualidad, se afirma en una crítica al racionalismo en la que se postula la dependencia social del conocimiento científico. Barnes, que es uno de los más relevantes impulsores de esta corriente, subraya la supeditación del científico al medio social en el que trabaja, y por ende, la presión del modelo social en la configuración de la ciencia (7). Algo muy loable, naturalmente, pero cargado de una potencial energía ideológica enorme, no lo olvidemos, y por otra parte, ya adelantado por Marx, reiteradamente, en el conjunto de su obra, y en sus reflexiones sobre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre, como Habermas nos recordó en sus estudios sobre la relación entre conocimiento y variables sociales, hace ya casi treinta años (8).

Además, este es un tema respetable y recurrente, a la vez, que le llega a la ciencia de la mano de la explosión de la conciencia social en el XIX, en la que la literatura ocupó un lugar muy destacado. ya que, en efecto, la dependencia del relato, y aun del estilo, del 'milieu', fue defendida tenazmente por la novela naturalista, muy influida por los postulados emergentes del socialismo y los logros científicos naturales. Y toda la escuela del realismo social de la primera mitad de nuestro siglo, que tan discutidas repercusiones ha tenido en arte y en literatura, obedece a muy similares soplos. Ciertamente es muy destacable y hasta oportuno que el científico social no viva en la inopia, y puede que su trabajo sea más ejemplarizante si está asentado en el contexto social del que surge. Pero hablando de una imaginaria nueva sociología del conocimiento libre de ataduras ideológicas y comprometida con enfoques externalistas, parece un poco problemática la combinación de las fidelidades de clase con la neutralidad valorativa. Una sociología del conocimiento que sería reflejo del círculo social en el que se elabora, de los intere-

ses de los investigadores implicados en una transformación del mundo con un sesgo determinado. Y así, de la mano de una sedicente renovación metodológica volveríamos a estar bajo el influjo de los ídolos, de esas criaturas incorpóreas que son las ideas, que rondan nuestras cabezas incluso cuando tratamos de eliminarlas.

IV

Es lógico que esta forma de entender la sociología del saber ponga en solfa irremisiblemente la retórica como procedimiento acientífico (9). Dicho en forma tan expeditiva, lo es. Pero cuidado, no sea que tras el rechazo de la retórica se esconda cualquier atrevimiento intelectual de interés investigador que no se alinee con los presupuestos programáticos del sectarismo cientifista. Por que la alusión despectiva a la retórica podría entenderse en el marco general aristotélico que establecía un contrapeso entre dialéctica y elocuencia, pero no debemos olvidar cómo Cicerón alertó contra la banalización de la retórica, dotándola de rigor y conocimiento imprescindibles, y cómo concebía esta misma elocuencia retórica como una habilidad sustentada en un método racional, en el que, la dialéctica, la capacidad de discernir entre lo verdadero y lo falso, la densidad filosófica, la historia, el derecho, tendrían que ocupar lugares muy destacados (10). Y mucho nos tememos que en no pocas ocasiones la denuncia de las escapadas metafísicas, de los enredos especulativos, de las evasiones idealistas hecha con la arrogancia de quienes se creen en posesión de la infabilidad científica esconde, en realidad, el temor a la discusión, a la utilización de los recursos de la inteligencia que se vierten de las probetas de un empirismo enjuto y se confunden con ardides acientíficos. En ellos se incluye la teoría, como no podía ser menos. Porque se ha llegado a sugerir que toda teoría que no tenga un soporte cuantificable es puro espiritismo. No importa que en el diálogo experimental que se propone actualmente desde una concepción de la ciencia que trata de renovarse en serio, la relevancia de las propuestas teóricas sea cada vez mayor. Priogogine ha subrayado esta faceta en una de sus enriquecedoras reflexiones: "Se trata de manipular, de poner en escena la realidad física hasta conferirle una proximidad máxima con respecto a una descripción teórica. Se trata de preparar el fenómeno estudiado, de purificarlo, de aislarlo, hasta que se parezca a una situación ideal..., ya que encarna la hipótesis teórica que guía la manipulación" (11).

La retórica, pues, puede ser tanto una denuncia adecuada, como un recurso..., contra el vicio de pensar. Y en sociología cualquier deslizamiento que se

salga del molde experimental ortodoxo puede terminar tanteando los umbrales de la retórica. Ahora bien, yo me pregunto ¿qué retórica? ¿Los estudios de Weber sobre la aparición del capitalismo son científicos o especulativos? ¿La obra que escribió Durkheim sobre la religión basándose en las prácticas de las tribus oceánicas, sin haber puesto jamás los pies en Australia, tiene mucho de retórica y poco de ciencia, o al revés? ¿La impúdica y sabia teoría del conocimiento de Pareto sobre el fundamento de la ideología en la dominación, es una simple evasión imaginaria? ¿Las teorías de Marx sobre las confrontaciones sociales eran científicas?. Durante mucho tiempo se consideró que se ajustaban a una lectura de estas características de la existencia social. Hoy, sin embargo, muchos defensores de la ranciedad empirista dan por buenas las propuestas, que además califican de racionalistas, que menosprecian las luchas de clase y consideran al actor social como un reproductor de los intereses acumulativos del capitalismo. No se si esto se puede llamar especulación ideológica, pero podríamos preguntarnos si no hay algo de retórica también en la sacralización apriorística de una idea granítica de la ciencia como instrumento rudo de penetración en todo tipo de expectativas humanas.

Porque los excesos cientifistas que rezuma la sedicente nueva sociología del conocimiento deben ponernos en guardia ante el peligro de perder de vista las dimensiones cualitativas en el impacto social de las ideas. Y también la defensa a ultranza del externalismo nos parece una propuesta respetable, aunque resulta un poco voluntarista ser inflexibles en este punto cuando se están analizando asuntos en los que el peso de valores espirituales es muy determinante. Kuhnn incluso fue muy cauto en la consideración de la complementariedad entre los planteamientos externalistas e internalistas si juzgamos por la relevancia de los ideales renacentistas en el desarrollo de las ciencias clásicas, ya que, como nos recuerda, sin la cultura humanística de la etapa precedente no se puede entender el despliegue científico que tuvo lugar a lo largo del siglo XVIII (12). Y el mismo Merton propone su estudio combinando el enfoque científico con la impregnación social, el impulso económico con los flujos ideológicos. Por eso, en última instancia, las ideas, en forma de espíritu puritano impulsan la demanda y el despliegue de la ciencia inglesa postrenacentista, que él analizó.

Quisiéramos dejar bien claro el respeto a la primacía que la ciencia ocupa en el progreso del conocimiento, pero, precisamente, por ello, nos sentimos tentados a reivindicar un poco de sensatez, no ya sólo a los científicos puros, que acostumbran a no andar escasos de ella, aunque ajenos a otras curiosidades, sino a ciertos epígonos que se mueven por territorios discutibles, y más que por amor a la ciencia actúan compelidos por pruritos de eficacia, abu-

sando de los lugares comunes del vocabulario científico con tal de cubrir la parcela de la inseguridad intelectual a base de realidades tangibles, hechos que de inmediato se equiparan con conocimiento verdadero. Pero todo es discutible, también hay que decirlo. Y científicamente toda evidencia es refutable a través de nuevas evidencias contrastadas. Popper explicó cómo ninguna verdad es inmutable mientras pueda ser contradicha (13).

Por eso hay que ser prudentes a la hora de hacer afirmaciones rotundas. El pensamiento y la ciencia no están enfrentados. Todo lo contrario, se complementan, se alientan y se van moldeando, pacientemente. La noción misma de ciencia sería inconcebible sin un profundo ejercicio de pensamiento, sin un culto a las ideas: "Y, sin embargo, es pensando lo que no puede observarse, mónadas, clinamen, objetos eternos como, en ciertos casos, los filósofos han precedido a la ciencia, han explorado los conceptos y sus implicaciones mucho antes de que esa ciencia pudiera emplearlos o descubriera su potencia ligadora" (14).

¿Podemos tratar de una sociología de las ideas sin el estigma de la condena científica? ¿Es la sociología de las ideas una sociología del conocimiento falso, como se ha aventurado tantas veces? ¿Las ideas sólo expresan vaguedades inconsistentes desde el punto de vista científico? ¿Podemos hablar de ideas e ideas? ¿Ideas que conducen al error e ideas que anteceden a la ciencia, que iluminan el conocimiento, que descubren? ¿Hay ideas irreflexivas, deformadoras, erróneas, e ideas correctas, esclarecedoras, convenientes? ¿Cuáles son las ideas aceptables y las rechazables, las verdaderas y las falsas? ¿No se puede, a partir de una idea empíricamente indemostrable, elaborar los cimientos éticos, culturales, sociales de toda una civilización, como se supone que ocurre con la religión?. Se ha discriminado entre saber y conocer, entre conocimiento pasivo y activo, entre sabiduría popular y conocimiento auténtico, términos, todos ellos, aleatorios y equívocos, para separar lo que en un lenguaje científico trazaría la línea divisoria entre el conocimiento falso y el conocimiento verdadero, entre tipos de conocimiento irreflexivo o precientífico, y aquel otro que tendría un carácter más calculador, más frío, más certero (15).

Se ha hablado también de conocimiento inconsciente que sería un tipo de conocimiento falso, y de un conocimiento consciente, que equivaldría al verdadero. Pero todo este repertorio terminológico es impreciso, como ya he dicho, porque, en todo caso, sólo señala aspectos descriptivos, sin entrar en materias cardinales que en sociología del conocimiento, básicamente, atienden al modo de acercamiento a la verdad, y al método que se aplica a las formas del saber para, a partir de él, detectar el impacto que las ideas provocan

en la vida social o el que ésta ejerce sobre ellas, en la medida en que esta interacción contribuye a determinar el comportamiento humano. De manera que, en un cierto sentido, más que un determinado conocimiento, lo que nos interesa como sociólogos del saber es la vía que nos permite observar toda manifestación cognitiva que posea una relevancia comunicativa.

Por eso, por ejemplo, cuesta trabajo admitir esa diferencia entre conocimiento irreflexivo e inconsciente y conocimiento reflexivo y consciente para deslindar los límites que, digamos, prefiguran el campo de la sociología del conocimiento. Ya que, precisamente, el inconsciente traza uno de los accesos, y no el menos sugerente, al estudio social del saber. Freud nos enseñó a observar el lenguaje oculto de la naturaleza humana y su aplicación al entendimiento de la vida social. Y, por consiguiente, bien podemos decir que tal vez, nada haya más anticientífico que el reclamo irracionalizado del interior del hombre, pero que tampoco, paradójicamente, hay nada más tentador que su esclarecimiento, su racionalización, su interpretación. Foucault aludía a la inspiración poderosa que en su trabajo ejercía la iluminación del subconsciente del saber: "La historia de los conocimientos no obedece simplemente a la ley del progreso de la razón... Existe por debajo de lo que la ciencia conoce de sí misma algo que desconoce... He intentado desentrañar un campo autónomo que sería el del inconsciente de la ciencia" (16).

Así es que, quizás, el vocabulario de Mannheim, con las dos nociones estelares de ideología y utopía no esté tan empolvado como imaginábamos, si se considera en un sentido más lato de lo que él lo utilizó. Pero, si hacemos un esfuerzo sintetizador y admitimos el punto de partida-conocimiento falso por oposición a conocimiento certero-, hemos de debatir el objetivo perseguible-la verdad con mayúsculas-, que a veces no es tan diáfano como muchos desearían. Porque si hablamos de verdad en una acepción específica, adecuada al significado de la constatación científica, entonces podemos convenir en que el objetivo de la ciencia sea el descubrimiento de la verdad.

Sin embargo, si utilizamos una concepción más amplia, con una raigambre filosófica, que es la más asentada en nuestro espacio cultural, las cosas pueden complicarse algo, y puede surgir una confusión entre esa verdad filosófica, que tildaríamos de especulativa, y una verdad científica, que habría de ser precisa, metódica, demostrada. Pero podríamos, incluso, cuestionar que fuera del marco también abstracto de lo científico, la verdad sea, como ya hemos apuntado con anterioridad, el objetivo incontestable de la ciencia. Porque si admitimos tal propuesta tenemos que enfocar esta condición axiomática con un sentido fatalista, es decir, aceptando que el resultado de la investigación científica es la obtención de un efecto verdadero. Este es, ade-

más, el fin de la causalidad empírica, que partiendo de una ley universal analiza determinadas causas que producen efectos determinados. Pero, una mentalidad crítica que admite la lógica de este proceso no siempre puede estar de acuerdo con los resultados. Puesto que en el curso histórico que vivimos la verdad del trabajo científico es también la técnica. En ella se resume el descubrimiento, y por lo tanto, bien puede decirse que esa verdad científica acaba sometida a la racionalidad instrumental.

V

Cada uno puede extraer las consecuencias que considere más oportunas, pero resulta inevitable preguntarse si la técnica resume, no una idea de verdad, sino la idea de verdad que la persona demanda. ¿Las máquinas reflejan la verdad?. Pues sí, claro, desde un ángulo instrumental, pero... ¿No podemos interrogarnos, igualmente, si junto a esta lógica científica no se da forma a un concepto de certidumbre vulgarizado, alienante, y hasta, puede ser, sin demasiados esfuerzos, que irracional?. Visto así, la perspectiva que hemos llamado filosófica, siendo menos científica, puede tener, en ocasiones, unos resultados más racionales, más convenientes, tal vez, para una ciencia humanizada. Nietzsche decía que la "voluntad de verdad" ha sido la meta de la filosofía, sobre todo de la idealista, que buscaba a través de ella la virtud. Y censuraba, de paso, el desprecio de la maldad, imprescindible, en su opinión, para conseguir la imagen completa de lo verdadero (17).

Estamos viviendo una coyuntura en que no sólo los planteamientos humanísticos se encuentran en entredicho. También la ciencia. La técnica cada vez le exige más, la exprime más. Y no me refiero a la técnica mecánica, como parece obvio, sino a la tecnificación de las relaciones humanas, y en consecuencia, a la inmersión de la persona en esos dominios de la racionalidad instrumental a la que hemos aludido. Pero hay respuestas contra esta sensación opresora que nos vigila. Porque también la ciencia está siendo cuestionada desde su propia dinámica. Los científicos empiezan a alzar su voz contra esa ideas de verdad indisputable, contra ese concepto de ciencia en el que todo tiene que ser consecuente, palpable, visible.

Los nuevos enfoques de la problemática de la mujer están poniendo en tela de juicio ese sacrosanto panteón en el que muchos sociólogos se aureolan de ser científicos empíricos de una realidad social en la que parecen haber encontrado cobijo contra cualquier tentación dubitativa. Sandra Harding nos habla, en una sugerente obra, de la ideología de la ciencia, de la incapacidad del empirismo clásico para abordar las cuestiones más esenciales del

feminismo, del erróneo menosprecio que proyecta hacia los valores que ella reivindica sensatamente, de su desconsideración con la sociología, la historia, la ciencia política, la psicología, la crítica literaria. Por eso, afirma que "las ciencias físicas constituyen el origen de esta filosofía positivista, excesivamente empirista. Parece que su objeto asocial y el carácter paradigmático de sus métodos impiden la reflexión crítica sobre las influencias sociales de sus sistemas conceptuales" (18).

Por eso, los científicos nos hablan hoy de que el universo surgió de pronto, en una versión de resonancias bíblicas, en un "big bang", como una explosión inimaginable, y que, por ello, la noción de un fin del tiempo no es descabellada. Parece que los presupuestos absolutos no tienen demasiado sentido en esta tesitura. El relativismo ha entrado también en la lógica experimental. Y ha suscitado la necesidad de acercar la ciencia a las humanidades, con sus dudas, con sus interrogaciones. El ejemplo del modelo determinista newtoniano que ha dominado la física en los últimos siglos prediciendo los estados futuros de un sistema a partir del conocimiento de las condiciones existentes, está siendo discutido desde hace tiempo con fundamentos muy consistentes.

Prigogine, que está haciendo una labor admirable, un esfuerzo magnífico en el acercamiento de la ciencia a las humanidades y en el emparentamiento entre el científico y el pensador ha escrito unas reflexiones que poseen una extraordinaria importancia en el esclarecimiento de las interrogaciones que nos ocupan. En una de sus últimas obras hace una defensa apasionada de una nueva concepción de la ciencia no determinista en la que se "expresan posibilidades", y se descubre "una nueva racionalidad que ya no identifica ciencia y certidumbre, probabilidad e ignorancia". Esta impugnación del determinismo tiene una conexión muy estrecha con la sociología, no sólo por razones metodológicas, como venimos comentando, sino porque la idea de libertad, de democracia, impregna la noción de ciencia renovada que postula el laureado físico, y ambas son "herederas de la misma historia, pero esa historia llevaría a una contradicción si las ciencias hicieran triunfar una concepción determinista de la naturaleza cuando la democracia encarna el ideal de sociedad libre" (19).

Parece, pues, que todo lo que nos concierne está siendo sometido en una reinterpretación en la que ya no hay nada que quede fuera de la curiosidad desmitificadora. El empirismo ha sido y es el método que ha permitido afianzar el conocimiento en las ciencias puras, y las sociales no escapan de esta consideración general. Pero hay que esmerarse mucho para no caer en los sectarismos. Ni siquiera en los científicos, aunque tal prevención pueda pare-

cer una contradicción en sí misma. En los términos que nos interesa, como sociólogos del conocimiento, las raíces filosóficas del empirismo se remontan a la tradición inglesa de Bacon, Hobbes, Locke, Hume que, por cierto, Nietzsche no se recató en ridiculizar, tildándola como "la cretinización anglo-mecanicista del mundo" (20). Y aquéllos que conozcan su obra es posible que aplaquen un poco sus furores experimentalistas si consideran la presencia imprescindible que el pensamiento nietzscheano tiene en la sociología del saber, sean cuales fueren los entusiasmos o las resistencias que en sus múltiples bifurcaciones puedan provocar.

Pues bien, el empirismo clásico consideraba las ideas como datos recibidos del exterior que formaban la base del verdadero conocimiento. No hay más que recordar a Bacon para saber en qué grado la caverna interior es el habitáculo en el que fermentan la mayor parte de nuestros prejuicios. Pero, quizás no sería gratuito traer a la memoria a Kant, que también se prodigó en opinar sobre todos estos pormenores, admitiendo la experiencia como fuente del conocimiento, desde luego, aunque no de todo él. Una parte, nos sugiere que se adelanta, se constituye como conocimiento a priori, o al menos desborda el molde del experimentalismo (21). Y no es preciso que insistamos en nuestra devoción a las reglas del método científico, que es muy sincera, pero, para comprendernos a nosotros mismos no estaría de más recordar cómo Leonardo, el hombre que quiso ser artista, por encima de todo, dejó escrita antes de morir una inquietante sentencia que Copérnico y Galileo supieron aprovechar: "El sol no se mueve".

Y es que la nueva mentalidad científica que está revisando los postulados clásicos reivindica, ciertamente, el método experimental, pero con un enfoque, con unas perspectivas bien distintas, cuyas repercusiones no pueden pasar desapercibidas para la sociología, y menos aún, para el análisis social cognitivo. Porque en el recuadro empirista que propone adivinamos una estrategia científica flexible, permeable, dúctil, en la que la observación, la acumulación de referencias culturales, la interposición de proyectos teóricos, el acopio de conocimientos por la sabiduría ilustrada cumplen una función de la mayor trascendencia: "El diálogo experimental implica dos dimensiones constitutivas de la relación hombre-naturaleza: 'comprensión' y 'transformación'. La experiencia no entraña únicamente la escrupulosa observación de hechos tal como ocurren, ni tampoco la mera búsqueda de conexiones empíricas entre fenómenos, sino que exige una interacción entre conceptos teóricos y observación.... Un proceso natural se investiga como posible llave de una hipótesis teórica... Es éste un empeño sistemático que se reduce a provocar a la naturaleza, a definirse sin ambigüedad sobre si obedece o no a una teoría" (22).

VI

No podemos dejar de referirnos, otra vez, a los grandes fundamentos que integran el nervio de la arquitectura comunitaria que, no obstante, nos resulta indemostrable cuantitativamente que sean convenientes, o mejores, o peores, o imprescindibles. De hecho, si nos preguntamos por qué existe la sociedad como consecuencia del respeto a la vida, habremos de excluir, en una gran medida, las respuestas técnicas, incluso si aceptamos la razón convencional del acuerdo mutuo de convivencia. Es más, el ingrediente fáctico, la observancia experimental, asume la hipótesis de la destrucción de la vida, tanto en acciones armadas, racionalmente diseñadas, como mediante la administración de la pena capital, instrumento milenario de regulación social, abundantemente prodigada en nuestros días en el paraíso del empirismo científico, como históricamente asumió la existencia de la esclavitud, sin que se esgriman en su contra teorías científicas consistentes, y sí argumentos morales, impedimentos de la conciencia civilizada que son los que han contribuido decisivamente a crear un clima universal de alerta, de censura entre lo que se considera no tolerable, o mal visto, o condenable, según las circunstancias.

¿Hemos de pensar, por ello, que todos estos factores son menos reales, o menos legítimos, o menos científicos en la repercusión que tienen en la vida social?. En el imperativo del no matarás, que es un ejemplo muy claro, muy elemental, en el que Freud basaba la esencia de su discurso social, se sintetiza la clave primigenia del por qué de la sociedad humana. Pero ¿podríamos demostrar con un experimentalismo estrecho que este principio es bueno?. No puedo ceder a la curiosidad de preguntar por qué es mejor no matar que matar. Y por más que se demande en la racionalidad instrumental será difícil encontrar explicaciones que no tengan una apoyatura en las ideas.

¿Porqué, pues, funciona la sociedad? ¿Por que nos tememos unos a otros y establecemos un sistema de coacción generalizada? ¿Por que creemos en determinados principios que desembocan en la mutua convivencia? ¿Por una amalgama de todas estas circunstancias?. En definitiva, ¿podemos demostrar que una suerte de lealtad a los otros, equivale, en este plano sociológico, a lo que pudiéramos entender por una verdad científica?. Me atrevo a aventurar una respuesta afirmativa si aplicamos un criterio cognitivo abierto y maleable, una vez que hayamos admitido, en el terreno imprescindible de las convenciones sociales, que esos valores universales corresponden al reconocimiento del sentido social.

A partir de este factum, el empirismo puede emplear sus múltiples recursos sociológicos. Pero también este arranque nos compromete a seguir explorando los imperativos de la conciencia, los componentes espirituales de la cultura. Así es como podemos entender la vigencia de algunos universales lógicos que crecen de la inagotable disponibilidad convencional del ser humano, en su capacidad inmensa de dotarse de guías normativas que van creando un espacio común de coexistencia, se van asentando en nuestra mentalidad, nutrida de experiencias seculares, haciéndose deseables, no ya sólo por su potencialidad científica, sino por su validez humana, social, y por su ejemplaridad ética.

¿Deberíamos ahora, por ventura, volver al principio de nuestro trabajo para curiosear como sociólogos del saber sobre cuál es el papel de la sociedad en la formación de esos comportamientos, de esas precauciones, de esa cultura de las actitudes, y cuál pudiera ser el peso de las ideas, de los estímulos espirituales en la configuración de los modelos en los que se manifiesta la sociedad? ¿Las ideas, en fin, sirven para transformar los comportamientos, para forjar estructuras sociales o, por el contrario, nuestras concepciones del mundo, de la existencia, del lugar que ocupamos en la escenificación humana están trazados por dictados implacables que nos llegan del exterior, de la sociedad misma y de sus representaciones materiales?.

BIBLIOGRAFÍA

(1) CASSIRER, Ernst: *La filosofía de las formas simbólicas*. México. FCE.T.II; 1979.

(2) GINER, Salvador: "La iluminación carismática de la razón". En *SOCIOLÓGICA*, 1. Diciembre, 1996.

(3) MONDOLFO,Rodolfo: *El pensamiento antiguo*. Buenos Aires. De. Losada, 1964.

(4) WEBER, Max: *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires. Amorrortu Ed., 1973.

(5) MANNHEIM, Karl: *El problema de la sociología del saber*. Madrid. Ed. Tecnos, 1990.

(6) MERTON, Robert: *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del S. XVI*. Madrid. Alianza Ed., 1984.

(7) BARNES, Barry: *Interest and the growth of knowledge*. Londres. Rowledge and Kegan Paul, 1977.

(8) HABERMAS, Jurgen: *Conocimiento e interés*. Madrid. Taurus Ed., 1982.

(9) PINCH, Trevor J.: "La retórica y la controversia sobre la función fría: del Woodstock químico al altamont físico". En *POLÍTICA Y SOCIEDAD*, 14-15.

(10) CICERÓN: *El orador*. Madrid. Alianza Ed., 1991.

(11) PRIGOGINE, Ilya, y STENGERS, Isabelle: *La nueva alianza*. Madrid. Alianza Ed., 1994.

(12) KUHN,Thomas S.: *La revolución copernicana*. Barcelona. Ed. Ariel, 1978.

(13) POPPER, Karl R.: *La lógica de la investigación científica*. Madrid. Ed. Tecnos, 1994.

(14) PRIGOGINE, I.: Ibídem.

(15) LAMO DE ESPINOSA, E.; GONZÁLEZ GARCÍA, José Mª, y TORRES ALBERO, C.: *La sociología del conocimiento y de la ciencia*. Madrid. Alianza Ed., 1994.

(16) FOUCAULT, Michel: *Saber y verdad*. Madrid. Ed. La Piqueta, 1991.

(17) NIETZSCHE, Friedrich: *Más allá del bien y del mal*. Madrid. Alianza Ed., 1986.

(18) HARDING, Sandra: *Ciencia y feminismo*. Madrid. Ed. Morata, 1996.

(19) PRIGOGINE, Ilya: *El fin de las certidumbres*. Madrid. Taurus Ed., 1997.

(20) NIETZSCHE, Friedrich: Ibídem.

(21) KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*. Madrid. Ed. Alfaguara, 1995.

(22) PRIGOGINE, Ilya: *La nueva alianza*.