

Crítica a las jerarquías metodológicas de la modernidad

ANA LUCÍA FONSECA RAMÍREZ

Resumen:

Tanto el paradigma mecánico positivista, como la racionalidad que lo sostiene, están en la actualidad seriamente cuestionados. La cosmovisión occidental se ha configurado en torno a los ideales del mecanicismo y del positivismo, por lo que nuestra valoración de lo que es científico y de lo que no lo es, está aún condicionada por las pretensiones ideológicas y metodológicas de un pensamiento dualista, jerarquizante y lineal.

En este artículo me ocuparé específicamente del análisis de las jerarquías epistemológicas que han caracterizado la racionalidad del proyecto de la modernidad occidental.

INTRODUCCIÓN

Desde la racionalidad instrumental de la modernidad, el patrón de investigación en ciencias de la naturaleza ha sido el fundamento para lo que se considera científico. Toda ciencia que se precie de serlo debe verificar sus hipótesis por la vía de la experimentación y expresar los resultados en lenguaje matemático. Aquí subyace una de las grandes ilusiones del racionalismo de occidente: la conformación de un método único y jerarquizado, cuya aplicación garantice el hallazgo de la verdad.

Sea como fuere, no deberíamos perder de vista que ninguna "prueba" científica va más allá del método y que éste, aunque se asuma como único, no puede ir más allá de sus supuestos. Pocas veces se pone de manifiesto cuáles son estos supuestos y de manera muy ingenua se asume el método como la llave que abre la puerta de la verdad. Si creemos los supuestos sin cuestionarlos, ¿qué diferencia habría entre un principio científico y un acto de fe? En cierto sentido puede decirse entonces que tenemos una forma de fe en la ciencia, todo un "credo" metodológico que contando entre sus preceptos la uniformidad de la naturale-

za y la universalidad de la ley, intenta explicar la realidad.

En lo que sigue se hará primero un recorrido por los preceptos del credo metodológico del cientificismo, para luego establecer una crítica a las posiciones que, basadas en las evidentes limitaciones del paradigma mecánico-positivista, llevan agua a su propio molino con el fin de "probar" la especificidad metodológica de las ciencias sociales.

1. El credo metodológico

En la cima de la pirámide conceptual propia del paradigma científico de la modernidad, pero ocultos a la mirada del creyente en el cientificismo, están los supuestos o dogmas de este credo:

a) **"La uniformidad de la naturaleza"**: la naturaleza se estructura de acuerdo con patrones simples y simétricos que nuestro entendimiento puede descubrir y dominar.

Carl Sagan, en su conocida obra *El cerebro de Broca*, incluye un pequeño ensayo cuyo punto de partida es una reflexión sobre un grano de sal, que lo lleva a algunas de las interrogantes más importantes de la filosofía de la ciencia: ¿por qué presenta la naturaleza una estructura ordenada cuyas leyes podemos cono-

cer?, ¿se conocen realmente esas leyes?, ¿llegará la ciencia a explicarlo todo?

Planteémonos de momento -nos dice- una pregunta mucho más modesta. No nos preguntemos si podemos conocer la naturaleza del universo, la Vía Láctea, una estrella o un mundo, sino si nos es dado conocer, en última instancia y de forma pormenorizada la naturaleza de un grano de sal. (Sagan 1984: 31)

Resumo los argumentos de Sagan: si ya un grano de sal representa un verdadero desafío desde el punto de vista atómico (10000 billones de átomos con sus coordenadas tridimensionales, sus fuerzas de interacción, etc.), cuando reparamos en las condiciones de almacenaje de la información del cerebro que trata de entenderlo, la situación se torna aún más difícil pues tenemos una mente compleja tratando de entender un minúsculo pero también complejo grano de sal. Así, si la naturaleza no se rigiera por ciertos patrones y leyes, la cantidad de información aleatoria que el cerebro humano tendría que almacenar, sólo en relación con un grano de sal, sobrepasaría todas sus posibilidades:

Es un hecho realmente asombroso que existan leyes de la naturale-

za, reglas que sintetizen de forma adecuada -no sólo cualitativa, sino cuantitativamente - el funcionamiento del mundo. Podemos imaginar un universo sin tales leyes, un universo en el que las 1080 partículas elementales que lo integran se comportaran con absoluto e intransigente abandono. Para comprender tal tipo de universo necesitaríamos un cerebro con una masa casi tan grande como la suya. (Sagan, Carl. 1984: 33)

Las ciencias se empeñarían entonces en buscar el orden subyacente de la naturaleza, orden que para muchos, como J.S Mill, resultaría ser la *suprema premisa mayor de todas las inducciones*, una premisa mayor **axiomática**, agrego yo y me explico.

Aunque con más frecuencia hace algunos años que ahora, en nuestro país se utiliza la expresión "dar razón de..." cuando alguien pregunta por una dirección: "*¿Me daría usted razón de dónde queda tal casa o tal comercio?*". Quien da la respuesta sabe que se le pide una ubicación (en este caso espacial), un trazo de coordenadas entre un punto conocido (donde se encuentran) y el punto desconocido por el que se pregunta. En otras palabras, al "dar razón de..." establecemos una **relación** entre lo conocido y lo desconocido (para quien pregunta), con la esperanza de que el primer punto sea el de partida para el hallazgo de lo buscado. Así la razón, como en matemáticas, será siempre una relación o una red de relaciones que pretende eliminar una incógnita o un vacío de significado a partir de un punto anterior que aceptamos como seguro. Pero ¿qué significa que aceptemos como seguro un punto?, ¿puede haber un punto que se convierta en el "punto de referencia" absoluto?

En la búsqueda inductiva de "razones" nos remontamos más y más atrás hasta los **axiomas**, hasta lo que puede ser considerado (¿por quiénes?) como "lo digno de ser creído o valorado", que eso es precisamente lo que significa la palabra griega *axioma*. Dignidad, creencia, valor... todos términos que remiten a una dimensión más bien ideológica que epistemológica. Entramos al campo de los prejuicios de la ciencia, no al

de sus resultados más acabados.

Por la historia de la cuestión de la verdad en matemáticas sabemos que en la geometría euclidea se establecía una diferencia entre axiomas y postulados. Euclides asumía que los primeros eran proposiciones de mayor evidencia que los postulados, por lo que, después de aceptar "irremediablemente" los axiomas, se pedía (postular es pedir) que se aceptaran otras verdades cuya necesidad aparecería claramente en el curso de la demostración. Con la formalización en la matemática moderna desaparece el sentido de esa diferencia y lo único que distingue un axioma de otros enunciados del sistema es que no sea deducible en el sistema; es decir, se parte de un conjunto de proposiciones de base que bien pueden ser consideradas todas como postulados o peticiones de aceptación para construir sistemas "lógicamente válidos".

Sin embargo, a pesar de la existencia de sistemas axiomáticos formalizados y de su "verdad lógica", la pregunta por el fundamento del conocimiento científico no desaparece, aunque en último término, al "dar razón" de este fundamento llegamos a creencias no demostrables y la más constante de esas creencias en el pensamiento científico occidental ha sido precisamente la que Mill llamaba *la suprema premisa mayor de todas las inducciones*: **el universo se articula armoniosamente**, no sólo hay un orden subyacente en todo lo real, sino que además podemos conocerlo. En la búsqueda retrospectiva de razones los axiomas pueden ser cambiados y hasta olvidados, pero la suprema premisa mayor parece mantenerse constante en la fe cotidiana y en la científica. Marcelino Cereijido, en su obra *Ciencia sin seso, locura doble*, explica de esta manera por qué en ciencias la muerte y el olvido de un axioma no representa una tragedia:

...porque (se) parte de un supuesto más fundamental, una firme creencia, un dogma al fin y al cabo: que la realidad tiene una estructura lógica; y que, por lo tanto (se) encontrará otro principio más general, más firme que el que se acaba de demoler, y el árbol del conocimiento no se derrumbará (...) Esta posición

arranca tal vez de Hegel, para quien todo lo real es racional, y lleva a una actitud condensada en la expresión de Albert Einstein: "La propiedad que más me maravilla del universo es su comprensibilidad". Einstein estaba convencido de que la solución a todo problema, por más oscuro que aparezca por el momento, será eventualmente explicado, y el conocimiento obtenido será integrado al árbol del saber. Pero esa creencia es, en sí, un dogma hegeliano. (1994: 42)

Por otra parte, se puede creer en este dogma a partir de dos actitudes: la del **optimismo realista** que supone que la totalidad del universo está ordenada (*Dios no juega a los dados*, decía Einstein), lo que no sabemos hoy lo sabremos mañana, pues el orden no cambiará mientras afinamos la lectura del "gran libro". La versión "secular" de este optimismo la tendríamos en la fe científicista en el progreso (del conocimiento y del ser humano) y la versión "teológica" en todas las formas del "argumento del diseño" (como existe orden debe existir un Gran Ordenador).

La otra actitud al aceptar que existe un orden es más cautelosa y correspondería a lo que podríamos llamar **optimismo realista atemperado**: existe, sí, un orden externo, independiente de la mente que lo piensa, pero no necesariamente este orden abarca la totalidad cósmica:

...no tenemos ninguna base para afirmar que el orden que hallamos, o cualquier otro tipo de orden, impregna la totalidad del ser. En un sentido último, el cosmos puede no ser ordenado ni desordenado, sino sólo uniforme en ciertos niveles, o en ciertos lugares o en ciertos tiempos. Siendo lo que somos podemos haber evolucionado sólo en ese nivel, o en ese lugar o en ese tiempo. Puede ser que en la mecánica cuántica ya hallamos sondeado un nivel de desorden. (Gardner, Martin. 1987: 26-27)

La creencia de tipo ontológico en el orden, sobre todo cuando se asume que es total, tiene un correlato metodológico que corresponde al segundo precepto del "credo" científico clásico y es lo que enseguida será tratado:

b) "La universalidad de la ley":

Este precepto (*bajo condiciones similares la naturaleza se repite*) dice que si comprobamos una hipótesis en un número "suficientemente grande"(?) de casos, cada vez que se haga la comprobación en condiciones similares, los resultados deben ser similares.

Pero... ¿cuántos casos son un número "suficientemente grande" y quiénes o qué lo determinan? En una nota al pie de página de su obra *Introducción al pensamiento lógico matemático*, Enrique Góngora ofrece una respuesta que debería ser desconcertante para la actitud científica:

¿Cuántos casos son "muchos casos"? Dependerá de qué clase de hipótesis se trate, del grado de exactitud con que puedan efectuarse las mediciones, etc. En todo caso, las ciencias parten del dogma (sic) de que "bajo condiciones similares la naturaleza se repite". Así, habiendo comprobado la hipótesis en un número "suficientemente grande" de casos, se supone que cada vez que se realiza bajo condiciones que son similares, los resultados deben ser a su vez similares. Así, los resultados de las ciencias deben ser reproducibles (esta es una de las principales características de las ciencias). Así, son los científicos (sic) mismos quienes determinan en cada caso qué número de observaciones se considera "satisfactorio". (Góngora, E. 1985: 26)

Aún cuando pueda aclararse que la afirmación "*bajo condiciones similares la naturaleza se repite*" no es un dogma en el sentido religioso, sino un axioma de las ciencias, el problema de la cantidad de casos necesarios para llegar a una generalización válida no queda resuelto. El inductivismo ingenuo asume que dadas ciertas condiciones, nada impide la generalización (la formulación de leyes) a partir de un número finito pero indeterminado de observaciones particulares; parte de que la ciencia comienza con la observación y que ésta es una base segura para fundamentar el conocimiento. El asunto ha sido ampliamente tratado en las diferentes críticas al principio de inducción que coinciden en

afirmar que la observación depende de la "teoría" y no al revés. A estas críticas habría que sumar los alcances de las hipótesis neurocientíficas, pues apuntan en una dirección diferente a la del inductivismo ingenuo: si percibir es reconocer un patrón de propiedades y de relaciones y estos patrones u "ordenamientos" se construyen gracias a las categorías (incluida la de causalidad) que nuestro cerebro ha "inventado" a lo largo de la evolución, entonces el mundo tendrá significado de acuerdo con lo que esperamos ver, es decir, la percepción no ocurre pasivamente a partir de las entradas sensoriales pues el conocimiento almacenado en la memoria y las suposiciones afectan hasta las percepciones más sencillas (Cfr. Richard L. Gregory: *Diccionario Oxford de la mente*. Artículo: "Percepción" pág. 881). Una pregunta que no está de más y que ya tiene una vieja historia, *mutatis mutandi*, desde las discusiones entre racionalistas y empiristas es acerca de si los elementos que determinan lo que podríamos llamar nuestro "sistema de creencias" (desde prejuicios hasta teorías) están prefigurados en el cerebro o son producto del aprendizaje:

Frecuentemente, sólo vemos lo que nosotros esperamos ver. Lo que percibimos depende hasta cierto punto de nuestra "disposición" mental, de nuestros patrones de expectación, y estos, a su vez, dependen de un fondo educativo bastante complejo. (C.U.M. Smith. 1987: 336)

La consideración resulta de inmensa importancia si la aplicamos a la forma como "vemos" científicamente el mundo. Si consideramos que toda observación depende de "sistemas de creencias" y que éstos se conforman tanto por las disposiciones cerebrales como por el ambiente cultural, no queda más que admitir que individual o colectivamente el ser humano construye los "hechos" a partir de la **interpretación** de los datos:

Hay una distinción sutil en todo esto que tiende a ser pasada por alto a menudo: datos y hechos no son lo mismo. Construimos los hechos a partir de los datos interpretando lo que vemos dentro del contexto de lo

que creemos, a menudo dentro del marco de una teoría aceptada. (Hecht, Eugene. 1987: 12)

Hoy más que nunca deberíamos ser conscientes de que nuestros "contextos vitales" se encuentran entre dos extremos: el límite de lo infinitesimal y la inconmensurabilidad de las galaxias. Parece que en el afán por completar la visión del todo la única respuesta ante los extremos es la conjetura. Observamos e interpretamos, miramos hacia ambas direcciones: el mundo atómico y el mundo cósmico, y descubrimos, no sin resistencia y sorpresa, que nuestros sentidos están indisolublemente unidos al objeto que perciben, que ninguna observación de átomos o estrellas, ni tampoco de otros seres humanos, implica un conocimiento directo de los objetos de estudio. Acerca del microcosmos o del macrocosmos sólo contamos con los efectos que podamos "leer" en el mensaje que dejan sobre objetos visibles de nuestro mundo terrestre: los instrumentos propios de la investigación atómica y cosmológica. El acceso restringido hacia los dominios más remotos de lo pequeño y lo grande es posible merced a lo que Heisenberg llama "el rodeo de la técnica", es decir, el uso de aparatos más o menos complicados cuyos datos, además, deben ser interpretados a la luz del desarrollo matemático. En relación con la teoría cuántica escribe el autor citado:

(...) las leyes naturales que se formulan en la teoría cuántica no se refieren ya a las partículas elementales en sí, sino a nuestro conocimiento de dichas partículas. (...) La noción de la realidad objetiva de las partículas elementales se ha disuelto por consiguiente en forma muy significativa, y no en la niebla de alguna noción nueva de la realidad, oscura o todavía no comprendida, sino en la transparente claridad de una matemática que describe, no el comportamiento de las partículas elementales, pero sí nuestro conocimiento de dicho comportamiento. (1976: 8)

¿Podría plantearse algo similar sobre las así llamadas ciencias sociales o humanas? El debate sobre el método más adecuado para estudiar

las realidades humanas dura ya más de un siglo y muchas tendencias, sobre todo a partir de las reflexiones de Dilthey, defienden una especificidad metodológica para tales ciencias. En el siguiente apartado abordaré este problema metodológico que, cómo veremos, tiene fuertes repercusiones en la forma como podemos entender el conocimiento científico, sus alcances y sus limitaciones, pero también en la forma como construimos nuestra propia imagen.

2. Explicar y comprender

Quienes defienden la especificidad del método en las ciencias sociales parten de que no es posible **explicar** la vida humana usando un modelo causalista; pues éste clasifica los fenómenos de acuerdo con la naturaleza biofísica, pero **la vida humana es otra cosa**. Consideran que el estudio de muchos casos para encontrar regularidades (leyes) no es suficiente y buscan la **comprensión** profunda de la que se supone singular realidad humana.

Ciertamente, como ya he planteado, no es posible seguir sosteniendo el modelo positivista del método ni la incuestionabilidad del principio del inductivismo, pues sabemos (o deberíamos saber) que todas las generalizaciones (leyes) y principios científicos son sólo interpretaciones (hermenéuticas) de lo que llamamos realidad, y que se hacen a partir de supuestos y enfoques. Pero, **¿autoriza esta crisis y caída de la racionalidad moderna a defender la especificidad de los "fenómenos humanos"?, ¿constituye el mundo humano (*Lebenswelt* según Husserl) un mundo especial, con su propio significado?**

El monismo metodológico asumido por la ciencia moderna, es decir, la consideración de que el método de las ciencias naturales es el único posible, puede relativizarse desde dos argumentaciones: u oponiéndole un dualismo que postule dos métodos bien diferenciados, el de las ciencias naturales y el de las ciencias humanas, o, rompiendo el encanto del positivismo desde dentro, no para hablar de dos tipos diferentes de ciencia, sino de un conocimiento no dualista de la complejidad natural y social. Esta última es

la que me parece no sólo la argumentación más consistente, sino la más fecunda. Veamos por qué.

a) Primera argumentación: dos discursos, dos métodos

La primera argumentación me parece francamente infecunda, sobre todo porque en ella subyace un compromiso con principios, si no abiertamente religiosos, sí "espiritualistas" o propios de una visión antropocéntrica; en última instancia esta vía apela a una petición de principio cuando intenta fundamentar la especificidad de "lo humano", de "lo psíquico" o de las dimensiones "espirituales" de la realidad. Sirva de ejemplo el argumento de Paul Ricoeur (filósofo) cuando afirma, contra la tesis de J.P. Changeux (neurobiólogo) que la *explicación* empobrece la "experiencia total":

Cuando abordemos la relación entre las ciencias neurales y la moral, consideraremos las predisposiciones "biológicas" a la moralidad. Pero esta biología vivida no será forzosamente su biología, ni olvidará las dimensiones espirituales que forman parte de la experiencia total. La configuración, cuando es pura y simplemente constructiva en el orden del saber científico, ¿no será quizá empobrecedora en el orden de la comprensión de lo psíquico? (1999: 76. El destacado con negrita es mío)

¿Quiere decir entonces que para abordar la discusión es necesario reconocer la especificidad de esas "dimensiones espirituales"? de no hacerlo ¿se empobrece la comprensión de lo psíquico? Aparte de aclarar qué se entiende por "dimensiones espirituales" ¿no sería más sano que también estuviera en discusión esa especificidad señalada por Ricoeur como punto de partida y no decir, desde el inicio, que la explicación resulta empobrecedora si olvida la "dimensión espiritual"? Quizá por eso J.P. Changeux le responde enseguida:

No deja de sorprenderme su afirmación de que el procedimiento de configuración es empobrecedor; va acompañado de "prejuicios epistemológicos" y comporta una "pérdida de sentido". (...) ¿Por qué introducir semejante límite a priori en el

campo de mis investigaciones? ¿Qué libertad y alegría poder avanzar hacia lo desconocido, contra viento y marea, frente a los sistemas de pensamiento y las ideologías dominantes (...)

...lo que sé de mis funciones cerebrales no empobrece en nada mi comprensión de esta experiencia psíquica. Al contrario. Esas explicaciones, por fragmentarias que sean, me permite comprender que esa "dimensión espiritual" no se debe a ninguna fuerza sobrenatural opresiva. (1999: 76)

Cortando muy grueso, por ahora, me parece que el problema reside en el desencuentro entre dos visiones del mundo: una, la de Ricoeur, dualista aunque él se defienda invocando la coexistencia de los discursos científico y "espiritualista" (¿una apelación a la vieja "doctrina de las dos verdades" de Averroes?); otra, la de Changeux, materialista, que no acepta ninguna apelación a fuerzas ocultas o al misterio sobre los orígenes.

En la posición de Ricoeur asoman fuertes reminiscencias del dualismo cartesiano, comprometido, por principio, con cosmovisiones religiosas que sostienen la separación de la naturaleza del mundo material de la del mundo espiritual, y como Descartes, Ricoeur nada así en dos aguas: la de la creencia religiosa y la del imperativo de explicación científica. Recordemos que para Descartes la "explicación" equivalía al conjunto de teorías destinadas a analizar (descomponer) la Naturaleza como si fuera una gran máquina regida, desde luego, por leyes mecánicas. Y mientras pensadores como Hobbes, La Mettrie y Holbach consideraban que era no sólo posible, sino necesario, aplicar esas mismas leyes de la materia a la condición "espiritual" humana, Descartes mantuvo una actitud prudentemente negativa ante tal extensión de la legalidad material: la "*res cogitans*" es inconmensurable en relación con los mecanismos explicativos. La filosofía cartesiana sustrajo así la mente del alcance de la ciencia, que se concentró en los problemas acerca de la estructura y funcionamiento del cuerpo:

(La ciencia pudo)... aplicar el

conocimiento de la física y la química, derivado del estudio de la materia inanimada, a los problemas del cuerpo sin el temor de envilecer las más altas manifestaciones de la naturaleza humana, las de su alma. Las limitaciones autoimpuestas y la libertad intelectual del dualismo cartesiano hicieron que los biólogos tendieran a estudiar al ser humano como una entidad no pensante, no sensible. (Dubos, Rene. 1968: 18)

Este paradigma simplificador obligó a desunir la realidad material y la realidad cultural, en otras palabras, a reservar a la ciencia la **explicación** de la materia y a las "humanidades" la **comprensión** de la cultura. La explicación se presenta como ahistórica, independiente de sus "contextos vitales" y la comprensión como ignorante de la condición biofísica de los fenómenos humanos.

¿Cuál es entonces el método que las ciencias sociales deben adoptar? Es necesario afirmar una y otra vez, como lo ha hecho Habermas, la necesidad de una reflexión crítica sobre el conocimiento y la racionalidad que lo sostiene, que no deje de lado las diferentes realidades humanas, intereses sociales incluidos, pues como ya se ha dicho, ningún conocimiento es neutral ni refleja "la realidad en sí". Habermas es partidario de una racionalidad que ponga sobre el tapete de la crítica los alcances, pero también los límites de las concepciones científicas, y que sea capaz de poner en evidencia los aspectos ideológicos que subyacen en cada teoría, venga esta de las ciencias naturales o de las ciencias sociales.

Desde esta perspectiva crítica, no sólo habría que poner en entredicho los modelos positivistas de las ciencias naturales, sino también los modelos "interpretativos" (llámense hermenéuticos, fenomenológicos o etnológicos) en tanto se presenten como teorías asépticas, puras y neutrales. Ni la explicación ni la comprensión reflejan la "realidad en sí", pues tanto una como la otra responden a "intereses" de carácter pre-reflexivo y pragmático, propios de la constitución biocultural de la especie humana:

La reconducción del marco de

las ciencias nomológicas y hermenéuticas a un contexto vital, y la correspondiente derivación del sentido de la validez de los enunciados a partir de los intereses rectores del conocimiento, se hace necesaria en cuanto se sitúa en el lugar del sujeto trascendental a una especie que se reproduce bajo condiciones culturales, es decir, una especie que sólo se constituye a sí misma en un proceso de formación. Los procesos de investigación (...) forman parte del proceso global de formación que es la historia del género humano. (Habermas, J. 1982: 198)

Reconducir las ciencias a sus "contextos vitales" y poner en el lugar del "sujeto trascendental" a la especie humana en su dimensión biocultural parece ser un buen punto de quiebre para empezar a plantear nuevas posibilidades del conocimiento. Pero claro que antes cabe la pregunta de cómo lograr esa "reconducción" de las ciencias y esa reubicación de la especie humana.

Aquí es donde a mi juicio aparecen los elementos que podrían resultar más discutibles de la posición habermasiana: además de los intereses técnicos (dominio de la naturaleza) y de los intereses prácticos (concepciones del mundo y organización social), existen los intereses emancipatorios que encuentran su fundamento en la autorreflexión, la capacidad de la razón para volverse sobre sí misma y descubrir los presupuestos ideológicos subyacentes. ¿Cómo? Habermas se apoya en el psicoanálisis freudiano y el programa de la Ilustración.

El modelo por seguir para el hallazgo del trasfondo ideológico del conocimiento es el del psicoanálisis, en el sentido de que la explicación y la comprensión de una patología estarán precedidas por una autorreflexión que ponga de manifiesto el nudo que origina, por ejemplo, las neurosis. Una vez reconocida la fuente vendrá la autocuración, la emancipación de toda tiranía neurotizante, de toda alienación o "falsa conciencia":

...Dado que el psicoanálisis pretende del enfermo la experiencia de la autorreflexión, exige una responsabilidad ética hacia el contenido de la enfermedad; pues el reconoci-

miento al que debe conducir el análisis es únicamente el siguiente: que el yo del paciente se reconozca en su otro, representado por la enfermedad, como en su yo alienado, y se identifique con él. (Habermas, J. 1982: 235)

De acuerdo con Habermas, la auténtica reflexión filosófica no sólo debe ponderar los supuestos de las ciencias naturales o sociales, sino ser capaz de sobrepasarse a sí misma y criticar sus propios puntos de partida y de llegada. Desde este punto de vista esta reflexión tiene que poner de manifiesto la "historicidad de la razón" (el conocimiento obedece a intereses prácticos, pero a la vez transforma la naturaleza y la sociedad) para lograr la emancipación de las cadenas que impiden la liberación del ser humano. Y el que parece mejor capacitado para realizar tal des-velamiento es el filósofo (así, en masculino), considerado por Habermas como "el guardián de la racionalidad" (!), la misma razón liberadora que soñó la Ilustración depositada en el regazo de la filosofía. La salvación vendrá de la filosofía (¿o de los filósofos?) que es presentada como el conocimiento cuyo interés es emancipatorio, una especie de conocimiento superior con un método especialísimo para levantar el velo de la ideología: la filosofía como psicoanálisis emancipador de toda atadura que impida la libertad humana. ¿Y si dudamos de las bondades de la revelación "psicoanalítica" de la filosofía y su ilustrado programa para la acción?

Para Habermas, por otra parte, el "telos" será una sociedad sin alienación y sin desigualdades, donde sea posible una comunicación no distorsionada entre todas las personas. Aquí el mismo autor parece reconocer el componente utópico de la propuesta, componente presente según él, en las propias condiciones de la socialización del ser humano:

...la razón comunicativa no se limita a dar por supuesta la consistencia de un sujeto o de un sistema, sino que participa de la estructuración de aquello que se ha de conservar. La perspectiva utópica de reconciliación y libertad está basada en las condiciones mismas de la socialización comu-

nicativa de los individuos, está ya inserta en el mecanismo lingüístico de la especie. (Habermas, J. 1987: 507)

Yo no podría, de ninguna manera, negar que en nuestras condiciones de socialización está inscrito el impulso a la reconciliación y a la libertad, pero lo que pongo seriamente en duda es una propuesta que desestime o minimice otras tendencias del ser humano que pueden anular cualquier programa utópico, tendencias destructivas, violentas, excluyentes, que también forman parte del bagaje biocultural de la especie humana.

b) Segunda argumentación: hacia el conocimiento de la complejidad

El problema que nos ocupa reside entonces en la constatación de los límites del modelo científico moderno, fundamentado principalmente en la noción de "objetividad", pero también en reconocer que la situación no se resuelve agregando otro discurso, fundamentado en la noción de "sentido". Dicho de otra forma, las enormes dificultades del "monismo metodológico" impuesto por la visión mecánico positivista, no se resuelven con un "dualismo metodológico". Todo argumento dualista deja la impresión de que la dimensión mental, cultural o "espiritual" es de cierta forma inasequible y no exactamente porque el estado actual de los conocimientos no permita una aproximación, sino porque por principio el dualismo asume que esa dimensión es un mundo aparte, reservado al contacto con la divinidad o con los fines últimos de la existencia o con un fondo de creatividad inefable y misterioso. Hay un momento en el *Hamlet* de Shakespeare en que el atribulado príncipe le recuerda a Horacio: *Hay más cosas en el cielo y la tierra de las que sueña tu filosofía*; podría agregarse incluso que hay más cosas de las que sueña la ciencia. De acuerdo, pero, ¿es lícito que esta aceptación nos conduzca a dar un valor entitativo y fundante a "cualidades ocultas", a misterios sólo para iniciados? Si la respuesta es afirmativa me inclino a sostener que hay menos cosas en el cielo y la tierra de las que soñamos, porque al responder así, fácilmente sería aceptada cualquier quimera,

cualquier "trasmundo", como diría Nietzsche. La tentación es grande y en ella no caen sólo quienes se interesan por esoterismos y hermetismos poco o nada exigentes, caemos todos los seres humanos cuando queremos creer fervorosamente en algo aunque resulte absurdo, sobre todo considerando que ninguna afirmación de la ciencia o de la filosofía es estrictamente verificable:

No puede olvidarse el "creo porque es absurdo" (credo quia absurdum est) de Tertuliano, que esconde, tras la exageración de la fórmula, su grano de verdad: se cree en aquello que escapa a las posibilidades de una total y absoluta verificación, pero que se acepta como algo concorde con ciertas tendencias o hábitos. (García Font, Juan. 1990: 16)

Me parece que acerca del problema del conocimiento hay una pregunta fundamental y cada quien la contesta de acuerdo con sus propias convicciones teóricas, sus valores o sus temores. Desde la perspectiva ontológica, se trata de la pregunta por la continuidad o discontinuidad de eso que llamamos "realidad" y, desde la epistemológica, la cuestión sería si podemos o no dar una explicación unitaria y abarcadora a todos los diversos sucesos o fenómenos. La historia de la ciencia de la modernidad ha presentado dicotómicamente el problema: o se desecha, por anticientífico, todo aquello que no encaje en el paradigma mecánico-positivista, o se apela a una ontología y una epistemología de las "cualidades ocultas", que si bien puede conducir al señalamiento de los límites del mecanicismo, también puede legitimar supersticiones y sectarismos del más variado cuño. La salida que hasta ahora me parece más aceptable ante los dogmatismos del científicismo y del "esoterismo" es la propuesta de Edgar Morin sobre el pensamiento complejo. Por ejemplo, este autor presenta una muy interesante distinción entre racionalidad y racionalización, que servirá de punto de partida para tratar de entender la dicotomía a la que me referí anteriormente. La racionalidad es un diálogo incesante, una búsqueda de relaciones entre estructuras lógicas del pensamiento y la experiencia, que ya sin la pretensión

hegeliana de abarcar la totalidad, pretende dialogar incluso con la irracionalidad, porque ningún sistema explicativo puede dar cuenta de *todo lo que hay en el cielo y en la tierra*. La racionalización, en el sentido psicoanalítico, es un mecanismo de defensa, es parapetarse en las fronteras explicativas y no dejar pasar ningún "tercio intruso", ningún elemento que desafíe la coherencia del sistema, porque *todo lo que hay entre el cielo y la tierra* es lo que el sistema explica o predice, lo demás es anatema.

Nos damos cuenta ahora que la racionalidad y la racionalización tienen exactamente la misma fuente, pero al desarrollarse se vuelven enemigas una de otra. Es muy difícil saber en que momento pasamos de la racionalidad a la racionalización; no hay fronteras; no hay señales de alarma. Todos tenemos una tendencia inconsciente a descartar de nuestro espíritu lo que lo va a contradecir, tanto en política como en Filosofía. Vamos a minimizar o a rechazar los argumentos contrarios. Vamos a tener una atención selectiva hacia aquello que favorece nuestra idea y una inatención selectiva hacia aquello que la desfavorece. (Morin, Edgar. 1994: 102)

El científicismo de la modernidad, con su fe en el progreso lineal, tiene en este sentido una actitud racionalizadora en relación con las cosmovisiones de las así llamadas "culturas primitivas", con los mitos, el fenómeno religioso y lo que genéricamente se designa como paranormal. Rechaza dogmáticamente todo esto por considerarlo incoherente con "la" ciencia, o lo reduce al considerarlo sólo un producto de la ignorancia y de la falta de desarrollo intelectual de "la gente".

No obstante, este movimiento de "razón excluyente" ha ido siempre acompañado por su reacción, la que se aprovecha de los vacíos y los indiscutibles límites e inconsecuencias de la visión científicista para "probar" por ausencia de prueba: si la ciencia no explica o explica a medias, entonces sólo queda admitir con reverencia el milagro o el portentoso. Lo que aquí no se toma en cuenta es que el paradigma positivista es sólo una manera ya agotada

de hacer y entender la ciencia, no el conocimiento científico planteado, por ejemplo, desde la perspectiva de la complejidad.

Y, ¿qué es la complejidad?, ciertamente, como dice Edgar Morin, *una palabra problema y no una palabra solución*. Es un pensamiento integrador de conocimientos, pero no por esto completo. Rechaza la "teoría del reflejo" del realismo ingenuo, es decir, aceptar la verdad de una proposición en la medida que **corresponda** con la realidad, que la refleje fielmente. Reconoce las "patologías del pensamiento" antiguas o modernas:

La antigua patología del pensamiento daba una vida independiente a los mitos y a los dioses que creaba. La patología moderna del espíritu está en la hipersimplificación que ciega a la complejidad de lo real... La patología de la razón es la racionalización, que encierra a lo real en un sistema de ideas coherente, pero parcial y unilateral, y que no sabe que una parte de lo real es irracionalizable, ni que la racionalidad tiene por misión dialogar con lo irracionalizable. (Morin, Edgar. 1994: 34)

El pensamiento complejo parte del principio de la "Unitas multiplex", la unidad en la multiplicidad, la multiplicidad en la unidad. En este sentido se aleja por igual de posiciones simplificadoras y de posiciones "holistas":

* si bien es un pensamiento sintetizador, reconoce los aciertos de la simplificación, de las *ideas claras y distintas*, como diría Descartes, pero no subestima la realidad que no cabe en el discurso de la precisión, ni espera que todo pueda ser simplificado para poder entenderlo

* si bien aspira a la completud, no acepta la afirmación hegeliana de que "todo lo racional es real y todo lo real es racional", pues nunca estaremos ajenos a la incertidumbre, nunca llegaremos a tener el saber total.

Mientras el pensamiento simplificador busca la coherencia absoluta y anatematiza todo lo que se resiste a caber entre sus fronteras, el pensamiento holista corre el riesgo de caer en el "cajón de sastre" de la incohe-

rencia absoluta, donde todo cabe y todo vale. Por su parte, la unificación que busca el pensamiento complejo:

...no tendría ningún sentido, si fuera únicamente reduccionista, reduciendo al nivel más simple de organización los fenómenos de organización compleja; sería insípida si se hiciera efectiva envolviéndose en una generalidad omnipresente, como la palabra sistema. Sólo tiene sentido si es capaz de aprehender, al mismo tiempo, unidad y diversidad, continuidad y rupturas. (Morin, Edgar. 1994: 77)

Por eso el pensamiento complejo no rehuye las contradicciones, como sí lo hace el pensamiento simplificador, pero tampoco se apoya en ellas para construir una nueva metafísica "eufórica" y totalizadora del mundo:

La aceptación de la complejidad es la aceptación de una contradicción, es la idea de que no podemos escamotear las contradicciones con una visión eufórica del mundo. (Morin, Edgar. 1994: 95)

Y así como Habermas aboga por un "interés emancipatorio" de la razón, Morin insiste en la necesidad de que la razón crítica (no se refiere en particular a la filosofía) se vuelva autocrítica, precisamente para no caer en la deificación de la Razón (así, con mayúscula) y poder hacer una "ciencia con conciencia". **La conciencia que le falta a las ciencias humanas para tratar de entender los aspectos físicos y biológicos de la realidad humana, y la conciencia que le falta a las ciencias naturales para comprenderse como productos culturales e históricos.** Para Morin, es imprescindible ser conscientes de la complejidad de la realidad, sea esta física, biológica o social. En su obra *Ciencia con conciencia* nos dice que al mismo tiempo que hemos adquirido ciertas certidumbres con la evolución de las ciencias:

...hemos ganado una incertidumbre fundamental: hemos dejado de creernos en el seno de un Universo fijo y eterno, no sabemos de dónde procede nuestro Universo, no sabemos a dónde va, no sabemos por qué nació. Ahora sabemos que la vida se organiza en función de un có-

digo genético que se encuentra en el ácido desoxirribonucleico. Pero, ¿de dónde ha nacido esta información codificada? ¿Cómo se ha producido? ¿Cuál es el sentido de la evolución, si es que lo tiene? ¿Cuál es el sentido de nuestra existencia? ¿Y cuál es la naturaleza del espíritu con que pensamos todo esto; dicho de otro modo: al mismo tiempo que un progreso de los conocimientos, hay un progreso de las incertidumbres, y diría que incluso un progreso de la ignorancia" (1984: 71)

A lo largo del tiempo, ciertamente el ser humano se ha sentido inclinado a dar una respuesta abarcadora acerca del problema de la vida y del Cosmos; pero es quizás con el auge indiscutible de la tecnología, cuando más se ha olvidado que la ciencia no se construye a sí misma, que más acá de la descripción de la naturaleza y sus mecanismos está el ser humano, interfiriendo en los fenómenos observados y acercándose a problemas límites que echan abajo la frontera del conocimiento establecido. Y aún cuando más que al rudimentario ojo humano, en física y cosmología, por ejemplo, se recurre al poderoso ojo de la tecnología y al elevado discurso matemático, vuelve a irrumpir la pregunta acerca de si la ciencia nos pone en contacto con la "realidad" cuando intenta mostrarnos cómo suceden las cosas.

REFLEXION FINAL

Entonces, volviendo a la consideración inicial acerca del problema del conocimiento ¿es continua o discontinua la realidad?, ¿podemos o no dar una explicación unitaria y abarcadora a todos los diversos sucesos o fenómenos? Acerca de la primera pregunta ciertamente es menester replantear el concepto de realidad, pues ya no será más la realidad-máquina del mecanicismo, que permitía fragmentarlo todo para explicar mediante la suma de partes; se trata más bien de una realidad compleja, continua, no dualista y profundamente interconectada, pero no a partir de la causalidad lineal sino "auto-eco-organizada" (el término es de Morin), esto es, una realidad donde coexisten inseparablemente la parte y el todo, lo simple y lo

complejo, el orden y el desorden:

La visión simplificadora implicaría decir: la parte está en el todo. La visión compleja dice: no solamente la parte está en el todo; ¡el todo está en el interior de la parte que está en el interior del todo! (Morin, Edgar. 1994: 124-125)

En cuanto a la segunda pregunta, acerca de si podemos dar explicaciones unitarias y abarcadoras sobre los diferentes fenómenos, me inclino a pensar, con Kant, que entre creer ingenuamente que con el avance de la ciencia alcanzamos la realidad del mundo en sí, y calificar de convencional todo conocimiento, es preferible situarse en un punto intermedio y comprender que detrás de las explicaciones de la ciencia si bien se proyectan los valores y las expectativas de quien observa, compara, deduce, verifica... también esto hace posible el conocimiento de una "totalidad potencial", pues la experiencia humana, lejos de ser absoluta, es sólo el "conjunto de relaciones en desarrollo", como bien dice Cassirer (1978: 241).

La razón crítica y autocrítica entonces no puede hacer ciencia o filosofía a partir de "datos absolutos", de totalidades en acto que están fuera del alcance de nuestro conocimiento finito. Esto rige igualmente para los excesos especulativos o "eufóricos" (como los llama Morin) de la razón en su afán por deducir la forma total del universo, como para querer circunscribirla sólo a las explicaciones físico-experimentales.

Al final de la *Crítica de la Razón Pura*, en la "Doctrina Trascendental del Método", Kant dice que a pesar de que con todos los conocimientos, la razón no puede construir una torre desde la cual se abarque la totalidad, es imprescindible no echarse atrás y tratar de construir una casa sólida de acuerdo con nuestras necesidades (A 707 B 735). Sólo que para hablar de una "casa sólida" debemos aprender primero a combinar los esfuerzos de cada disciplina de la ciencia, obviamente no para lograr una "ciencia total" o la enciclopedia de todas las ciencias, sino para trascender las fronteras epistemológicas y superar las ideológicas propias de cada disciplina científica.

BIBLIOGRAFIA

- * Barrantes Echavarría, R.: Investigación: un camino al conocimiento (Un enfoque cuantitativo y cualitativo). EUNED, San José, 1999
- * Capra, F.: El punto crucial. Integral, Barcelona, 1985
- * Cassirer, E.: Kant, vida y doctrina. FCE, México, 1978
- * Cereijido, Marcelino: Ciencia sin seso, locura doble. Siglo XXI, México, 1994
- * Chalmers, A.: ¿Qué es esa cosa llamada ciencia?. Siglo XXI, México, 1989
- * Changeaux, J. P. Y Ricoeur, P.: Lo que nos hace pensar. Península, Barcelona, 1999
- * Dogan, Matei y Pahre, Robert: Las nuevas Ciencias Sociales. Grijalbo, México, 1993
- * Dubos, Rene: Hombre, medicina, ambiente. Monte Ávila Editores, Venezuela, 1968
- * García Font, J.: Ciencia y ocultismo. Decálogo, Barcelona, 1990
- * Gardner, Martin: Orden y sorpresa. Alianza Editorial, Madrid, 1987
- * Gardner, Martin (comp.): El escarabajo sagrado (y otros grandes ensayos sobre la ciencia). Salvat, Barcelona, 1986 (Tomo I). 1988 (Tomo II)
- * Góngora, Enrique: Introducción al pensamiento lógico matemático. EUNED, San José, 1985
- * Gregory, Richard (ed): Diccionario Oxford de la mente. Alianza Editorial, Madrid, 1995
- * Habermas, J.: Conocimiento e interés. Taurus, Madrid, 1982
- * Habermas, J.: Teoría de la acción comunicativa. Taurus, Madrid, 1987
- * Hech, Eugene: Física en perspectiva. Addison Wesley Iberoamericana, Delaware. 1987
- * Heisenberg, Werner: La imagen de la naturaleza en la física actual. Ariel, Barcelona, 1976
- * Kant, I.: Crítica de la Razón Pura. Alfaguara, Madrid, 1984
- * Martínez, Miguel: Comportamiento humano. Nuevos métodos de investigación. Trillas, México, 1996
- * Morin, E.: Introducción al pensamiento complejo. Gedisa, Barcelona, 1994
- * Morin, E.: Ciencia con conciencia. Anthropos, Barcelona, 1984
- * Sagan, C.: El cerebro de Broca. Grijalbo, México, 1984
- * Sierra Bravo, R.: Ciencias Sociales: Epistemología, Lógica y Metodología. Paraninfo, Madrid, 1983
- * Smith, C.U.M.: El cerebro. Alianza Editorial, Madrid, 1987
- * Varios autores: La investigación en Trabajo Social. CELATS-ALAETS, Lima, 1992