

lismo tuvo, ante todo, la eficacia de una crítica moral. Marx demostró que un sistema social puede ser injusto y que si el sistema es malo entonces toda la justicia de los individuos que se aprovechan del mismo es una justicia fingida, una hipocresía. En efecto, nuestra responsabilidad se extiende al sistema, a las instituciones cuya subsistencia permitimos.

Es este radicalismo moral de Marx lo que explica su vasta influencia y es, en sí mismo, un hecho altamente alentador. Este radicalismo moral todavía está vivo; nuestra tarea debe consistir en hacerlo perdurar, en evitar que siga el mismo camino que deberá seguir su radicalismo político. El marxismo «científico» ha muerto pero deben sobrevivir su sentido de la responsabilidad social y su amor a la libertad.

SOC 9 - 54

8 Copias

LA COSECHA

Capítulo 23

LA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

La racionalidad, en cuanto supone la adopción de un patrón de verdad universal e impersonal, es de primera importancia... no sólo en las épocas en que predomina fácilmente, sino también y aun más, en aquellos tiempos menos felices en que se la desprecia y rechaza como el vano sueño de los hombres que carecen de la voluntad necesaria para matar allí donde no pueden poseerse de acuerdo.

BERNARD RUSSELL

Difícilmente pueda ponerse en duda que las filosofías historicistas de Hegel y Marx son productos característicos de su tiempo, tiempo de transformaciones sociales. Al igual que los sistemas de Heráclito y Platón, de Comte y Mill, de Lamarch y Darwin, son filosofías del cambio que dan testimonio de la tremenda y hasta aterradora impresión producida por el inabundante medio social en el espíritu de aquellos que viven en su seno. Platón reaccionó ante esta situación intentando detener todo cambio. Los filósofos sociales más modernos parecen reaccionar de forma muy diferente, puesto que no sólo aceptan la transformación, sino que la reciben con los brazos abiertos; sin embargo, nos parece que este amor al cambio tiene también su reverso. En efecto, aun cuando hayas abandonado toda esperanza de detenerlo, tratan, como historicistas, de predecirlo y de ponerlo bajo control racional, lo cual no parece sino una tentativa de dominarlo. De modo que, según se ve, también el historicista experimenta todavía sus terrores frente al cambio.

En nuestros propios tiempos de transformaciones todavía más súbitas, no sólo queremos predecirlas, sino también controlarlas por medio de planificaciones centralizadas en gran escala. Estos puntos de vista holistas (que hemos criticado en *The Poverty of Historicism*) representan una transacción, por así decirlo, entre las teorías platónicas y las marxistas. La voluntad platónica de detener el cambio, junto con la doctrina marxista de su inevitabilidad, producen, a manera de «síntesis hegeliana», la evagación de que el

cambio, ya que no puede detenerse por completo, sea por lo menos «planificado» y regulado por el Estado, cuyo poder debe extenderse considerablemente.

Una actitud como ésta podría parecer, a primera vista, una especie de racionalismo, y está estrechamente vinculada con el sueño marxista del «reino de la libertad», donde el hombre es dueño por primera vez de su propio destino. Pero en realidad, se presenta en íntima alianza con una doctrina francamente opuesta al racionalismo (y, especialmente, a la doctrina de la unidad racional de la humanidad; véase el capítulo 24) y en conformidad con las tendencias irracionales y místicas de nuestro tiempo. Nos referimos a la teoría marxista de que nuestras opiniones, incluidas las de carácter moral y científico, se hallan determinadas por los intereses de clase y, en términos más generales, por la situación social e histórica de nuestro tiempo. Con el nombre de «sociología del conocimiento» o «sociologismo», esta doctrina ha sido objeto de un reciente desarrollo (especialmente por parte de M. Scheler y K. Mannheim)¹ convirtiéndose en la teoría de la determinación social del conocimiento científico.

La sociología del conocimiento arguye que el pensamiento científico y, en particular, el pensamiento referente a asuntos sociales y políticos, no se desarrolla en un vacío absoluto, sino dentro de una atmósfera socialmente condicionada. Recibe, así, la influencia considerable de elementos inconscientes o subconscientes que permanecen ocultos al sujeto pensante, puesto que forman, por así decirlo, el lugar mismo que habitan, es decir, su *hábitat* social. Éste determina todo un sistema de opiniones y teorías que al sujeto pensante se le presentan como incuestionablemente ciertas o evidentes. Para él encierran una verdad lógica e irrefutable como, por ejemplo, la de la frase «todas las mesas son mesas». Ésta es la razón por la cual ni siquiera tiene conciencia de haber formulado hipótesis alguna. Pero se torna evidente que debe haber partido de algún supuesto si se le compara con el pensador que vive en un hábitat social diferente, pues también éste habrá de partir de un sistema de hipótesis aparentemente incuestionables, si bien diferente, y tanto puede diferir uno de otro que no haya puente intelectual alguno entre ambos ni transacción posible. Los sociólogos del conocimiento denominan a estos distintos sistemas de hipótesis socialmente determinados, *ideologías totales*.

Puede considerarse la sociología del conocimiento como la versión hegeliana de la teoría kantiana del conocimiento, pues prolonga las líneas de la crítica kantiana de lo que podríamos denominar teoría «pasivista» del conocimiento. Nos referimos con esto a la teoría de los empiristas hasta Hume, teoría de la cual podría decirse a grandes rasgos que afirma que el conocimiento nos llega a través de nuestros sentidos y que el error se origi-

na en nuestra interferencia con los datos suministrados por los sentidos o en las asociaciones determinadas por aquéllos; la mejor forma de evitar el error es adoptar una actitud enteramente pasiva y receptiva. Contra esta teoría receptacular del conocimiento (personalmente la llamo, casi siempre, «teoría psicológica del balde»), Kant² arguyó que el conocimiento no es un conjunto de dones recibidos por los sentidos y almacenados en la mente como si se tratara de un museo, sino, en gran medida, el resultado de nuestra actividad mental; en otras palabras, que debemos ocuparnos activamente de buscar, comparar, unificar, generalizar, etc., si deseamos obtener conocimientos. En contraposición, podríamos llamar a ésta la teoría «activista» del conocimiento. Dentro de este mismo orden de ideas, Kant abandonó el insostenible ideal de la ciencia de verse libre de todo tipo de supuestos. (En el próximo capítulo veremos que este ideal es, incluso, contradictorio.) Kant dejó bien sentado que no es posible partir de la nada y que debemos encarar nuestra tarea equipados con un sistema de supuestos previos que no han sido sometidos a la prueba de los métodos empíricos de la ciencia; podría darse el nombre de «aparato de categorías»³ a dicho sistema. Kant creía que era posible descubrir el único conjunto verdadero e inmutable de categorías necesarias, que vendría a representar, por así decirlo, el marco necesariamente inalterable de nuestro bagaje intelectual, es decir, de la «razón» humana. Esta parte de la teoría kantiana fue dejada a un lado por Hegel, quien, a diferencia de Kant, no creía en la unidad del género humano. Así, enseñó que el bagaje intelectual del hombre estaba sujeto a continuas modificaciones y formaba parte de su patrimonio social; en consecuencia, el desarrollo de la razón del hombre debía coincidir con la evolución de su sociedad, esto es, con la nación a la cual pertenecía. Esta teoría de Hegel y, especialmente, su doctrina de que todo conocimiento y toda verdad son «relativos» en el sentido de que se hallan determinados por la historia, recibe a veces el nombre de «historismo» (que nada tiene que ver con el «historicismo», como ya dijimos en el capítulo anterior). La sociología del conocimiento o «sociologismo» está, evidentemente, íntimamente relacionada con él (si no es igual), estribando la única diferencia quizá, en que, bajo la influencia de Marx, subraya que el desarrollo histórico no produce un «espíritu nacional» uniforme, como sostuvo Hegel, sino más bien varias «ideologías totales», a veces opuestas, dentro de una misma nación, de acuerdo con la clase, el estrato o el hábitat sociales de aquellos que las sustentan.

Pero la similitud con Hegel llega aún más lejos. Ya hemos dicho más arriba que de acuerdo con la sociología del conocimiento no es posible ningún puente intelectual o transacción entre las diferentes ideologías totales. Pero este escepticismo radical en realidad sólo lo es en apariencia. Hay, en efecto, una salida y ésta es análoga, por cierto, al método hegeliano para supe-

rar los conflictos que le habían precedido en la historia de la filosofía. Hegel, espíritu libremente equilibrado por encima del torbellino de las filosofías disidentes, las redujo a todas a meros componentes de la más alta de las síntesis, a saber, su propio sistema. De forma semejante, los sociólogos del conocimiento sostienen que la «inteligencia libremente equilibrada» de la *intelligentsia* apenas anclada en las tradiciones sociales, puede evitar los abismos que median entre las ideologías totales y puede llegar a ver, incluso, a través de las diversas ideologías totales, los móviles ocultos y los demás factores determinantes que las inspiran. De este modo, la sociología del conocimiento cree que puede alcanzarse el mayor grado de objetividad mediante el análisis, a través de la inteligencia libremente equilibrada, de las diversas ideologías ocultas y su arraigo en lo inconsciente. El camino hacia el verdadero conocimiento parece consistir en la revelación de los supuestos inconscientes, una suerte de psicoterapia, por así decirlo, o mejor aún, si se me permite, de *socioterapia*. Sólo aquel que ha sido socioanalizado o que se haya socioanalizado a sí mismo, habiéndose liberado de ese complejo social, es decir, de su ideología social, puede alcanzar la síntesis superior del conocimiento objetivo.

En un capítulo anterior, al ocuparnos del «marxismo vulgar», mencionamos ciertas tendencias que pueden observarse en un grupo de filosofías modernas, a saber, la de revelar los móviles ocultos que yacen detrás de nuestras acciones. La sociología del conocimiento, como ya habrá adivinado el lector, pertenece precisamente a este grupo, junto con el psicoanálisis y ciertos sistemas filosóficos que procuran poner en descubierto las «vacuidades» de los dogmas de sus adversarios.⁴ La popularidad de estas concepciones reside, a mi entender, en la facilidad con que pueden aplicarse y en la satisfacción que confieren a aquellos que creen ver a través de las cosas la insensatez de los profanos. Este placer sería inofensivo si no tendiesen todas estas ideas a destruir la base intelectual de la polémica al establecer lo que hemos llamado⁵ un «dogmatismo dos veces dogmático». (En realidad, es bastante similar a una «ideología total».) Esto sucede efectivamente con el hegelianismo, que no tiene empacho en declarar la admisibilidad y aun la conveniencia de las contradicciones. Pero si no es necesario evitar las contradicciones, entonces se vuelve imposible toda crítica y discusión, puesto que la crítica siempre consiste en señalar las contradicciones, ya sea dentro de la teoría criticada o entre ella y algunos hechos de la experiencia. Lo mismo sucede con el psicoanálisis: el psicoanalista siempre puede explicar cualquier objeción demostrando que ésta se debe a las represiones del crítico. Y los filósofos del significado no tienen más que señalar, a su vez, que lo que sostienen sus adversarios carece de sentido; lo que siempre será cierto, puesto que la ausencia de sentido puede definirse de forma tal que cualquier

polémica resulte, por definición, carente de sentido.⁶ De forma semejante, los marxistas suelen atribuir la disidencia de un adversario a un prejuicio de clase y los sociólogos del conocimiento a su ideología total. Estos métodos son a la vez fáciles de manejar y ricos en satisfacciones para quienes los esgrimen. Pero es evidente que destruyen la base de la discusión racional y deben conducir, finalmente, al antirracionalismo y al misticismo.

Pese a estos peligros, no vemos por qué habremos de privarnos por completo del placer que reporta el uso de estos métodos. En efecto, justamente al igual que los psicoanalistas, que son a quienes mejor se aplica el psicoanálisis,⁷ los socioanalistas nos incitan con fuerza casi irresistible a aplicarles sus propios métodos, pues ¿no es su descripción de una *intelligentsia* apenas arraigada en la tradición un cuadro en extremo preciso de su propio grupo social? ¿Y no es evidente también que si damos por cierta la teoría de las ideologías totales debería formar parte de toda ideología total la creencia de que el propio grupo se halla libre de prejuicios y configura, en realidad, ese conjunto de elegidos que es el único capaz de objetividad? ¿No cabe esperar, por lo tanto —siempre suponiendo la verdad de esta teoría—, que aquellos que la sustentan se engañen inconscientemente, haciéndole agregados a la teoría a fin de sancionar la objetividad de sus propias opiniones? ¿Podemos, pues, tomar en serio su pretensión de que mediante el autoanálisis sociológico han alcanzado un grado superior de objetividad y la de que el socioanálisis puede elaborar una ideología total? Pero incluso podríamos preguntarnos si simplemente no será toda esta teoría la expresión del interés de clase de este grupo particular, esta *intelligentsia* apenas arraigada en la tradición, aunque con suficiente solidez como para hablar el «hegeliano» como lengua materna.

Resulta particularmente evidente hasta qué punto han fracasado los sociólogos del conocimiento en la socioterapia, es decir, en la supresión de su ideología total, si se considera su relación con Hegel. En efecto, ellos no tienen la menor idea de que no hacen sino repetirlo; lejos de ello, no sólo creen que lo han superado, sino también que han logrado ver a través de él —que lo han socioanalizado— pudiendo mirarlo ahora, no desde un hábitat social particular, sino objetivamente, desde una altura superior. Este evidente fracaso en su autoanálisis es por demás elocuente.

Pero dejando de lado esas minucias, cabe afirmar que existen objeciones más serias. La sociología del conocimiento no sólo se destruye a sí misma, no sólo es un objeto bastante complaciente del socioanálisis, sino que muestra también una sorprendente incompreensión de su objeto principal, a saber, los *aspectos sociales del conocimiento* o, mejor dicho, del método científico. Así, considera a la ciencia o conocimiento un proceso en la mente o «conciencia» del hombre de ciencia individual o, quizá, el producto de di-

cho proceso. Visto desde este ángulo, lo que llamamos objetividad científica debe convertirse, en verdad, en algo completamente incomprensible si no imposible, y no sólo en las ciencias sociales o políticas, donde pueden desempeñar algún papel los intereses de clase y otros móviles ocultos semejantes, sino también en las ciencias naturales. Todo aquel que tenga alguna noción de la historia de las ciencias naturales sabrá de la apasionada tenacidad que caracteriza la infinidad de sus polémicas. Ninguna parcialidad política puede influir más sobre las teorías políticas que la parcialidad demostrada por algunos naturalistas en favor de sus productos intelectuales.

Si la objetividad científica se fundara, como supone ingenuamente la teoría sociológica del conocimiento, en la imparcialidad u objetividad del hombre de ciencia, entonces tendríamos que decirle adiós sin dilación. En realidad, debemos ser en cierto modo más escépticos que los defensores de la sociología del conocimiento, pues no cabe ninguna duda de que todos somos víctimas de nuestro propio sistema de prejuicios (o «ideologías totales» si se prefiere esta expresión); de que todos consideramos muchas cosas evidentes por sí mismas; de que las aceptamos sin espíritu crítico e incluso con la convicción ingenua y arrogante de que la crítica es completamente superflua, y, desgraciadamente, los hombres de ciencia no hacen excepción a la regla, aun cuando hayan logrado librarse superficialmente de algunos de sus prejuicios en el terreno particular de sus estudios. Pero esta limpieza no tiene lugar mediante el socioanálisis u otro método similar; los investigadores no tratan de treparse a un plano superior desde donde puedan comprender, socioanalizar y depurar sus insensateces ideológicas. En efecto, con tornar sus mentes más «objetivas» no les bastaría para alcanzar lo que hemos denominado «objetividad científica». Lejos de ello, lo que entendemos habitualmente con esta expresión reside en otro plano diferente;⁸ es una cuestión de método científico. Y —extraña ironía— la objetividad se halla íntimamente ligada al *aspecto social del método científico*, al hecho de que la ciencia y la objetividad científica no resultan (ni pueden resultar) de los esfuerzos de un hombre de ciencia individual por ser «objetivo», sino de la cooperación de muchos hombres de ciencia. Puede definirse la objetividad científica como la intersubjetividad del método científico. Pero este aspecto social de la ciencia es prácticamente pasado por alto por quienes se llaman a sí mismos sociólogos del conocimiento.

En este sentido tienen gran importancia dos aspectos del método de las ciencias naturales, que constituyen conjuntamente lo que podría denominarse el «carácter público del método científico». En primer término, hay algo que se acerca a la crítica libre; así, un hombre de ciencia expone su teoría con la plena convicción de que es inexpugnable, pero esto no convence necesariamente a sus colegas, sino que, más bien, tiende a desafiarlos. En

efecto, ellos saben que la actitud científica significa criticarlo todo y no se arredran ni siquiera ante las personalidades más autorizadas. En segundo término, los hombres de ciencia tratan de zanjar las discrepancias simplemente verbales. (No estará de más recordarle al lector que si bien nos referimos a las ciencias naturales, podría incluirse también cierto sector de la economía moderna.) Así, se esfuerzan seriamente por hablar el mismo idioma, aunque se sirvan de lenguas diferentes. En las ciencias naturales esto se logra tomando la experiencia como árbitro imparcial de toda controversia. Cuando hablamos de «experiencia», nos referimos a una experiencia de carácter «público», como las observaciones y experimentos, a diferencia de la experiencia en el sentido más «privado» de las experiencias estéticas o religiosas; y decimos que una experiencia es «pública» cuando todo aquel que quiera tomarse el trabajo de hacerlo pueda repetirla. A fin de evitar las disidencias formales, los hombres de ciencia procuran expresar sus teorías de tal forma que puedan ser verificadas, es decir, refutadas (o confirmadas) por dicha experiencia.

Esto es lo que constituye la objetividad científica. Todo aquel que haya aprendido el procedimiento para comprender y verificar las teorías científicas puede repetir el experimento y juzgar por sí mismo. Pese a ello, siempre habrá quienes arriben a juicios parciales o incluso arbitrarios, pero ello no puede evitarse y, en realidad, no perturba seriamente el funcionamiento de las diversas *instituciones sociales* creadas para fomentar la objetividad y la imparcialidad científicas; por ejemplo, los laboratorios, las publicaciones científicas, los congresos. Este aspecto del método científico nos muestra lo que puede lograrse mediante instituciones ideadas para hacer posible el control público y mediante la expresión abierta de la opinión pública, aun cuando ésta se limite a un círculo de especialistas. Sólo el poder político, cuando se utiliza para restringir la libertad de crítica o cuando no logra protegerla, puede alterar el funcionamiento de estas instituciones, de las cuales depende, en última instancia, todo progreso científico, tecnológico y político.

A fin de poner más en claro este aspecto tristemente olvidado del método científico, podemos considerar aconsejable caracterizar a la ciencia más por sus métodos que por sus resultados.

Supongamos, en primer término, que un clarividente produzca un libro después de soñar con él o que lo escriba automáticamente. Supongamos luego que años después, como resultado de recientes y revolucionarios descubrimientos científicos, un gran hombre de ciencia (que nunca había visto ese libro) publica otro exactamente igual. O para decirlo con otras palabras, supongamos que el clarividente «viera» un libro científico que no hubiera podido pertenecer, en ese momento, a un hombre de ciencia por el hecho de ser desconocidos todavía muchos hechos científicos capitales. Cabe pre-

guntarse: ¿corresponde decir que el clarividente produjo un libro científico? Podemos suponer que, de haber sido sometido al juicio de los hombres de ciencia competentes contemporáneos habría sido considerado, en parte ininteligible, y en parte fantástico; deberemos decir, entonces, que el libro del clarividente no era, al tiempo de ser escrito, un tratado científico, puesto que no constituía el resultado del método científico. Llamaremos a este resultado, que aunque en conformidad con algunos resultados científicos no es producto del método científico, una obra de «ciencia revelada».

Aplicando esas consideraciones al problema del carácter público del método científico, supongamos que Robinson Crusoe hubiera logrado construir en su isla laboratorios físicos y químicos, observatorios astronómicos, etc., y hubiese elaborado una cantidad de trabajos basados todos en la observación y la experimentación. Supongamos incluso que hubiera dispuesto de un plazo ilimitado de tiempo y que hubiera logrado crear y describir sistemas científicos acordes con los resultados aceptados en la actualidad por nuestros hombres de ciencia. En vista del carácter de esta ciencia crusoniana habrá quienes se inclinen, a primera vista, a afirmar que se trata de ciencia verdadera y no «revelada» e indudablemente se parece mucho más a la ciencia que el libro científico revelado por el clarividente, pues Robinson Crusoe hizo aplicación de buena parte del método científico. Y, sin embargo, insistimos en que esta ciencia crusoniana sigue siendo todavía del tipo «revelado»; falta todavía un elemento del método científico y, en consecuencia, el hecho de que Crusoe haya llegado a los mismos resultados que nuestros hombres de ciencia es casi tan accidental y milagroso como el caso del clarividente. En efecto, nadie sino él puede verificar los resultados; nadie sino él puede corregir aquellos prejuicios que son la consecuencia inevitable de su evolución mental particular; nadie puede ayudarle a liberarse de esa extraña ceguera con respecto a las posibilidades intrínsecas de nuestros propios resultados que es consecuencia del hecho de que, en su mayor parte, son alcanzados mediante métodos relativamente inapropiados. Y en cuanto a sus publicaciones científicas, sólo la tentativa de explicar sus trabajos a *alguien que no los haya hecho* puede darle la disciplina de la comunicación clara y razonada que también forma parte del método científico. En un punto —comparativamente de poca importancia— se torna manifiesto el carácter «revelado» de la ciencia crusoniana; nos referimos al descubrimiento de Crusoe de su «ecuación personal» (pues debemos suponer que llegó a hacer ese descubrimiento), del tiempo de reacción personal característico que incide sobre todas sus observaciones astronómicas. Es concebible, por supuesto, que haya descubierto, por ejemplo, algunos cambios en su tiempo de reacción y que, de esta manera, se haya visto inducido a fijar un margen de tolerancia para éstos. Pero si comparamos esta forma de

descubrir el tiempo de reacción con la que realmente tuvo lugar en la ciencia «pública» —a través de la contradicción de los resultados de diversos observadores—, salta a la vista el carácter «revelado» de la ciencia de Robinson Crusoe.

Para resumir estas consideraciones, puede decirse que lo que llamamos «objetividad científica» no es producto de la imparcialidad del hombre de ciencia individual, sino del carácter social o público del método científico, siendo la imparcialidad del hombre de ciencia individual, en la medida en que existe, el resultado más que la fuente de esta objetividad social o institucionalmente organizada de la ciencia.

Tanto⁹ los kantianos como los hegelianos cometen el mismo error de suponer que nuestros presupuestos (ya que son, ante todo, los instrumentos indispensables que necesitamos para la «realización» activa de experimentos) no pueden ser modificados por decisiones ni refutados por la experiencia; que se encuentran más allá de los métodos científicos de verificación de las teorías, puesto que constituyen los supuestos básicos de todo pensamiento. Pero esto no es sino una exageración basada en una comprensión errónea de las relaciones que median en la ciencia entre la teoría y la experiencia. Una de las mayores conquistas de nuestro tiempo fue, precisamente, la demostración de Einstein de que sobre la base de la experiencia podíamos poner en tela de juicio y revisar aun nuestros presupuestos fundamentales con respecto al espacio y al tiempo, que habían sido conceptuados presupuestos necesarios de toda ciencia, considerándoselos parte del «aparato de las categorías». De este modo, el ataque escéptico lanzado sobre la ciencia por la sociología del conocimiento cede ante la evidencia aportada por el método científico. El método empírico ha demostrado ser perfectamente capaz de cuidarse por sí mismo.

Pero para lograrlo no suprime todos los prejuicios de un golpe, sino que los va eliminando uno a uno. El ejemplo típico sería nuevamente el descubrimiento de Einstein de nuestros prejuicios con respecto al tiempo. Einstein no se había propuesto descubrir ningún prejuicio, ni siquiera criticar nuestras concepciones del espacio y del tiempo. El problema que tenía entre manos era un problema concreto de física, el replanteamiento de una teoría que se había derrumbado debido a diversos experimentos que, a juzgar por la teoría, parecían contradecirse mutuamente. Einstein, junto con la mayoría de los físicos, comprendió que esto significaba que la teoría era falsa y descubrió que si se alteraba un punto que hasta entonces había sido considerado evidente por todo el mundo y que, por lo tanto, había pasado inadvertido, desaparecía toda dificultad. En otras palabras, no hizo más que aplicar los métodos de la crítica científica y de la invención y eliminación de teorías, esto es, del ensayo y el error. Sin embargo, este método no condu-

ce al abandono de todos nuestros prejuicios; en realidad, sólo descubrimos que teníamos un prejuicio una vez que logramos librarnos de él.

Pero debe admitirse, por cierto, que en un momento dado nuestras teorías científicas dependerán no sólo de los experimentos, etc., realizados hasta el momento, sino también de los prejuicios implícitamente sancionados y de los cuales no somos conscientes (si bien la aplicación de ciertos métodos lógicos puede ayudarnos a descubrirlos). En todo caso, podemos decir con respecto a esta infiltración que la ciencia es capaz de aprender, de avanzar, depurándose cada vez más. El proceso nunca puede llegar a la perfección, pero no existe ninguna barrera fija delante de la cual deba detenerse. En principio puede criticarse cualquier hipótesis, y precisamente el hecho de que cualquiera pueda hacerlo constituye la objetividad científica.

Los resultados científicos son «relativos» (si cabe usar este término) sólo en la medida en que proceden de cierta etapa del desarrollo científico susceptible de ser superada con el progreso científico. Pero esto no significa que la verdad sea «relativa». Si una afirmación es cierta, lo es siempre.¹⁰ Lo único que significa es que la mayoría de los resultados científicos tienen el carácter de hipótesis, es decir, juicios en los cuales la evidencia no es concluyente y que por consiguiente pueden estar sujetos a revisión en cualquier momento. Estas consideraciones (que hemos tratado con más detenimiento en otra parte),¹¹ si bien no son necesarias para una crítica de los sociólogos del conocimiento, quizá faciliten la comprensión de sus teorías. También arrojan alguna luz —para volver a nuestra crítica fundamental— sobre el importante papel desempeñado por la cooperación, la intersubjetividad y el carácter público del método, en la crítica y en el progreso científicos.

Verdad es que las ciencias sociales no han alcanzado plenamente todavía esta publicidad del método. Esto se debe, en parte, a la influencia destructiva de Aristóteles y Hegel y, en parte quizá, al fracaso en el uso de los instrumentos sociales de la objetividad científica. Nos encontramos aquí, pues, con verdaderas «ideologías totales» o, para decirlo con otras palabras, con algunos investigadores sociales incapaces de hablar el idioma corriente o reacios a hacerlo. Pero la razón no estriba en los intereses de clase ni el remedio en la síntesis dialéctica de Hegel, ni en el autoanálisis. La única salida para las ciencias sociales es olvidar todos los artificios verbales y encarar los problemas prácticos de nuestro tiempo con la ayuda de los métodos teóricos, que, en esencia, son los mismos en todas las ciencias. Nos referimos a los métodos del ensayo y el error, de la invención de hipótesis susceptibles de ser verificadas en la práctica y de su subsiguiente sometimiento a pruebas concretas. *Necesitamos una tecnología social cuyos resultados puedan ser puestos a prueba por una ingeniería social de tipo gradual.*

El remedio que sugerimos aquí para las ciencias sociales es diametralmente opuesto al aconsejado por la sociología del conocimiento. El sociologismo cree que las dificultades metodológicas de estas ciencias proviene, no de su carácter impráctico, sino más bien del hecho de que los problemas prácticos y teóricos se hallan demasiado entremezclados en el campo del conocimiento político. Veamos, por ejemplo, lo que se nos dice en una obra capital de la sociología del conocimiento:¹² «La peculiaridad del conocimiento político, a diferencia del conocimiento «exacto», reside en el hecho de que el conocimiento y la voluntad o el elemento racional y la categoría de lo irracional se hallan inseparable y esencialmente entremezclados». Puede replicarse a esto que el «conocimiento» y la «voluntad» son sí, en cierto sentido, siempre inseparables, pero que este hecho no tiene por qué llevar a ninguna confusión peligrosa. No hay ningún hombre de ciencia que pueda llegar a saber sin algún esfuerzo, sin tomarse interés; y en ese esfuerzo siempre habrá involucrado cierto grado de interés en sí mismo. El ingeniero estudia sus problemas principalmente desde un punto de vista práctico, y lo mismo el agricultor. La práctica no es enemiga del conocimiento teórico, sino su más valioso incentivo. Aunque cierto grado de desinterés por las cosas mundanas pueda sentarle al hombre de ciencia, existen una cantidad de ejemplos de que esta despreocupación del hombre de ciencia no siempre tiene importancia. Lo que sí es importante es que siempre permanezca en contacto con la realidad, con la práctica, pues quienes la pasan por alto pagan el duro precio del escolasticismo. De este modo, el medio de eliminar el irracionalismo de la ciencia social no es, en modo alguno, la tentativa de separar el conocimiento de la «voluntad», sino la aplicación práctica de nuestros descubrimientos.

En contraposición a esto, la sociología del conocimiento aspira a reformar las ciencias sociales tornando conscientes a sus investigadores de las fuerzas e ideologías de la sociedad que los acosan inconscientemente. Pero la principal dificultad con los prejuicios es que no existe ninguna forma directa de librarse de ellos. En efecto, ¿cómo podríamos saber si hemos hecho o no algún progreso en nuestra tentativa de librarnos de los prejuicios? ¿No es una experiencia corriente que aquellos que más convencidos están de haberse librado de todo prejuicio son sus peores víctimas? La idea de que un estudio sociológico, psicológico, antropológico, o de cualquier otro tipo, de los prejuicios, puede ayudarnos a librarnos de ellos, es totalmente errónea; en efecto, muchísimos cultores de estos estudios están repletos de prejuicios y no sólo no les ayuda en nada el autoanálisis a vencer esa determinación inconsciente de sus opiniones, sino que a veces los lleva a engañarse a sí mismos de forma aún más sutil. Así, pueden leerse en la misma obra de la sociología del conocimiento¹³ las siguientes referencias a sus propias acti-

vidades: «Se observa una tendencia creciente a adquirir conciencia de los factores que nos han venido gobernando inconscientemente hasta ahora... Quienes temen que el mayor conocimiento de los factores determinantes llegue a paralizar nuestras decisiones amenazando nuestra "libertad", pueden cejar ya en su inquietud. En efecto, sólo se halla verdaderamente determinado aquel que no conoce los factores determinantes más esenciales, y que actúa inmediatamente bajo la presión de los determinantes cuya existencia ignora». Pues bien, esto no es sino una clara y exacta reiteración de una idea favorita de Hegel que Engels repitió ingenuamente cuando dijo:¹⁴ «La libertad es la apreciación de la necesidad». Y éste es un prejuicio reaccionario, pues, ¿acaso aquellos que actúan bajo la presión de determinantes perfectamente conocidos, por ejemplo, una tiranía política, se ven liberados por su conocimiento? Sólo Hegel era capaz de afirmar algo semejante. Pero el hecho de que la sociología del conocimiento preserve este prejuicio particular nos muestra claramente que no existe ningún atajo para sortear nuestras ideologías. (Una vez hegeliano, para siempre.) El autoanálisis no puede reemplazar a aquellas acciones prácticas que son necesarias para establecer las instituciones democráticas, única garantía de la libertad del pensamiento crítico y del progreso de la ciencia.

LA FILOSOFÍA ORACULAR Y LA REBELIÓN CONTRA LA RAZÓN

Marx fue racionalista. Junto con Sócrates y Kant, vio en la razón la base de la unidad del género humano. Pero su doctrina de que nuestras opiniones se hallan determinadas por los intereses de clase apresuró la declinación de esa creencia. Al igual que en la doctrina hegeliana de que nuestras ideas se hallan determinadas por los intereses y tradiciones nacionales, la teoría marxista tendió a socavar la fe racionalista. De este modo, amenazada a derecha e izquierda, la actitud racionalista frente a los problemas sociales y económicos no pudo resistir el embate conjunto de la profecía historicista y del irracionalismo oracular. He ahí, pues, por qué el conflicto entre el racionalismo y el irracionalismo se ha convertido en el problema intelectual, y quizá incluso moral, más importante de nuestro tiempo.

I

Puesto que los términos «razón» y «racionalismo» son vagos, será necesario explicar aproximadamente el sentido con que aquí se los utiliza. En primer término, les asignamos un sentido amplio¹ que abarca no sólo la actividad intelectual sino también la observación y la experimentación. Es necesario tener esto bien presente, ya que los conceptos de «razón» y «racionalismo» tienen a menudo un sentido distinto y más estrecho, opuesto no a racionalismo, sino a «empirismo»; en este caso se quiere señalar la preponderancia de la inteligencia sobre la observación y la experimentación, por lo cual sería mejor utilizar el término «intelectualismo». Pero cuando hablamos aquí de «racionalismo», usamos siempre la palabra en el sentido que incluye al «empirismo» además del «intelectualismo», y esto no debe extrañar, puesto que la ciencia se vale por igual de la experimentación y del pensamiento. En segundo término, utilizamos la palabra «racionalismo» para indicar, aproximadamente, una actitud que procura resolver la mayor cantidad posible de problemas recurriendo a la razón, es decir, al pensar claro y a la experiencia, más que a las emociones y a las pasiones. Claro está que esta explicación no es muy satisfactoria, ya que todos los términos como