

LA RESISTIBLE ASCENSIÓN DE ALAN SOKAL (Reflexiones en torno a la responsabilidad comunicativa, el relativismo epistemológico y la postmodernidad)¹

Quintín RACIONERO
UNED

I. El escándalo (o de la responsabilidad comunicativa)

Entre Grice y Davidson

1. Para las relaciones entre las ciencias naturales y humanas, el siglo que finaliza no puede decirse que esté acabando bien. Es posible, desde luego, presentar el escándalo protagonizado por Sokal en *Social Text* como un episodio tragicómico, en el que, como en las viejas operetas italianas del rococó, los *padroni* de ciertas tradiciones de la investigación social, muy vinculados al postmodernismo americano, han quedado finalmente en ridículo. Sin embargo, Sokal ha querido ir más lejos. Con la ayuda de una tal Brickmont, a quien nadie conocía, pero que, al parecer, ansiaba ajustar cuentas con el pensamiento francés contemporáneo, ha abierto aún más —ciertamente, mucho más— el objetivo de su cámara, a fin de llenar el cartel de la tragicomedia con una completa foto de familia. Sokal y Brickmont han publicado, en efecto, un libro, *Imposturas intelectuales*², destinado a barrer records de taquilla. No han carecido de prensa favorable ni tampoco de agentes comerciales espontáneos, que ahora por fin se atreven a expresar lo que, según ellos, pensaban desde

¹ Debido a la considerable extensión de este ensayo, he suprimido las notas a pié de página con la única excepción de las fuentes bibliográficas más imprescindibles.

² A. SOKAL-J. BRICMONT, *Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, París, 1997. Existe una inmediata versión inglesa *Intellectual Impostures*, Profile Books, Londres, 1998. Y también una española, *Imposturas intelectuales*, traducida por J. C. Guix Vilaplana, Paidós, Barcelona, 1999. A esta última es a la que se refieren las citas que transcribo en el texto.

siempre. Y es que, a decir verdad, si el escándalo del *Social Text* podía aún presentarse en clave de un tiroteo entre el héroe solitario y la banda de truhanes que asolaba las fértiles praderas de un condado de Wisconsin, el libro ha dado la verdadera medida de las cosas. No un asunto para los periódicos locales, sino un *affaire* nacional e internacional: los pícaros de Berny Fischer finalmente desenmasacarados, la *justice encouragée*, el apocalipsis.

Para no perdernos en minucias, quizás debiéramos partir de este último aspecto del problema, acotándolo por medio de una pregunta simple: ¿tienen realmente algo que ver el escándalo del *Social Text* y la estrategia sostenida en *Imposturas intelectuales*, con su centón de conclusiones epistemológicas y políticas? La respuesta parece sencilla o así la han presentado los autores: el libro prolonga de manera natural lo que se trataba de argüir con el escándalo. Pero, ¿es, de verdad, tan sencilla esta respuesta? ¿Existe una conexión necesaria entre la *boutade* de colar un artículo tramposo en una revista demasiado confiada en su prestigio y el juicio inapelable que sobre el pensamiento postmoderno —y, al menos, en lo que se refiere a su relación con la ciencia— exhibe después el libro? Desde luego, la *boutade* es de las que hacen época. Aunque, en sí misma, ni es muy original ni ha dejado de hacerse muchas veces, con el ánimo siempre de presentar una prueba irrefutable. Recuerdo que, entre nosotros, hizo algo análogo J. Monserrat, si bien, puestos a hacer parodia, con un estilo más ingenioso y elegante. Monserrat dejó a su ordenador, después de dotarlo de un programa de combinaciones aleatorias, que mezclase a su antojo un conjunto de enunciados de buena sintaxis e incierta semántica. Y, una vez que la máquina hubo cumplido su trabajo, rectificó el conjunto introduciendo cláusulas gramaticales simples —conectivas, adversativas, concesivas, etc.— hasta producir la apariencia de un texto. El cual, él también, envió a varias Revistas, de esas que *grosso modo* solemos llamar de «humanidades», sin que tampoco en esta ocasión faltara una que se aviniese a publicarlo. Con dosis no exiguas de triunfalismo, Monserrat presentó su experimento en el II Congreso Internacional de Ontología (Donostia, 1994), afirmando, como Sokal ahora, que de él podía concluirse la falta de solvencia y de controles objetivos en que actualmente se produce la investigación en ciencias humanas. Ahora bien, repito mi pregunta: ¿se concluye realmente esto, así, sin matización de ninguna especie?

2. Vamos a ver. Sabemos desde Grice que la comunicación se rige por un conjunto de máximas, que constituyen, sin duda, principios de economía lógica, pero que también funcionan como imperativos éticos; es decir, que son

tales que, aparte de expresar un déficit lógico, engendran en quien las incumple una responsabilidad moral sobre la subsiguiente obstaculización de las relaciones comunicativas. La mayoría de las veces es, claro está, aquel déficit lógico y no esta responsabilidad moral lo que se pone de manifiesto en la quiebra de la comunicación. Pero tampoco es infrecuente lo contrario; pues apenas hay que decir que, antes de que Grice aislase y definiera estas máximas, el influjo de ciertas transgresiones éticas sobre los mecanismos comunicativos era tan conocido como voluntariamente buscado. Arte de astrólogos y embaucadores, no podrá encontrarse una sola de las actividades y disciplinas tenidas por más nobles que no presente algún caso en que la oscuridad del mensaje, el exceso o el defecto de las informaciones, o el falseamiento puro y simple de los datos pueda ser descrito de otro modo que como una intencionada falta de colaboración comunicativa o, lo que es peor, como una desviación consciente del fin que se pretendía hacer creer. Sin embargo, sea que la causa apele a razones lógicas o a motivos éticos, esta obstaculización de la comunicación sólo en casos excepcionales resulta ser completa, ya que contra ella juega un recurso hermenéutico asimismo muy conocido, al que Davidson ha bautizado recientemente (y con poca fortuna, a mi parecer) con el nombre de «principio de caridad». Este principio tiene también una naturaleza bifronte, lógica y ética. Y dice, como se sabe, que el receptor *suple* de hecho —y, en todo caso, *debe suplir*— las carencias que exhibe el emisor, restaurando, o, si esto no es completamente posible, al menos interpretando *en el mejor sentido*, lo que ha sido objeto de la comunicación en el mensaje.

El principio de caridad no impide, como a veces se oye, la crítica. Se limita a retrasar esta última, hasta que la restauración o la interpretación del «mejor sentido» no puede llevarse más lejos. En cambio, en la medida en que se trata de un principio que involucra a su vez un imperativo, es obligado aplicarlo, de modo que su no puesta en práctica o su tergiversación consciente delimita de nuevo el territorio de una grave responsabilidad moral (de la que tampoco faltan, por cierto, numerosos ejemplos en la historia). Las máximas de Grice y el principio de caridad se complementan, por lo tanto. O mejor aún: se presuponen y activan recíprocamente, mostrando, en su disposición conversa, un mismo alcance. Uno no puede escoger el peor sentido —el más torpe, el más incoherente, el más fácil de refutar— entre los que sugiere el mensaje, a fin de destruir con su respuesta al ingenuo emisor. Y, por la misma razón, tampoco puede ocultar el mensaje, presentarlo como atenido a un fin distinto del suyo propio, darle las formas que hagan más plausible el disimulo y, después, una

vez que el receptor haya aplicado la interpretación más favorable, levantar las cartas, sacar de debajo del tapete los ases escondidos, sacar pecho y vomitar: ¡te he pillado, pobre imbécil, ridículo ignorante, tonto del bote!. No, no se puede hacer esto. Quiero decir: nadie confiaría más en quien así se comportase, no lo recibiríamos en nuestra casa ni nos gustaría tenerlo cerca en el trabajo. Pues bien: algo parecido —no idéntico, como ahora diré, pero sí parecido— es lo que ha hecho Alan Sokal con los editores de *Social Text*, y, en vez de recibir la censura de las gentes, ha obtenido encima los aplausos y parabienes de un público entregado. ¿Hay mejor signo de que los tiempos andan locos? ¿Hay prueba más palmaria de que algo grave está recorriendo el espíritu de la investigación en occidente y de que debemos prepararnos para la resistible ascensión de los truhanes?

3. Acabo de indicar que la conducta de Sokal es *parecida*, pero no *idéntica* a esta que acabo de describir, y así me lo parece de todos modos. En una nota difundida a través de Internet, el autor declara que él sólo quería probar una hipótesis, sin otro empeño que el de restaurar la racionalidad en el ámbito de los juicios filosóficos sobre la ciencia, instar a la investigación social a que regrese al universo de los saberes rigurosos y romper una lanza en favor de los auténticos ideales de la izquierda política, cuyo compromiso con la objetividad y la verdad fue siempre su mejor arma emancipatoria. Y luego añade que, aunque era consciente de las implicaciones éticas de su conducta y aunque, por ello mismo, lamenta haber disminuído el clima de confianza que debe presidir el orden académico, dado como están las cosas, con una casta de profesores arrogantes y perezosos encaramada a los puestos clave de la investigación humanística, no le quedaba otro remedio que acudir a la parodia, lo que aquí vale tanto como decir: a la emboscada, al golpe de mano. No creo que haya motivos para dudar de la sinceridad de estos pronunciamientos, que tampoco podrían discutirse sin entrar en el ponzoñoso terreno de las intenciones subjetivas. Pero, sobre todo, lo que más labora a favor de Sokal es la naturaleza de algunas de las burradas contenidas en el artículo que envió a *Social Text*, cuya necedad era tan obvia, tan indiscutible, que no sería razonable afirmar que se hallaban ocultas bajo ningún artero disimulo. Sokal ha insistido mucho en este punto: en que él usó siempre fuentes perfectamente reconocibles, meticulosamente citadas y puestas al alcance de cualquiera. En estas condiciones, conectar los axiomas de igualdad y elección de Zermelo y Cohen, que funcionan respectivamente como un principio descriptivo y operatorio de la teoría de conjuntos, con las campañas feministas en pro de la liberación del aborto es de un

surrealismo tan palmario que cuesta creer que haya podido pasar desapercibido al *referee* que hubo de dar su visto bueno a la publicación del artículo. Tanto, al menos, como que se tragase sin pedir precisiones que la gravedad cuántica resulte coincidente con la teoría del campo morfogenético de Rupert Sheldrake o con la teoría de las pulsiones instintivas de Lacan. Nadie tiene por qué saber, desde luego, qué cosa es esa del campo morfogenético, que ofrece a todas luces un perfil enigmático, ni de qué oscuro modo el psicoanálisis podría estar en relación con la gravedad cuántica. Pero es esta posible disculpa del *referee* o de la dirección de *Social Text* lo que les hunde definitivamente y salva el honor de Sokal. Debieron preguntar, en efecto, sobre aquello que ignoraban; debieron no sentirse halagados por lo que parecía ser la conversión de un físico a un cuerpo de doctrinas cuyas evocaciones favorecían su causa; debieron no dejarse impresionar, en fin, por el carácter legitimador que, *contra los propios presupuestos de la crítica postmoderna*, arrastra aún el relato moderno de la ciencia. Si hubo, pues, mala fe en el emisor, seguramente la hubo también en el receptor, de suerte que entre bobos anda el juego. Bien, sea así. Pero, ¿nos lleva esto a alguna parte?

Si hemos de juzgar por las reacciones que, una vez destapado el embleco, se sucedieron en tromba, la respuesta es que sí: que esto nos lleva a demostrar la lamentable situación en que se halla la investigación social en Norteamérica. Y puesto que la culpa de un tal estado de cosas reside en la perniciosa infección postmodernista, nos lleva también a cuestionar la postmodernidad, a sacar a la luz —como entre nosotros ha escrito Álvaro Delgado-Gal³— el revés de su trama y, por ende, a preguntarnos, no ya por las razones concretas que han producido el escándalo de *Social Text*, sino directamente, sin más vacilación ni duda, por las causas que han hecho posible y los remedios que deben combatir la epidemia postmoderna. De todos los resultados que podían esperarse del *affaire* Sokal, es éste el que llama más la atención. O sea: el que haya salido tan rápidamente de sus cauces particulares para convertirse en un juicio público a la postmodernidad, en el que el veredicto está ya pronunciado de antemano. El argumento podría reducirse a los siguientes puntos: puesto que Sokal ha metido un gol de esta índole en la portería de *Social Text*, no habrá que realizar ya ningún esfuerzo de comprensión hacia lo que la filosofía

³ A. DELGADO-GAL, «Postmodernismo: el revés de la trama», *Revista de libros*, marzo 1998, pp. 19-24. El mismo artículo ha sido publicado de nuevo en *Anábasis*, 1, 2000.

postmoderna arguye. Todo lo que suene a paradoja, a contrario a las *tópicas* comunes de la ciencia (en particular, de la física) podrá ser tratado del mismo modo. Porque si es cierto que la dirección de *Social Text* está compuesta de profesores perezosos y arrogantes, nada impide presumir entonces que toda la postmodernidad estará habitada por las mismas gentes. Así que no es que sea difícil entender lo que éstas dicen; es que nada hay que entender. Y, por tanto, que más que obligarnos a ninguna colaboración comunicativa o a ningún ejercicio de la caridad hermenéutica, lo que debemos hacer es abolir la postmodernidad en su conjunto.

Parece mentira que esta desmesura, esta agreste generalización de las conclusiones más allá de lo que permiten las premisas, haya calado tan pronto, y con tanto estrépito, en una parte de la opinión pública (científica y *también filosófica*). Dedicaré luego algunas palabras a este fenómeno. Pero lo que me interesa destacar ahora es la función estructural de esta desmesura: el hecho de que es ella, en definitiva, no sólo ya la que sustenta el enfoque del posterior libro, *Imposturas intelectuales*, sino, más aún, la que proporciona eficacia a toda su argumentación. En realidad, lo que nos pide el libro desde su mismo arranque es que aceptemos que el escándalo del *Social Text* comporta una categoría y no una anécdota; o, dicho de otro modo, que demos por bueno que la conclusión del tal escándalo no es en rigor una conclusión, sino un axioma. Está bien. Es éste un procedimiento retórico común, que siempre resulta efectivo cuando se lo usa adecuadamente. Pero entonces hay que decir las cosas sin tapujos. No es, no está probado que sea porque el libro tenga razón, es decir, porque el movimiento postmoderno constituya una cueva de ignorantes impostores, por lo que Sokal pudo dar su golpe de mano en *Social Text*. Lo único que está probado y que por el momento podemos afirmar es la tesis contraria. O sea: que es porque la emboscada de Sokal salió bien —así: en los términos precisos de una acción puntual y por sorpresa—, por lo que éste ha podido presentar más tarde un conjunto de pensamientos y de textos, *que, como mínimo, demandaban un esfuerzo de contextualización y comprensión propias*, como muestras inapelables de la impostura intelectual de la postmodernidad. Este *quid pro quo*, esta substitución de la secuencia analítica de los datos por su mera asociación según un determinado propósito, constituye, a mi juicio, el factor que se debe tomar primariamente en cuenta en este asunto. Y es a él al que voy a dirigir ahora la atención, empezando por mostrar que, si se recupera el verdadero orden del análisis, el escándalo del *Social Text* no nos lleva, en efecto, a ninguna parte.

Imitación y hermenéutica

4. Porque la cuestión es que, si se prescinde de los disparates que, a modo de carnaza, Sokal introdujo en el aparato probatorio de su texto —disparates como los que he citado antes y como algunos más que pueden añadirse—, el cuerpo central de su tesis no sólo no es absurdo, sino que formula convicciones serias, ampliamente compartidas por muchos filósofos, sociólogos y antropólogos, que no van a volverse atrás porque Sokal las escribiese en broma. Es el destino de los imitadores: que incluso si son muy malos, o muy sarcásticos, no pueden evitar el que sea precisamente su parecido con el original lo que les torne convincentes. No voy a repetir aquí, desde luego, los argumentos que Joan Fujimura ha acumulado en un extraordinario artículo⁴, en el que aísla las proposiciones que una lectura caritativa del texto de Sokal permitía encuadrar en tesis perfectamente respetables. Lo que demuestra este artículo de Fujimura es lo que hemos visto antes; a saber: que la comunicación nunca se interrumpe del todo y que el lector bien intencionado, incluso si sus propósitos son polemizar con el autor, busca comprender lo que lee conforme a marcos o paradigmas de interpretación preexistentes y reconocibles. Sólo si estos marcos no existen, si no figuran en tópica alguna, puede el lector embarcarse en una reconstrucción completa del sentido o simplemente sospechar que le están tomando el pelo. Pero, para suerte suya (o para desdicha, que no es muy claro este punto), este no es el caso de Sokal. El hilo argumental de su artículo tenía y tiene sentido. Y que él crea que es absurdo porque lo escribió como una parodia, dice mucho, ciertamente, de él y de sus intenciones, pero nada (aún) de sus enunciados.

Sokal podría, con todo, oponer un reparo al chequeo al que lo ha sometido Fujimura, negándose a conceder relevancia a eso que acabo de llamar el «hilo argumental» de su artículo y atrincherándose en el punto en el que está sobrado de razón: los disparates. Pero él es un hombre locuaz, que en absoluto ha renunciado a sacar partido a su primer éxito, de modo que no desaprovecha ocasión para mostrarnos la medida de su inteligencia. No hay que hacer, en suma, ninguna selección de materiales ni ninguna interpretación sobre lo que ha querido decir. Basta con hacer caso a lo que, en el texto de Internet que

⁴ J. FUJIMURA, «Authorizing Knowledge in Science and Anthropology», *American Anthropologist*, 100, 2 (1998), pp. 347-60.

he citado antes y en otros escritos posteriores ⁵, afirma que eran las tesis básicas de su artículo, para poder juzgar, *conforme a su criterio*, lo que él proponía como núcleo de su parodia y, por ello mismo, de su denuncia. Pues bien, ¿cuáles eran esas tesis básicas? La primera y más importante, la que le produjo una mayor inquietud por el hecho de que los editores de *Social Text* la aceptasen sin rechistar, es la negación de «que haya un mundo externo, cuyas propiedades sean independientes de cualquier ser humano individual y aún de la humanidad en su conjunto». Esta escandalosa tesis sólo muestra, de todos modos, su rostro más horrible cuando se combina con una segunda; a saber: la de que, en ese caso, «la realidad física es, en definitiva, un constructo social y lingüístico». Y es tanto el transtorno que estas dos «impresionantes citas» le generan que, ya que él no hablaba aquí de «teorías», sino de «la realidad física en sí misma», sugiere a quien esté dispuesto a seguir afirmándolas que pruebe su carácter de simples convenciones sociales, precipitándose por la ventana de su apartamento, al parecer situado en un piso 21.

Voy a seguir comentando en seguida otras de estas tesis que Sokal reconoce en su texto como básicas. Pero permítaseme antes que, situándome a mí mismo como lector de su primer artículo y de sus explicaciones posteriores, me interrogo yo también sobre éstas que acabo de consignar. ¿O sea, que Sokal cree que, porque distingamos entre realidad física en sí y teorías (o proposiciones de cualquier clase) sobre ella, la primera se nos ofrece alguna vez así, tal como es, sin venir acompañada de las segundas? Y, al contrario de esto, ¿de verdad supone que ningún lector de su artículo pudo ni siquiera concebir que él hablaba de un problema tan chusco, tan ajeno a la historia de la filosofía, como el de si el mundo físico existe o no, o si de él tenemos o no conocimiento, entendiendo que este problema se formulaba *al margen de* la cuestión de la naturaleza de las teorías y los enunciados? Lo que Sokal presenta en sus comentarios posteriores como dos cuestiones es, en rigor, una sola, y así tenía que ser entendido también en su artículo por la simple razón de que *no hay ninguna alternativa hermenéutica* —salvo la ignorancia o el engaño— para debatir este tema. Para decirlo más enérgicamente: o bien uno es realista epistemológico y cree que nuestros enunciados veritativos nos ofrecen (siempre y sólo ellos, en todo caso) la realidad como una copia suya, o bien levanta objeciones contra

⁵ Todos ellos publicados como Apéndices en la *Imposturas intelectuales*, ed. cit., pp. 231-294.

esta creencia haciendo notar que la construcción de conceptos comporta inevitablemente elementos sociales y culturales, y entonces es pragmata. Las variantes que admite este cuadro máximo tienen que ver, sobre todo, con la definición de verdad que se adopte y con una cierta gradualización posible de lo que se haya de entender por relativismo. Pero ni el más ingenuo de los hombres podría postularse (o pedir que lo interpretaran) como un pragmata-realista, es decir, como alguien que, al escribir que «la realidad es un constructo social y lingüístico», esperase que se entendiera esta frase como una copia o una mostración fiel del estado de cosas consistente en la no existencia del mundo físico. Sokal cree que esto es lo que él decía en su artículo y por eso se espanta de que una tan monstruosa tesis fuese admitida sin réplica. Hay que tranquilizarle, pues. Nadie entendió *ni podía entender* tal cosa. Lo que se entendió, *porque sólo así podía entenderse*, tiene empero que ver con algo distinto: algo que, según parece, Sokal ignoraba o que no ha llegado a comprender bien.

5. Que quizás ignoraba o no entiende, y que, de todos modos, acaso demasiado ocupado en dar explicaciones sobre su acción guerrillera, tampoco más tarde ha querido aprender o entender. Porque la cosa es muy simple a partir de aquí. Una vez propiciado el equívoco de que la suya era una posición pragmata —seguramente radical, pero, en cualquier caso, pragmata—, el resto de su artículo no podía demandar ya otra interpretación que la determinada por esa clave. Consideremos, en efecto, las otras tesis que Sokal define como básicas en su parodia y que él mismo, a partir de aquí, reduce a tres. La primera afirma que «la ciencia postmoderna habría abolido la realidad objetiva», lo que (salvo por la expresión «ciencia postmoderna», de uso exótico) es completamente congruente con la versión radical del pragmatismo supuestamente defendido al comienzo del ensayo. Ahora bien, si se acepta esta tesis, no se desemboca, con todo, en el infierno; simplemente en conclusiones relativistas, del tipo de las que sostiene el llamado Programa fuerte de David Bloor y la Escuela de Edimburgo. Y si no se acepta esta tesis, contra la que muchos epistemólogos actuales han alzado sus voces, tampoco se ve uno en la obligación de abrazar el realismo; puede también, como sin ir más lejos ha razonado Larry Laudan, adherirse a una versión distinta —rectificada y no radical— del pragmatismo. No hay graves consecuencias, como se ve, en estas disyuntivas, que forman parte del común debate epistemológico y no del barro de la impostura. Como tampoco las hay, si se defienden las dos restantes tesis, que Sokal presenta ya como conclusivas de su parodia y que dicen, la una, que «la

ciencia, para ser liberadora, deberá subordinarse a la política»; y la otra, que, de todos modos, «una ciencia liberadora no podrá ser completa sin una profunda rectificación de las matemáticas canónicas», en cuyo logro habrán de trabajar conjuntamente «la teoría de sistemas» y «la matemática de las catástrofes». Aun cuando habría que hablar con más detenimiento de estas tesis, que en absoluto pueden despacharse con tanta ligereza, tampoco aquí es difícil relacionarlas con algunas de las posiciones sostenidas en debates recientes y nada estrafalarios. Por ejemplo: la primera con el que remite a la conexión entre ciencia y poder, que es un debate todavía muy vivo⁶. Y la segunda, con el que desde hace más de veinte años viene sosteniendo la teoría de riesgos (de Ulrich Beck o Niklas Luhman) contra la epistemología analítica *standard*, debate en el que justamente juegan un papel de primer orden la teoría de sistemas y la matemática de las catástrofes, esta última presentada, conforme a la versión de René Thom, como una alternativa global a la lógica y la teoría de conjuntos⁷.

Así pues, expuestas con mayor o menor radicalismo y (ya que el autor es un físico, no un experto en ciencias sociales) con mayor o menor fortuna explicativa, todas las tesis reconocidas por Sokal como centrales en el ensayo que envió a *Social Text* resultan verosímiles con sólo que se las encuadre, como antes he dicho, en contextos teóricos preexistentes, bien conocidos y perfectamente respetables. Que Sokal escribió estas tesis en broma, pues allá él. Que, junto a ellas, los editores de la revista no supieron distinguir las que eran simples desvaríos, pues allá ellos. Por mucho que estos últimos hayan llevado en su pecado la penitencia, y en cambio Sokal siga exhibiendo su pequeña travesura en perfecta impunidad, lo cierto es que todo este *affaire* dibuja un cuadro tal vez interesante para la crítica de costumbres (que, como no se ignora, mueve mucho dinero en USA), pero no un fenómeno que quepa extrapolar más allá de su simple condición de anécdota, *a menos que se considere que aquellos contextos teóricos, en los que las argucias de Sokal podían ampararse para su interpretación, comportan, ellos también, imposturas que deben erradicarse en*

⁶ Cf., para esta polémica, el volumen coordinado por J. M. SÁNCHEZ-RON, *Ciencia y poder*, Alianza Universidad, Madrid, 1998.

⁷ Para el análisis de esta conexión entre la matemática de las catástrofes de R. Thom y la lógica y teoría de conjuntos, véase, por ejemplo, F. M. PÉREZ-HERRANZ, «La fundamentación lógica y la teoría de las catástrofes», en *Actas del I Congreso de Ontología*, Public. de la Univ. Autónoma de Barcelona, pp. 291-306.

nombre de la racionalidad y de la ciencia. Sólo si Sokal fuese capaz de probar esta tesis mayor, estaría en condiciones de conceder a su golpe de mano la relevancia que ha querido darle, pues sólo en ese caso quedaría indefectiblemente rota toda posibilidad de otorgar sentido a las propuestas que él redactó con trampa. Es muy probable que esto sea lo que cree haber hecho, y de ahí que su posterior libro pueda comenzar *in medias res*, como si nada previo hubiera que justificar o discutir. Pero la cuestión no es lo que él cree. La cuestión es si el libro *Imposturas intelectuales* consigue demostrar esa tesis mayor, es decir, dar pruebas de que los ejemplos que aduce y las perspectivas de análisis que somete a crítica no pueden interpretarse de otro modo que en la óptica del fraude. Pues bien, ¿lo consigue?

En la noche de los gatos pardos

6. Franca, rotundamente, creo que hay que decir que no. En realidad, los presupuestos que conforman el *background* de *Imposturas intelectuales* están enteramente atravesados por un error de principio, que convierte todo el asunto de que el libro trata en una loca ceremonia de la confusión. Sokal y Bricmont mezclan, como si tal cosa, el pragmatismo, Popper y Quine, la teoría de riesgos, los enfoques historicistas de Kuhn, de Feyerabend, la etnometodología y, en general, los estudios sociales de la ciencia, el psicoanálisis lacaniano y hasta el pobre Bergson, metiéndolo todo en un mismo saco, en el que tampoco faltan, como es obvio, Deleuze, Lyotard, Virilio o Baudrillard. Es el saco de la *postmodernidad*. Y como los autores entienden que todo esto es más o menos lo mismo, lo tratan todo de la misma forma, de suerte que, al final, a base de extender las imposturas, resulta que no queda ya otro reducto para la racionalidad ni otro criterio para la validez de las teorías que los que en cada caso *dicen ellos* que determina la ciencia. Sokal y Bricmont lo afirman explícitamente: ¿existe, se preguntan, un pensamiento que pueda ser autónomo respecto de la ciencia? Y se responden: puede que sí, pero nunca *enfrentado a ella*. Ahora bien, ¿qué quiere decir aquí autonomía? ¿Y en qué sentido exigen que no se produzca esta confrontación con la ciencia? En última instancia, ¿qué es eso, *la ciencia*, cuyo modelo proponen como canon de la racionalidad y la validez epistemológica? ¿Debemos suponer que sobre tan debatido tópico disponen ellos de una definición que eliminará por fin todas las dudas?

Pero vayamos por orden. Sokal y Bricmont son conscientes, desde luego, del desafortado babelismo de su estudio. En varios lugares de la introducción

del libro —y respondiendo, sin duda, a objeciones ya formuladas en la larga genealogía del *affaire*—, los autores encaran problemas tales como el de que algunos de los filósofos que ellos citan «no son postmodernos» y el de por qué entonces «critican a éstos y no a otros»⁸. Sin embargo, estas preguntas no parecen arredrarles lo más mínimo. En general, dicen, el objeto de su estudio es la «teoría francesa contemporánea», cuya reciente historia, añaden, puede dividirse en dos periodos: el del *estructuralismo extremo*, que se extiende hasta principios de los años setenta, se caracteriza por querer usar «desesperadamente» un presunto tono de cientifidad en sus escritos y está compuesto por Lacan y los primeros trabajos de Julia Kristeva; y el del *postestructuralismo*, que, comenzado a mitad de los setenta, «abandona ya toda cientifidad», orienta su filosofía «hacia el irracionalismo y el nihilismo» e incluye a gentes como Baudrillard, Deleuze y Guattari⁹. Que en esta ordenada secuencia de pensadores se comprenda difícilmente qué pueden pintar filósofos de la ciencia como Michel Serres o Bruno Latour (o sociólogos como Debray, o politólogos como Badiou), todos los cuales son también blanco de sus iras, es cosa, al parecer, que importa poco, puesto que, de todas maneras, son franceses. Y que la lista así acuñada de la *intelligentsia* postmoderna tampoco coincida con la nómina de los autores de que después se ocupa el libro, menos aún, pues, como el objetivo de Sokal y Bricmont es denunciar «la impostura y la deshonestidad intelectual cualquiera que sea su procedencia», por esta razón su obra se halla abierta también a «los medios ingleses y norteamericanos», cuyo discurso postmoderno, «aun si de inspiración francesa, hace tiempo que tiene un acento realmente autónomo»¹⁰. Entre estos autores postmodernos, de inspiración francesa y acento autónomo, los *realmente* citados en el libro son Popper, Quine, Kuhn, Feyerabend y los padres del «programa fuerte», David Bloor y Barry Barnes (si bien estos últimos son también, al mismo tiempo, víctimas de una inspiración complementaria y no menos turbadora: la del pragmatismo de James y Dewey). Viendo esta lista, cabe preguntarse si hay algún denominador común en un tal olimpo de los impostores o si el denominador común es sólo y precisamente el de su deshonestidad intelectual. Pero la verdadera pregunta no es ésta, claro está, sino otra mucho más grave. Y es que uno puede entender que se censure a un pensador por usar indebidamente (esto último en sen-

⁸ *Imposturas intelectuales*, ed. cit., pp. 30 y 31.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 33.

tido epistémico y quizás también en sentido moral) un resultado científico, *v. gr.*, un teorema de la mecánica cuántica o una fórmula bioquímica. Pero si lo que hace es prescindir de la ciencia, como es lo propio de «irracionalistas» y «nihilistas», o, al otro lado del espectro, si, tomándose a la propia ciencia en serio, sostiene una opinión diferente de la de Sokal y Bricmont acerca de qué es y cómo se produce, ¿en qué puede consistir la deshonestidad de estos casos? ¿No les basta a los autores con decir que, *a su parecer*, yerran quienes sostienen estas o aquellas afirmaciones en vez de inferir que además les mueve la *intención* de engañar? ¿Sobre qué base se creen legitimados para emitir semejante juicio?

7. Sokal y Bricmont se consideran los nuevos Savonarolas de la aldea global; hace falta que no acaben ellos mismos en la horca. Porque, veamos: ¿cuál es, por ejemplo, la impostura de Popper? Ésta: que el principio de falsabilidad es insuficiente y simplista, ya que, siendo distintos los modelos y los grados de verificación en las diversas ciencias, no cabe reducirlas todas a un principio de construcción común. Los autores nos informan solícitamente de que hay algunas ciencias que se formulan mediante modelos matemáticos y otras, como la biología, que no; algunas cuyos procesos se pueden reproducir en laboratorio y otras, como la geología, que no; y algunas más, en fin, que, como la teoría de la evolución de Darwin, ni siquiera son empíricamente verificables, por lo que tampoco son falsables. ¿Y bien? El barullo, el galimatías que muestra este razonamiento es sencillamente épico, pues el principio de falsabilidad no atañe a nada de lo aquí se dice, sino a una condición de la lógica de la investigación científica, que afecta al problema de la inducción y que si algo busca es, precisamente, transcender el problema de la verificación empírica de las teorías.

Lo que Popper ha venido sosteniendo a lo largo de los años, con obstinación pero no sin rectificaciones, es que las inferencias inductivas no pueden justificarse por ningún procedimiento lógico —sea éste el de la lógica de las probabilidades u otro cualquiera—, puesto que la acumulación de registros empíricos no permite asegurar cómo será el siguiente caso, mientras que un solo hecho que desmienta la teoría, no pudiendo explicarse de otro modo, basta para invalidarla. Es este último punto, como no se ignora, el que ha suscitado más objeciones, ya que, como razona Lakatos (bien que, por cierto, dentro de un enfoque reconocidamente popperiano), las teorías tienden a inmunizarse contra los experimentos hostiles, ajustándolos por lo común en forma que se neutralicen o incluso jueguen a su favor. Pero si éste es, ya digo, el punto que más sujeto ha estado a debate, también es el que Popper ha tenido menos inconveniente en rectificar o atemperar. En realidad, lo esencial de

su propuesta se dirige a sustituir el modelo de verificación positiva por uno de verificación negativa o, dicho más estrictamente, a transformar el método inductivo de verificación en un método deductivo de contrastación o testificación (*Überprüfung, testing*) de las teorías. Ahora bien, lo que se juega aquí no es tanto el problema concreto de la verificabilidad, cuanto el del estatuto de las proposiciones científicas *en atención al problema general del significado*. El principio de falsabilidad propone que se considere a las teorías, no como «resultantes» de la comprobación empírica de las proposiciones que contiene, *las cuales sólo en esa verificación adquieren significado*, sino como «hipótesis» que permiten deducir proposiciones predictivas de hechos singulares, *siendo ésta la razón por la que tales proposiciones requieren ser contrastadas empíricamente*. Y, en efecto, sólo de las proposiciones que cumplen este requisito —el de ser *testables* o, dicho negativamente, el de poder ser expuestas a *falsación* por la experiencia— cabe decir propiamente que son *científicas*, sin que esto implique que una proposición no científica carezca de sentido, como inevitablemente ocurre si lo que aplicamos es el principio de verificación (dado que éste se justifica exclusivamente por este medio, o sea, por la reducción del significado a su método de verificación empírica). Es contra una tal concepción del significado, que históricamente fue sostenida por el Positivismo lógico, contra la que se alza, así pues, Popper; y parece claro que éste es un problema en que no juega ningún papel relevante el carácter gradual y heterogéneo de los modelos de verificación puestos en práctica por las diversas ciencias. En rigor, desde este último punto de vista el principio de falsabilidad no proporciona ninguna ventaja sobre las estrategias inductivistas del principio de verificación: aplicando uno y otro, el alcance de nuestras operaciones cognitivas es el mismo, puesto que lo que afirmamos en ambos casos es que una proposición (científica) es verdadera *en tanto que* la experiencia no la false o bien la siga comprobando. Pero, mientras que el segundo de estos principios involucra una tesis metafísica, según la cual sólo tienen *significado* las proposiciones empíricas, siendo todas las demás *sinsentidos*, el primero se limita a introducir un criterio de *demarcación* de lo que es ciencia respecto de lo que no lo es, sin comprometer en ello concepciones sobre el significado (o sobre la verdad) en general. Y este es el núcleo de la cuestión.

8. Las explicaciones que preceden —por lo demás, bastante elementales— muestran, creo, con claridad cómo se conducen Sokal y Bricmont en relación a Popper: sencillamente, llaman impostura a lo que no entienden bien. Y aun cuando es verdad que, si se hubieran tomado la molestia de leer

con mayor escrúpulo los escritos del filósofo, ello no les habría constreñido a estar de acuerdo con sus propuestas, seguramente sí les habría hecho sentir menos alarma y, por tanto, menos necesidad de ahuyentar su temor con una denuncia de esta clase. Ahora bien, lo decisivo aquí es que Popper no constituye ninguna excepción y que también las imposturas de Kuhn, de Feyerabend, de Bloor o de Latour se mueven en ese mismo registro vacilante, que oscila entre lo escasamente comprendido y lo simplemente polémico, sin que se logre comprender en dónde se agazapa la deshonestidad intelectual. De Kuhn, por ejemplo, de quien únicamente citan *La estructura de las Revoluciones científicas*, y a quien sólo parecen conocer por la paupérrima monografía de Tim Maudlin, les irrita en particular lo que, siguiendo a este último autor, entienden ser la esquizofrenia entre un «Kuhn moderado» y un «Kuhn desenfrenado». El moderado es, en términos generales, el historiador de la ciencia que, sobre ser competente, no se mete en líos epistemológicos. El desenfrenado es, claro está, el que presenta a la ciencia como una actividad que se produce en el interior de paradigmas, cuya constitución se debe a factores principalmente extraempíricos y cuya capacidad de condicionar la percepción del mundo es tal que terminan conformando unidades no intercambiables (*i.e.*, no conmensurables) de cultura. Sin embargo, ¿esperará alguien que Sokal y Bricmont intenten profundizar en el uso que Kuhn hace de esta noción de paradigma, puesto que tan *desenfrenada* la encuentran? Pues que espere sentado. Se limitan a decir que el historiador, si bien en lo fundamental usa métodos semejantes a los de cualquier ciencia positiva, trabaja, con todo, con categorías menos seguras que el físico o el biólogo; así que, supuesta la dificultad que acompaña al conocimiento de la historia, se deduce de ello que no hay por qué perder el tiempo con el problema de la historicidad de las teorías. Estaríamos listos, advierten, si tuvieramos que admitir que es posible «hablar, de modo realista, de categorías históricas» y, en cambio, que resulta «una quimera referirse, de modo realista, a conceptos científicos, como los electrones o el ADN»¹¹. Que en este argumento importa un bledo el que Kuhn jamás se haya referido «de modo realista» a la historia ni tampoco haya considerado una quimera al electrón o al ADN, va de suyo; tanto como que el problema general de la historicidad de las teorías sea un problema de orden ontológico y gnosológico antes de devenir un problema de historia positiva. Como la cosa va

¹¹ *Impost. Intel.*, ed. cit., p. 87.

de imposturas, es mejor inventarse un enemigo inculto o poco sutil al que poder zarandear a bajo costo. Pero el costo es, en realidad, enorme. Porque es, en efecto, esa falta de comprensión, incluso de interés por el significado de la noción de paradigma lo que lleva finalmente a los autores a confundir el problema de la inconmensurabilidad con el de la elección de teorías, como si, incluso aceptando que los motivos de tal elección fuesen siempre racionales, ello forzara a concluir que no es en absoluto necesario comprender dichos motivos en ningún sentido histórico o que no hay por qué fijarse en que de todas formas dependen de modelos de argumentación que, al menos en cierta medida, son contingentes y no proyectables *sin más* al pasado o al futuro. Al cabo, lo que Sokal y Bricmont sostienen es que lo que no pone el realismo lo pone el progreso. Y así, de tesis metafísica en tesis metafísica, van trazando el hilo de una presentación ideológica de la ciencia, que, por serlo, rehuye de antemano cualquier interrogante.

De cualquier modo, Popper o Kuhn (y también Quine, y el propio Feyerabend a su manera) han alcanzado ya ese *status* de claridad, que hace, a quien goza de él, ya que no inmune a las críticas, al menos sí a las bobadas. Antes de Sokal y Bricmont, a nadie se le había ocurrido calificar las obras de estos pensadores como imposturas; y es seguro que a nadie se le volverá a ocurrir después de ellos. Pero su actitud se torna más insidiosa cuando se refiere a algunos de los nuevos programas de investigación sobre la ciencia (en particular, los llamados estudios sociales, como el «*strong programme*» de David Bloor y Barry Barnes o como los análisis de laboratorio de Bruno Latour), porque, siendo aquí la polémica más comprometida y, por ende, menos decidible, la acusación de deshonestidad no puede tener otra lectura que el deseo de acabar con un debate molesto mediante un golpe de fuerza. Es verdad —a estas alturas parece ocioso ya advertirlo— que también en este ámbito la trivialidad con que los autores formulan sus críticas se sobrepone con mucho al evidente carácter de *quaestiones disputatae* que las tesis en cuestión exhiben. Y no sólo la trivialidad; aquí incluso la mala fe, como M. Callon ha mostrado de modo incontestable en un reciente artículo¹², en el que, a propósito de las objeciones que Sokal y Bricmont dirigen a un estudio de Latour sobre la relatividad, se hace explícito que no sólo no han entendido una palabra del análisis que

¹² M. CALLON, «Whose Imposture? Physics at War with the Third Person», *Social Studies of Science*, 29/2 (Abril 1999), pp. 261-86.

despliega este último, sino que además han manipulado torticeramente los textos a fin de propiciar una interpretación errónea. No voy a entrar en este problema. En cambio, el que subyace a las otras críticas más amplias que los autores dirigen al conjunto de los estudios sociales de la ciencia sí tiene, a mi juicio, perfiles lo suficientemente equívocos como para que no se lo pueda dejar pasar como si tal cosa. Este problema no es otro que el del *relativismo*. Y es un problema tan central, de tanta relevancia dentro y fuera de la sociología de la ciencia, que se hace imprescindible tratarlo con la profundidad que merece.

II. La impostura (o de la honestidad del relativismo)

Los fantasmas del relativismo

9. Porque, por lo demás, no hay duda de que éste es el núcleo, la verdadera trama de *Imposturas intelectuales*. En realidad, para el lector de la obra en seguida se impone la evidencia de que la refutación del relativismo constituye la meta última que Sokal y Bricmont persiguen. Su ejemplificación en algunos casos de la sociología de la ciencia comporta sólo el ejercicio de una táctica que pronto trasciende alborotadamente esos márgenes. Y, de hecho, la fórmula «*relativistas epistemológicos*» es la que más se repite en el libro, tanto cuantitativa como cualitativamente. Cuantitativamente, porque, como los proyectiles de un francotirador, se dirige a todo lo que se mueve, de manera que viene a comportar aquel denominador común de los impostores por el que antes nos preguntábamos; y cualitativamente, porque descubre por fin lo que Sokal y Bricmont parecen tener de verdad en la cabeza cuando hablan de los postmodernos: sencillamente, los que practican el «relativismo epistemológico». Pero entonces, puesto que nuestros autores conceden tal centralidad al tema, cabría esperar (también aquí, aquí con mayor motivo) que nos suministrasen la información necesaria sobre qué entienden por relativismo y sobre cómo afrontan el fenómeno de sus varias versiones. Incluso si no salimos del horizonte de la sociología de la ciencia (y, aun dentro de ésta, de las dos únicas corrientes de las que Sokal y Bricmont se ocupan), no se puede olvidar, por ejemplo, que Latour ha disputado contra la versión del relativismo sostenida por Bloor y Barnes, marcando muy nítidamente su oposición al «principio de simetría», que es, como sabe, el más firme signo de identidad del «programa fuerte». La polémica sobre este principio, según se

constata en otros sociólogos que, como Collins y Yearley, también se han pronunciado en su contra, describe en buena medida la situación actual de la sociología de la ciencia. Y no sólo esta polémica, sino otras más, como la que se refiere a la distinción entre «razones» y «motivos» dentro del llamado «principio causal» o como, sobre todo, la que tiene por objeto la naturaleza y alcance del «principio de reflexividad», que parece haber abierto una fractura insoluble en el interior de la etnometodología¹³. Ahora bien, nada de esto es de pequeña monta o tal que pueda pasarse por alto alegremente. Las versiones del relativismo que de estos debates se siguen califican de una manera precisa y por lo común muy diferenciada lo que queremos decir con este vocablo; de suerte que sólo a costa de que sea trivial (o, como veremos, producto de una polarización puramente ideológica) puede el relativismo ser reducido a un mismo y único tratamiento.

De todas formas, y aunque por vía sólo negativa, sí hay un punto en el que es posible referirse como un todo al relativismo practicado por la sociología de la ciencia, si bien, paradójicamente, es un punto que contradice por completo lo que Sokal y Bricmont sostienen. Y es que, en rigor, no existe un solo sociólogo de la ciencia que niegue, bajo determinadas condiciones, capacidad de conocimiento y predicción a las prácticas teóricas conformadas de acuerdo a métodos racionales controlables. Puede ser que los sociólogos afirmen esto, no en el lenguaje habitual de la epistemología, sino, como con sorna escribe mi buen amigo Carlos Solís, en *sociologués*¹⁴; pero lo afirman, después de todo. La (hasta ahora) más célebre entre las corrientes relativistas, la que promociona el ya citado «programa fuerte» de la Escuela de Edimburgo, admite sin ambages que existe una diferenciación estricta entre las simples opiniones y las ciencias, siendo el criterio que la constituye el que estas últimas —por utilizar las palabras de Barnes— comportan modelos de «pensamiento auténtico, instrumentalmente orientado», que resuelven «problemas de predicción y control»¹⁵. Y otro tanto hay que decir de la (también hasta ahora) más radical de esas mismas

¹³ Una relación perspicaz de éstas y otras polémicas puede consultarse en J. M. IRANZO-J. RUBÉN, *Sociología del conocimiento científico*, CIS, Madrid, 1999, en particular cap. 9, así como en E. LAMO-J. M. GONZÁLEZ-C. TORRES, *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Alianza Universidad, Madrid, 1994, caps. 21 y 22.

¹⁴ C. SOLÍS, *Razones e intereses*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 71.

¹⁵ B. BARNES, *Interests and the Growth of Knowledge*, Routledge & Kegan, Londres, 1977, pp. 32-33.

corrientes, la del «programa EPOR»¹⁶ que patrocina H. M. Collins, para quien la negativa a aceptar las explicaciones tipo TRASP¹⁷ no se traduce en una negativa análoga a reconocer el carácter confiable de los enunciados científicos, sino sólo en la necesidad de buscar estrategias más eficientes que justifiquen o por lo menos permitan comprender de dónde procede y sobre qué bases se apoya un tal carácter. Pero en este tema del relativismo hay más aún. Y es que, a su vez, si se miran las cosas con algún escrúpulo y no con las lentes del apocalipsis, tampoco se encontrará un sólo sociólogo de la ciencia que no reconozca la parte que corresponde a la realidad en la configuración de los hechos, o que, habiendo sostenido que éstos, los hechos, comportan siempre construcciones sociales, pida que se interprete esta tesis en el sentido de que los enunciados que los mencionan no recogen ninguna contribución ni se atienen a ninguna limitación de lo real. Muy al contrario de estas glosas maniqueas, tan del gusto, como antes vimos, de Sokal y a las que también Bricmont parece adherirse con entusiasmo, lo cierto es que Bloor vincula expresamente el programa del relativismo a una ontología realista, sin la cual entiende que no habría posibilidad de aislar —y, por tanto, de comparar— los modos propios de la construcción de conceptos en los distintos ámbitos sociales o culturales en que se producen¹⁸. Esta misma ontología realista es afirmada igualmente por Collins, no ya sólo en el marco de su propuesta general (mediante la conocida metáfora del papel punteado), sino también en el examen particular de lo que él llama la replicación de los datos empíricos, que constituye uno de los tópicos nucleares en su análisis de la actividad científica¹⁹. Y si es verdad que algunos etnometodólogos, como Ashmore y Woolgar²⁰, no admiten esta ontología realista, a la que han criticado dura-

¹⁶ El título responde a las siglas «*Empirical Programme of Relativisme*».

¹⁷ Son las siglas de «Truth, RAtionality, Success, Progress», que constituyen, según Collins, las notas que caracterizan el modo tradicional de otorgar credibilidad científica a las teorías. Cf. H. M. COLLINS «What is TRASP? The radical Programme as a methodological Imperativ», *Philosophy of the Social Sciences*, 11, 1981, pp. 215-224.

¹⁸ Cf. R. BLOOR, «A Sociological Theory of Objectivity», en: S.C. BROWN, *Objectivity and cultural Divergences*, Cambridge Univ. Press, 1984. El mismo punto de vista es suscrito también explícitamente por B. BARNES, *Interests and the Growth of Knowledge*, ed. cit., especialmente, pp. 25-26.

¹⁹ La declaración más firme, hasta ahora, de Collins a favor del realismo se halla en «The Sociology of Scientific Knowledge: Studies of Contemporary Science», *Annual Review of Sociology*, 9, 1983, pp. 265-85.

²⁰ Véase el trabajo conjunto de estos dos autores «The next Step: An Introduction to the Reflexive Project», en S. WOOLGAR, *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, Sage, Londres, 1988.

mente en nombre de su propia generalización del principio de reflexividad, ello no quiere decir que se desentiendan entonces de lo real en sí, sino sólo que, supuestas las coordenadas de la relación sujeto-objeto, no juzgan posible otorgar carácter previo y autónomo a los objetos en vista de que tampoco pueden pensarse al margen de las condiciones *constructas* de la representación que elaboran los sujetos. Lo cual, bien mirado, no implica ninguna tesis sustantivamente diferente a la del pragmatismo clásico.

10. Así, pues, el relativismo de la sociología de la ciencia no toca el tambor de Cratilo: no se confunde con el relativismo metafísico que, por negar licitud a la distinción introducida por los transcendentales (verdadero/falso, bueno/malo, bello/feo), deviene nihilismo, ni tampoco con ese otro relativismo gnoseológico que, por desconectar ahora realidad y pensamiento, se hace indiscernible del escepticismo. El problema que formula es de otra índole. Y responde, en rigor, a un cambio de perspectiva respecto de la *orientación racionalista*, que es la que tradicionalmente ha sido, y sigue aún siendo pese a sus múltiples metamorfosis, propia de la epistemología *standard*. Los sociólogos de la ciencia creen obligatorio este cambio, no tanto en virtud de los escasos rendimientos que aquella orientación racionalista ha logrado cosechar con sus análisis (lo cual puede ser discutible), cuanto en virtud de las nuevas luces que, a su juicio, la investigación sociológica permite introducir sobre aspectos importantes y, por lo común, ocultos de la actividad científica. Pero esto no quiere decir, entiéndase bien, que la sociología de la ciencia se presente entonces como una disciplina *complementaria* a aquella epistemología *standard*, de suerte que ambas puedan convivir pacíficamente una al lado de la otra. No hay —no en este punto al menos— ningún legado mertoniano del que los sociólogos de la ciencia se consideren herederos. En realidad, su punto de vista es que el referido cambio de perspectiva involucra también, necesariamente, una rectificación profunda de los métodos justificacionistas propuestos por el racionalismo epistemológico, empezando por la más básica de todas; a saber: por la que considera imprescindible *naturalizar* el objeto de la investigación —el objeto «ciencia»—, no buscando interrogarse por las normas o reglas que supuestamente caracterizan el conocimiento científico y a las que, por esa razón, el investigador individual ha de atenerse en su trabajo, sino por las pautas y conductas *reales* por las que en cada disciplina, en cada tradición de investigación y seguramente también en cada periodo estable de la historia, se producen, comunican y difunden los saberes.

Esta rectificación es crucial; y, aunque Sokal y Bricmont lo ignoren, resulta ya a estas alturas ampliamente compartida por la comunidad científica y por

muchos filósofos que no trabajan en ámbitos sociológicos²¹. Es una rectificación, por otra parte, hacia la que, después de su tormentosa historia, y no desde luego sin resistencias, parece converger también la misma epistemología racionalista, sea acudiendo a los enfoques cognitivos que le proporcionan la psicología, la neurología o la propia sociología, sea a través de interpretaciones pragmatistas o de lo que, recuperando el legado de Michael Polanji, conocemos hoy como «constructivismo instrumental». Pero es una rectificación, de todos modos, en la que el papel asignado al relativismo por el conjunto de los estudios sociales no cumple una función escéptica, sino precisamente *epistémica*. No nos dice, en efecto, que debemos alterar el recurso a la verdad como valor al que han de adscribirse las teorías ni tampoco, por ende, como absurdamente escriben Sokal y Bricmont, que tenemos que abolir la diferencia entre opiniones fundadas y no fundadas. Nos dice que, para mantener ese *valor* y esa *diferencia*, en tanto que definen lo propio de la actividad científica, hay que variar el *concepto* mismo de verdad del que podemos hacer uso en nuestros juicios. Y esto es lo que resulta decisivo comprender.

11. Sokal y Bricmont ven claro, ciertamente, el giro que este planteamiento implica; pero, ya lo he dicho, da la impresión de que ignoran por completo su alcance, y de todas formas no quieren ni oír hablar de él. Lo despa-chan con un displicente comentario acerca de la extrañeza que produce la noción de verdad utilizada por los sociólogos de la ciencia (en este caso, por Bloor y Barnes), que, además de no ser constante, esto es, de no ser usada por sus mentores siempre en el mismo sentido, «contradice —afirman— de modo manifiesto la noción habitual <de verdad> en la vida cotidiana»²². Esta es, en definitiva, la razón de fondo; porque, efectivamente, el siguiente paso consiste en enfatizar que esa misma noción habitual de la verdad —o una fundamentalmente análoga— es la que dirige también la investigación científica, por lo que se debe concluir que *la ciencia refuta el enfoque sociológico de la verdad*. ¡Curioso argumento! Así, pues, ya que nuestros sabios autores se hallan persuadidos de que las verdades de la ciencia deben interpretarse como las ver-

²¹ Cf. el documentado estudio de W. CALLEBAUT, *Taking the Naturalistic Turn: How Real Philosophy of Science is Done*, Chicago Univ. Press, 1993, que recoge más de veinte entrevistas a los principales filósofos de la ciencia de la actualidad. El denominador común de todas estas conversaciones es que el «giro naturalista» constituye ya la tendencia hoy dominante de la epistemología.

²² *Impost. intel.*, p. 89.

dades de la vida cotidiana, esta convicción *suya* les parece suficiente para suprimir cualquier pregunta sobre la clase de verdad que cabe esperar de la actividad científica, apelando para ello ¡a la ciencia misma!²³ Ahora bien, si dejamos de lado estos malabarismos, que en realidad sólo sirven para mostrar la nula comprensión que Sokal y Bricmont tienen de los objetivos y métodos de la sociología de la ciencia, lo primero y quizás lo más importante que hay que decir es que la reconstrucción que ésta ofrece respecto de qué son y cómo se producen las teorías científicas no difiere, en principio, de la que también propone la epistemología *standard*. Digamos, por ejemplo, que no difiere de la que delimita Popper mediante el constructo que él llama «situación-problema» y que consiste en hacer notar que, para comprender el significado de una teoría, es necesario, ante todo, reproducir el problema que se planteaba originalmente, a fin de delimitar la dificultad a la que respondía; y, después, seguir paso a paso el modelo de argumentos y de estrategias experimentales que el investigador imaginó para dar respuesta a sus preguntas²⁴.

Aparentemente, la disposición de este constructo sugiere que las «teorías» se sitúan en su segunda parte —*i.e.*, que comportan la estructura de los argumentos y del sistema experimental puestos en práctica—, remitiendo entonces los «problemas» a las cuestiones o interrogantes que formula la realidad. Sin embargo, esta distribución de los papeles es cualquier cosa menos obvia. Cabe entender, desde luego, que esa «realidad» a que apuntan los problemas se refiere a hechos o fenómenos de la naturaleza, de modo que, desde este punto de vista, los problemas pueden ser considerados como propiamente *empíricos*; pero también es posible que respondan a dificultades propuestas por otras teorías —preexistentes o concurrentes—, cuyos modelos de argumentación y experimentación ofrecen soluciones insatisfactorias o formulan paradojas explicativas. Laudan llama a estos últimos problemas *conceptuales*, a fin de distinguirlos de los primeros, y dice que se producen, o bien por inconsistencias intracientíficas (sea en el dominio de una ciencia o en el de varias a la vez), o bien por enfrentamientos normativos con las reglas metodológicas de la comunidad institucional de los investigadores, o bien, en fin, por tensiones o con-

²³ La cosa es tanto más burda cuanto que también Bloor fundamenta su noción de verdad en lo que él tiene por uso cotidiano de este término. Cf., en particular, D. BLOOR, «The Dialectics of Metaphor», *Inquiry*, 14, pp. 430-444.

²⁴ Cf. K. POPPER, *Conocimiento objetivo* (1972), Tecnos, Madrid, 1992, espec. pp. 168-86.

fictos con la visión del mundo circundante²⁵. Pero la cuestión aquí es que no por afectar a *conceptos* dejan de referirse también los problemas de esta clase al mundo natural, del mismo modo que tampoco los problemas que hemos calificado de *empíricos* dejan por ello de hacer uso de conceptos. Por citar dos únicos casos, la teoría especial de la relatividad, que responde a un problema específicamente empírico, no puede separarse, con todo, de los problemas conceptuales implicados en la interpretación de las geometrías no euclídeas; mientras que, conversamente, las ideas de Leibniz y Newton sobre el cálculo infinitesimal, que constituyen un ejemplo paradigmático de dos soluciones paralelas para un mismo problema conceptual, tampoco se limitan a resolver dificultades propias del estudio de las curvas, sino que además proyectan interpretaciones empíricas sobre la naturaleza de los movimientos que sólo en parte resultan compatibles a la hora de resolver determinados problemas de la dinámica.

En rigor, no existe la posibilidad de aislar problemas puramente empíricos que no presupongan un enfoque conceptual susceptible de preestablecer el campo de la argumentación o la experimentación y, por tanto, que no se hallen expuestos a objeciones lógicas o metodológicas con capacidad suficiente para convertirlos en problemas conceptuales. Y si bien es verdad que el caso contrario es posible, o sea, que cabe mantener los sistemas lógicos y matemáticos como constructos autónomos (hasta cierto punto²⁶) respecto de toda determinación empírica, no lo es menos que sólo devienen problemas para la ciencia cuando lo que se trata de dilucidar es qué sistemas físicos o argumentales son, o pueden ser, modelos suyos, en orden precisamente a determinar el marco de su aplicabilidad empírica. Esto parece dejar claro que las distinciones como la introducida por Laudan, u otras análogas, tienen una validez sólo pragmática, ajustada a la necesidad de organizar y clasificar el material que ha de ser objeto de análisis, sin que puedan llevarse más lejos. Y en ese caso hay que concluir, en fin, que también el constructo organizado en torno a la «situación-problema» de una teoría tiene esa misma validez pragmática o, lo que es

²⁵ Cf. L. LAUDAN, *El progreso y sus problemas* (1977), Encuentro, Madrid, 1956, espec. cap. I y II.

²⁶ Digo «hasta cierto punto», pues también la matemática y la lógica pueden ser consideradas (al menos en sus tesis más liminares y alejadas de las formas básicas del consenso) como ciencias empíricas, sometibles, por ello mismo, a inestabilidad y revisión. Cf. a este respecto la célebre argumentación de QUINE, en «Two Dogmas of Empiricism», en: *From a Logical Point of View*, Harper and Row, Nueva York, 1963, pp. 20-46.

lo mismo, que se debe entender en un sentido que obliga a *relativizar* el valor y la significación asignada a cada uno de sus elementos de conformidad con el carácter que el propio constructo les confiere.

12. Acabo de escribir la palabra maldita: «relativizar», de donde también sus derivados «relativo» y «relativismo»; pero ¿qué menciona, cuáles son los usos de esta familia de términos? Por lo pronto, y siguiendo la argumentación que precede, su significado es meramente estructural: en rigor, sólo quiere decir que los elementos integrantes de una teoría no funcionan al margen unos de otros, sino que todos son *relativos a*, o bien que se hallan en *una relación determinada respecto de*, la estructura que compone esa teoría, de suerte que el modo como juegan su papel —la índole del problema planteado, así como los modelos de argumentación y experimentación aplicables— no resulta tanto de ningún sentido autónomo que pueda suponerseles, cuanto del que les otorga el sistema del que forman parte. Sin embargo, esta comprensión estructural de las teorías no cierra aún el análisis —no puede en realidad hacerlo— hasta que no declara, a su vez, cuál es el *criterio* que dirige la organización de las relaciones y por el que, por ello mismo, el propio sistema resulta interpretado. Este criterio puede no ser explícito, incluso permanecer inconsciente en el proceso de elaboración de las teorías, pero no es eludible para el análisis; pues el hecho de que sean las estructuras quienes especialicen sus propios elementos, conectándolos de un modo u otro, da a entender que *en principio*, y al menos *formalmente*, son posibles varios enfoques o reglas de construcción para esos elementos, las cuales de ninguna manera pueden derivar de estos últimos puesto que los preceden y son quienes les dan sentido.

Ciertamente, el que se aplique uno u otro de estos enfoques o reglas no afirma (aún) nada sobre cómo son *en realidad* los problemas que las estructuras aíslan y para los que seleccionan unos modelos determinados de argumentación y experimentación; afirma sólo cuál es *en concreto* la regla bajo la que la propia estructura está siendo construida y, por tanto, bajo la que serán interpretados y podrán reconocerse los problemas y modelos conceptuales que subsume. Ahora bien, es justamente aquí, en esta distinción de planos o niveles genéricos, donde se decide la cuestión del tan temible relativismo epistemológico. Todo se reduce a determinar si la regla de construcción que compete a las estructuras propias de los conocimientos científicos debe considerarse como una regla abierta o cerrada. Es decir, si se debe entender que es tal que varía conforme a la multiplicidad de los supuestos hermenéuticos que pueden sostenerla, de modo que, por esta razón, introduce un esquema de pluralismo

explicativo obligado a tomar conciencia de esos mismos supuestos, o si, por el contrario, se ha juzgado que comporta una regla fija, de valor algorítmico o cuasi-algorítmico, que construye las variables relacionales conforme a un canon o patrón metodológico supuestamente fundado sobre un único supuesto interpretativo válido. En los márgenes de una consideración estructural de las teorías, una y otra de estas dos posiciones resultan por igual posibles. Pero no hay que tener mucha perspicacia para darse cuenta de que sólo la última añade algo nuevo a lo que por sí establecen las estructuras, puesto que se dirige a realizar una *identidad* entre los planos formal y material del análisis, que, no estando dada, como regla, en la producción de las estructuras, necesariamente presupone la aplicación de *otra* —de una segunda— regla, capaz ahora de discriminar el *pluralismo* de los enfoques y, con ello, de abolir la *diferencia* de las interpretaciones. Este «algo nuevo» no puede empero simplemente declararse. Se tiene que soportar sobre alguna justificación. O dicho de otro modo: es a él a quien corresponde la carga de la prueba.

Y es que éste es, en efecto, el caso. Porque, sin entrar todavía en el problema del relativismo, lo cierto es que eso que vengo llamando epistemología *standard* y que, al fin y al cabo, se reduce al diseño de un modelo estructural de explicación supuestamente canónico comporta un ejemplo típico de una consideración de las estructuras como instancias cerradas, cuya condición de posibilidad resulta del uso de una segunda regla, o de la superposición de una estrategia justificatoria añadida, que ciertamente no consiste en otra cosa que en la postulación pura y simple de un conjunto bien delimitado de creencias o de prejuicios ontológicos. En rigor, el punto de vista tradicional de esta epistemología —no el que describe ya, como en seguida veremos, la situación contemporánea de la filosofía de la ciencia, pero sí el de la concepción de la que parte y también, sin duda, el que siguen suscribiendo Sokal y Bricmont— es que la cohesión de la estructura, que hace relativos a ella a los elementos de una teoría, se halla subordinada a ciertas condiciones preexistentes (universales y estables), que son propias de la *racionalidad* y del comportamiento de la *naturaleza* y que se supone preceden, como un supuesto hermenéutico general, a los modelos concretos de argumentación y experimentación incorporados a la teoría. Ahora bien, este supuesto puede parecer mínimo y poco discutible en virtud de la larga historia que lo sostiene²⁷; pero

²⁷ Es, en efecto, el supuesto introducido por Platón, especialmente bien fundamentado (aparte de en otros muchos lugares) en *Crátilo*, 386d/e.

no es neutro, en modo alguno. De él se sigue, 1.º, que hay sólo *dos elementos* a considerar en la estructura de las teorías, siendo los otros accidentales y prescindibles; a saber: los que se expresan mediante los enunciados *teóricos* y *observacionales* que la teoría recoge, en tanto que en ellos se cumplen las condiciones de pre-existencia y estabilidad que supuestamente corresponden a las leyes de la razón y al comportamiento de los fenómenos. Y, 2.º, que además existe sólo *una* relación válida —o sea, tal que satisface dichas condiciones— entre esos dos elementos, de modo que las variantes posibles, si son concurrentes, tienen que ser pensadas como mutuamente refutables y, por tanto, como susceptibles de negación y superación. Desde el punto de vista estructural, esta *relación única* configura, pues, un relativismo de grado cero; y se lo puede definir diciendo que, dado un problema, existe una y sólo una teoría verdadera. Pero, entonces, en las coordenadas que dibujan aquellas creencias ontológicas de partida, la búsqueda de una tal «relación única» necesariamente tiene que concebirse como la *correcta aplicación* de los mecanismos lógicos de la racionalidad (precedente) a los hechos o fenómenos de la naturaleza (asimismo precedente) que se quieren explicar, hasta que una y otros quedan ajustados en la estructura teórica unívoca que les es propia. Esta «correcta aplicación» es lo que constituye la tarea del método científico. Y lo que resulta de todo ello es una interpretación de la verdad y de la ciencia, según la cual hay verdad cuando una teoría reproduce mediante enunciados —esto es, *denota* o *se corresponde con*— un comportamiento objetivo de la naturaleza, siendo la ciencia la actividad racional que procura tales teorías y, por ende, que guarda y acumula las verdades de esta clase ya alcanzadas y demostradas. Sin embargo, ¿por qué tenemos que admitir aquellas creencias de partida? ¿Qué ocurre si las negamos? Y lo que es más importante, ¿podemos, en realidad, mantenerlas?

Algo habrá que hacer con las goteras

13. Se sabe (no Sokal y Bricmont, pero se sabe) que estas preguntas han marcado la historia de la epistemología en nuestro siglo, uno de cuyos desarrollos es también el que propicia la sociología de la ciencia. Con todo, la novedad que introduce esta última —lo que caracteriza su planteamiento y, en general, como después diré, el de todos los programas de investigación que incorporan el relativismo— es hacer notar que no son éstas preguntas de las que pueda esperarse una respuesta simple, porque tampoco es simple el sentido en que ellas mismas se formulan. Y en efecto: si se las responde negativamente, esto es, si se señala que no tenemos por qué admitir o que ni siquiera

ra nos es posible mantener la suposición de que el conocimiento depende de condiciones preexistentes y autónomas, que caracterizan *per se* a la racionalidad y al comportamiento de la naturaleza, esta misma negativa parece comprometernos con tesis ontológicas (del tipo, por ejemplo: «la racionalidad actúa de modo variable, según los casos», o: «no podemos hacer juicios sobre la realidad en sí, al margen de los factores que concurren en su representación»), cuyo estatuto de meros postulados es de la misma naturaleza que aquellos otros que vienen a negar. De aquí se desprende una forma de debate, cuya retórica se caracteriza por lo que podríamos llamar la producción de *alternativas dramáticas*; y seguramente no es ocioso advertir que esta forma de debate es la que convoca siempre más partidarios entre los muchos —científicos, filósofos o simples *amateurs*— que se empeñan en defender a la ciencia de agresiones que nadie hace. Sokal y Bricmont son de éstos, desde luego: su fe en que la razón y la naturaleza constituyen las únicas instancias que se requieren para caracterizar adecuadamente la actividad científica, incluso si los investigadores actúan de otro modo²⁸, sólo ofrece su exacta medida cuando se conecta con su acusación de que los demás, los que no participan de esa ortodoxia, sostienen *culpablemente* una fe contraria. Es decir: que son heréticos —lo que ellos traducen, como a menudo sucede en estos casos, por deshonestos, por *impostores*. Bien está. Así son las cosas de la fe y sobre ella mejor no pronunciarse, pues ya se sabe que es, como el honor, patrimonio del alma. Sin embargo, la cuestión es que no comprometerse con una suposición ontológica no tiene por qué significar que los argumentos utilizados para discutirla impliquen que se está comprometido entonces con la suposición ontológica contraria. Y esto es, en definitiva, lo fundamental: el hecho de que es justamente a este propósito, o sea, a abolir las alternativas de esta clase, a lo que se aplica ante todo el relativismo *en tanto que éste puede y debe ser considerado, en principio, como una pura instancia metodológica*.

Lo que se trata de mostrar aquí es que, si se considera pertinente, en virtud de buenas razones, el abandono del justificacionismo como estrategia racionalista general de la epistemología *standard*, ello no fuerza a colocar en lugar suyo otra estrategia general —por ejemplo, en este caso, una que introdujese supuestos ontológicos sobre la vinculación entre los factores sociales circun-

²⁸ Cf., por ejemplo, *Impost. Intel.*, ed. cit., pp. 99-100; pero las citas se podrían multiplicar, pues es una de las argumentaciones constantes del libro.

dantes y la generación de las creencias científicas. Fuerza más bien, o así puede entenderse, a prescindir de las teorías generales y a sustituirlas por análisis particulares, todo ello conforme a una táctica inductivista según la cual los modos como interaccionan las variables intervinientes en el proceso de la producción científica —y, entre ellas, también el contexto social y las percepciones condicionadas de los sujetos— únicamente pueden establecerse en «estudios de casos»²⁹. En su función metodológica, el relativismo se reduce, pues, a esto solo: a prescribir la puesta entre paréntesis de los presupuestos ontológicos de las teorías y, por tanto, a liberar las formas o sistemas estructurales que correlacionan *en particular* los elementos que las componen de toda interpretación cerrada y generalista. Pero si es obvio que esto tiene consecuencias para nuestra concepción habitual de qué es y cómo se produce el quehacer de los científicos (unas consecuencias sobre las que en seguida voy a decir algunas palabras), por lo pronto, y por lo que nos interesa ahora, no lo es menos que determina también un horizonte nuevo para las preguntas que acabamos de hacernos. En realidad, situadas en ese horizonte, no son preguntas ya cuyas respuestas deban dar lugar a afirmaciones distintas, *pero de la misma índole*. Son preguntas que se circunscriben al marco en sí por el que se interrogan. O dicho en otros términos: cuyo objetivo se dirige al esclarecimiento y crítica —a la deconstrucción, si es que se prefiere decir con esta palabra, bien *postmoderna*— de los postulados específicamente ontológicos que las sostienen.

Este modo de plantear las cosas arroja mucha luz, creo yo, sobre la estrategia que persiguen los estudios sociales de la ciencia e incluso —al margen de ellos— sobre la transformación que adopta el concepto de verdad en las coordenadas del relativismo. Porque el caso es que la deconstrucción de los presupuestos ontológicos que subyacen a la orientación racionalista de la epistemología constituye un acontecimiento de esa misma orientación racionalista —un desarrollo, como he sugerido antes, de su propia historia—, cuya consecuencia no ha sido otra, de hecho, que una profunda problematización de su modelo tradicional de base. Es importante percibir que este «acontecimiento» tiene escasa relación con lo que habitualmente se juzgan fuentes inmediatas de la sociología de la ciencia, sean éstas de orden sociológico estricto, como la tesis

²⁹ Cf., para las declaraciones más explícitas, B. BARNES, *Interests and the growth of Knowledge*, ed. cit., pp.89-90. Igualmente concluyente se muestra D. BLOOR en *Knowledge and Social Imagery*, Chicago Univ. Press, p. 166.

de Durkheim en orden a considerar que, como cualquier otra creencia colectiva, también las categorías de objetividad y racionalidad se constituyen socialmente, sean de naturaleza antropológica, como las investigaciones Mary Hesse y Mary Douglas sobre que los factores identificados con el conocimiento, empezando por el propio lenguaje, se forjan en las redes sociales constituidas y nunca antes. Es verdad que el *background* diseñado por estas fuentes no falta nunca, como su suelo propio, en los estudios sociales de la ciencia. Pero si, por motivos sólo propedéuticos, se prescinde de estas fuentes directas, el papel jugado por la autocrítica filosófica del justificacionismo no sólo se hace plenamente perceptible, sino que sobre todo permite comprender el radical influjo que se le debe asignar, cualesquiera que hayan sido los sucesos posteriores, en la constitución del relativismo epistemológico. Lo que me interesa dejar claro es esto precisamente: que las razones que asisten a los sociólogos para promover el relativismo no toman por causa una peculiaridad característica de su tradición de investigación —frente a la cual, por ejemplo, como sugiere Newton-Smith, los filósofos de la ciencia deberían cerrar filas³⁰—, sino un resultado que se alza en el seno de la propia tradición filosófica, con independencia de la deriva sociológica con que un tal resultado haya podido después interpretarse o intentar resolverse. Ahora bien, los elementos de esta autocrítica filosófica comportan una larga cadena histórica de discusiones puntuales; pero lo relevante es que dibujan también un todo coherente que puede ser analizado de forma sistemática. Es esta coherencia, esta sistematicidad de los argumentos implicados, lo que en definitiva da solidez al relativismo. Y también lo que permite pasar de su consideración como una instancia en principio puramente *metodológica* a una nueva consideración, más amplia y sustancial, que hace posible presentarlo, según advertí al principio de este epígrafe, como un factor *epistémico* de la construcción de la ciencia.

14. De dichos elementos, el primero que puede citarse —o, por lo menos, el primero que algunos autores, como Knorr-Cetina o el propio Bloor, reconocen explícitamente— es el que proporciona la llamada Tesis de Duhem-Quine: un elemento, por cierto, del que también Sokal y Bricmont se ocupan (el único, entre los que ahora voy a referirme, al que dedican tal honor), por

³⁰ Cf. W. H. NEWTON-SMITH, «Relativism and the Possibility of Interpretation», en: M. HOLLIS-S. LUKES, *Rationality and Relativism*, Blackwell, Oxford, 1982, pp. 106-122. Se puede consultar también, del mismo autor, *La racionalidad de la ciencia* (1981), Paidós, Barcelona, 1987.

más que, como es su costumbre, lo que de él dicen se parece al original como un rinoceronte a una alcachofa. La Tesis de Duhem-Quine, también conocida como Principio de la infradeterminación de las teorías por la evidencia, enuncia, como se sabe, que una teoría puede ser defendida contra la evidencia con sólo realizar ajustes en el aparato conceptual que la sostiene; o bien, formulado de un modo más general, que las teorías nunca pueden ser confirmadas o refutadas *decisivamente* por los hechos, puesto que siempre cabe modificar las hipótesis auxiliares en función de los cambios experimentales introducidos en nuevos casos. El consenso sobre la validez de esta tesis es prácticamente unánime, sin que los contrargumentos de Grünbaum (o las sutilezas de Laudan, a quien Sokal y Bricmont más o menos siguen) hayan logrado audiencia³¹. De aquí se desprende, pues, que en principio existe siempre la posibilidad de construir alternativas proposicionales a una teoría dada, que serán asimismo consistentes con la evidencia empírica y que, por tanto, podrán ser aceptadas por los científicos. Pero lo que se puede concluir de esto no es, claro está, como abusivamente razonan Sokal y Bricmont, que en esa hipótesis habría que aceptar la completa equivalencia de las teorías, mientras que, por el contrario, hay siempre motivos concretos para *preferir* unas teorías sobre otras. Semejante obviedad —que, ya lo he dicho, constituye una mala traducción del argumento de Laudan, pero que, en sí misma, procede de la lógica de Perogrullo— no toca, no reconoce siquiera, el fondo del problema. El cual no consiste en poner sobre la mesa un razonamiento de balanza, como si Duhem y Quine se sintiesen nuevos Pirrones, sino precisamente en hacer notar que *los motivos para sostener la preferencia de unas teorías sobre otras no radican (o no está claro que puedan situarse) en la evidencia suministrada por los hechos.*

Esta conclusión golpea duramente, como es obvio, uno de los dos supuestos ontológicos que soportan la epistemología *standard*; a saber: el de que podemos referirnos a la realidad como un todo estable y autónomo al margen de las proposiciones que la mencionan y tal que puede confirmar o refutar estas últimas. Pero lo llamativo, y lo que refuerza este dictamen, es que la misma conclusión suministra, a su vez, el segundo de los elementos que proporciona la autocrítica filosófica de la epistemología y cuyo valor reside jus-

³¹ Cf. la espléndida colección de ensayos en torno a este asunto, compilada por S. G. HARDING, *Can Theories Be Refuted? Essays on the Duhem-Quine Thesis*, Londres, 1976, donde se hallan recogidos, entre otro, los trabajos de Grünbaum y Laudan.

tamente en que provee un criterio interno de explicación a la Tesis de Duhem-Quine. Este segundo elemento, comúnmente conocido (conforme a la terminología con que lo enunció y razonó Hanson) como Tesis de la carga teórica de las observaciones, prueba que no es posible aislar las observaciones por medio de términos que las refieran específicamente, puesto que todos los términos observacionales dependen del sistema teórico en que se hallan inscritos o, dicho de otra forma, puesto que presuponen siempre términos teóricos, sólo con respecto a los cuales pueden registrarse como verdaderas observaciones. Si, en los márgenes de la Tesis de Duhem-Quine, las teorías resultan resistentes a la confirmación o refutación empíricas, la razón es, como se ve, porque las teorías construyen sus propios marcos de observación. Es decir: porque, supuesta la realidad del mundo empírico, *que en modo alguno se cuestiona aquí*, las observaciones incorporan supuestos hermenéuticos —objetivados en forma, por ejemplo, de sistemas de medidas, teorías de clasificación lingüística, instrumentos de control de la propia observación, etc.— que no sólo las dirigen, sino que sobre todo hacen de ellas constructos suyos. Pero entonces, si en el interior de las teorías científicas el recurso a la experiencia se torna, no inútil (como sin motivo alguno temen Sokal y Bricmont), pero sí problemático en orden a garantizar una intuición del mundo que venga a hacer plausible la aplicación de un *criterio unificado* para el cierre de las estructuras, la única esperanza que queda para el logro de este último fin es que permita establecerlo el otro supuesto ontológico de la epistemología *standard*; de suerte que lo que no da la Naturaleza lo ponga la unidad y autonomía de la Razón.

15. Al respecto de esta posibilidad, es sintomático, por más que se subraye muy pocas veces, que el objetivo último de Duhem (no contradicho por Quine) al enunciar su Tesis era salvaguardar a la física contra las objeciones escépticas a que podría llevarla un convencionalismo estricto; y que, por su parte, Hanson ha presentado siempre sus análisis en un marco de explicación, en el cual los términos teóricos no producen ni tampoco absorben completamente los términos observacionales, sino que sólo los moldean suministrándoles la forma requerida por la teoría. Esta matización permite una lectura kantiana de las Tesis de Duhem-Quine y de Hanson (sobre todo, si ello se hace a la luz de la célebre refutación del idealismo de la KrV), que es, por lo demás, la que ha sido y sigue siendo dominante dentro de la orientación racionalista de la epistemología. En realidad, las implicaciones radicales de ambas Tesis constituyen, como no se ignora, una consecuencia de la interpretación estrictamente nominalista que de ellas hizo Kuhn en *La estructura de las Revoluciones*

científicas, pero es palmario que una tal interpretación no resulta cogente —y a esto se reduce, en resumen, la crítica de Lakatos, al menos tal como ha sido reformulada por Davidson—, con sólo que pueda mostrarse que los modos como los enunciados protocolarios refieren la realidad o como los términos teóricos conforman los términos observacionales son traducibles a un lenguaje intersubjetivo, para el cual las sucesivas configuraciones históricas siguen siendo accidentales y externas. Al fin y al cabo, ya en el propio Círculo de Viena, para pensadores como Neurath o Carnap era claro que la confirmabilidad de las teorías tenía como supuesto la traductibilidad intersubjetiva del significado de las proposiciones y no el respaldo de una presunta realidad-en-sí, sobre la que ellos mismos declinaban pronunciarse considerándola un pseudoproblema. Que esta traductibilidad tuviese lugar apelando a la sintaxis lógica del lenguaje o a la reducción fiscalista de todos los enunciados empíricos (en el sentido no ingenuo del fiscalismo, o sea, en el sentido que adscribe a la física el programa de la unidad de la ciencia *sólo* por el carácter formalmente universalizable del convencionalismo de su lenguaje) o a cualesquiera otros procedimientos de orden sintáctico o semántico, no constituía, en estas coordenadas, sino otras tantas maneras de decir que la Racionalidad se basta para poner freno a la fragmentación de la experiencia, precisamente porque puede reconducirla a la unidad trascendental del uso lógico de los términos y los enunciados. A través de la intersubjetividad, utilizada aquí como *ratio cognoscendi*, se puede postular, así pues, la universalidad *a priori* de la Razón. Y con ello —y esto es lo más importante— restaurar también la confianza en la unidad y estabilidad de las informaciones que nos proporciona la evidencia empírica.

Pero las cosas son algo más complejas, desdichadamente; y la cuestión es que tampoco la intersubjetividad, tal como aparece coimplicada con la unidad y autonomía trascendentales de la Razón, se halla libre de dificultades que parecen impedir el que su validez pueda extenderse más allá de un marco convencionalista definido al margen de toda pretensión ontológica. Ciertamente, en la forma en que la epistemología *standard* presenta este problema (y que, pese al análisis que precede, es de raigambre más leibniziana que kantiana) el recurso a la intersubjetividad se inscribe en el contexto de la constitución de los lenguajes axiomáticos. O sea, dicho muy en resumen, en el procedimiento de orden formal que consiste, ante todo, en sustituir las palabras, concebidas como designaciones solipsistas de «representaciones privadas», por algo así como «espacios vacíos» o, según la expresión de Leibniz,

«cédulas de un cálculo»³², a fin de poder despejar y codificar la forma lógica de las expresiones; y, después, en volver a llenar tales espacios o cédulas con cualesquiera términos de un sistema dado, el cual, como mínimo, deberá comprender la definición de los símbolos que habrán de emplearse, la forma que deberán respetar sus expresiones y las operaciones que se permitirá hacer con estas últimas. Un lenguaje que se manifiesta de este modo, a saber, con la capacidad de formular sus propias reglas, es de suyo intersubjetivo *a priori*, porque, 1.º, todos sus elementos están definidos convencionalmente, al margen de las representaciones solipsistas del sujeto que lo usa; y, 2.º, la verdad o falsedad de sus enunciados procede de su consistencia sintáctico-semántica respecto de las reglas particulares de construcción previamente definidas y de la forma lógica general, con completa suspensión de cualquier uso arbitrario del sujeto o de las muchas articulaciones engañosas de la lengua común. Sin embargo, mientras que la intersubjetividad de aquí se trata es puramente formal (lo que, por cierto, no causa ningún problema), la pretensión de la epistemología es que no hay que conformarse tan pronto y que aún cabe llevar más lejos el análisis.

Y, en efecto, si se juzga que la duplicidad entre «reglas» y «forma lógica» deja espacio a la construcción de múltiples axiomáticas diferenciadas pero no a la transgresión de la forma lógica general, considerando entonces que la forma lógica es siempre una, o, dicho de otro modo, que toda expresión, en cualquier sistema axiomático en que intervenga, tiene una y sólo una forma lógica, de aquí parece desprenderse una justificación que permite dar alcance ontológico a lo que en principio se presentaba sólo como validez formal; pues, en rigor, esta unidad de la forma lógica, que como poco garantiza el carácter igualmente unitario de la instancia que la produce, o sea, *de la Razón*, no puede ya sino enunciar también, bajo la exigencia de esa misma unidad, la forma lógica *de los hechos*. Ésta, la forma lógica de los hechos, no es, en suma, nada distinto de la forma lógica de las expresiones, a las cuales determina específicamente —como Wittgenstein subraya con energía en el *Tractatus*—, prescribiéndoles los valores de verdad que corresponden a todas sus funciones proposicionales posibles. Si se siguen, pues, *como ellas mismas obligan*, las reglas que componen el sistema axiomático elegido, y si éste se interpreta *de acuerdo exclusivamente*

³² Véase, en torno a este asunto, la autorizada exposición que hace K.-O. APEL en el artículo «Sprache» del *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Kösel Verlag, Munich, 1973, cuyo análisis sigo aquí.

con su forma lógica, puede afirmarse entonces que el lenguaje describe intersubjetivamente el mundo, pues en ese caso es sin duda cierto que «yo conozco el estado de cosas que representa <una proposición> si yo entiendo el sentido de <esa> proposición»³³. Ahora bien, ¿obligan, de verdad, las reglas? ¿Y puede un sistema axiomático cualquiera dado tener una interpretación *exclusivamente lógica*? Tal es el punto que viene a complicar las cosas y al que pretende dirigirnos desde luego lo que aquí estoy llamando autocrítica filosófica de la epistemología. Porque, firme, inequívocamente, la respuesta que esta última da a ambas preguntas es que no.

16. Resulta llamativo que la objeción más demoledora contra el supuesto de que las reglas *obligan* proceda del propio Wittgenstein, de cuya modélica fundamentación de las pretensiones ontológicas de la epistemología *standard* acabo de hacerme eco: llamativo y revelador —no en vano esta objeción marca el eje con que en las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein se distancia «del autor del *Tractatus*»³⁴—, puesto que constituye una buena prueba de eso que vengo señalando con insistencia; o sea, el dinamismo interno, inmanente, que en todo este asunto parece presidir el desarrollo de la crítica filosófica, así como el carácter sistemático con que, cualesquiera que sean sus orígenes, pueden reconstruirse sus argumentos. El de Wittgenstein consiste en hacer notar que del análisis de los rasgos o factores que componen una regla no se obtiene ninguna información sobre qué motivos, si alguno existe, llevan a un individuo o grupo a aplicarla invariablemente. Obedecer una regla —comenta Wittgenstein— «esto es simplemente lo que hago»³⁵. Y es que, a decir verdad, no hay ningún criterio que, tomando como base las propias reglas, permita establecer una explicación causal para el fenómeno de su obediencia. Que las reglas se obedecen es un dato fáctico —una cuestión de hecho— que sólo puede ser descrito como se describen las *prácticas*, esto es: como *conductas públicas*, previas al individuo y trascendentes a él, que los sujetos incorporan a sus comportamientos, al margen absolutamente de su juicio o de la pregunta por su uso³⁶. No hay aquí distinción posible: creer que se está obedeciendo una regla no es obedecerla³⁷, igual que comportarse de

³³ WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 4.02.

³⁴ WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen* (ed. Blackwell) 23.

³⁵ *Phil. Untersuch.* 217.

³⁶ Lo que no quiere decir que no pueda intervenir en ellas. Como luego voy a razonar, este es el principal objetivo epistémico del relativismo.

³⁷ *Phil. Untersuch.* 202.

algún modo no se funda en creer que se obedece a un comportamiento, pues todo comportamiento presupone ya, es de suyo, una obediencia a una regla. Consecuentemente, carece de sentido discutir si seguimos o no reglas; antes bien, éstas constituyen la estructura, el *armazón*³⁸ desde el que se producen e identifican las prácticas; y las prácticas no se siguen: se viven, se ejecutan, *se está* en ellas.

Reglas y prácticas son, pues, la misma cosa, sin que su examen permita introducir diferenciaciones esenciales: ejemplos de uso las reglas, extensión mecánica y como fosilizada de esos ejemplos las prácticas, lo decisivo es que la validez e incluso la misma funcionalidad de unas y otras no dependen —como lo dice Lamo de Espinosa, resumiendo en este punto a Bloor— «de una estructura lógica o conceptual que sea verdadera por sí misma», sino del hecho estricto de ser o no «consistentes con el contexto y los hábitos actuales»³⁹. Que Wittgenstein limite este análisis de las reglas a la comprensión del lenguaje, a fin de probar que el comportamiento lingüístico opera siempre dentro de un marco público de usos y prácticas, y que, en cambio, Bloor y otros sociólogos lo amplíen hasta convertirlo en hilo conductor para el estudio de la actividad científica, no convierte en plausibles las objeciones de carácter historiográfico que se han dirigido a estos últimos, pues el propio Wittgenstein es el primero en advertir que «Tener-conocimiento» comporta la misma operación que «Seguir-las-reglas», o, dicho de otro modo, que los lenguajes cognitivos no constituyen casos excepcionales respecto de la comprensión general del lenguaje. Ahora bien, esto nos conduce directamente al centro del problema que estamos discutiendo y que no es ya, en rigor, el de si el conocimiento y la ciencia tienen una naturaleza social (lo que se debe entender sólo, según advertí antes, como un resultado inductivo y contingente del análisis), sino el de si es posible, supuesto lo que ahora sabemos sobre las reglas, presentar las estructuras que componen las teorías en la forma en que hemos visto que las concibe la epistemología *standard*. Esto es: como sistemas *clausurables* por la aplicación de una metarregla, o de una regla de carácter metódico general, capaz de relacionar sus elementos —y, por tanto, de disponer también las propias reglas particulares de construcción que los organizan— conforme a un canon autónomo y no condicionado de racionalidad.

³⁸ El término es de J. BLASCO, *Lenguaje, filosofía, conocimiento*, Ariel, Barcelona, 1973, p. 125.

³⁹ E. LAMO-J. M. GONZÁLEZ-C. TORRES, *op. cit.*, p. 522.

Es sobre el interrogante que plantea esta última cuestión sobre el que actúa de lleno la tesis de que los lenguajes axiomáticos, en la medida en que se producen bajo condiciones formales estrictas, pueden ser interpretados de acuerdo exclusivamente con su forma lógica. Porque lo fundamental, y lo que prueba que el enfoque sociológico de las reglas constituye —al menos, *quoad nos*— sólo un resultado, es precisamente esto: que, incluso habiendo admitido que las reglas particulares de construcción (que en cualquier caso responden a convenciones) tienen una naturaleza social, su reducción y reconstrucción en términos universalmente intersubjetivos seguiría siendo, en efecto, posible si los lenguajes organizados por tales reglas pudieran de todos modos volcarse a un metalenguaje lógico común, a fin de dar cuenta en él, y sólo en él, de cómo sus mecanismos particulares de construcción satisfacen las condiciones generales de los sistemas axiomáticos. Pero esta posibilidad se halla absolutamente cerrada al análisis en virtud de lo que, desde Ladrière, conocemos como «límites internos de los formalismos» y que no es, como se sabe, sino una consecuencia de transpolar el teorema de Gödel desde su inicial ámbito de aplicación en la aritmética al ámbito de todos los lenguajes artificiales⁴⁰. Esta ampliación del teorema de Gödel implica que todo sistema formal puede satisfacer, si tal es el caso, la condición de la consistencia, pero no la de la completitud, por lo que en algún punto resulta indecidible. O formulado en el contexto semántico que ahora nos ocupa: que, supuesta la interpretación de las fórmulas bien formadas de un lenguaje axiomático por medio de enunciados cualesquiera lógicamente consistentes —o sea, tales que es posible probar su valor de verdad en el sistema—, puede siempre mostrarse que tal interpretación incorpora al menos un enunciado indecidible, de modo que no cabe predicar la consistencia de esa interpretación en términos completos.

La situación en que nos dejan estas afirmaciones podría resumirse diciendo que si un sistema es consistente, no es completo, y si es completo, no es consistente (algo que ya vio Leibniz). Y aún se debe añadir que esta conclusión es válida tanto para sistemas numéricos como, según probó Findlay⁴¹ y es aquí el caso, para sistemas lingüísticos. Pero entonces, si mantenemos la definición

⁴⁰ Cf. J. LADRIERE, *Limitaciones internas de los formalismos. Estudio sobre la significación del teorema de Gödel y teoremas conexos en la teoría de los fundamentos de la matemática* (1956), Tecnos, Madrid, 1969.

⁴¹ J. FINDLAY, «Gödelian Sentences. A Non-Numerical Approach», *Mind*, 51, 1942, pp. 259-265.

de axiomática que hemos propuesto antes, es decir, la capacidad de construir lenguajes que formulan sus propias reglas, si aceptamos además que para el ejercicio de esa capacidad es necesario que exista un metalenguaje que determine si y cómo un lenguaje dado satisface las condiciones formales de esa axiomática y si concedemos finalmente que un tal metalenguaje es el de la lógica, supuesto que ningún sistema formal puede satisfacer la condición de la completitud, se sigue de aquí que el metalenguaje lógico no basta para suministrar *por sí sólo* la interpretación del sistema y que tiene que recurrir, a su vez, a un nuevo metalenguaje de referencia, que no puede ya ser otro que el que suministra el lenguaje ordinario —el sistema que *de suyo* es la lengua cotidiana. Sin embargo, la lengua cotidiana no es consistente: carece de criterios de decidibilidad con respecto a la negación, incorpora valores veritativos multimodales⁴², permite y ella misma produce paradojas. En la lengua cotidiana nada aparece cerrado; todo queda de una u otra forma abierto. De modo que, en resumen, ni provee una interpretación unificada de los sistemas axiomáticos (o de ningún sistema) ni hace posible fundamentar la intersubjetividad con carácter *a priori*. Y esta es la clave, el núcleo del asunto.

17. La limitación intrínseca de los formalismos proporciona una explicación convincente al déficit causal con que se presenta el fenómeno de «Seguir-las-reglas», y una y otro culminan la deconstrucción del modelo ontológico implicado en la epistemología *standard*. Porque, ciertamente, si no puede aislarse ningún rasgo de las reglas que obligue a obedecerlas, la razón última es porque tampoco ningún uso del «modo formal» del lenguaje se halla en condiciones de absorber plenamente el «modo material» en que ese lenguaje tendría que ser *interpretado* y, por ello, desde el que podría generar reglas que hubieran de ser seguidas, *obedecidas*. En mi opinión, esto permite situar por fin a una luz libre de malentendidos el cambio de enfoque que los sociólogos pretenden aplicar al estudio de la actividad científica y que no consiste en otra cosa que en sacar las consecuencias que se derivan de las dificultades que esta-

⁴² O sea, valores que no toman en cuenta el axioma del «tercero excluido», propio de la lógica binaria. S. T. WOOLGAR y B. LATOUR, *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos* (1979), Alianza Univ., Madrid, 1995, se han ocupado de estos valores, con respecto a los cuales se puede afirmar que la lógica binaria constituye un *caso especial* de una lógica modal generalizada, en la que, por ejemplo, la identidad «A es igual a B» puede interpretarse como un enunciado de un rango extremo que también incluye «A se parece a B», «A tiene cosas en común con B», «A me recuerda en algo a B», etc.

mos analizando. Todo se reduce a comprender que, puesto que las prácticas humanas no pueden explicarse por obligación alguna que proceda de las reglas, hay que invertir entonces el análisis a fin de establecer cuál es el significado atribuido a la regla y por qué la comunidad que la reconoce como tal le asigna ese valor de regla, sin que en este contexto constituyan ninguna excepción las prácticas consistentes en seguir las reglas del así llamado método científico. Este punto de vista es irreprochable y no se entiende bien por qué habría que calificarlo como «impostura». Pero, a mi juicio, si es irreprochable, lo es no tanto por la interpretación social de las reglas que a partir de él deducen los sociólogos, cuanto porque se funda ya sobre la imposibilidad en que la limitación de los formalismos y la subsiguiente no-obligatoriedad de las reglas colocan a todo planteamiento trascendental para dotar incondicionadamente de significación unitaria al pluralismo e indeterminación de la experiencia. La cuestión decisiva es ésta, en última instancia. No la de si las reglas tienen carácter social, un rótulo éste bajo el que caben los más variados y heterogéneos fenómenos (desde la costumbre hasta el terror), sino la de la no cogencia, la de la *exterioridad*, con que, no pudiendo atribuirse al puro dinamismo lógico de la Razón, se produce de suyo el cierre trascendental de los significados del lenguaje: la de la certidumbre, pues, de que de ningún modo tiene la Razón capacidad legisladora en el orden ontológico que recoge el lenguaje, sino que sólo ocurre esto *porque, y en la medida en que, ese orden aparece sometido a una restricción*, cuyas causas han de buscarse fuera del lenguaje, o mejor, cuyas causas se imponen al lenguaje mismo.

Y es que, en efecto, la mención que acabo de hacer al «orden ontológico que recoge el lenguaje» expresa la dificultad, ya antes analizada, para referirse de modo realista a los *hechos*, puesto que, no pudiendo éstos darse de otra manera que por su enunciación y descripción en el lenguaje, el trato con ellos presupone siempre que están ya siempre incorporados de antemano en ese medio distinto, y necesariamente previo de analizar, que es el lenguaje. Pero una tal *indistinción* entre lenguaje y mundo es sólo un falso introito, un punto de partida no más que aparente en el camino que lleva a comprender su *intrínseca*, su esencial *diferencia*. La crítica de Wittgenstein (y de Ryle) a la idea fregeana de que las expresiones tienen por objeto entidades ideales de sentido se sitúa en este preciso punto. Porque, en definitiva, el fundamento de toda construcción trascendental no difiere del que también sostiene a las actitudes realistas: un denotacionismo de ideas, de arquetipos platónicos. Hace falta creer en la existencia de un tercer mundo, hecho de entes abstractos y universalmente ver-

daderos, que son aprehendidos por vía intensional en las expresiones, pero que, en realidad, se legitiman *porque* podemos proyectarlos por vía extensional sobre los objetos particulares, hace falta creer, digo, en este tercer mundo, para que nos sea posible otorgar al lenguaje capacidad de fijar el significado de las expresiones de acuerdo con un criterio ontológicamente *clausurable* de verdad, que no es finalmente otro que el que ponen aquellas entidades mismas. Esta no es una creencia cualquiera, en todo caso. Es la que provee la interpretación que permite solapar los planos material y formal de las estructuras lingüísticas, puesto que lo que arguye es que la indistinción entre lenguaje y mundo debe entenderse como *identidad*. Y es asimismo la que proporciona la auténtica base sobre la que se asienta la pretensión de que se puede conferir carácter intersubjetivo *a priori* a lo expresado en el lenguaje, puesto que, si éste está bien construido, lo que diferentes sujetos mencionan con las mismas palabras o los mismos enunciados es ese sentido ideal, *único*, que el lenguaje «expresa» y con el que « nombra » a los objetos. Pues bien, la función clave que juega la limitación de los formalismos en su conexión con la no-obligatoriedad de las reglas es probar que hay aquí un hiato. Que la idea de que de la construcción correcta de un lenguaje se sigue una única interpretación posible excede las posibilidades del lenguaje o, dicho de otro modo, que no corresponde a ninguna experiencia lingüística posible. Que todo esto encierra, en fin, un puro postulado metafísico, sin el cual se hace preciso entender la indistinción entre lenguaje y mundo de una forma distinta a la identidad, así como reconstruir sobre otras bases la intersubjetividad. Este distinto entendimiento, esta diferente reconstrucción, que no se postulan ya por razones sólo metodológicas, sino sustantivas, arquitectónicas, es exactamente lo que pone sobre la mesa el *relativismo*.

Del relativismo al pluralismo epistemológico

18. Las consideraciones que preceden nos han alejado mucho de Sokal y Bricmont, y quizás deba yo advertir que entiendo esto como una responsabilidad exclusivamente suya. Semejante en todo a la del aprendiz de brujo, la estrategia que ellos desarrollan en su libro es la de trastocar, confundir, revolver con unos golpes de su varita mágica materias y problemas que no pueden ser tratadas al buen tuntún y cuya complejidad y espesor teóricos, por ello mismo, se tarda luego mucho rato en restaurar. Pero hay que hacerlo, qué remedio cabe; siquiera sea para que los muchos que andan frotándose las

manos como si por fin hubiese hablado la sibila (*i.e.*, la ciencia) dispongan de elementos para un juicio algo más receloso que al menos les lleve a no echar tan rápidamente las campanas al vuelo. La concepción que Sokal y Bricmont tienen del relativismo es, desde luego, muy tosca, casi no más que un insulto que únicamente en sus plumas adquiere la fuerza peyorativa que sin más razones le suponen. Pero ello no impide que el relativismo sea, de todos modos, un tema polémico: un tema que involucra ya una toma de partido respecto del proceso de deconstrucción de los supuestos subyacentes a la epistemología *standard* y, por tanto, que implica una alternativa a las orientaciones del racionalismo y el justificacionismo clásicos.

En realidad, supuesta la solidez y, sobre todo, el sistematismo de los argumentos implicados en ese proceso de deconstrucción, lo que se perfila como núcleo del debate es si sus consecuencias se deben considerar como irreversibles, o sea, tales que exigen —según supone la sociología de la ciencia, pero también otras varias corrientes, historicistas, constructivistas o sistémicas— un completo cambio de rumbo, o si, por el contrario, pueden ser asimiladas por la propia epistemología tradicional y, en esa hipótesis —como a su vez suponen aún muchos filósofos de la ciencia, defensores de un racionalismo más o menos rígido— que exigen sólo un reajuste y adaptación del modelo de base. No hay tercera posición en este punto, porque de lo que se trata aquí no es, según escriben arrogantemente Sokal y Bricmont, de «estudiar controversias <científicas> que <los sociólogos o los filósofos> son incapaces de evaluar por sí mismos» (razón por la cual deben abstenerse de hacerlo)⁴³, sino de descubrir si en el contexto de tales controversias alguna de las partes introduce prejuicios no fundados que vician su posición y, eventualmente, la misma idea del saber que la sostiene. Es muy verosímil que esta clase de interrogantes, que al fin y al cabo son prioritariamente de orden metacientífico, afecten poco a la praxis común de los investigadores en el orden especializado de sus diferentes saberes. Tan poco, al menos, como habría sido deseable que afectaran las paupérrimas disquisiciones de Sokal y Bricmont al conjunto de los estudios sociales y filosóficos, si éstos estuviesen menos a la gresca o si, fuera de ellos, algunos científicos no se sintiesen tan sensibles a cualquier duda que pueda tocar el prestigio de su profesión o la integridad de su imagen pública. Pero así están las cosas. Y, por tanto, lo que conviene preguntarse es si, en la forma que

⁴³ *Impost. Intel.*, ed. cit, p. 106.

se deduce de los análisis que hemos llevado a cabo, el relativismo agrade de alguna forma al honor de la ciencia o si más bien hace posible una mejor comprensión de su naturaleza y de sus fines.

No parece con todo que esta pregunta precise ya, a estas alturas, de grandes peroratas y, en realidad, si se plantea por contraste con lo que antes llamé *relativismo metodológico*, la conclusión que se obtiene es bastante sencilla. En esa función metodológica, el relativismo se alzaba, según vimos, como una precaución frente a la expansividad de las concepciones normativistas en teoría de la ciencia —es decir, frente a aquellos planteamientos que se preguntan por cuáles son las reglas que caracterizan el conocimiento científico y a las que presuntamente se atiene el investigador individual—, favoreciendo a cambio el estudio empírico de las conductas reales seguidas en cada caso concreto (esto es, en cada descubrimiento o en cada escuela, disciplina o corriente de investigación). Su punto de vista era, pues, el de no pronunciarse sobre si las estructuras que componen las teorías responden o no a un modelo más o menos cerrado de construcción y, en este sentido, constituía un verdadero *relativismo*; o sea: una actitud que no asume presupuestos y que se ejecuta por la interposición de un «*depende*» (de los casos históricos constatables). Pero el *relativismo epistémico*, en cuanto que incorpora las dificultades que plantea el modelo tradicional de la epistemología, no se atiene ya a este guión estrictamente propedéutico y avanza un paso más. Afirma expresamente que la investigación científica es *oportunista*; que parte siempre de una posición *estructuralmente abierta*, capaz de amoldar las teorías a problemas empíricos y conceptuales muy heterogéneos; y que, de todos modos, puesto que el criterio que obliga a seguir las reglas científicas no puede proceder de ninguna interpretación unificada, a nivel semántico, de las estructuras o sistemas formales que ellas mismas producen, hay que situar tal criterio en el entorno de las condiciones materiales, pragmáticas, de interpretación que provee el lenguaje ordinario, *de modo que, al final, sólo puede fundarse en el «consenso», en el «pronunciamiento a favor» del sistema elegido, cuyas reglas resultan aceptadas por los expertos o, al menos, por su gran mayoría.*

Vistas así las cosas, no da la impresión de que haya que temer grandes males del relativismo. Pues no dice que este consenso sea arbitrario o que deba entenderse como un hecho puntual y azaroso; por el contrario, como Bloor ha respondido a Laudan, nada impide concebirlo en una forma análoga a como este último describe las «tradiciones de investigación», o sea, como la aquiescencia que una comunidad de investigadores presta a una red de aparatos conceptua-

les y procedimentales en virtud de sus logros acumulados en la historia y la eficacia de sus programas en curso. Si la polémica entre Bloor y Laudan ha tenido tanto interés, ha sido precisamente por la explícita admisión que el primero ha realizado de este punto de vista. O dicho de otro modo: porque ha venido a eliminar las incomprensiones más notorias en torno al reconocimiento que las posturas relativistas hacen de los factores cognitivos que intervienen en la formación del consenso, así como del papel que una actitud estrictamente pragmática otorga al control lógico y empírico de las teorías⁴⁴. Pero, al margen ya de la sociología de la ciencia, lo importante y lo que en todo caso se desprende de este planteamiento es que el relativismo que de este modo se dibuja no se corresponde entonces con ninguna de las formas históricas de entender este término. Me atrevo a decir que es, de hecho, un mal término y que, de todas maneras, como sugerí más arriba, no se puede interpretar según los moldes del nihilismo o del escepticismo tradicionales. En realidad, lo que pretende establecer es que la ciencia —entendida en su conjunto, esto es, respectivamente (en los planos diacrónico y sincrónico) como un fenómeno histórico y como una forma de cultura, sin por ahora ir más lejos— desarrolla métodos, valores y fines muy variables, según sus necesidades internas y externas, que ni pueden definirse de antemano ni prejuzgan tampoco su uso futuro, de suerte que sólo coinciden en el objetivo común de propiciar conocimientos y técnicas capaces de suscitar confianza. Y esto, más que con el término «relativismo», parece que quedaría mejor reflejado (como algunas voces empiezan a reivindicar: por ejemplo, en este mismo volumen, León Olivé), con la fórmula de «pluralismo epistemológico».

19. Concebido en este sentido pluralista, el relativismo epistémico integra desde luego las propuestas del relativismo metodológico, a las que asigna los perfiles de un específico *programa de trabajo*. Y en efecto: dado que asume que las reglas de construcción varían de conformidad con los múltiples y diferentes supuestos hermenéuticos que subyacen a las teorías, no puede dejar de autoimponerse la obligación, que ya antes dejé anotada, de identificar y diagnosticar la naturaleza de esos mismos supuestos, en tanto que constituyen las instancias *reales* sobre las que se apoya el consenso intrateórico. Sin embargo, supuesta la

⁴⁴ Los dos principales textos de esta polémica son: L. LAUDAN, «The Pseudo-science of Science?», *Philos. of the Social Science*, 11, 1981, pp. 173-98; y D. BLOOR, «The Strengths of the Strong Programme», *Philos. of the Social Science*, 11, 1981, pp. 199-213.

interpretación pluralista del relativismo, lo importante es que esta obligación desborda el marco metodológico, para convertirse en una tesis general; una tesis que (dicho muy sumariamente) consiste en advertir de que expresiones tales como el «método» o la «racionalidad» científica constituyen no más que un abuso terminológico —un puro y estricto mito⁴⁵—, al menos si lo que se quiere indicar con ellas es que existe una matriz única que define, *en todos los dominios posibles*, las condiciones universales y necesarias bajo las que se producen conocimientos justificados. Igual que cada día tiene su afán y cada uno se organiza en su casa como puede, lo que el relativismo propone es que la ciencia constituye, en rigor, *muchas ciencias, múltiples saberes heterogéneos* (aunque a menudo emparentados entre sí), todos los cuales decantan métodos propios de trabajo y mecanismos específicos de evaluación que delimitan *in singulis* las reglas por las que se aboca a fórmulas susceptibles de obtener consenso en virtud de unos códigos previamente establecidos, aunque nunca tanto como para que quede cerrada toda posible variación y avance. De hecho, es precisamente porque los modos de conseguir consenso son, al cabo, variables y permanecen, hasta cierto punto, en una disposición de apertura, por lo que éste, el avance, no consiste siempre en explotar las mismas fórmulas y a veces adopta los caracteres de una transformación cualitativa y revolucionaria. A decir verdad, ninguna de estas transformaciones resultaría internamente comprensible si se intentase explicar desde la unicidad de una presunta y bien demarcada «racionalidad científica», pues, en esa hipótesis, no podría evitarse caer en la paradoja de que tal «racionalidad» es justamente lo que no se ha dado nunca; o sea, aquello que cada nuevo cambio somete a frustración y sobre lo que, consecuentemente, sólo podemos suponer —si es que tan grande resulta nuestra pasión metafísica— que se manifestará, que se hará accesible *más allá del tiempo* y la experiencia de cualquier investigación particular. Una tal pasión metafísica es, sin duda, muy útil: aporta dosis notables de autoridad y aún de poder, puesto que homogeneiza modelos muy distintos, y no todos igualmente confiables, de obtener conocimientos bajo la común jurisdicción de un único, imaginario referente «científico». Pero si no se quiere jugar a estos equívocos y, por

⁴⁵ Ciertamente, según Bloor y Barnes, el mito o, cuando menos, el rasgo fundamental de la cultura moderna: *vid.*, en particular, B. BARNES, *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, Routledge & Kegan, Londres, 1974. Cf. también Q. RACIONERO «No después sino distinto. Notas para un debate sobre ciencia y postmodernidad», *Rev. de Filosofía*, XII, 21, 1999, pp. 113-155.

tanto, *si se quiere hablar de la ciencia en serio*, no parece que quede entonces otro camino que estudiar, en las distintas y diferenciadas materias que reclaman para sí la pretensión de cientificidad, cuáles son los mecanismos reales de que se sirven para lograr formas de consenso en torno a determinadas estructuras teóricas, suspendiendo, bloqueando y a veces subordinando otras formas posibles.

Digo *los mecanismos reales*, y debe entenderse: *todos ellos* y, hasta donde quepa conseguirlo, de conformidad con sus *grados de relevancia*. Esto implica la firme decisión, no ya sólo de prescindir de toda referencia a cualquier modelo explicativo común, sino más aún de aceptar la idea de que ningún atajo nos permitirá liberarnos de estudiar singularmente las distintas materias, disciplinas y casos particulares, por lo demás en obligada conexión con sus contextos culturales e históricos. Al contrario de lo que piensa Laudan, no veo que haya aquí gran dificultad en suponer que incluso los objetivos mismos de tales materias, disciplinas y casos pueden manifestarse como variables y que diferentes criterios de demarcación tendrán que ser admitidos, sea para distintas ciencias, sea para la misma ciencia en distintas épocas o coyunturas. Es perfectamente posible que un investigador o una rama de conocimiento busque prioritariamente «resolver problemas», mientras que, otras veces, el fin perseguido se atenga más a la divisa tradicional de «ofrecer teorías empíricamente adecuadas» o (aunque esto tenga contornos mucho más ingenuos) de explicarnos «cómo es en realidad el mundo». El que todas estas opciones sean *pragmáticamente* válidas y recaben por igual el derecho a definir ámbitos específicos de cientificidad, significa, en todo caso, esto sólo; a saber: que los presupuestos de la empiricidad y racionalidad de las teorías son más complejos, y también más débiles, de lo que la epistemología tradicional supone, y que, en rigor, se hallan subordinados a formas de constitución del consenso en las que otras instancias no sólo *intervienen*, sino que también *deciden*. Si se busca comprender, por tanto, al margen de temores absurdos o de maniqueas valoraciones, cuál es el programa epistemológico del relativismo, la respuesta es entonces clara: se trata de averiguar cómo de *plurales* son esas instancias y en qué *relación* se ofrecen al examen metacientífico que pretenda procesarlas o simplemente describirlas. Pero apenas es necesario decir que este examen es *doble*, que no sólo se presenta *positivamente*, sino también, *negativa*, *críticamente*, y que, en fin, si pretende (y quizás hace posible) fijar los factores que propician la producción real de conocimientos, también permite (y quizás logra) explorar sus zonas oscuras, sus postulados discutibles, sus intereses espúreos y, en definitiva, sus imaginarios ideológicos.

Comprendo que un tal programa ponga los pelos de punta a personajes como Sokal y Bricmont, para quienes la confianza en que la ciencia se halla libre de todos estos elementos *sucios* constituye no sólo una inmovible convicción propia, sino incluso la base de un proyecto político, que ellos llaman «de izquierdas», pero que en realidad traduce un ramplón tecnocraticismo, unido a una moralina de origen inequívocamente cristianoide. En la mejor tradición de los ingenieros sociales (que «actúan sin dejar opinar»⁴⁶), Sokal y Bricmont conciben a la ciencia como el gran laboratorio donde han de procurarse las soluciones más acertadas a los males de los hombres —y de modo específico, faltaría más, a los males del Tercer mundo. Pero, en rigor, cuando dicen laboratorio, en lo que andan pensando es en un templo: el Templo del saber. Ellos creen que todas las críticas o aun las simples dudas que se dirijan a ese Templo tienen que estar cargadas de mala intención, puesto que el Templo dispone de los únicos doctores legitimados para resolver las dificultades que se presenten y puesto que, de todas maneras, el Templo garantiza el único camino posible para conducirnos a la Verdad. Y sólo la Verdad nos hará libres. Es la misma actitud de los teólogos medievales y de los jueces de la Inquisición, quienes tampoco estaban dispuestos a admitir dudas sobre la legitimidad de sus atribuciones ni a conceder ninguna forma de *habeas corpus* a los que cometiesen la osadía de inmiscuirse en su territorio. Bien está. Yo tengo respeto por esas ilustres figuras de la historia, pues no comparto la idea de que fuesen funcionarios feroces y estimo siempre que sus intenciones eran rectas. Pero, así como no creo que ningún letal síndrome de Estocolmo, patológicamente proyectado hacia aquellos duros tiempos, debiera conducirme —a mí ni a nadie— a sostener que la suya era una actitud razonable, tampoco encuentro motivos para someterme a las exigencias de estos nuevos inquisidores y, menos aún, para aceptar que de ellas deba depender la definición y el ejercicio más justo de la praxis política.

20. Aunque, al margen de estas últimas, extrañas andaduras por las que Sokal y Bricmont quieren conducirnos, lo que sobre todo interesa del planteamiento que precede es que nos da de bruces, en fin, con el problema de la verdad y con las posibilidades que se alzan para entender la conexión entre lenguaje y mundo y los procesos de la comunicación intersubjetiva en un paradigma distinto al de la identidad. Ciertamente, que el programa epistemológico del

⁴⁶ La expresión es de GADAMER, «Die Universalität des hermeneutischen Probleme», en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. Main, 1971, p. 315.

relativismo no predetermine, como acabamos de ver, ninguna tónica o sistema de reglas que agote todos los modelos posibles de la formación de consenso, quiere decir que, en principio, tales modelos son libres y que basta, para su justificación, con que se den empíricamente —con que *de facto* pueda mostrarse que en torno a ellos se ha producido alguna vez una comunidad de convicciones. De aquí se desprende que, puesto que en las comunidades constituidas de este modo hay siempre un patrón común de referencia al mundo, con respecto a él las expresiones que se manifiestan ajustadas a sus modos básicos de consenso adquieren sentido intersubjetivo y tienen, en el interior de sus reglas, valor de verdad; y se desprende también que, como, de todas formas, la intersubjetividad y la verdad de que aquí se trata son locales, su situación real es que forzosamente han de convivir con otros modelos de consenso heterogéneos e incluso contradictorios, sin que afecte a la cuestión de su génesis histórica o de su vigencia puntual el que en algunos de estos modelos pueda mostrarse que otros son erróneos.

El principio de simetría, que tan agrios debates ha provocado y sigue provocando, se reduce a la constatación de este hecho. Pues, en rigor, una vez admitido que ciertas expresiones pueden aparecer como verdaderas en un sistema dado de consenso y, en cambio, resultar impugnables o no significativas en otro u otros sistemas, sigue siendo cierto que éstos, los sistemas, responden, en todo caso, a causas definidas y, por ende, que la tarea de explicar su génesis y apropiación comunitaria no puede sino atenerse a unas mismas estrategias de comprensión y análisis. Entendido de esta forma, no parece que el principio de simetría pueda eludirse; porque es como si alguien dijera que, dado que las creencias fascistas son odiosas y criminales, el proceso de su formación y desarrollo ha de contener elementos históricos falsos, o bien que se lo debe estudiar conforme a métodos historiográficos diferentes de aquellos por los que se estudian los procesos de formación de otras ideologías menos desagradables, cosas ambas que son absurdas. Pero lo mismo hay que decir de las creencias científicas o de cualesquiera otras. No es posible establecer diferencia alguna entre el caso recién citado y el que proporciona, por ejemplo, la comparación entre la astronomía ptolemaica y la copernicana, puesto que los mecanismos causales de la formación de las convicciones no interfieren ni tampoco suspenden el juicio sobre la rectitud o el error de esas mismas convicciones; sencillamente son inmunes, se producen en un plano distinto a un tal juicio ⁴⁷.

⁴⁷ Lo cual no quiere decir que la demostración del error no pueda funcionar *también* como una causa histórica. B. LATOUR, *Ciencia en acción*, Labor, Barcelona, 1992, pp. 249-50, utiliza

Ahora bien, si todo esto es así, lo que resulta de ello es, entonces, que la verdad y la intersubjetividad no constituyen fenómenos primarios —fenómenos que realicen de modo directo las capacidades denotativa y comunicativa del lenguaje y a los que, por ello mismo, siempre cabría depurar de condiciones perturbadoras cualesquiera—, sino que implican, que conllevan necesariamente, procesos de construcción de la subjetividad que sólo pueden ser entendidos como derivados de los sistemas que los producen. Al afirmar, pues, que son tales sistemas, y no aquellos fenómenos los que constituyen el dato primario, el relativismo se limita a reconocer que la verdad comporta *de suyo* la incorporación en tales procesos y, por consiguiente, que implica, que involucra por parte del sujeto particular (y tenga o no consciencia de ello) un movimiento de ósmosis, de identificación con redes materiales preexistentes de comprensión y valoración de la realidad, sólo a través de cuyos códigos y en el interior de cuyos límites se produce la comunicación intersubjetiva. Que estas redes tengan carácter social significa sólo, en este contexto, que ésa es su única *objetividad* posible y que, por ello, sólo ahí, sólo en el comportamiento efectivo de las comunidades organizadas, puede verificarse la realización de la verdad y la intersubjetividad. Pero no significa, en cambio (como ciertamente han sostenido a veces algunos sociólogos), que ello confiera un estatuto de privilegio a los estudios sociales, los cuales tampoco pueden hurtarse al principio de que la objetividad de sus creencias se halla atravesada por los mismos procesos de la construcción de la subjetividad que condicionan al resto de los saberes.

La posición que los representantes más conspicuos de la etnometodología, como Mulkay, Woolgar o Ashmore, han adoptado en torno al principio de la reflexividad responde a este punto de vista; pues de la afirmación de que el conocimiento tiene una naturaleza social sólo cabe deducir, como es patente, que también nuestro conocimiento sobre la sociedad ha de tener esa misma naturaleza. Esto parece llevar a la conclusión de que el relativismo establece una frontera *absoluta* y de que, en rigor, introduce una tesis *ontológica* (y no sólo epistemológica) que, por lo demás, habían ya avanzado Berger y Luckmann a finales de los años sesenta⁴⁸. Tal tesis es, a saber, que, incluso si

este argumento para restaurar la asimetría entre la génesis de los enunciados verdaderos y los falsos. En opinión de Latour, la verdadera simetría implica, tal como por mi parte he subrayado en el texto, que la naturaleza y la sociedad tienen que ser explicadas *en los mismos términos*.

⁴⁸ Cf. P. BERGER-Th. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad* (1966), Amorrortu edit., Buenos Aires, 1968.

se lo considera en términos relativistas, el realismo proporciona una base inadecuada para comprender el fenómeno del conocimiento y que, lejos de ser los objetos los que configuran las representaciones subjetivas, son éstas las que dan forma y sentido a los objetos. He advertido ya —y es obvio— que esta tesis no involucra ninguna exclusión de la realidad, sobre la que se apoya y hacia la que en todo caso se dirige la construcción social de las representaciones. Mientras que, al revés, si se admite tal tesis, tampoco creo que haya que aceptar la consecuencia que obtienen MulKay y Woolgar, quienes, seguramente influídos en este punto por Rorty, postulan la instauración de «Nuevos Géneros Literarios» como alternativa al discurso científico⁴⁹. Sin embargo, si no creo en esta consecuencia es precisamente por la función que el propio relativismo cumple cuando se lo entiende en el sentido pluralista que estoy analizando aquí. En tanto que tesis ontológica, esta clase de relativismo afirma que la pluralidad no expresa un déficit del que sea responsable el conocimiento y al que, por tanto, habría que poder reconducir hacia alguna forma primaria de unidad, sino que ella misma, la pluralidad, es y debe entenderse como un hecho constitutivo, originario. Pero esto no rompe —no tiene por qué— toda conexión entre pluralidad y conocimiento. El camino que va del relativismo epistemológico al relativismo ontológico no acaba en este último. Es un camino de ida y vuelta. Y sólo concluye cuando regresa de nuevo al interior de la epistemología.

21. Porque la verdadera cuestión, el núcleo del asunto es que, si el relativismo advierte sobre que la verdad y la intersubjetividad comportan fenómenos locales, de modo que no pueden concebirse sin estar incorporados a redes pre-existentes de comprensión y valoración de la realidad, por la misma causa advierte también sobre que estas redes no son identificables sin más con la realidad que mencionan y que, por eso, no agotan ni clausuran el sentido de la experiencia que ellas mismas hacen posible. La relevancia epistemológica del relativismo es ésta precisamente: que permite comprender que en el interior de las redes de comprensión la situación de la verdad y la intersubjetividad es siempre inestable, y que a las formas de consenso corresponden formas de disenso, que horadan, que perturban las redes vigentes, disponiéndolas para la intervención de otros procesos y movimientos conformadores de una com-

⁴⁹ La idea, inicialmente propuesta por M. MULKAY, *The Word and the World*, ha sido desarrollada y ampliada por ST. WOOLGAR, en *Knowledge and Reflexivity*, ed. cit., y por M. ASHMOORE en *The Reflexive Thesis. Wrighting Sociology of Scientific Knowledge*, Chicago Univ. Press, 1989.

prensión distinta. Esto da a entender que la manera como tiene lugar el fenómeno de la racionalidad (al menos cuando ésta se juzga como un acontecimiento y no como un objeto, como una cosa) es el *debate*, la *polémica* entre redes locales o entre interpretaciones de una misma red, cuya intensidad varía según la predominancia del consenso o del disenso en sus sujetos comunitarios constituidos, pero cuya existencia, que nunca es reductible del todo a menos que se intervenga por medio de presiones ideológicas exteriores, garantiza en cualquier caso el control de los sistemas vigentes y la relativa firmeza de los conocimientos que les están asociados⁵⁰. En estas circunstancias, que en el desarrollo de las polémicas científicas se vaya produciendo, por así decir, almacenajes, sedimentaciones más o menos firmes de los contenidos propios de los distintos saberes es algo cuyo valor sólo cabe ponderar adecuadamente si se juzga a éstas, a las polémicas, no como un fenómeno que deba concebirse con vistas a su superación, sino, al contrario, como el fenómeno que proporciona la condición de posibilidad de que los saberes no se estanquen en la expansión de sus contenidos ni cesen tampoco en la obligación de revisar la certidumbre de sus creencias o la idoneidad de sus métodos. De manera, en fin, que ver en el reconocimiento de este estado de cosas, como quería Kant, un «escándalo» o, menos aún, como dictaminan Sokal y Bricmont, una «impostura» constituye un despropósito absolutamente gratuito, que sólo puede sostenerse si se da por supuesto que el paradigma de la identidad es forzoso, es decir, si se exige —no se sabe muy bien por qué— que la verdad lleve siempre a cabo una clausura completa de la experiencia del sentido, al margen de los sistemas constituyentes del consenso y, lo que es más importante, de la posibilidad de su modificación.

Frente a un tal supuesto, lo que el relativismo señala es que no hay, ciertamente, una «posición de la razón» que pueda ser imaginada con anterioridad a la existencia mediadora de estos sistemas ni, por tanto, tampoco, *más allá de su hipótesis*, un «estado puro del mundo» al que debiera rescatar una conciencia para la que, de todos modos, sólo en su situación social e histórica particulares tendría sentido esta meta. Sin embargo, el valor de esta hipótesis, si bien únicamente puede funcionar así, como hipótesis, no es en modo alguno irrelevante; antes bien, apunta al centro, al significado más profundo del punto de vista epistemológico que defiende el relativismo, por cuanto define la insatisfacción en que

⁵⁰ Entendido con este valor epistemológico, el estudio de las controversias científicas (y también filosóficas) constituye el objetivo principal del grupo IASC (International Association for the Study of Controverses), que preside M. DASCAL.

la razón se halla respecto de sus propias producciones y, con ella, la inquietud, la no pasividad con que entiende que los verdaderos saberes, por contraste con los sistemas ideológicos o con los meros estados de opinión, se conducen frente a las creencias establecidas. El motivo de que, como antes dije, la racionalidad se dé siempre sujeta a constricción y de que, con todo, tal constricción no pueda tener alcance trascendental se descubre ahora claramente. Porque «alcance» y «función» no significan la misma cosa. Y el hecho es que, si no resulta posible asignar ningún sentido fuera de los sistemas —o vale decir también: de las estructuras, de las tradiciones— que acotan y determinan en cada caso la comprensión del mundo, ello nos sitúa en un horizonte a la vez necesario (de la mediación de los sistemas, en una forma análoga a la *función* trascendental) y contingente (de los sistemas mismos mediadores, ahora con un *alcance* no más que social e histórico), en cuyas coordenadas todo cierre del sentido *se sabe* parcial y provisional, pero también, por ello mismo, obligatoriamente sujeto a revisión y control, con respecto a la serie entera de los sentidos ontológicamente posibles y potencialmente realizables. Todo se reduce, a partir de aquí, a comprender y aceptar que, en las coordenadas de un pluralismo como éste, en el que la fragmentariedad y carácter heterogéneo de las redes de comprensión aparece como un dato ontológico irrevocable, la verdad no puede concebirse en el sentido de establecer una *correspondencia unívoca* de las proposiciones con el mundo, sino en el sentido de provocar *estados de confianza* respecto de la validez atribuible a esas proposiciones mismas, y a los sistemas que las producen, en relación con los fines epistémicos que persiguen, las controversias que buscan impugnarlas y los resultados prácticos que logran establecer. Es muy verosímil que este concepto de verdad no resulte satisfactorio para quienes juzgan la ciencia en términos metafísicos, si es que no teológicos. Pero es un concepto suficiente para quienes se conforman con la posibilidad de un desarrollo eficaz de los saberes, que no pretenda convertirlos en instrumento del dogmatismo o de la dominación social.

III. Y la postmodernidad (o de quién teme a Virginia Wolf)

22. A la instauración y aceptación de un tal paradigma pluralista —que no sólo es distinto del paradigma de la identidad, sino para el que la propia identidad, aplicada como descriptor básico en teoría de la ciencia, constituye una noción simplemente ideológica— es a lo que, con un término sin duda no muy feliz, llamamos hoy *postmodernidad*. Aunque no sólo a esto, ciertamente, sino a un hecho más amplio y comprehensivo, que en rigor apunta a un cambio de

cultura, o a una transformación de los *hábitos* y las *mentalidades*, en cuyo seno la pluralidad epistémica implica no más que un fenómeno de la pluralidad de las tradiciones sociohistóricas y, una y otra, un resultado, una consecuencia ya seguramente sin marcha atrás, del desvelamiento y liberación de la pluralidad ontológica. Es posible que este triunfo del pluralismo cause pavor a quienes ven en la unidad de las costumbres una garantía de la ley y el orden. Y es posible también que, anonadadas por el vértigo de no comprender bien lo que sucede, otras gentes prefieran imaginar que se trata de un mal sueño, que la infección durará poco y que, al fin y al cabo, puestos a descubrir «el revés de la trama», la cosa atañe únicamente a minorías díscolas a las que, habiéndoseles permitido el paso franco por la República, no se les debería permitir que encima se empeñen en buscar ruido⁵¹. Sokal y Bricmont responden por igual, qué le vamos a hacer, al fenotipo de estos dos grupos. Porque, si en el escándalo del *Social Text* se exhibían aún algunas indiscutibles burradas, en *Imposturas intelectuales* lo que se exhibe es ya sólo, en lo que atañe a la epistemología, pura y dura inmadurez; y, en lo que se refiere al pensamiento postmoderno..., bueno, ¿cómo decirlo?, pongamos, para no echar más leña al fuego, que también pura y dura inmadurez. En realidad, *Imposturas intelectuales* es un libro asombroso, cuyas técnicas de análisis basculan permanentemente, con el rigor de un sistema, entre el malentendido y la elusión. De los malentendidos he puesto, creo, algunos ejemplos notorios. Pero que en la mayoría de los casos su exposición consista simplemente en seleccionar algún texto de apariencia paradójica, sin explicación del problema al que remite, sin análisis de sus circunstancias contextuales y sin comentario alguno, es algo, desde luego, que mete miedo, porque con esas mimbres cabría extender la acusación de impostura a todo bicho viviente. ¿Se puede imaginar que alguien presentara a Newton (y que tratase de juzgarlo) por la escueta presentación, así, sin más ni más, de la página en la que describe el espacio como *Sensorium Dei*? ¿Sobre quién recaería, en la hipótesis de que alguien hiciera esto la acusación de impostura?⁵². Lo cual nos devuelve a la pre-

⁵¹ Como sin duda se habrá advertido, éstos son los argumentos (o mejor, las proscipciones) que maneja A. DELGADO-GAL en su ya citado artículo «Postmodernismo: el revés de la trama» (*supra*, nota 5)

⁵² La selección de este ejemplo es totalmente premeditada, pues en realidad reproduce el mismo que usan Sokal y Bricmont en *Impost. Intel.*, p. 25. Su punto de vista es que, aunque «el 90% de sus escritos <de Newton> trata de alquimia y mística (...) el resto sobrevive porque está basado en sólidos argumentos empíricos y racionales». Sin embargo, como quiera que mi hipotético compilador habría escogido el pequeño texto que alude al *Sensorium Dei*, sin advertir

gunta de si el carácter *confiable* de los enunciados cognitivos, entendido, según acabamos de ver, como criterio desde el que el pluralismo reconstruye la noción tradicional de verdad, ofrece garantías suficientes para la fundamentación y enjuiciamiento de nuestras producciones teóricas y prácticas.

Claro que el libro de Sokal y Bricmont ha encontrado algunos fervorosos lectores, no por las causas recién dichas, sino —tal vez— por otras bien diferentes. Y es que si se admite que la ciencia es, en realidad, las ciencias; que los modos de obtener conocimientos son múltiples, fragmentarios y metodológicamente oportunistas; que no hay, en fin, posibilidad de reducir a un sólo esquema racional las actividades que desarrollan los científicos, ¿qué pasará entonces con quienes han hecho de la observación y análisis de ese abstruso fantasma de *la* ciencia el objeto de su dedicación profesional? Y, bien mirado, ¿qué derecho tiene nadie a pedirle a otro que cambie de trabajo o que dé por buena la reconversión en una actividad que, a mayor abundamiento, está razonablemente retribuida? Apenas necesito advertir que estas preguntas son retóricas. No pienso en nadie —individuo o escuela— al plantearlas, y ni siquiera me parece que tenga razón Bloor al señalar que, con el programa del relativismo, los filósofos de la ciencia se quedan sin disciplina⁵³. En realidad, formulo estas preguntas en la firme convicción de que carecen de un interlocutor a quien se ajusten del todo, porque nadie puede sentirse identificado con una posición tan arcaica, tan *naïf*, acerca de la ciencia como la que Sokal y Bricmont destilan en su obra. Sin embargo, que sean retóricas no quiere decir que no conceda un valor real, persuasivo, a estas preguntas. Pues, por razones semejantes a las que acabo de aducir, habría sido de esperar que tampoco nadie se hubiera tomado en serio la caracterización que Sokal y Bricmont hacen de la postmodernidad ni, por tanto, que hubiese juzgado que hay alguien —individuo o escuela— al que podría identificarse por medio de sus análisis. Ciertamente, en la medida en que la postmodernidad alude, antes que nada, a un

sobre a qué clase de argumentación corresponde y sin comentar absolutamente nada, ¿cómo podría el lector saber si pertenece a ese 90% inútil e incluso si existe, fuera de él, un 10% aprovechable? ¿Y si resultara que las citas que Sokal y Bricmont han seleccionado, digamos, de Deleuze o de Debray o de Badiou constituyen una excepción, un resto marginal, en el conjunto de sus obras? Todo este procedimiento es sencillamente absurdo.

⁵³ Cf. D. BLOOR, «Are Philosophers Averse to Science?», en EDGE-WOLFE, *Meaning and Control*, Tavistock Publ., Londres, 1973. La misma sospecha aparece en otros sociólogos: véase, por ejemplo, J. LAW, «Is Epistemology Redundant? A Sociological View», *Philos. of Social Sciences*, 5, 1975, pp. 317-21.

cambio de cultura, no se deja aprehender en un debate cuyo objeto sea sólo el de la situación de la epistemología. Como hace poco he tenido la oportunidad de escribir —aunque es cosa ésta a la que ya me he acostumbrado que se recibiera a cara de perro— no hay nada, salvo la desafortunada expresión de Lyotard, a la que en un sentido simplemente *cronológico* y, menos aún, *evolutivo* se pueda llamar «ciencia postmoderna»⁵⁴. Pero es claro que esto no cambia mucho las cosas y que, de todos modos, las descripciones que pretendan seguir examinando y explicando qué es lo que se menciona con el genérico nombre de la ciencia (o de las ciencias) tendrán que afrontar el problema de en qué medida influye sobre esta cuestión el que necesariamente haya de plantearse desde una base epistemológica pluralista. Lo cual nos devuelve a la pregunta de si el carácter *confiable* de los enunciados cognitivos, entendido, según acabamos de ver, como criterio desde el que el pluralismo reconstruye la noción tradicional de verdad, ofrece garantías suficientes para la fundamentación y enjuiciamiento de nuestras producciones teóricas y prácticas.

23. En lo que concierne a esta pregunta, hay, a mi juicio, dos considerandos a los que se debe tomar prioritariamente en cuenta. El primero es que la propia pregunta impone ya un cambio estratégico respecto de la cuestión general de la verdad, puesto que se formula, no con el fin de discutir la existencia de conocimientos para los que, como en el caso de la serie de los poliedros regulares, se ha de presuponer la posibilidad de identificar estructuras teóricas necesariamente cerradas, sino con el fin de dejar sin validez el principio que, conforme a una inducción puramente metafísica, extrapola esta posibilidad misma, proyectándola como norma de construcción e interpretación de *todos* los conocimientos que aspiren al título de verdaderos. Frente a una tal extrapolación, es comprensible que una buena parte de la *intelligentsia* postmoderna —y pienso en Foucault, Derrida, Deleuze o el propio Lyotard, pero también, igualmente, en Rorty o, aunque son casos distintos, en Putnam, Hacking o Geertz— haya dedicado un gran esfuerzo al objetivo de deslegitimarla, sobre la doble base de criticar sus supuestos y prevenir sobre sus consecuencias. Es inútil pedir que los estudios dedicados a esta finalidad adopten la forma de investigaciones *positivas* —aunque en el caso de los trabajos de Foucault sobre las estructuras que afectan al diagnóstico de las conductas con-

⁵⁴ Cf. mi artículo, antes citado, «No después sino distinto. Notas para un debate sobre ciencia y postmodernidad», *passim*.

sideradas patológicas tales investigaciones no faltan, bien que para deconstruir el postulado de su universalidad—, puesto que la meta aquí es precisamente el análisis crítico de los caracteres que definen y sobre los que se autojustifica el propio estatuto epistémico de la *positividad*. Que este análisis sea tanto más difícil cuanto que tiene que torsionar el mismo vocabulario que le sirve de referencia, es algo que explica sobradamente las perplejidades que el lenguaje postmoderno puede producir en ocasiones. Pero lo que sería absurdo es que, para dar por bueno ese análisis, resultara forzoso hacer uso de los mismos parámetros que son objeto de la crítica, pues es como si exigiéramos de Kant que hubiese escrito sus *Críticas* en lenguaje precrítico, o de Einstein que, a la hora de formular los principios de la relatividad, tuviese que no haber roto con el marco de la mecánica clásica

Esta cuestión del lenguaje postmoderno y de la subsiguiente quiebra de los mecanismos habituales del discurso tradicional resulta de interés, aunque no tanto por sí misma, cuanto porque pone ante los ojos uno de los perfiles más antipáticos del libro de Sokal y Bricmont. Me refiero a su constante queja sobre que los textos que se proponen esa tarea deconstructora a que acabo de aludir —y que ellos citan sin ningún comentario, como ya sabemos, y sin otro motivo, dicen, que el de mostrar que «el rey está desnudo»— resultan por completo incomprensibles. La verdad es que yo no alcanzo a ver en este modo de presentar las cosas, que amalgama la técnica del florilegio con la presunta demostración por deixis, sino una simple prueba *à rebours*, que sólo cabe interpretar como un patético ejercicio de autocompasión: en realidad lo que quieren decir los censores es que ellos mismos no entienden tales textos y que eso les parece tan irritante que prefieren tacharlos antes de tener que soportar ninguna sospecha sobre su capacidad para comprenderlos. Sin embargo, nada de esto me parece que tenga demasiada relevancia. Porque incluso si se admite que hay motivos para someter a crítica ciertos usos del lenguaje, que, sea en casos particulares, sea como una tendencia general de una determinada corriente, desafían las reglas de la colaboración comunicativa —y esto no es la primera vez que se denuncia⁵⁵—, lo único que cabe derivar de aquí es una firme solicitud de que se precisen o aún de que se transformen aquellos usos,

⁵⁵ Véase, por ejemplo, dentro de la propia tradición francesa, el libro de F. GEORGE, *L'Effet «Jeu de Poêle»: De Lacan et de lacaniens*, Hachette, París, 1979, que es, además, un libro muy divertido.

a fin de que se puedan traer a controversia los argumentos que envuelven. Y esto no es cosa que no se haya hecho ya también a menudo y sobre lo que, por tanto, Sokal y Bricmont estén en condiciones de extender su *copyright*, por el contrario, la existencia de polémicas en el interior de la postmodernidad, que tienen por objeto la acuñación de una terminología definida y estable, es algo que cualquiera puede comprobar y que resulta perfectamente conforme con la necesidad que todo nuevo paradigma siente de estatuir sus propios códigos lingüísticos⁵⁶. Muchas de las características que definen a la retórica postmoderna, incluyendo el recurso a metáforas provocadoras, locuciones enfáticas o usos insólitos de ciertos términos, tienen que ver con el fenómeno del déficit de expresividad que acompaña siempre, en sus inicios, a la surgencia de una nueva cultura. Y esto vale igualmente para los abusos que sin duda cabe señalar (y que es de suponer sean de responsabilidad individual, no colectiva, que es como se han juzgado siempre estas cosas en todos los movimientos científicos y filosóficos de la historia), cuya imputación, aun resultando escasamente coincidente con los ejemplos que Sokal y Bricmont ponen, no por ello puede pasarse por alto ni de hecho ha dejado de suministrar materia a numerosas disputas. Lo único que en todo este asunto no se puede hacer es dar por supuesto que hay un solo lenguaje posible, correspondiente a un solo canon de racionalidad válido, el cual remite a un solo discurso científico al que se deben atener o por lo menos no contradecir cualesquiera otros discursos, porque todas estas afirmaciones *son precisamente las que están en cuestión*. Mantenerlas, pues, como si fueran obvias y, más aún, exhibirlas como factor de refutación de las que pretenden justamente discutir las, no es ya sólo un ejemplo de autocomplacencia intelectual, que nada fuerza a aceptar; antes y por encima de eso, constituye un ejercicio de autoritarismo teórico, que todo invita a combatir.

Ahora bien, esto nos lleva directamente al segundo de los considerandos que me parece necesario establecer y sobre el que, por más le pese a Sokal y Bricmont, hay ya a estas alturas un notable acuerdo. En realidad, la situación

⁵⁶ La cuestión, como no podía ser de otra manera, se ciñe en particular a la creación y uso de las metáforas como instrumento de generación de nuevas terminologías; pero, así considerada, esta cuestión atañe igualmente a la ciencia, en la medida en que el desarrollo de nuevos programas de investigación requiere el uso de nuevos conceptos y términos. Cf., para el conjunto del problema, A. DAHAN-D. PESTRE, «Comment parler de sciences aujord'hui?», así como J. M. LEVY-LEBLOND, «Le mépris et la méprise», ambos en B. JOUR-DANT, *Impostures scientifiques*, La Decouverte/Alhages, París, 1998, respectivamente, pp. 77-105 y 27-42.

de provisionalidad en que deja a las teorías el hecho de que no se pueda recurrir a una interpretación exclusivamente lógica de los sistemas formales y el que, por ello mismo, la formación del consenso remita a interpretaciones gestadas en el interior del lenguaje ordinario mueve *precisamente* a la convicción de que cualquier entendimiento sólo lingüístico de las ciencias, para el que jugaría un importante papel la pregunta por la verdad en un sentido realista, está de antemano condenado al fracaso. Es cierto, desde luego, que los saberes se componen de enunciados y que, por ello, ninguna concepción instrumentalista podrá prescindir del componente lingüístico como soporte de sus análisis epistemológicos; pero lo que intento señalar es que, así como los enunciados de que se sirven los distintos saberes no pueden derivarse de un modelo común de construcción y aplicación de reglas, tampoco pueden entenderse como los únicos elementos sobre los que la epistemología deba seguir centrando su interés. Me parece importante hacer notar que, si es que puede hablarse de una consideración postmoderna de la ciencia, que, como tal, incluya descriptores de carácter relativista, su fundamento último se sitúa en una argumentación de naturaleza wittgensteiniana. El dato decisivo es que, no siendo el mundo otra cosa que *lo expresable de él*, con todo, el «sentido» mentado en una expresión dada nunca es aprehensible por *esa* o, en cualquier hipótesis, por *una sola* expresión. Paradójicamente, el estatuto propio del «sentido» es que ninguna expresión puede realizarlo, puesto que las expresiones aportan sentidos plurales y variables, según los usos que determinan los contextos en los que intervienen, pero no un campo único, aislado, de significación que los englobe a todos. En estas circunstancias, cabe agrupar, claro es, tipos o familias de expresiones hasta ocupar un campo concreto de significación; pero también estos tipos son variables y potencialmente infinitos, de modo que a lo más que llegan es a formar redes de aprehensión del sentido, cuya naturaleza contingente, sujeta a todo tipo de ajustes, no sólo invalida cualquier intento de otorgarles necesidad en sí, sino que sobre todo sitúa la que *de facto* se le puede conceder en causas que, al menos parcialmente, son exteriores al lenguaje. Pero entonces, siendo así las cosas, parece claro que lo que se impone como tarea para una consideración epistemológica que se realice en estas coordenadas es, ante todo, que haga posible acometer la búsqueda, análisis y (hasta donde sea realizable) sistematización del conjunto de todos los factores, internos y *también externos*, que determinan el cierre de los dispositivos teóricos en cada uno de los saberes; y después, y como consecuencia de esta estrategia globalizada, que permita el enjuiciamiento crítico de los procesos e implicaciones que

quedan objetivados en la producción singular de esos mismos saberes, lo cual reclamará, sin duda, que a los exámenes de naturaleza epistémica y contextual se añen otros *de orden axiológico*.

24. Al respecto de esta tarea son ya varias las corrientes que, desde distintos ángulos, parecen confluír en la renovación de la epistemología en el sentido dicho. Puntos de vista, por ejemplo, como los del llamado constructivismo instrumental de R. Ackermann y I. Hacking⁵⁷ resultan, a este propósito, importantes, en la medida en que, recogiendo el testigo de una tradición diferente a la de la epistemología *standard* (a saber, la que hace más de cuarenta años inició M. Polanyi, con su doble envite en contra de las grandes arquitecturas metateóricas y a favor de una comprensión práctica de la ciencia), ponen su interés en mostrar el carácter *simbiótico* de la actividad científica, en la que interviene un conjunto de factores heterogéneos, conceptuales sin duda, pero también sociales, económicos y organizativos, cuya sistematización no sólo es distinta en cada saber —o en cada escuela o época—, sino que, sobre todo, depende de los instrumentos y técnicas de manipulación de la realidad efectivamente disponibles en cada caso. Es notable —tanto más cuanto que no hay ninguna posibilidad de un influjo mutuo— que esta comprensión marcadamente tecnológica y no lingüística de la ciencia coincida con la que, por caminos muy diversos a los de la epistemología convencional, propone Lyotard en *La condition postmoderne*, libro éste en el que el denominado «carácter performativo» de las técnicas consiste también, como no se ignora, en su aptitud para «apoderarse de la realidad» por medio de prácticas de transformación y manipulación instrumentales⁵⁸. Pero lo que importa en este punto no es ya el relativismo que por igual aparece implicado en estas dos interpretaciones, o el hecho de que el relativismo de que aquí se trata resida ya, en rigor, en la asunción plena de una perspectiva pluralista de análisis, que, en Hacking, se enuncia por la referencia a múltiples «*estilos históricos de razonamiento*» y, en Lyotard, por el diagnóstico sobre la fragmentación e irreductibilidad de los «*juegos de lenguaje científicos*». Tampoco es lo más importante que, para mantener estas tesis, que finalmente presuponen dos lecturas ontológicas contra-

⁵⁷ Cf., respectivamente, R. J. ACKERMANN, *Data, Instruments and Theory*, Princeton Univ. Press, 1985; y I. HACKING, *Representing and Intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge Univ. Press, 1983.

⁵⁸ Véase, en particular, el capítulo 11, cuyo título es precisamente «La investigación y su legitimación por la performatividad»

puestas del pluralismo, se pueda echar mano, como hace Hacking, de una gnoseología *realista*, a causa de la repetibilidad y consonancia de los resultados artificialmente obtenidos en la praxis de la investigación, o bien, como por el contrario hace Lyotard, de una gnoseología *hermenéutica* y *sociológica*, a causa ahora del carácter puramente narrativo de los supuestos legitimadores de esa misma praxis. Lo que verdaderamente importa es que todas estas opciones y cambios de perspectiva, en tanto que proceden, con mayor o menor consciencia de ello, de la deconstrucción de la epistemología tradicional, proporcionan una imagen de todas formas común del saber científico, en la que no sólo la distinción entre los contextos de justificación y descubrimiento aparece resueltamente desbordada, sino en la que, sobre todo, la idea de que podemos aislar, conforme a pautas no más que lógicas y empíricas, algo así como un algoritmo de lo que llamamos «ciencia» debe ceder el paso a una idea diferente, cuyos parámetros se sitúan en la capacidad de los saberes para seleccionar representaciones intuitivas y conformar estrategias metodológicas muy dispares en orden a *intervenir* en lo real.

Este recurso a la intervención, en un horizonte en el que se presupone ya la dependencia de las representaciones respecto de los fines prácticos pretendidos por el saber, establece, en cualquier caso, una frontera sólida para determinar los modelos epistemológicos que pueden relacionarse con el espíritu de la postmodernidad. Porque, al fin y al cabo, si la categoría de intervención permite explicar teleológicamente el pluralismo metodológico, deja sin resolver aún el problema de a qué responde y cómo debe pensarse el hecho de que también incida sobre el pluralismo de las representaciones. Hacking y en general los pensadores vinculados a las corrientes instrumentalistas parecen no sentir interés por este problema, porque reflexionan más en términos del *producto* que de la *producción*; y también, sin duda, porque su propia perspectiva de análisis les lleva a no ver en los enunciados sino nuevos *instrumentos*, por ello mismo reducibles a una intercorrespondencia análoga a la de las demás instancias de la praxis científica. A menos que se exacerbe la noción de inconmensurabilidad —cosa que desde luego no ha hecho Kuhn, ni tampoco Quine—, este punto de vista es plausible, ya que, en contra de lo que sostiene Davidson, no es necesario suponer ninguna *lingua franca* para que se puedan ejecutar intercambios de enunciados, cuando se considera a éstos como *usos* (esto es: como prácticas o como conductas públicas, que como mínimo son traducibles por el análisis de sus contextos). Sin embargo, esta interpretación instrumentalista de los enunciados o de las expresiones, por persuasiva que sea para una concep-

ción pragmática de las ciencias, sólo se sostiene, a su vez, si se juzga que esos instrumentos especiales que constituyen los enunciados y las expresiones son de verdad como los otros; o sea: que se comportan neutralmente, que pueden manipularse en un sentido sólo tecnológico y, en resumen, que cabe intercambiarlos en bloque, dentro de los márgenes de una traducción *sin sospecha* o, por decirlo de otro modo, de una pragmática *limpia*. Pero no hay por qué pensar que las cosas son así. Por el contrario, se puede suponer también que, si son instrumentos, los enunciados y las expresiones lo son en un orden de complejidad y opacidad muy superior al de todos los otros instrumentos disponibles. Y la cuestión es saber cómo influye esta hipótesis en la producción *real* de las ciencias.

25. Ahora bien, para la verificación de esta hipótesis los estudios de M. Bajtin, tardíamente conocidos en occidente, pero cada vez más integrados en la sociolingüística, la etnografía y el flujo en general del pensamiento postmoderno, proporcionan, a mi juicio, un buen marco de análisis⁵⁹; pues, ciertamente, su concepción de la *heteroglosia*, en tanto que enfatiza el carácter interactivo y no subjetivo del lenguaje, permite comprender que, más que como un instrumento homogéneo e igualitario, el lenguaje tiene que pensarse en términos de *situaciones discursivas específicas*, que no sólo diferencian los significados de los *mismos* signos conforme a la existencia de redes o de estructuras socioideológicas preexistentes, sino que, en virtud de ello, provocan una inestabilidad en el sistema lingüístico que hace del discurso —como eficazmente lo resume Carlos Reynoso— «el campo de fuerzas de un choque de intereses»⁶⁰. El mismo lenguaje no es el mismo lenguaje en la división y fragmentación que introducen las clases sociales, los grupos políticos o económicos enfrentados, las academias, los colegios profesionales, las generaciones sucesivas, etc. Y nada invita a pensar que esto mismo no sea de aplicación también en lo que concierne al lenguaje de las ciencias, de modo que lo que resulta válido en todas,

⁵⁹ Los títulos más significativos que han llegado a occidente de M. BAJTIN —la dimensión real de cuya obra, a causa de su internamiento por Stalin en un campo de Siberia y su posterior desaparición, es aún un misterio— se hallan recogidos en la compilación de M. HOLQUIST, *The Dialogic Imagination*, Austin, Univ. of Texas Press, 1981. De todos modos, a pesar del fragmentario conocimiento que tenemos de la obra de Bajtin, su importancia en la conformación de la postmodernidad (al menos, en Norteamérica) constituye un fenómeno que se reconoce más cada día que pasa.

⁶⁰ Cf. la Introducción de C. REYNOSO (comp.) *El surgimiento de la Antropología postmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 26.

cualesquiera actividades humanas, haya de colocarse desde el principio, en el caso de las ciencias, bajo el rótulo de la impostura.

Lo que identificamos como filosofía o, mejor aún, como cultura postmoderna tiene que ver, desde luego, con la extensión de este punto de vista. En la medida en que presupone que la comprensión no es un acto simple, que todo grupo social se mueve en torno a un conjunto de expectativas variadas (que nacen, en parte, de las propias estructuras sociales a que pertenecen y, en parte también, de una selección de intereses cognitivos y, por tanto, de representaciones acerca de lo real) y que el acto mismo de comprender y explicar constituye una forma de intervención de la que no es posible excluir factores teleológicos y movimientos circulares, en la medida, digo, en que pone todas estas cosas sobre la mesa, no puede dejar de sentir y transmitir recelos no ya sólo, como es obvio, ante una ontología y una gnoseología crudamente realistas, sino ni siquiera ante formas pragmáticas de interpretación y transmisión, si éstas se presentan como sustentadas sobre bases limpias y libres de sospecha. Por lo que atañe a la teoría de la ciencia, esto se traduce, naturalmente, en programas de investigación que buscan descubrir los intereses subyacente a los procesos de generación y evaluación de las teorías, en el doble respecto —por citar sólo el esquema del *Strong Program*, tal como lo ha diseñado Barnes— de fijar sus perfiles tanto *instrumentales*, de cara a lograr el control y manipulación del medio físico, como *ideológicos*, de cara, ahora, a dotar de sentido y legitimidad a las prácticas establecidas en la comunidad social de los investigadores. Que estos programas no interpreten tales perfiles como exteriores a las estructuras epistémicas de los saberes es un resultado directo de la *heteroglosia*, para la que la distribución de lo exterior y lo interior resulta dislocada como modelo de análisis. Pero, por lo mismo, esto abre la posibilidad de establecer otros programas análogos al que acabo de citar, como, por ejemplo, los que centran su atención en las actividades que se desarrollan en los laboratorios (Woolgar, Latour), o en el modo como los científicos cierran sus controversias (Collins, Pinch), o en las cláusulas retóricas que configuran sus discursos (Pera, otra vez Woolgar y Latour), o en las perspectivas de género que introduce el lenguaje de las teorías (Haraway, Fox Keller), o, en fin —y éste es, a mi juicio, el programa que seguramente se identifica más con el espíritu de la postmodernidad—, en los enfoques sistémicos con que los diferentes saberes organizan sus dispositivos argumentales y experimentales de acuerdo con una estructura *autopoética*, simultáneamente práctica y teleológica (Luhmann). Todos estos elementos *están, forman parte* de la producción científica y muchos de ellos,

qué le vamos a hacer, son sucios, sospechosos, sin que haya otra manera de prevenirlos o de someterlos a control que tomar consciencia de que existen y de que deben ser traídos al debate público. Ahora bien, tal como yo creo que hay que entender las cosas, esto no es algo que vaya *en contra* de la ciencia, sino precisamente *a favor* suyo. Por más que a algunos poderosos *staffs* de la actual organización institucional de las ciencias les haga muy poca gracia y se busquen algunos agentillos para enturbiar el ambiente.

Porque, en definitiva, la aplicación de todos estos programas tienen el carácter provisional, a plazo fijo, que corresponde a la remoción de tantos obstáculos y opacidades como sobre la ciencia ha logrado proyectar la sociedad en que vivimos, con su sistema económico, su método de distribución de recursos y su jerarquía de valores. Nada asegura que estos programas vayan a ser eficaces al cien por cien o que ellos mismos no deriven hacia formas escolásticas en el planteamiento y resolución de los problemas, que escondan nuevos modos de identificación y promoción de sus propios grupos. Seguramente, en este sentido, el libro de Sokal y Bricmont no dejará de tener algunas consecuencias positivas, siquiera sea porque provocará —ha provocado ya— una precaución más rigurosa en lo que se refiere a la interpretación de las teorías y a ciertos usos desenfadados del lenguaje de las ciencias. Mientras tanto, seguirá siendo cierto que la postmodernidad no puede ser medida por el rasero de las diminutas denuncias de estos dos autores y que más bien debe situarse en el triunfo de una sociedad progresivamente más abierta, en la que, por primera vez, la pluralidad de las opciones teóricas y prácticas se sabe confrontada al límite de su necesario sometimiento al debate, pero no, ya, al de su unívoca reducción al uniformismo ideológico o a la dominación cultural.