

LA PERVERSION EMPIRISTA DE LA CIENCIA

Arnaldo Córdova*

45

Siempre resulta impresionante constatar, día a día, las colosales dimensiones que el conocimiento científico ha alcanzado. Todo mundo lo dice, incluso quienes se dedican a cultivar ese conocimiento o, tal vez, ellos, en primer término. Si a Johan Gregor Mendel, ese genial monje biólogo bohemio, que formuló las primeras leyes de la herencia, alguien le hubiera contado del genoma humano y, aun sin conocerlo como ahora hemos llegado a hacerlo, le dijera en qué consiste y los derroteros que abre al conocimiento del ser del hombre, seguramente y no obstante haber sido él mismo quien inició el camino, le habría respondido: “Pero... eso lo escribió Julio Verne, ¿no es cierto?”

En todas las ramas del conocimiento experimentamos la misma sensación y nos maravillamos de la enormidad que ha alcanzado el saber científico. No hay, prácticamente, rincón del ser del universo y de la vida en el que no hayamos penetrado y elaborado una visión de las cosas que se nos antoja cada vez más precisa y exacta. En el campo de las ciencias sociales, para decirlo rápido, hemos alcanzado niveles inimaginables hace apenas

unos años en lo tocante a la acumulación de nuevos conocimientos e inclusive en lo referente a la sofisticación y a la calidad de los mismos. El incontenible desarrollo general de las ciencias y de la tecnología, por lo demás, ejerce un efecto multiplicador en todas y cada una de nuestras disciplinas, de manera que lo que en una ocurre repercute de inmediato en las otras, generando nuevos conocimientos o nuevas posibilidades en su elaboración.

El progreso explosivo de la tecnología y, en especial, de la informática, ha hecho posible, por otro lado, que la gigantesca acumulación de datos, siempre inédita y sorprendente y que es la forma en que se nos presenta el conocimiento científico en todas sus variantes, se vuelva cada vez más manejable y controlable. Hoy en día, muy difícilmente alguien podría quejarse de que los enormes volúmenes de información son un obstáculo para la creación científica. Todo

lo contrario. Hoy más que nunca antes es precisa una información exhaustiva y, al mismo tiempo, estamos en condiciones de manejarla y controlarla para los fines que nos proponemos.

* Investigador emérito del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, México.

Ahora bien, lo que resulta verdaderamente pasmoso en el colosal paisaje que nos ofrece la totalidad del conocimiento científico no es, en particular, su homogeneidad ni, mucho menos, su unicidad. Todo lo contrario, es la proliferación y la multiplicación de las zonas del conocimiento y el efecto caleidoscópico de los diferentes saberes lo que distingue a nuestra época y, en consecuencia, la imponente sensación de la diversidad sin grandes marcos teóricos ni parámetros comunes que sugiere una anarquía fundamental y, podría decirse, hasta fundadora del modo de hacer ciencia en el que estamos navegando. A veces pareciera que no hay referentes comunes para las diferentes ramas del conocimiento; pero sí los hay. Todos nos movemos, cuando producimos nuestro conocimiento, de acuerdo con criterios que para todos son esenciales: la objetividad, la demostración, reglas elementales de identificación de las pruebas y de su interpretación, la delimitación del contexto, la gramática de la explicación o de la síntesis científica, la lógica que norma el conocimiento y la explicación, y muchas más que, implícita o explícitamente, nos sirven de apoyo común.

Pero hay siempre algo que nos presenta la mole del conocimiento, justo, como un mar de arena en el que cada dato o, para decirlo más apropiadamente, cada conocimiento se nos aparece como un universo separado de los demás granos de arena. Eso es lo característico, precisamente, de nuestra época científica. Basta echar una mirada al pasado, incluso a un pasado bastante reciente, para darnos cuenta de que las cosas no siempre fueron así. Hay algo que caracteriza al pensamiento científico moderno y que podría llamarse enciclopedismo, sobre todo, en sus orígenes, cuando el conocimiento, podría decirse, era aún pequeño y, por necesidad, disperso. Por supuesto que hay antecedentes en la Antigüedad grecolatina, en las culturas de Oriente y, en particular, en la de

los árabes; pero ese enciclopedismo es característico, ante todo, del mundo moderno hasta por lo menos el siglo XIX.

La división medieval del conocimiento en teología y filosofía, en la que la segunda era la ancilla (ancilla), la sierva, de la primera, así lo propiciaba. El conocimiento humano tendía a verse como un todo. Estaba en el espíritu mismo de la filosofía, que era la encargada del conocimiento del mundo terreno. No había especialización de ese mismo conocimiento; pero ella apareció en cuanto la filosofía declaró su independencia de la teología y dejó de ser su ancilla. El desarrollo del conocimiento no podía darse más que a través de la especialización del mismo, sobre todo cuando todo mundo comenzó a ponerse de acuerdo en que los criterios de verdad debían sustentarse en la objetividad, y la especulación, que cuadraba más a la teología, comenzó a desecharse. Fue así como comenzaron a nacer y a diversificarse al infinito las diferentes ciencias especiales que hoy integran nuestra comprensión del mundo.

Pero lo verdaderamente maravilloso del desarrollo del conocimiento científico moderno radica en otro aspecto que le dio su tónica esencial: no sólo se comenzaron a recoger los datos que iban conformando la información objetiva de la realidad empírica, natural y humana, sino que, desde el principio, los grandes filósofos se vieron impulsados a explicar el fenómeno mismo del conocimiento de las cosas y de los hombres. ¿Cuáles son las condiciones que hacen posible el conocimiento de verdad científico? ¿De dónde partimos para conocer? ¿Qué camino seguimos y qué principios tenemos que establecer para que nuestro conocimiento sea verdadero, objetivo? ¿Qué somos nosotros en el mundo y qué es el mundo para nosotros? ¿Qué expresión debemos dar a nuestros conocimientos para que entre todos nos podamos entender?

Lo que llamamos concepción del mundo no es original de los filósofos alemanes (con su idea de la *Weltanschauung*). Es una característica del pensamiento moderno en su totalidad. Todas las preguntas antes planteadas se resumen en tres pilares del conocimiento científico de los que nadie puede hacer a menos: el sujeto cognoscente, el objeto por conocer y la expresión o, lo que es lo mismo, la síntesis del conocimiento. René Descartes nos reveló lo que era el primero (pienso, luego existo: cogito, ergo sum), Galileo Galilei y Francis Bacon nos hicieron ver lo que es el segundo y, finalmente, Immanuel Kant nos dijo cómo elaboramos el tercero. En esos grandes nombres se resume en su esencia o, mejor sería decir, en sus momentos cruciales, la magna edificación del pensamiento científico de nuestra era. Pero véamos un poco más de cerca todo lo que eso ha querido decir.

Debe hacerse notar que en ninguno, entre los grandes filósofos y científicos de la modernidad, prosperó la idea de conformar con el conocimiento del mundo un sistema cerrado o un corpus completo, justamente, porque a ninguno animaba la idea absurda de que se pudiera poner punto final a un proceso, la comprensión cada vez más exhaustiva del inmenso mundo que continuamente se estaba abriendo a sus ojos, que apenas, en opinión de todos ellos, estaba empezando. Un universo siempre abierto a la curiosidad humana fue el espectáculo que los hombres contemplaban cada vez que despuntaba el sol. Y esa idea de un mundo que hay que explorar, conocer y dominar fue la que inspiró a todos los filósofos y los científicos de la modernidad. Esa inquietud creadora y vivificante la vivieron lo mismo un Maquiavelo que un Thomas Hobbes o un Jean-Jacques Rousseau, un Descartes o un Kant y, también, ese empirismo inglés tan fértil y sugerente, desde Roger Bacon y Guillermo de Occam, pasando por un John Locke o un George

Berkeley, hasta llegar a un David Hume. Sólo Georg Wilhelm Friedrich Hegel tuvo la pretensión de reducir el conocimiento del mundo y del hombre a un sistema. Ni antes ni después de él ha habido nadie que lo intente. Y cabría recordar, como un dato interesante, que Friedrich Engels llamó a Hegel “la última mente enciclopédica” de la modernidad.

La idea de que fuera de nosotros hay un mundo por conocer se acompañó siempre de su gemela, la idea de que debemos conocer ese mundo. Era el corolario ideológico perfecto de la convicción que nació de los grandes descubrimientos geográficos y que consistía en ver el mundo y la naturaleza misma como un mundo y una naturaleza que hay que conquistar. Resulta casi paradójico que en la era del desarrollo científico totalizador debamos constatar toda una constelación de mitos que se constituyeron en verdaderos motores del progreso del pensamiento, que impulsaron siempre y al infinito el conocimiento del mundo y potenciaron la creación artística. Ellos implicaron, a la vez, el arrobamiento de los hombres por sus propias obras y una voluntad colectiva de querer y hacer, que caracterizan, como Jean Sorel lo decía, precisamente al mito.

Muy pronto, el conocimiento científico moderno en pleno auge comenzó a darse a sí mismo una definición con la que siempre pretendió enaltecerse frente a toda la cultura humana que le precedió: la de la racionalidad. La razón, “esa diosa de la mitología moderna”, como la llamó Antonio Labriola, dejó de ser una simple facultad para el buen pensar y el conocer, para convertirse, de una vez, en arquitecta y arquitectónica del pensamiento y, por consiguiente, del conocimiento científico. A los iluministas, principalmente, correspondió el haber deificado a la razón y haberla convertido casi en una entidad abstracta que, como tal, nadie sintió la necesidad de definir rigurosamente. Fue Kant, sin duda el más

grande filósofo de la modernidad, quien la hizo el fundamento del pensamiento científico y el andamiaje de su edificación y de su estructura para lo porvenir. Ciertamente, con el tiempo la razón dejó de ser una diosa y, sobre todo después de Hegel, se le llegó a negar y aun a combatir ante la necesidad, se entiende, de abrir nuevos caminos al conocimiento especulativo y también a la creación artística.

Pero quedémonos un momento con Kant. El gran filósofo de Königsberg, en mi concepto, nos elaboró la arquitectura definitiva del conocimiento científico. Y aunque hasta el presente sus intérpretes no se han cansado de corregirlo y aumentarlo, parece sintomático de la validez de sus planteamientos el que muchos hoy deseen “volver” a Kant, porque se han cansado de arar en terrenos pedregosos y estériles. Kant nos enseñó, en primer lugar, a superar los dualismos antagónicos entre los cuales se debatió el pensamiento científico desde sus remotos orígenes: Dios y el mundo, Dios y el hombre, el hombre y el mundo, el ser y el pensar, la idea y la cosa, el espíritu y la empiria, el pensamiento y la realidad y todos los demás. Emblemática, desde este punto de vista, es la solución que Kant dio a la relación del pensamiento

48



con Dios. Su solución fue extremadamente práctica: cuando tengamos necesidad de él, nos dice, hagamos de cuenta que existe; cuando no, dejémoslo tranquilo en su trono celestial. El usaba una fórmula para resolver antagonismos conceptuales que, de otra manera, no podían ni siquiera enfrentarse racionalmente: es su famoso como si (als ob). Jamás se puso el gran filósofo alemán a discutir sobre la existencia o no de Dios.

Por ese camino, Kant llevó a la filosofía a convertirse en una verdadera ciencia, no porque antes, en su opinión, no lo hubiera sido, sino porque era una ciencia poco precisa en su objeto de estudio y un poco ciencia de todo. El la redujo a lo que más había aportado en el pasado: a la teoría del conocimiento. Dejó de lado la ontología y la ética, prefiriendo centrarse en el tema de cómo podemos conocer el ser e incluso la moral de los hombres, sin atender a demostrar si el ser existe o si los valores éticos se dan independientemente o por encima de la vida social. Con el ser y con los valores éticos (que él llamaba deberes) hizo, más o menos lo que había ya hecho con Dios: dejarlos tranquilos en su propia esfera, sin pretender demostrar su existencia o menos. Dio por hecho que existían y de ello no se hizo ningún problema. La verdadera cuestión a resolver, para el gran filósofo de Königsberg, consistía en saber cómo los conocemos y en fijar las condiciones y los límites de nuestro conocimiento, traduciéndolos en reglas precisas o, como a él le gustaba decir, en una legislación coherente, confiable y convincente.

El primer gran límite del conocimiento del mundo Kant lo ubica en la naturaleza limitada del mismo sujeto cognoscente, el hombre. Para que el ser no tuviera secretos para nosotros tendríamos que convertirnos en el ser mismo y, aunque formamos parte del ser, eso Kant lo da por un hecho, como parte limitada del ser no podemos pretender

conocerlo ilimitadamente, absolutamente. Al mundo lo conocemos porque podemos verlo, percibirlo y observarlo, pero nada más. Todo conocimiento humano, postula Kant, deriva de la experiencia; lo que no tiene ese fundamento es mera especulación, fantasía o, lo peor de todo, pura superstición. La célebre distinción kantiana entre lo a posteriori (que deriva directamente de la experiencia) y lo a priori (que no necesita de la experiencia directa) indica sólo una distinción entre los niveles de elaboración del conocimiento, pero, de ninguna manera, la idea de que hay un conocimiento verdaderamente científico (a posteriori) y otro meramente especulativo (a priori). Hay que reiterarlo: para Kant el conocimiento que no se funda en la experiencia no es conocimiento.

Un teorema matemático, por ejemplo, no necesita de la experiencia directa para ser elaborado; pero en el origen de todo teorema, por más sofisticado que sea, tiene a la experiencia como base de su construcción. Así explicaba Kant la elaboración teórica en el conocimiento científico. La teoría es tan sólo la generalización del conocimiento, no es nada más ni nada menos. De hecho, para Kant, sólo conocemos cuando somos capaces de generalizar sobre la base de nuestras percepciones y nuestras experiencias en y con el mundo en que vivimos. Si vemos un árbol y no pensamos sobre él, no lo conocemos, se trata sólo de un encuentro casual. Si pensamos en él y empezamos a definirlo y a generalizar sobre el mismo (por ejemplo, identificando su especie), entonces estamos ya conociéndolo. La teoría es la generalización del conocimiento y es, por necesidad, también su expresión, vale decir, con el término que el propio Kant acuñó, su síntesis, en la que resumimos, ordenada y coherentemente, nuestro conocimiento del mundo y de nosotros mismos.

Ahora bien, en relación precisamente con la elaboración teórica, cuyos principios definitivos

debemos a Kant, se derivó una polémica que se ha vuelto permanente en torno a la naturaleza del conocimiento científico y que tiene que ver con los grados del conocimiento mismo y, por supuesto, con su veracidad o menos y con sus mismos fundamentos. Releyendo atentamente a Kant, se puede percibir que, para él, el conocimiento es concreto cuando se le liga a la experiencia y que es abstracto cuando no tiene relación directa con aquélla. Pero debemos siempre recordar que para Kant no hay conocimiento que no tenga su origen último en la experiencia. De ponerlo de relieve se cuidó una y otra vez a lo largo de su obra. De hecho, la oposición entre abstracto y concreto no tienen ninguna razón de ser. Hegel quiso corregir a Kant y estableció, tal vez en la mayor de sus aportaciones al conocimiento científico, que lo abstracto es siempre lo aislado, lo parcial y que lo concreto denota siempre lo total, lo relacionado en todas sus partes. Karl Marx adoptó a Hegel en ese respecto y en muchas de sus obras, sobre todo en *El capital*, demostró que su adquisición del principio era definitiva.

Lo concreto no es lo material ni lo abstracto es lo ideal. Hegel elaboró su concepto de totalidad fundado en su idea de lo concreto: la totalidad no es la suma de todas las partes; es la relación entre todas esas partes. De hecho, Hegel estaba enmendando lo que para él parecía ser un modo de hacer ciencia y que se había venido adoptando desde los inicios de la modernidad. Engels, en el escrito que los editores antepusieron como prólogo de su *Dialéctica de la naturaleza*, señala, con atingencia, que el conocimiento científico moderno, en todas sus ramas, operó de la misma manera: dividir para conocer, separar para distinguir y, una vez hecha la separación, analizar lo que quedaba como un todo, listo para ser examinado. Nunca se llegó al punto, observaba Engels, como luego lo reclamara el mismo Hegel, en que se sintiera

la necesidad de hacer un reexamen de conjunto y de ahí derivara un nuevo conocimiento, más amplio y completo. Basta observar con detenimiento todos y cada uno de los enormes aportes que, uno por uno, hicieron a la ciencia los grandes pensadores de la época moderna, para constatar que Engels (y antes de él Hegel) tenía absoluta razón.

Entre las aportaciones más meritorias de Maquiavelo, por ejemplo, se cuentan las grandes disecciones que él operó para delimitar el campo de la nueva ciencia de la política. Fue esencial para ello la distinción entre la moral y la política y entre el Estado, apenas naciente, y la sociedad. Jean Bodin (Bodino) y Hobbes supieron delimitar, a su vez, el concepto de la soberanía del Estado, separando la potestad soberana de las formas de gobierno (monarquía o república, por ejemplo) y, también, sólo que desde otro ángulo, a ese poder soberano de la sociedad en la que se encarnaban todo tipo de poderes parciales. Locke logró concebir la libertad del individuo como un valor aparte del Estado que debía ser reconocido por éste, al separar al Estado de la propiedad privada, con lo que dio inicio al liberalismo moderno. Entre las muchas disecciones metódicas que logró Rousseau, algunas son decisivas para la política moderna: él dividió el ser del hombre para distinguir al ciudadano del burgués común y corriente, dando así lugar a la constitución de la democracia de individuos libres e iguales que se ha ido conformando a lo largo del tiempo y expulsando las desigualdades sociales, junto con el burgués, de la política. Kant supo completar la autonomía y la delimitación de la ciencia del Derecho, cuando aisló, a su vez, a la moral, para darle un status propio, refundiéndola en la vida interior de los hombres y haciendo del derecho el regulador de sus relaciones en sociedad.

Disección y separación y, por consecuencia, definición del hecho aislado, abstracto, fue la base

del potente e incontenible desarrollo de las ciencias de la naturaleza. El nacimiento mismo de todas las ciencias e, inclusive, la conversión, por obra de Kant, de la filosofía en una ciencia especial más, es la muestra suprema de ese método, que Engels llamó metafísico (o abstracto) por oposición a la dialéctica (lo concreto) y que consistió siempre en separar, aislar y diseccionar para conocer y definir. Parecería que Engels estaba planteando dos modos antagónicos de hacer ciencia: uno, el metafísico o abstracto, que desperdigaba el conocimiento en una infinidad de datos y, otro, el dialéctico o concreto, que con Hegel y Marx estaba postulando una nueva forma de conocimiento en el que lo disperso formaría un solo corpus científico. No creemos que se haya llegado a tanto. El joven Marx, que proclamaba el nacimiento de la nueva ciencia del hombre, después ya no retomó el tema. Tampoco Engels se decidió a explorar su importantísimo apuntamiento y el asunto quedó para la crítica en el futuro.

Derivado de lo anterior, Hegel hizo todavía otra crucial aportación al conocimiento científico. De acuerdo con él, el modo como había venido edificándose la ciencia no daba lugar a un conocimiento verdadero, sino sólo parcial. Se separaban las cosas y se las describía como tales, pero eso no era definir las. La dialéctica, para Hegel es, ante todo, relacionalidad, totalidad. El mundo es un mundo móvil no estático; todas las cosas están en continuo movimiento y, por ello, no las podemos definir en abstracto, como si sólo ellas existieran cada una en su ser. Tenemos que definir las como existen en la realidad, vale decir, en movimiento. Por eso, definir a las cosas en abstracto sólo nos proporciona una visión parcial e inacabada de las mismas. No nos da razón de su totalidad, de su relación ineliminable con las otras cosas que las rodean. Para definir una cosa hay que ponerla en relación con las demás, con el todo. Lo aislado, lo

abstracto, lo que se separa del todo no puede ser definido, sólo se le puede describir y eso no basta. Hegel da un ejemplo soberbio de su modo de ver el asunto cuando nos presenta la dialéctica del señor y del siervo. ¿Cómo definirlos por separado, si sólo en relación entre ellos se puede saber lo que son? Y no sólo. También hay que definirlos en relación con la sociedad en que viven.

En este punto, como señalamos antes, Marx siguió por entero a Hegel (y no sólo el joven Marx, también y habría que decir que sobre todo el Marx adulto). Habiendo sido el crítico más demoledor y eficaz de las supercherías idealistas de Hegel, Marx no sólo hizo la crítica de la sociedad burguesa, fundado en sus propias observaciones, sino de la ciencia llamada por él también burguesa y, en este sentido, adoptando el punto de vista metodológico de Hegel. El blanco de sus análisis lo son, justamente, las abstracciones en que incurre la ciencia de su tiempo, sobre todo la economía política, en especial la inglesa, que él llamó clásica. En su magnífico manuscrito conocido como Introducción de 1857, Marx ve el principal defecto de la ciencia económica en su abstracción sostenida del *homo oeconomicus* que se presenta retratado en el “Robinson” en su isla que recrea su sociedad sin tener con quien compartirla hasta que llega su futuro esclavo Viernes. Aun aislado en su isla, Robinson vivía en su sociedad porque en ella se había hecho. El hombre, decía Marx, es el único animal que sólo en sociedad logra aislarse, vale decir, que no hay modo de concebirlo fuera de ella. Pero la economía política clásica parte siempre del mito del hombre aislado, que se hace por sí mismo y crea y recrea el mundo. De ahí a verlo como propietario privado, o sea, el que se ha apropiado del mundo y que sólo se confronta con otros propietario privados, todos dispuestos a intercambiar sus mercancías, sólo hay un paso para explicar cómo se forma y cómo se



construye la economía capitalista. A esas abstracciones recurrentes de la economía política clásica, que distorsionaban el carácter social de la producción económica e impedían explicarla en su totalidad, es decir, en su relacionalidad social e histórica, Marx las denominó “robinsonadas” y a lo largo de su obra se ve con toda claridad que su propósito es siempre desenmascarar ese tipo de abstracciones y refundar la ciencia sobre bases concretas.

Fue una desgracia que quienes sucedieron a Marx no hayan reparado en este aspecto de su contribución científica y se hayan centrado, incluyendo a los intérpretes de Marx, en cuestiones que eran del todo secundarias en su obra. La polémica en torno al carácter abstracto o concreto de la ciencia no prosiguió, después de Hegel y Marx, sino de manera intermitente, aunque a veces tuvo exponentes lúcidos y brillantes. Las ciencias siguieron construyéndose sobre criterios abstractos, independientemente de los puntos de vista que se adoptara (idealistas, empiristas, racionalistas, irracionales, agnósticos o cualesquiera otros). El irracionalismo, por ejemplo, que tan ampliamente se desarrolló a lo largo del siglo

XIX, hasta llegar, por lo menos, a Nietzsche, lo mismo que las diferentes formas del idealismo radical, desde los neokantianos hasta los positivistas lógicos, no sólo repudiaban la legislación kantiana de la razón, sino, además, la referencia obligada al mundo real, tal y como existe, que Kant siempre demandó. El empirismo, por su parte, que también tan extensamente se desarrolló, no sólo en el siglo XIX, sino incluso en el XX, en las formas del pragmatismo, el darwinismo social y el racismo, hasta desembocar en las variadísimas derivaciones del positivismo hasta nuestros días, siempre predicó fundarse en el mundo tal y como éste existe, pero a costa de rechazar toda forma de teoría que pretendiera hacer del conocimiento un bien adquirido y definitivo. La ciencia, en todas sus formas, siguió siendo, por consiguiente, una ciencia abstracta o, como diría Engels, metafísica, sustentada en el tradicional método de aislar los objetos y diseccionarlos, dividirlos al infinito. Hoy en día, la ciencia aparece como una colosal acumulación de datos y de instrumentos de análisis cada vez más sofisticados, mientras las grandes teorías de antaño son sólo ruinas humeantes.

Los marxistas fueron muy dados a presentar el desarrollo del conocimiento científico como una gran lucha ideológica, generalmente entre el idealismo y el materialismo. Desde luego, el materialismo estaba representado por ellos, y de muchos empiristas de diverso cuño, que no siempre supieron identificar bien a bien, solían decir que eran agentes encubiertos del idealismo que buscaban engañar a los espíritus objetivos. Lenin llegó al exceso de afirmar que la ciencia siempre ha conocido un partido (político). Nunca dijo qué había hecho la ciencia burguesa o reaccionaria o de derecha y si había algo que debiéramos reconocerle. Dejó que sus lectores concluyeran por sí solos que la verdadera ciencia la habían hecho los científicos del partido revolucionario. En realidad,

el idealismo, como lo conocemos entre los siglos XVIII y XIX, tuvo una muy corta existencia o seguimientos que fueron intermitentes. Más pujante y poderoso fue el empirismo, sobre todo en sus variantes positivistas postcomtianas. El pensamiento anglosajón, como es bien sabido, siempre ha estado dominado por el empirismo y en muchos casos no le ha costado casi nada adoptar el positivismo o alguna de sus variantes para darle mayor fuerza a su propio desarrollo. Ahora bien, del empirismo no hay que destacar solamente su referencia a la realidad, que es lo que menos le distingue en la mayoría de los casos, sino y sobre todo, sus métodos. Esto, por supuesto, requiere de una explicación.

El empirismo no es materialismo a la manera de un Feuerbach o un Marx, pero tampoco es puro idealismo. Tal y como ha venido desarrollándose en la era moderna, el empirismo tiene más bien que ver con el modo en el se produce el conocimiento, a partir de la realidad. Jamás ningún empirista ha postulado, por ejemplo, que el ser determina la conciencia como decía Marx ni mucho menos que el pensar es sólo una de tantas manifestaciones del ser. El empirista, eso sí, reconoce que la realidad existe y no pone nunca en entredicho a su existencia. Ello no quiere decir que, para él, esa realidad, la empiria, nos dicte necesariamente lo que tenemos que hacer; eso sólo ocurre con los animales. El ser es sólo un punto de partida que estriba en su reconocimiento. Todo lo demás es producto del hombre mismo, en cuanto ser racional que, como tal, puede distinguirse dentro del universo. El empirismo inglés del siglo XVIII, con las figuras señeras de Berkeley y Hume, resulta emblemático desde este punto de vista. Detrás de Kant, el gran filósofo alemán, están esos dos enormes pensadores. Para esos filósofos al mundo lo conocemos por como lo vemos, no hay otra manera de conocerlo y jamás estaremos seguros de que como lo vemos es como él

es en realidad. Berkeley afirmaba que conocemos a través de nuestras sensaciones y que lo que llamamos cosas no son sino complejos de sensaciones. Kant podría ser considerado un empirista. Como vimos antes, él reconocía la existencia del mundo y veía en la experiencia un concepto mucho más vasto que el de sensación, el conducto a través del cual lo conocemos. Pero no podemos ir más allá, pues el conocimiento humano tiene sus límites y sus condicionantes. Muchos le han llamado, injustificadamente, agnóstico. Para el gran filósofo de Königsberg, sin embargo, no hay ninguna duda de que como vemos al mundo es así en realidad.

Hay muchas ocasiones en que el empirismo no sólo linda con el idealismo, sino que casi se convierte en una provincia suya. También, y tal vez más a menudo, linda con el materialismo. Desde muchos puntos de vista, Hegel es la cumbre del idealismo y él mismo se proclama idealista (de hecho es él quien mete la disidencia entre idealistas y materialistas); pero no hay empirista que se le parezca mínimamente. Por otro lado, ningún empirista se parece tampoco a un Feuerbach o a un Marx. En el fondo, lo que caracteriza al empirismo es su tendencia irremediable a la abstracción y ésta, en su caso, puede darse de dos maneras: o desliza como teoría un rasgo cogido de la realidad y desarrolla a partir de él toda una gama de conceptos abstractos también, o no sale de los datos que se dedica obsesivamente a recolectar mediante la observación de los hechos. De esta segunda forma de empirismo nos ocuparemos un poco después. En el primer caso, puede construir conjuntos enormes y complejos de conceptos que, entre más amplios son, más y más se alejan de la realidad. Puede llegar, incluso, a elaborar verdaderos sistemas conceptuales más o menos coherentes. A veces, en esta especie, se busca que esos conceptos sirvan para explicar la realidad y, ¿por qué no?, también para influir en ella.

Otras veces, por el contrario, se pretende elaborar aparatos teóricos que explican por sí mismos la realidad pero que, lejos de tomarla como un referente permanente, se multiplican al infinito sobre la base de unos cuantos supuestos que quieren explicarse por sí mismos. En la primera especie, podemos ubicar a pensadores de la talla de un Max Weber o un Émil Durkheim. En la segunda a un Talcott Parsons o a los neoliberales del tipo de Friedrich A. Hayek o Karl Popper. Por evidentes razones de espacio, véamos tan sólo los ejemplos de Weber y Hayek.

Max Weber, como lo apuntó C. Wright Mills, desarrolló gran parte de su obra en diálogo con Marx, aunque hay que agregar que en un casi permanente antagonismo. De su tipo ideal, Weber admite que es sólo un instrumento para el conocimiento de los hechos. El referente obligado tiene que radicar en los hechos, pues de nada me serviría un tipo ideal que no se refiriera a nada. Weber fue un explorador infatigable de cuanto aspecto de la vida social le parecía significativa y en sus escritos de sociología de la religión, por ejemplo, hizo aportes invaluable, al igual que en otras materias. Un enorme mérito suyo, sin duda alguna, fue el amplísimo uso que hizo de los materiales históricos entre los que se movía con variable destreza y a veces cometiendo errores graves. Una característica de Weber era su rechazo sistemático a las teorías generales. Tampoco le gustaban los grandes conceptos heredados del pensamiento clásico. En particular, le disgustaba la teoría política clásica. El poder, por ejemplo, como concepto teórico, solía atragantarse y prefería verlo en su realidad fáctica. ¿Qué es lo que vemos en el ejercicio del poder en los hechos? Obvio: que alguien haga lo que se desea o se ordena. Weber, a pesar de los muchos que lo cacarean, no es totalmente original en este punto. Ya en *El príncipe* de Maquiavelo hay una anticipación de esa idea, cuando el secretario florentino recomienda

a su príncipe que haga que el pueblo haga lo que él quiere, por las buenas o por las malas, aunque prefiera que sea por convencimiento. Weber parece no haber entendido nunca la complejidad del concepto, ni siquiera, como Maquiavelo, se declara a favor del convencimiento del dominado, como la forma óptima del ejercicio del poder. La idea del consenso aparece muy poca veces en su obra y la idea del consenso popular, tan esencial en la concepción russoniana y también en Kant y otros grandes teóricos de la política, no aparece jamás. Siempre lo veremos reduciendo el poder a la fuerza, justo lo que Rousseau desacreditó con gran eficacia en las primeras páginas del *Contrato social*, como fundamento del poder político. El concepto weberiano del poder no es de ciencia política, es de sociología, vale decir, empirista, fáctico y a ello se atiene en todo momento.

Podríamos extendernos hasta abarcar todo el aparato teórico de Weber, pero aquí sólo podemos ocuparnos de otro ejemplo. En abierto repudio a una estúpida y jacobina afirmación del joven Marx, en el sentido de que la religión no era más que el opio del pueblo, Weber y con mucha razón, intenta explicar en sus escritos de sociología de la religión no sólo el enorme peso que las creencias religiosas tienen en



todos los aspectos de la vida social, sino también su función motora en el desarrollo de la economía y, en especial, en el desarrollo de la economía capitalista. Para Weber, hay una mística de origen directamente religioso en la actividad económica de los hombres y particularmente en el mundo protestante. Un breve escrito de Benjamin Franklin, en el cual recomienda a un joven que recuerde siempre los valores de la frugalidad, el ahorro, la vigilia en el trabajo y otras cosas parecidas, le parece a Weber una prueba de que esa mística existe realmente en el protestantismo y goza comparándola con el oscurantismo y el fanatismo en que se debaten los pueblos católicos. El estudio de otras religiones también le sirve para ir fijando parámetros ideales que explican mucho del comportamiento de los pueblos, sobre todo, en sus relaciones de poder y en el ámbito de la economía. También aquí él quiere ser, ante todo, un sociólogo. Por eso no se atreve nunca a formular teorías generales. Y cuando generaliza demasiado, de acuerdo con sus principios metodológicos (y se ha hecho notar infinidad de veces), Weber comete errores increíbles. Francia fue siempre una gran potencia en Europa y, aunque no al nivel de Inglaterra, también lo era en lo económico y sus industriosos habitantes poco diferían de los ingleses. Ahora también lo es Italia. Y son países católicos. Los protestantes franceses, en su tiempo, fueron muertos o expulsados del país, de manera que, durante mucho tiempo, sólo hubo católicos allí. Weber lo sabía, pero prefería pensar en la España de los siglos XVI y XVII. No pudo saber lo que ahora es la católica Italia.

Hayek y Popper son considerados los iniciadores de lo que hoy, muchas veces de modo incoherente y sin asideros precisos, llamamos neoliberalismo. En lo que es esencial, desde luego, Popper es una figura secundaria. De ellos, el verdadero creador de ideas es Hayek. Ninguno se llamó a sí mismo neoliberal. Ha-

yeck, en particular, se presentaba como liberal de pura cepa, un verdadero liberal, en el sentido más acabado y completo que se imaginaba, vale decir, a la inglesa. Si Marx hubiera despertado de su sueño eterno sólo para leer las obras de Hayek, probablemente habría concluido que el liberal austriaco no era más que una caricatura de John Locke o de David Hume o, también, de Adam Smith, aunque no puede haber certeza de ello. Lo que seguramente habría dicho es que en Hayek nos encontramos de nuevo con todas las “robinsonadas” a las que nos acostumbraron los clásicos de la economía política inglesa. Y entre ellas, en primer lugar, la del individuo original con el que comienza todo el proceso de la vida social en sus más diversas manifestaciones, ese individuo que se abre camino en la vida apoyado en sus propios esfuerzos, que crea sus propias oportunidades, que genera una riqueza privada que se vuelve un detonador de la riqueza social (porque se supone que los otros, sin excepción, son como él), y obtiene todas las ventajas posibles del esfuerzo de los demás. Ese individuo no es una simple célula del organismo social, es en realidad el verdadero demiurgo de la vida social que se presenta, así, como un enorme y complejo tejido hecho por los esfuerzos individuales.

Marx, desde luego, habría hecho notar cómo la sociedad vuelve a disolverse en el individuo abstracto y, como tal, como conjunto de relaciones humanas, simplemente desaparece en la nada. Por supuesto, lo primero que se esfuma sin dejar huella es la realidad de las clases sociales y de la profusa estratificación social que es connatural en las sociedades capitalistas. Ideas como la de fuerzas sociales, la de instituciones sociales (como los sociólogos positivistas, a partir de Durkheim, llamaron a los condensados de relaciones humanas), las de colectividad y comunidad, la de solidaridad social y muchas otras que son frutos del desarrollo de la sociedad moderna y que en la teoría

costó muchos esfuerzos definir con precisión, sencillamente, dejaron de tener sentido o fueron convertidas en auténticas supercherías. El “Robinson” neoliberal (el *homo oeconomicus*, con el que comenzó el despliegue teórico de la economía política clásica) fulmina al *homo politicus*, el ciudadano russoniano, y consume en la hoguera todo el aparato teórico (y también las realidades) de la política. El Estado vuelve a ser el gendarme nocturno del liberalismo elitario de los siglos XVIII y XIX, sólo que ahora completamente desarmado de autoridad y mucho más complaciente. Hayek no hace teoría política sino para negar en absoluto la política misma.

Marx puso al descubierto, sin el más mínimo arrebató ideológico (y sin asomo alguno de “odio de clase”), la profunda mistificación de la ciencia y la visión distorsionada de la sociedad que operó la economía política clásica con sus “robinsonadas”. Y el punto de partida fue asombroso: el intercambio convierte a las cosas en mercancías y a los hombres en poseedores de mercancías (*Wahrenbesitzer*). En las sociedades capitalistas, comienza diciendo Marx, la riqueza aparece como un gigantesco arsenal de mercancías. El segundo capítulo de *El capital* inicia con la observación de que todos los hombres son, antes que nada, poseedores de mercancías (por supuesto que también lo es el obrero y todo el que no sea propietario, pues cuenta con su mercancía fundamental que es su fuerza de trabajo). La sociedad como tal desaparece de la economía política clásica, aunque no el Estado ni sus funciones, ciertamente, no al grado en que lo postulan los neoliberales. Lo social se reduce al intercambio de mercancías y el acto social por antonomasia se vuelve el acto de intercambio; fuera de él, los hombres son sólo individuos aislados en espera de volver a entrar en sociedad. Más tarde, Geog Simmel llegó a decir que en el acto de intercambio residía el verdadero contrato

social. Todo eso lo acepta Marx y decide, dentro de ese marco teórico, demostrar cómo la libertad, que en ese sistema de ideas y en la realidad se proclama como el principio fundador, sin el cual no se daría el hecho básico de la vida social y de la producción que es el intercambio, en realidad no existe (ya no digamos la igualdad que le es totalmente ajena) y, siguiendo las mismas premisas del sistema teórico y de la realidad que retrata, cómo, en el fondo, lo que priva es la más animalésca e inhumana necesidad y, en primer lugar, la explotación del ser humano, oculta detrás del intercambio. Hayek propone exactamente lo mismo que Marx critica en la economía política clásica, sólo que de manera exagerada y radical. Dejando de lado al Marx pésimo profeta y comunista de vocación, hay que sostener que nadie ha negado la eficacia de su crítica y, aun después de que él ha sido enterrado en el panteón del olvido, todos los apologistas del capitalismo siguen defendiéndose de sus apuntamientos críticos (sólo que ahora ya sin necesidad de nombrarlo).

Hayek, desde luego, admite que el Estado es necesario y que también lo son sus instituciones, sobre todo, la legislación. Pero, a diferencia de los clásicos, que suponían que la función del Estado es cuidar que nadie delinca contra la propiedad privada y regular el funcionamiento del mercado, para Hayek, incluso eso resulta excesivo. El gobierno debe gobernar cuidando de que ninguna de sus autoridades impida la libre empresa del hombre emprendedor ni interfiera en lo que sólo a él toca decidir. El hombre de empresa no necesita de que nadie le diga lo que debe hacer, él sabe cómo hacerlo. Todo mandato desde arriba de cualquier entidad que se imagine es nocivo para la acción del “Robinson” de la economía totalmente libre de ataduras. Hay que tener cuidado, sobre todo, del Legislativo y recordarle, una y otra vez, lo que ya Adam Smith había hecho notar a los gobernantes:

sólo el hombre en sus condiciones locales sabe lo que le conviene y desde arriba es muy difícil que alguien lo sepa mejor que él. Cualquier tonto en un parlamento puede dictar cualquier tipo de leyes y eso hay que impedirlo. Para Hayek, la verdadera legislación se da en el medio natural en el que el “Robinson” se desarrolla, el mercado, que siempre pone al corriente a cualquiera que actúa en él de lo que a cada uno conviene. La legislación, concluye Hayek, en el mejor de los casos, sólo debe a limitarse a escribir en instrumentos legales lo que ya como ley acabada ofrece el propio mercado. Esa es la esencia del neoliberalismo que, para hacer justicia a Hayek, habría que llamar liberalismo a lo bestia.

Ahora vayamos a esa forma de empirismo que nos dejamos atrás y que podría denominarse, también, empirismo a lo bestia. Característico de quienes lo practican, para empezar y como sucede con casi todo los empiristas, es su profunda desconfianza y su rechazo a todo lo que huelga a teoría o a especulación, que para ellos viene a ser exactamente lo mismo. Aquello de que conocer es generalizar y sólo generalizando podemos conocer, como lo postulaba Kant, para estos empiristas es ni más ni menos que una obscena herejía. Si para ellos las teorías son, por su propia naturaleza, poco dignas de confianza, entonces, ¿qué es lo que nos ofrecen como materia del conocimiento? Tan sencillo como esto: el dato. El dato es, se supone, el elemento básico informativo de los diferentes hechos que se estudian. Que todo investigador científico requiera de información de todo tipo para formular sus conclusiones, incluso aquellos que se dedican de cuerpo entero a la teoría, resulta por demás obvio. Pero los empiristas de esta especie cultivan el dato como el verdadero universo del conocimiento. Alguna vez, escuchamos a un eminente investigador de El Colegio de México decir que “el dato habla por sí solo y él sólo nos dará todo

lo que queremos saber”. Hoy en día estos empiristas dominan casi por completo en toda clase de investigación científica, incluidas las ciencias que algún día llamamos sin problemas ciencias de la naturaleza y que ahora algunos llaman ciencias “duras”, probablemente dando a entender que las nuestras son “blandas” o, peor aún, poco serias.

Algo característico de estos nuestros empiristas es el desprestigio en el que han hundido a la teoría. Lo que han cosechado, a decir verdad, no es poco, pues en gran medida a ellos debemos la enorme acumulación de conocimientos con los que ahora contamos. Gracias a ellos tenemos lo que hasta ahora sabemos del genoma humano, para no hablar de la fibra óptica, que para Daniel Bell marcaba la división entre dos grandes eras tecnológicas y científicas. ¡Casi nada! Es posible que también a ellos, a falta de una producción teórica como la hubo en el pasado, ahora debamos el hecho de que nadie, incluso los más ineptos, no podamos hacer a menos de las computadoras. Es verdad que, de vez en cuando, aparece alguien que quiere remediar esta situación. En los Estados Unidos, por ejemplo, Parsons, weberiano de formación europea, quiso llevar a sus colegas a pensar teóricamente y les propuso una teoría del sistema social en libros de farragosa lectura que, durante algún tiempo, tuvo mucho éxito. Pero el efecto duró poco. Ya en los años sesenta, cuando en México y en América Latina Parsons causaba verdadero furor, en los Estados Unidos nadie se acordaba de él. Ya para entonces había vuelto el antiguo desencanto empirista por la teoría. En los años cincuenta, un líder intelectual de primera estatura en el campo de las ciencias sociales, como lo fue Robert K. Merton, se pronunciaba en contra de los grandes sistemas filosóficos del pasado por su “variada sugestividad”, su “esplendor arquitectónico” y “toda su esterilidad científica”. A cambio de ello, propuso lo que llamó

las “teorías intermedias”, muy modestas, admitía, pero que tienen la virtud de mantenernos en todo momento con los pies bien puestos sobre el terreno de los siempre indispensables datos.

Nuestro siempre añorado C. Wright Mills, uno de los espíritus teóricos más relevante de las ciencias sociales del siglo XX, eternamente compungido por los desastres que ocasionaban los romos y obtusos empiristas de su tiempo, también intentó reivindicar en todo lo que se necesitaba la creación teórica, pero sin tener el más mínimo resultado. Hablando de la ciencia que aquéllos producían, la definía como un “conjunto de técnicas burocráticas que impiden la investigación social con sus pretensiones metodológicas, que congestionan el trabajo con conceptos oscurantistas o que lo trivializan interesándose en pequeños problemas sin relación con los problemas públicamente importantes”. No resistimos el citar aquí, *in extenso*, la opinión que le merecían los investigadores de su tiempo: “Unos cultivadores de las ciencias sociales ---decía, en efecto--- insisten en la necesidad de ‘equipos técnicos de investigación’, otros en la primacía del investigador individual. Unos gastan mucha energía en el refinamiento de los métodos y las técnicas de investigación; otros piensan que han sido abandonados los tipos doctos del artesano intelectual y que deben ser rehabilitados ahora. Unos desarrollan su trabajo de acuerdo con un rígido conjunto de procedimientos mecánicos; otros tratan de desarrollar, incitar y emplear la imaginación sociológica. Algunos ---adeptos del alto formulismo de la ‘teoría’--- asocian y disocian conceptos de manera que a otros les parece extraña; y estos otros apremian para la elaboración de palabras sólo cuando es manifiesto que ello amplía el alcance de la sensibilidad y aumenta el ámbito del razonamiento. Unos estudian estrictamente sólo ambientes en pequeña escala, con la esperanza de ‘armar’ después con esas piezas con-

cepciones de estructuras mayores; otros examinan las estructuras sociales en que tratan de ‘situar’ muchos medios pequeños. Unos, olvidando por completo los estudios comparativos, estudian sólo una pequeña comunidad en una sociedad y en un tiempo; otros trabajan directamente y de un modo plenamente comparativo las estructuras sociales de las naciones del mundo. Unos limitan sus rigurosas investigaciones a secuencias muy reducidas de asuntos humanos; otros se interesan en problemas que sólo se advierten en una larga perspectiva histórica. Unos especializan su trabajo de acuerdo con compartimientos académicos; otros, saltándose todos los compartimientos, se especializan por asuntos o problemas, sin tener en cuenta dónde están situados académicamente. Unos atienden a la diversidad de la historia, de la biografía, de la sociedad, otros no”.

Uno de los resultados más devastadores de este tipo de empirismo, cada vez más dominante en todo el mundo, es esa proliferación de lo único que ahora nos queda como síntesis científicas y que son los conceptos, muchos de ellos de verdad oscurantistas como lo consideraba Wright Mills y que aparecen, en todo caso, como ostensiblemente insuficientes y dispersos. A principios de los años treinta, un estudioso norteamericano, C. H. Titus, se ufana de haber recopilado nada menos que 145 definiciones del Estado, todas distintas y muchas hasta contradictorias entre sí; desalentado hasta cierto punto, eso lo llevó a suspender su ociosa labor. No sabemos de alguien que se haya puesto a recopilar todas las definiciones que se han dado en los últimos cincuenta años de la democracia, pero es de temerse que éstas puedan llegar a ser miles, si no es que cientos de miles. Medidos en berenjenales de tal naturaleza, es muy difícil orientarse y es casi imposible que dos personas se pongan de acuerdo cuando las separan los miles y miles de conceptos tan diferentes sobre las cosas que

interesan a ambas y que quedan reducidas a simples datos. La teoría está tan desprestigiada que cuando alguien quiere insultar a otro le dice que es un “teórico”, aunque puede decirle cosas peores, como por ejemplo que es un “académico”, sobre todo si viene de algún político, por ejemplo, de algún diputado.

Hoy, en nuestro campo, el de las ciencias sociales, proliferan infinidad de interpretaciones metodológicas que quieren parecer teóricas, pero que siguen sin lograr serlo. Se trata de los famosos “neos”: el neoliberalismo, el neopositivismo, el neoindividualismo, el neocontractualismo, el neocomunitarismo y otros más. Muchas de esas interpretaciones buscan auténticamente salidas al marasmo teórico en el que se debaten nuestras ciencias y hay logros positivos en ese esfuerzo. Hay mucho debate en torno a esas interpretaciones, pero todas ellas se encuentran un poco *in nuce*. Hasta en eso, el debate, el marasmo y la parálisis teóricos acaban prevaleciendo. Lo verdaderamente notable es que varias de éstas que quieren ser verdaderas innovaciones del pensamiento, se plantean siempre una vuelta al pasado: un regreso a Kant o a Hobbes o a Rousseau o a muchos otros de aquellos grandes pensadores que nos abrieron el horizonte de pensamiento en el que, después de todo y a querer o no, nos seguimos moviendo. Eso proyecta una luz de esperanza, pero sólo eso, para acabar con la impresionante dispersión del conocimiento científico en que nos encontramos. Esperemos que en este punto el futuro nos depare algo mejor, lo que todos estamos esperando.

