

Una concepción ética del conocimiento



David Navarro

Universidad Industrial de Santander, Colombia

Recibido el 19/03/2022. Aceptado el 12/05/2022

Resumen

Es necesario considerar la ciencia como un producto histórico y cultural para poder comprender su estatus epistemológico. Frente a las posiciones relativistas que consideran que no existe la posibilidad de trascender la perspectiva de una mirada necesariamente anclada en una u otra cultura y su equipaje conceptual, sostenemos que siendo innegablemente cierto que la ciencia es también un producto cultural, es sin embargo mucho más y se erige como un saber de tipo transcultural, es decir, que trasciende los elementos locales de toda cultura y posee privilegios epistémicos que la posicionan por encima de cualquier otro tipo de conocimiento. De la mano del filósofo Ernest Gellner, sostendremos que el relativismo cognitivo es falso y que esa falsedad tiene implicaciones morales.

Palabras clave: ciencia, relativismo, cultura, Gellner.

An ethical conception of knowledge

Abstract

It is necessary to consider science as a historical and cultural product in order to understand its epistemological status. Faced with relativist positions that consider that there is no possibility of transcending the perspective of a gaze necessarily anchored in one or another culture and its conceptual baggage, we maintain that while it is undeniably true that science is also a cultural product, it is, however, much more and it stands as a knowledge of a transcultural type, that is, it transcends the local elements of any culture and has epistemic privileges that position it above any other type of knowledge. From the hand of the philosopher Ernest Gellner, we will maintain that cognitive relativism is false and that this falsehood has moral implication

Key words: science, relativism, culture, Gellner.

Podríamos al final buscar nuestra identidad en la razón, y encontrarla en un estilo de pensamiento que nos ofrece un genuino conocimiento del mundo que tenemos, y que nos alienta a tratar a los demás equitativamente, a pesar de las raíces mundanas de la dama, su precaria base, su desigual rendimiento, su fracaso en legitimarse a sí misma, y sus marcadas tendencias parricidas y suicidas.

Ernest Gellner.

Introducción

Después de Descartes, Hume y Kant, la filosofía ha debido enfrentarse al problema de la imposibilidad de haber podido ofrecer al conocimiento un fundamento último hallado con el trabajo de una razón autónoma, a la manera en que lo hubiese deseado el proyecto ilustrado. La razón, es cierto, ha concebido una naturaleza ordenada y regida por leyes estables, pero a su vez ha sido por ella devorada pues esa naturaleza no permite excepciones: nada, tampoco la razón, está más allá de sus dominios. La antinomia queda servida y el trabajo filosófico ahora consiste en afrontarla. La obra del filósofo checo, nacionalizado inglés, Ernest Gellner es imprescindible para comprender los logros y límites de la razón moderna, pero nos deja además una justa valoración cuando nos permite considerar al mismo tiempo que la herencia de la Modernidad es la de una irrenunciable ética en la esfera del conocimiento que no es la anhelada fundamentación racional, pero sí una, y muy convincente, de índole pragmática. Dicha ética está inextricablemente implicada con la corroboración empírica de las creencias que aspiramos a legitimar, es por ello a su vez necesario ofrecer las razones por las cuales la experiencia se erige como un juez apropiado para cribar el conocimiento. Partiendo de la filosofía cartesiana, en este trabajo seguiremos algunos de los planteamientos de Gellner en el ámbito cognitivo para concluir con una propuesta que apuntala una orientación en el de la moral, inspirados en la idea que tiene el propio Gellner de que cuando elegimos un modelo de conocimiento, elegimos también un modelo de sociedad.

La Modernidad se ha caracterizado por haber trazado una línea divisoria entre los terrenos de la teoría y de la práctica, así lo hizo desde su nacimiento a través de la gran figura de René Descartes. Una división con consecuencias filosóficas muy interesantes, una separación que es, sin embargo, mucho más sutil a la hora de hacer una lectura detenida del gran pensador francés. Nosotros queremos probar de llevarle la contra a la Modernidad -y de paso mucho más a la posmodernidad- para explorar si echando mano de la práctica, en el lugar y momento adecuados, es posible dar por sentada una forma de conocimiento como tajantemente superior a todas las demás en la historia de la humanidad y, por la misma ruta de vuelta, extraer desde el campo de la cognición así ponderado algunas consecuencias para el terreno de la moral, diluyendo por tanto las fronteras modernas entre la una y la otra con el propósito de vislumbrar las conexiones que vinculan al trabajo de la ciencia con alguna posible forma de la sociedad en nuestro mundo actual, unas conexiones que procuraremos especificar en una doble vía: negativamente, por lo que no habría de ser pero que se ha vuelto una tendencia ligada a cierto romanticismo y que, adelantando un poco el meollo, consiste en una especie de condena por razones de vergüenza histórica, una condena de la ciencia por su origen y por su poder, o que también puede consistir en devaluarla a ser un saber-discurso sin más entre otros de su misma categoría. Pero también queremos trazar unos nexos positivamente, en este caso ligados a los ideales de libertad y justicia. Para alcanzar nuestro objetivo, consideraremos dos sentidos de la palabra “práctica” que serían ambos, según deseamos mostrar, indisociables de la teoría: un primer sentido que podríamos denominar cartesiano,

es decir, en el que “práctica” se refiere al terreno moral –el lugar de las decisiones, las tradiciones, los valores–, y un segundo sentido en el que “práctica” se asocia a la acción pero como prueba-experiencia de la verdad de la creencia para descartarla o ratificarla mediante una contrastación empírica de sus efectos. Entenderemos que las sucesivas aplicaciones de la creencia como herramienta de trabajo sobre la realidad, tal y como sucede con la tecnología, se asocian al segundo caso como reiteraciones o consolidaciones de la afirmación de su verdad precisamente mediante sus efectos.

A propósito de Descartes, resultaría útil para empezar nuestra tarea volver la mirada a la interesante discusión que nos plantea su discutida idea de “la más alta y la más perfecta moral” mencionada en la Carta-Prefacio a sus *Principia philosophiae*, pues precisamente su posibilidad, como él parece idealizarla, estaría orgánicamente vinculada al desarrollo de las ciencias. La esperanza cartesiana de que los seres humanos llegásemos a alcanzar tal desarrollo de las ciencias que nos permitiese deducir de ellas todas las verdades, incluso en el terreno de la moral, en sus textos parece muy laxa, si no es que llanamente utópica. Esto es precisamente porque el avance en nuestro ámbito moral se encontraría bajo esta visión extrañamente supeditado al científico y más bien coronando una proeza arbórea como el culmen del avance de la mecánica y de la medicina que son las otras dos ramas del árbol del conocimiento cartesiano. Esta imagen del árbol ha dado, por cierto, no poco que pensar y en un aspecto nos resulta un tema precioso para nuestro trabajo: ¿es la moral una rama del saber de la misma jerarquía que la física o la medicina? Discutiremos esto unas líneas más abajo y planteamos aquí mismo una pregunta adicional: ¿es realmente tan extraño afirmar que nuestra moral mantenga alguna relación de dependencia con el desarrollo científico?

Podemos reflexionar un poco más sobre la naturaleza de esa distinción que trazaba Descartes entre teoría y práctica, pues tras siglos de mancomunados esfuerzos, ¿podría ser que hasta la moral tuviese un carácter científico?¹ Consideramos que el filósofo francés nos enseña mucho más acerca de la conexión deseable entre la ciencia y la moral que de las razones por las cuales se puede o no tener una certeza razonable de alcanzar semejante clase de moral. Y es que la ciencia, especialmente a través de la tecnología, podría hacernos la vida mucho más feliz. O, al menos, más confortable y más llevadera. Aunque la ciencia al parecer no tiene que ver con el sentido de la vida, pues de ella no emanaría contenido alguno del que servirnos para nuestro hacer práctico, lo que sí parece un anhelo legítimo es que la ciencia sirva al noble propósito de facilitarnos una existencia tan digna como sea posible y, por qué no, hasta placentera. Para ello, nuestra propuesta es en cierto sentido una inversión del proyecto cartesiano: apliquemos al máximo nuestras mejores capacidades morales (pero sin más remedio que las que tengamos por provisión)² al campo de la ciencia:

1 Resulta bastante tentador pensar que Descartes admitiría no tener ninguna certeza acerca de la posibilidad de alcanzar una moral de tal perfección precisamente porque en su momento el mismo filósofo no podía tenerla según sus propios criterios: esa certeza solo podría ser el producto de un desarrollo de las ciencias en su máximo grado, que en todo caso vendría al pasar de los siglos. También es posible que la moral le resultase inapropiada en últimas para un tratamiento matemático-deductivo a la manera de la física, como lo es en general lo correspondiente al compuesto dual cuerpo-álma. Es una discusión abierta a los estudiosos del filósofo francés. Nosotros pensamos que dentro de tal discusión hay buenas razones para considerar que la moral por provisión habría de ser la mentada tan “elevada moral”, o que al menos esta última contendría la primera.

2 La moral provisional tendría como función servirnos como guía práctica hasta que se pudiese establecer la moral científica, en la nota anterior ya hemos cuestionado que exista incluso en el propio Descartes una esperanza firme de tal sustitución. No obstante, vale la pena tener en cuenta que la receta de la moral provisional cartesiana consta de cuatro máximas en las que podemos destacar elementos aristotélicos, epicúreos y estoicistas que han de trabajar para procurar al ser humano una vida que valga la pena vivir, en la que pueda conocer la verdadera felicidad:

Primera máxima: obediencia a las leyes y a las costumbres del propio país, así como a la religión en que uno se ha educado. La virtud clave se define como la moderación y la búsqueda de un término medio ante la diversidad de opiniones.

Segunda máxima: resolución y firmeza en la toma de decisiones. La duda es el peor enemigo para la vida cotidiana. Una vez que se ha decidido algo, se debe actuar como si fuera lo más seguro. En esta máxima, la virtud consiste en la firmeza para llevar a cabo la decisión tomada.

Tercera máxima: dominio de sí mismo, especialmente de los propios deseos y pasiones, ya que, como no podemos cambiar el mundo a nuestro gusto, hemos de amoldar nuestros deseos a la realidad. El autodominio es la virtud según este precepto.

Cuarta máxima: la elección de la mejor forma de vida, de la profesión a la que uno quiere dedicarse. Para Descartes, esta forma de vida es el cultivo de la razón y el conocimiento de la verdad, es decir, la vida teórica o contemplativa, dedicada a la investigación científica y filosófica.

la “más alta y perfecta ciencia” ha de desarrollarse sobre un determinado cimiento moral. ¿Una cuestión pragmática? Lo iremos desarrollando según avancemos. Y, es más, ese cimiento vendría ya ganado en buena parte para nosotros tanto por la Ilustración como por la modalidad de racionalidad que ha acompañado nuestro progreso en la esfera cognitiva, por ello no es necesario esperar siglos, lo podemos hacer ya. Y más aún, es imprescindible hacerlo de inmediato y con las herramientas disponibles: por una parte, con los valores ilustrados de libertad e igualdad y por otra con la racionalidad que habría posibilitado la emergencia de una muy determinada forma de compulsión orientada hacia el orden, el análisis y el juicio equitativo de la pluralidad de los sucesos, de las creencias y de sus detentores. Para especificar mejor cuál haya de ser ese sostén moral de la ciencia hemos en primer lugar de comprender a la propia ciencia como cultura y evaluar qué estatuto le corresponde.

1. Una fundamentación pragmática de la racionalidad moderna

1.1 La fuente de la compulsión

En su obra *Razón y cultura* (1994), Gellner realiza un análisis de la racionalidad moderna que establece una conexión entre Descartes, Kant, Durkheim y Weber cuyo hilo conductor es la emergencia de una obligatoriedad impuesta por la racionalidad moderna sobre nuestro régimen intelectual de tal manera que nos resulta imposible renunciar a determinadas exigencias para con nuestro proceder conceptual. En este movimiento, Gellner nos presenta una primera parte de lo que él denominará una “ética del conocimiento”: arraigado en la cultura, en el desarrollo del pensamiento moderno, se erige un modelo de cognición que, dentro de esta tradición, se autorrepresenta como universal e irrenunciable. Estamos hablando pues, de una historia filosófica de la ética del conocimiento que es central dentro de la obra del pensador checo.

En su *Discurso del Método*, Descartes concede el privilegio epistémico a una específica forma de compulsión conceptual que nos obliga a aceptar nada más que las ideas claras y distintas, absolutamente indubitables, que ha de servir como cimiento de todo nuestro edificio del saber. Es esta la clase de compulsión que puede liberar a la mente humana del error y que rechaza las ideas que sean aceptadas por la irracional autoridad de la costumbre o la tradición, por muy arraigadas que estas puedan estar en nuestra sociedad. Para Descartes esta es una compulsión interna y selectiva que solo opera cuando cuidadosamente hemos observado las reglas de conducción del entendimiento: deliberación pausada, separación de cuestiones, precisión y solvencia (Gellner, 1994). Pero, ¿estaba Descartes en lo cierto?, ¿podemos encontrar el origen de esta decisiva compulsión en nuestro fuero interno?

Para Emile Durkheim (1968) las cosas son de otra manera. En su célebre trabajo *Las formas elementales de la vida religiosa*, una combinación de etnografía y teoría que discute los límites tanto del racionalismo kantiano como del empirismo humeano a la hora de dar cuenta de cómo operan realmente nuestras herramientas cognitivas, su conclusión dista de la de aquellos en cuanto a la misma fuente de nuestro equipamiento conceptual y de su fuerza coercitiva. Durkheim hablaría de la existencia de racionalidades humanas frente a la investigación filosófica que trataba de desvelar los misterios de la, una y única, razón humana en singular. La explicación de la existencia de dicha pluralidad admite que todos los hombres viven efectivamente bajo el dominio de conceptos compulsivos que nos hacen morales y sociales, pero su procedencia es externa a la mente: se trata de conceptos inculcados mediante un ritual. El papel del rito es crucial para la conformación de nuestra estructura conceptual porque imprime las representaciones colectivas que rigen nuestro papel en la sociedad y también nuestra forma de comprender la naturaleza. Mediante la celebración de la danza colectiva y el frenesí compartido también se internalizan los conceptos fundamentales con los

que nos relacionamos con nuestros semejantes, nos comprendemos a nosotros mismos creándonos una identidad estable y damos un sentido al mundo que nos rodea, todo esto compartido por todos los miembros de una comunidad ritual. Es importante señalar cómo es que el sociólogo francés toma cierta distancia tanto de la propuesta kantiana, con la cual en todo caso se identifica en buena parte, como de la humeana, que no sería aplicable sino para los organismos animales.

Decíamos que con respecto de la teoría del conocimiento que desarrolló Kant, Durkheim concedería que estaba parcialmente en lo correcto: la compulsión conceptual es apreciada por el alemán de forma acertada como algo que hace parte de nuestra esencia como seres humanos y además es tal que surge desde nuestras propias mentes. Es el orden lo que nos permite conocer adecuadamente las cosas, pero esa regularidad que encontramos a la hora de conocer el mundo no es inherente a las cosas del mundo sino a nuestra mente. Hasta aquí, para el francés, Kant estaba en el buen camino, pero, sin embargo, el alemán omitió algo de radical importancia: no nos dice cómo se infundió este orden en nosotros, cómo es que se origina la fuerza de esa compulsión esencial. Siguiendo a Kant, resulta que tenemos, ya dado así, un mundo con objetos estables, dotados de una forma definitiva, una localización, etc., y por ende estamos inevitablemente comprometidos con las categorías que le dan este aspecto como, por ejemplo, la regularidad causal (Gellner, 1994). De acuerdo con Kant, lo que pasa es que no podemos establecer las leyes causales específicas *a priori*, pero sí que conocemos *a priori* que deben existir tales leyes y entonces ya podemos ponernos a buscarlas. El mundo es un mundo de objetos porque ya asumimos previamente, *a priori* nos viene impuesto por nuestra estructura cognitiva, que hay un mundo de objetos. Y es aquí donde debemos señalar lo que Durkheim aportaría para completar la solución kantiana, pues Kant no se dio cuenta de que estaba describiendo tan solo un conjunto de compulsiones que no eran de carácter universal, sino las relativas a una determinada historia y cultura, la de los individuos protestantes y racionalistas occidentales. Entonces, en efecto, existe aquella compulsión interna de la que Descartes deseaba servirse, pero su presencia en nosotros no es originaria, sino que se debe a la imposición social de carácter ritual. Podemos sin embargo preguntarnos si estaría el mismo Descartes de acuerdo con esta tesis. Resolveremos esta cuestión tras apreciar la visión de Durkheim con respecto del asociacionismo empirista.

La crítica de Durkheim a los empiristas es muy concreta: no pueden dar cuenta de la compulsión. Si Durkheim era en buena medida un kantiano, lo era porque compartía con Kant la idea de que no tenemos más remedio que estar sometidos a una compulsión que por un parte nos presenta un mundo regido por unas leyes estables y unos objetos bien definidos y ubicados espacio-temporalmente, y por otra parte nos compele moralmente de una forma profunda. El disenso, recordemos, estaba en que Durkheim no pensaba que el origen de la compulsión fuera único. Pero en el caso del asociacionismo la crítica del francés es más tajante, los empiristas han explicado nuestro conocimiento del mundo a través de unas relaciones contingentes de asociación de percepciones que “coagulan” por semejanza o contigüidad en el espacio-tiempo. Semejante teoría no puede dar cuenta de ninguna clase de compulsión y más bien daría como resultado la posibilidad de una especie de cáncer cognitivo y semántico, es decir, haces de percepciones en una serie creciente y diversa según cada individuo, asociaciones que terminarían por ofrecernos mundos demasiado flexibles e inestables al punto de no poder ni siquiera comunicarnos algo al respecto de una tan volátil y aleatoria realidad. Hume vislumbró el problema de la gran fragilidad de un mundo que se constituye de esta manera, pero pensó que no teníamos más remedio que vivir así. La estabilidad del mundo es una cuestión contingente, porque las asociaciones que se producen son inherentemente libres, pueden realizarse en cualquier dirección, pasando de una a otra sin ninguna regulación y pueden, por lo tanto, dar como resultado cualquier cosa (cualquier mundo). La propuesta de Durkheim rebate esta tesis de una forma también

muy concreta: nuestros conceptos están sorprendentemente bien organizados y no es posible que sean el fruto de una serie anárquica de asociaciones. Lo que sucede realmente es que nuestros conceptos están limitados por unas convenciones compartidas que son las que posibilitan el conocimiento y la existencia de la sociedad. La posibilidad de la comunicación, entre otras cosas de vital importancia, depende de este ordenamiento. En definitiva, estamos muy disciplinados tanto conceptual como verbalmente (Gellner, 1992): ¡pensamos como debemos!

Kant se percató y se tomó en serio el problema que planteaba el asociacionismo, lo resolvió presentando una descripción de cómo nuestras mentes están sometidas a una ineludible compulsión interna que gobierna nuestra manera de ensamblar la realidad y orientar nuestras acciones, pero hizo pasar esta descripción por una explicación. No nos ofreció el cómo y el porqué de la compulsión. Durkheim completaría la descripción de Kant con una explicación acerca del origen ritual de las compulsiones y de la circunscripción de ellas a comunidades que comparten dichos rituales, existiendo por lo tanto no una compulsión universal común a todo el género humano, sino una pluralidad de las mismas correspondiente a diferentes agrupaciones humanas con sus respectivas prácticas rituales y los conceptos asociados que en ellas se internalizan. Mediante el ritual, los conceptos adquieren unos límites muy precisos y se vuelven resistentes al capricho de la asociación. En palabras de Ernest Gellner:

La humanidad vive y piensa conceptualmente. Los conceptos son compulsiones internas comunalmente compartidas. Están vinculados a señales y también a condiciones externas de empleo. La humanidad es la única especie que no está genéticamente preprogramada en su conducta. Su potencial intolerablemente volátil debe, dentro de una comunidad dada, estar restringido, para que pueda ser posible la cohesión, la cooperación y la comunicación. Los rituales colectivos inculcan compulsiones compartidas, de modo que, literalmente, nos humanizan. (Gellner, 1994: p. 66)

Uno de los ejercicios más interesantes que Ernest Gellner nos propone consiste precisamente en imaginar la réplica de Descartes a la teoría del ritual de Durkheim, pues ¿en qué ritual había sido incluido Descartes para infundirle su compulsión hacia la claridad y distinción de las ideas? Según diría él, a ninguno, jamás por ejemplo, en su estancia formativa con los jesuitas en La Flèche, se practicó alguna especie de danza ritual donde se entonara extasiadamente “*cogito ergo sum, ¡cogito ergo sum!*”... Pero es que, además, Descartes tuvo bien presente el peligro de que sus ideas fuesen el resultado de la influencia de algún agente externo, entre ellos la sociedad era uno de los principales sospechosos y, consecuentemente, el genio francés argumenta que fue meticuloso purgando su ejercicio filosófico de tales influjos, llegando incluso al punto extremo de considerar a un genio maligno todopoderoso que le engañase permanentemente. El éxito de su depuración sería precisamente el que le permitió arribar al *cogito* de forma impoluta de toda injerencia externa y siendo por tanto tan solo el fruto de una compulsión interna plena de claridad y distinción: sin mediar el uso de ninguna vieja compulsión que pudiese estar enraizada en la tradición, en la cultura, sino una aprehendida en silenciosa soledad y descartando la dependencia tanto de la costumbre como de cualquier interferencia cognitiva de ascendencia socio-cultural, es así como había encontrado finalmente la clase de compulsión más poderosa, aquella que desde nuestro interior repele con todo vigor el negar una idea luminosa y nos indica que poseemos una certeza absoluta. Descartes había encontrado el obrar de una compulsión absoluta que le permitía hallar la refulgente certeza cuando una idea la merecía. Y nada de esto tenía que ver con la sociedad, era el resultado de un esforzado trabajo de la voluntad individual metódicamente dirigida que ningún ritual podría subvertir o deformar. Luego Durkheim se equivocaba.

Existe sin embargo la posibilidad de que un enfoque ampliado de la visión durkheimiana de la racionalidad nos permita comprender de qué tipo singularísimo de ritual podría haberse derivado la compulsión cartesiana. Supongamos una comunidad tal y como Durkheim nos la hace pensar, organizada estructuralmente en subgrupos legitimados en su identidad y función social por la acción del ritual, e igualmente compartiendo una interpretación de la naturaleza coherente y al servicio de la ratificación de dicha estructura. En definitiva, cohesionada conceptual y lingüísticamente por el ejercicio del rito. Pensemos ahora que esta comunidad se transforma en una más amplia que rinde culto a un solo dios superior, un dios celoso que reclama exclusividad y culto únicos. En una versión de esta religión, este dios manifiesta su voluntad no interviniendo ocasionalmente sobre el mundo, sino poniendo en marcha de una vez en adelante una naturaleza que se comporta de manera uniforme y de acuerdo a leyes estables, y en lo referente al ser humano son algunos los predestinados a la salvación y otros los inmodificablemente condenados, pero solo pueden conocer la voluntad divina cuando esta se hace visible a través del éxito que se materializa en sus asuntos mundanos como, por ejemplo, el bienestar económico y los logros profesionales.³ Esta nueva fe conlleva algunos efectos importantes: una condena de la magia, es decir, la manipulación de las cosas para obtener una ventaja personal es algo que se reprueba; frente a la obtención de la ventaja personal surge el apoyo a la observación de estrictas reglas morales; la trascendencia impone un orden tanto sobre lo natural como sobre lo moral, mientras que el patrocinio sobrenatural otorgado a las dádivas y la entrega devota que conmueve y flexibiliza la voluntad divina son descartados. A todo esto, se añade un cambio de suma importancia en cuanto al ritual. Ya no se trata de la celebración efusiva de ciertas ocasiones especiales, sino de una solemnidad que abarca todas las actividades y a todos los aspectos de la vida ordinaria. Toda la vida es solemnemente supeditada a reglas, todas las afirmaciones son tratadas con respeto y no solo aquellas oraciones ceremoniales, todo hombre es de por sí un sacerdote y ninguno es más que otro. En resumen, sucede algo crucial: el ritual se generaliza, no hay un momento o un lugar dotados de valor especial y diferenciados de la vida cotidiana en los cuales efectuar el culto, pues ahora toda actividad hace parte de lo sagrado. Podemos decir que el ritual es precisamente el no-ritual en tanto que todo hacer y conocer se ha ritualizado. Existe también un igualitarismo espiritual convocado por la sacralidad de la escritura, una sacralidad que convoca a todos por igual dado que, al no depender de un contexto de pronunciación no discrimina entre sus posibles lectores, lectores que a su vez se cohesionan por el valor de la legalidad impartida y compartida por las escrituras antes que por la calidad de las historias narradas. Se hace a su vez necesario precisar los cánones de la fe y enfrentarse con mayor claridad como arma principal ante teorías rivales. Las compulsiones se ven liberadas de estímulos externos porque se valora más el cumplimiento de las normas que la exhibición de tributos de fe, y la vigilancia y la sanción pasan a ser más un asunto del fuero interno que de cualquier instancia exterior.

Esta profunda transformación que se da en el seno de nuestra particular comunidad tiene lugar también en un entorno sociopolítico que está adquiriendo nuevas características. En lo esencial podemos decir que el estatus ha sido sustituido por el contrato en una sociedad donde prevalecen por sobre todas las relaciones mercantiles. También, desde esta perspectiva, se da un giro hacia el valor del orden, al respeto de la legalidad y el igual trato de los distintos involucrados con estos lazos reglados, la

3 El compromiso con el trabajo no se hace para disfrutar u ostentar de las posibles riquezas que se puedan obtener, ni para ganar poder, sino que es una entrega sin ánimo de lucro cuya mayor satisfacción es la de ser recompensado con el éxito en tanto que signo de que se ha sido escogido para la salvación, un alivio para la más grande de las angustias. Este tipo de *ethos* era propicio para el ahorro o la reinversión de las ganancias. Esto, unido al clima moral de respeto a las reglas y por tanto de generalización de la honestidad, genera un ambiente favorable para la prosperidad empresarial. Lo racional es comportarse honestamente en dicho ambiente, pero los motivos, fijémoslos bien, son irracionales.

ecuanimidad es fundamental tanto como lo es la sobriedad y una austera seriedad. En lo económico al igual que en lo político prima el seguimiento respetuoso de las reglas antes que el aprovecharse de las ventajas del clan o los favores del poder. Lo sagrado persiste, pero de una manera especial:

Lo sagrado deja de refrendar este o aquel concepto crucial; más bien infunde respeto por ciertas propiedades formales de *todos* los conceptos. Se despliega uniformemente por todo en vez de concentrarse en lugares y tiempos especialmente sagrados. Por tanto, ya no sacraliza ninguna institución determinada sino más bien un modo general de proceder y de pensar ordenado, simétrico y ordenado por reglas. Es el orden, la respetabilidad, la organización en un pulcro sistema, lo dotado de un aura de autoridad, lo que llega a volverse compulsivo en la mente de las personas. Toda la vida se socializa; la sobriedad reemplaza al éxtasis como condición de la religión; la ausencia de símbolos se convierte en el signo de la fe. El orden se extiende a la visión de la naturaleza. La curiosidad sobre la naturaleza es menos probable que busque el atajo y el privilegio de la revelación, una suerte de favor cognitivo, y más propensa a usar la *investigación*, que ni espera ni persigue favores. (Gellner, 1994: p. 74)

Es Max Weber quien nos habla de esta manera acerca de cómo una determinada expresión religiosa, la de una específica comunidad espiritual, fue la incubadora sociológica de la racionalidad que le sirvió a Descartes, sin que este lo pudiese descifrar, como origen de su tan bien ponderada compulsión. Al fin de cuentas un origen social, al fin de cuentas fundada en una tradición cuya ritualidad consistía en la ausencia de todo ritual. El valor explicativo de la teoría de Weber es innegable, más allá de si son o no verdaderas sus particularidades históricas, porque señala la sintomatología fundamental de la emergencia de una cultura sin parangón en la humanidad y no solo en Occidente. Desde ahora, gracias a esta nueva racionalidad ya no tendrán prevalencia los conceptos que sirven *ad hoc* para ratificar un orden de las cosas preconcebido, ya sea natural, moral o social; las jerarquías, la identidad asignada en la comunidad y los moldes conceptuales que las sustentaban entran en decadencia a favor de aquellas herramientas cognitivas cuya formalidad permite la ecuanimidad en el trato de todos los casos, un abordaje metodológico y analítico de los sucesos que a la vez posiciona en términos de igualdad a todo sujeto del saber y de la investigación: implica la negación de cualquier privilegio ontológico o cognitivo de tal manera que ninguna persona u objeto del mundo son especiales. Así pues, más allá de toda consideración acerca de la discutible verdad del proceso que describe al asignarlo a un ascendente religioso, filosóficamente Weber habría dado en el clavo al apreciar los elementos fundamentales que, en tanto que una transformación de la propia racionalidad, signaron el surgimiento de la racionalidad moderna. Si el problema de Durkheim fue el de por qué los hombres son racionales, el de Weber sería el de por qué algunos lo son más que otros. Durkheim nos había presentado la irracionalidad detrás de la razón, Weber la sin-razón de la racionalidad. Entre aquellos que cuentan como más racionales que otros está Descartes, un católico que racionalmente es compelido por las virtudes protestantes. La razón cartesiana, evaluada desde sus raíces sociológicas posee dos características fundamentales: es, por una parte, compulsiva. Tal y como la presentara la teoría durkheimiana, la racionalidad es una compulsión conceptual socialmente inducida. Y es, por otra parte, selectiva, en este caso en el sentido weberiano de que solo aquella compulsión hacia el orden, el análisis, la ecuanimidad y la sobriedad es la que se constituye como la racionalidad que puede dar legitimidad a nuestras convicciones. Pero, si Durkheim y Weber llevan razón, entonces ¿es la trascendencia con respecto de la cultura solamente una vana ilusión?

1.2. La ciencia como cultura.

Es pertinente realizar una mínima precisión terminológica para guiarnos en lo que sigue: cuando hablemos de “cultura” lo haremos de la forma más general, es decir, como aquella que incluye toda producción humana tanto material como intelectual. Más adelante y en el momento pertinente también haremos uso del término en plural “culturas” para referirnos a cosmovisiones, es decir, a vínculos y formas de interpretar el mundo, a saberes y a formas de conocer compartidos por un grupo poblacional específico. En esta misma línea trataremos la moral como lo que se refiere al campo de las convenciones, los valores y el sentido en tanto que son comunitarios y delimitados, aunque muchas veces difusamente, por poblaciones y territorios. Hablaremos también de ética en tanto que ejercicio del pensamiento que consiste en una consideración filosófica y crítica de los contenidos cognitivos y morales (en adelante haré referencia a la ética moral y la ética cognitiva para diferenciarlas). Entendemos que el ejercicio de la ética, tanto sobre el terreno cognitivo como en el moral, puede arribar a conclusiones que generen exigencias claras y directas para el orden práctico (que pueden coincidir o no con el *nomos* vigente) y no quedarse solo en una dimensión formal. Finalmente, nos referimos a lo teórico como a lo relativo al conocimiento propio de las ciencias y a lo práctico, para esta sección, según el segundo sentido que hemos señalado más arriba: la prueba empírica, el reto de la experiencia que ha de superar una creencia para obtener su legitimidad. En definitiva, queremos subrayar en este trabajo, que la cultura conceptualizada en su sentido amplio involucra tanto la teoría como la práctica. Y nuestra cuestión al respecto de estas últimas es: ¿pueden caminar realmente la una sin la otra, o no será más bien que se constituyen recíprocamente?

Uno de los grandes interrogantes que deben afrontar las ciencias humanas es el que nos cuestiona acerca del valor de las distintas culturas que a lo largo de la historia de la especie le han servido tanto de vínculo comunitario y soporte espiritual como de fuente de sentido e interpretación de la realidad. El alcance de tal cuestionamiento podemos empezar a comprenderlo si tenemos en cuenta que nuestro acceso al mundo está irremediablemente mediado por los instrumentos que nos ofrece la cultura que históricamente han ido cambiando y, en algunas ocasiones, refinando: adquirimos ocasionalmente más capacidad de control sobre la naturaleza que nos rodea y a más de esta, mayor es la verdad de la creencia que la origina en comparación con otras en su relación con la realidad⁴. He ahí la clave de un difícil acertijo: la ciencia en tanto que saber es un producto humano e histórico, fruto de una compleja imbricación de contingencias y avatares y no de ningún plan maestro, así que la ciencia es cultura. Sin embargo y de forma creciente la ciencia ha conseguido establecer una relación tal con la realidad que ya no es comparable con otras formas de conocimiento. En este sentido la ciencia tiene, por el control que muestra sobre la naturaleza que conoce, un privilegio epistémico sobre las demás culturas y saberes tradicionales o contemporáneos con que se la quiera comparar y también un privilegio sobre la verdad si admitimos que la verdad tiene que ver con la capacidad de describir, predecir y afectar la realidad sobre la que versan las creencias. Dado que la validación de todo conocimiento requiere de la formulación de unas reglas, y dado que esas reglas son expresadas en relación a un determinado contexto, su independencia total no es posible. Por ello la teoría se afirma en la práctica, la capacidad de control refrenda la teoría y al conectar con el mundo hace lo que la teoría por sí misma no alcanza: nos ofrece un criterio adicional de objetividad, al menos el máximo al que podemos aspirar, porque tampoco es este control empírico, claro está, absoluto, pero es lo que nos exige absolutamente, eso sí, una “ética” del conocimiento. De lo que hablamos es en definitiva de una característica fundamental y definitoria de la modernidad, esta

⁴ Esta sencilla y escueta afirmación es un pilar fundamental de la ética del conocimiento.

consiste en que la legitimidad de las creencias depende no ya de la consolidación o de la estabilización de un cuerpo de creencias como de la especificación de un procedimiento de validación que les conceda algún grado, el mayor posible, de externalidad y con ello de objetividad. Este es el juego de las teorías “selectoras”,⁵ usando la terminología que emplea Gellner en su obra *Legitimation of Belief* (1974), de la cual hablaremos más detenidamente.

Estas “selectoras” son hijas de los siglos XVII y XVIII que habrían conseguido establecer criterios que, ¡atención!, trascienden las sociedades y sus culturas. Pero quizás estamos yendo demasiado rápido. Vamos a detenernos un poco y replantear nuestro problema de la siguiente manera: ¿estamos elogiando una forma cultural particular que en realidad no es más que una entre otras de sus semejantes a las que se debería la misma ponderación? o, lo que es lo mismo: ¿es posible hablar en nuestros días de un relativismo en sentido cognitivo?

1.3 Cultura científica y relativismo

Adelantamos una paradójica respuesta: el relativismo como problema epistémico tiene su lugar con respecto de todas las culturas menos una. El relativismo solamente se plantea de forma aceptable en verdades morales, o como hemos definido más arriba, si se quiere al hablar de “culturas” en el sentido de interpretaciones del mundo mediadas por tradiciones localmente arraigadas –con sistemas axiológicos que se pueden pretender autojustificados-, pero no en las verdades de la esfera cognitiva. Es decir, si al hablar de relativismo cultural, el término cultura se refiere a costumbres, valores o una concepción particular de la vida buena, entonces aplica. Pero si lo usamos para designar formas de conocimiento, como por ejemplo el respectivo a la medicina, no se vale. Y vamos a continuación a sustentar este argumento siguiendo la obra de Gellner *Posmodernismo, razón y religión* (1992).

Los abordajes más habituales de la problemática del relativismo cultural discurren en dos sentidos. La vía de carácter propiamente relativista nos dirá que no hay forma de medir objetivamente –por ello tampoco comparativamente– el valor de una determinada cultura porque eso implicaría el que se pudiese evaluar dicha formación desde una perspectiva externa a toda cultura y eso no es humanamente posible. Todo evaluador y los criterios mismos del juez son en definitiva productos culturales y por tanto no pueden pretender ningún privilegio epistémico sobre otras formas de conocer o de comprender el mundo. Podemos decir que todo sistema de creencias, ya sean religiosas, científicas, morales, políticas, etc., son productos culturales y, en tanto que tal, ninguno de ellos puede hacer un juicio objetivo sobre otro sistema dada la incommensurabilidad de cada sistema particular. Esta respuesta es la propia de la visión posmoderna de la cultura y también de la etnografía.

Una segunda vía asume que hay en efecto una forma cultural que ha conseguido situarse más allá de las culturas en general y cuya forma de conocimiento es la única forma legítima de conocer y, por lo tanto, podría ofrecernos unos criterios valorativos y la posibilidad de jerarquizar las creencias de acuerdo con ellos. Esta es una tesis muy fuerte que, dada la orientación posmoderna de la gran mayoría de académicos en la actualidad, parece estar condenada por ser prepotente, positivista y anti-relativista. Vamos a denominar esta posición como “fundamentalismo racionalista”, siguiendo a Gellner. Tendremos que detenernos a evaluar más profundamente cada una de

⁵ Entre las más valoradas por el autor cabe mencionar el empirismo (selector a partir de datos) y el materialismo (selector a partir de explicaciones). Su función es establecer los criterios bajo los cuáles una creencia es legítima, pero de partida no respetan su *pedigree* o su estatus tradicional: ni su arraigo, ni su longevidad o su extendida aceptación, por ejemplo. De hecho, al enfrentarse al sistema de creencias tradicional, las teorías selectoras cambiaron el mundo.

las respuestas que hemos presentado hasta ahora solo con un bosquejo para poder llegar al fondo de la cuestión.

En primer lugar, diremos que una posición relativista es aquella que afirma el igual estatus de todo sistema de creencias. Estos son entendidos por el sector afín al relativismo cultural dentro de las teorías posmodernas⁶ como sistemas simbólicos que construyen el sentido, orientan la acción de las personas, posibilitan una forma de conocer y comprender la realidad y, en algunos casos más radicales, hasta asumir la verdad y la realidad como efectos culturales.

El relativismo de las últimas décadas postula al significado como el principal objeto de estudio de las ciencias humanas y sociales pues de él dependen la configuración del orden social y la valoración de lo que haya de ser la verdad. La realidad y todos sus elementos han de ser aprehendidos mediante los sistemas de significación. Se entiende que los significados constituyen la realidad o al menos que esta se manifiesta a través de ellos como única vía posible. Una consecuencia directa de este postulado es que toda verdad ha de ser hermenéutica, es decir, una interpretación que es fruto de una mirada mediada por un sistema de significados local y que no se puede tener el acceso a una única verdad universal. Los significados hacen las cosas, por lo tanto, las cosas son un doble producto cultural: los significados son productos culturales en primer lugar y de ellos surgen las cosas como segunda producción cultural. El significado no es neutro y puede ser portador de un ejercicio de dominación al incluir tanto existencia como clasificación y estatus, la realidad es significada y jerarquizada al mismo tiempo, de tal manera que cuando nuestros propios pensamientos, sentimientos y sensaciones son impregnados, como inevitablemente lo son desde nuestra infancia, por la cultura, se subjetivizan esencialmente y no puede ser de otra manera. A su vez ellos subjetivizan para el sujeto su entorno, la realidad y la verdad, y no puede ser de otra manera. No existe un investigador, sea cual fuere su campo de estudios, que pueda alcanzar la objetividad, pues el investigador es él mismo un producto cultural que no puede trascender su subjetividad.

El respeto cultural y la simetría entre las diversas interpretaciones del mundo son consecuencias del subjetivismo. Frecuentemente encontraremos en sus defensores una admiración por la diversidad, por lo excluido e incluso por lo marginal y lo extraño. Para ellos, el esfuerzo encaminado a presentar una realidad como objetiva o la simple generalización es el trabajo de la dominación y suele corresponderse con el de una cultura particular. Es imprescindible abandonar la pretensión de alcanzar una concepción de la verdad o de la realidad únicas, como lo quisieran las ciencias que están en el origen de la modernidad y que en realidad obedecían al proyecto de dominación y supremacía de una cultura narcisista y prepotente. Debemos admitir que solo hay interpretaciones. La subjetividad es inherente en dos sentidos: en la construcción del mundo por parte de los sujetos y en la elaboración de las teorías acerca de ese mundo que están en los textos. Está presente tanto en la comunidad (lugar del sujeto investigado) como en el científico (el sujeto generador del conocimiento). La omnipresencia de la subjetividad tiene también como consecuencia el igualitarismo político, es decir, la necesidad de una igualdad en la diversidad pues no hay un criterio que pueda conceder privilegios a una determinada interpretación sobre otra en lo que a las concepciones del bien o del orden social se refiere. La hermenéutica y la cultura se alían para dar lugar a una concepción social a la que le ha costado mucho expresarse

⁶ Utilizamos una referencia general a esta parcela de la posmodernidad (no a su totalidad) para señalar algunas de sus características relevantes para nuestro punto. Existen sin embargo autores muy representativos, dentro de la obra de Gellner podemos destacar sus referencias a Clifford Geertz.

en un programa de acción política:⁷ la igualdad en la diversidad. Como efecto perverso hemos de señalar que el relativismo en tanto principio normativo también justifica, al menos lógicamente, cualquier forma de despotismo de carácter local, pues eso es también parte de la “diversidad” cultural.

Para recapitular, reflejemos de forma muy breve las principales consecuencias del argumento relativista:

- » Es necesario renunciar a la concepción de la verdad única: toda verdad es hermenéutica, no hay verdades que trasciendan las culturas.
- » Ninguna cultura es mejor o peor que otra, no disponemos de herramientas extra-culturales para establecer jerarquías. Las culturas y sus sistemas de valores son inconmensurables y un relativista lógicamente debería ser un nihilista (otra cosa es que no asuma esta consecuencia por los motivos que sea).
- » Ninguna cultura puede someterse a ningún criterio externo, pues sencillamente no hay criterios neutros y extra-culturales. Igualmente, las distintas formas de conocimiento, dado que son ellas mismas herramientas culturales, deben ser respetadas en términos de igualdad.

La posmodernidad es el movimiento filosófico que durante el siglo XX ha sido el apologeta de este posicionamiento. En términos de Gellner, la epistemología relativista de la posmodernidad da su apoyo incondicional a toda teoría del “respaldo”, resultando en consecuencia reaccionaria por excelencia. La más lamentable consecuencia de esta faz reaccionaria del relativismo posmoderno, es decir, su afecto exacerbado por todo lo tradicional, lo local y lo subjetivo, en fin, su romanticismo delirante (en detrimento de lo universal, lo objetivo y la verdad: por demás, lo que caracteriza la ciencia) es que da al traste con las intenciones emancipatorias que podía enarbolar la posmodernidad.

1.4 La falsedad del relativismo cognitivo

1.4.1 Dando la espalda a la tradición: la selección de las creencias

El relativismo pertenece al grupo de teorías que Gellner (1974) denomina como del respaldo. En este conjunto, acompañando al relativismo, encontramos al evolucionismo y al respaldo negativo, teorías de las que hablaremos a continuación para dar paso seguidamente a las arriba mencionadas teorías selectoras que serían las valoradas por el autor checo como las propiamente características de la racionalidad moderna, siendo las del respaldo en orden temporal una reacción posterior a ellas. Subvertir, sin embargo, este orden temporal es apropiado para enfatizar cómo opera la depuración de las creencias según la cognición de la sociedad industrial –por decirlo en términos históricos–. En esta sección presentaremos de forma muy concisa cada una de estas clases de teorías para dedicar en la siguiente nuestro tiempo a evaluar sus consecuencias más importantes.

7 Chantal Mouffe y Ernesto Laclau podrían ser sugerentes pensadores en esta línea de investigación. Estos autores trabajan en una idea de construcción democrática radical de consenso como forma de movilización política frente a una general tendencia de la posmodernidad a la abstención frente a cualquier proyecto de universalización de ideales, frente a los cuales ellos –los posmodernos– movilizan todas sus sospechas de tal manera que solo se han permitido legitimar lo “común” o las prácticas de lo “comunitario” a niveles muy locales, ojalá tribales, y mucho mejor y más acreditado, por ejemplo en Latinoamérica, si puede trazar su genealogía hasta algún momento prehispánico. Entonces ya es motivo de toda clase de elogios y reverencias.

8 Teorías que dan “respaldo” o ratificación a los conocimientos tradicionales, es decir, que son epistémicamente conservadoras y su función es la de ratificar un *statu quo*. Es notable entre ellas el papel de la filosofía lingüística como heredera de la propuesta del segundo Wittgenstein. Son la contrapartida de las teorías “selectoras” características de la modernidad.

En términos generales las teorías del respaldo cumplen con la misión de validar el conjunto de creencias vigentes. En otras palabras, ofrecen su *respaldo* al orden cognitivo que impera. Funcionan como una legitimación del *statu quo* para un sistema de creencias establecido. Desde el evolucionismo, que fue primariamente una teoría biológica, se pasa a defender en el campo de la cognición que ha habido una selección natural permanente tal que solo sobreviven las creencias más desarrolladas, más ricas y a la vez más adecuadas al contexto en el que vivimos en el presente, por lo tanto, su verdad está garantizada por un proceso evolutivo de criba que, en consecuencia, las deja vigentes e incuestionadas. En definitiva, si la creencia ha sobrevivido ha de ser verdadera. La naturaleza sabiamente se impone.

En cuanto a las teorías de respaldo negativo el ejemplo paradigmático lo encontramos en la filosofía lingüística inspirada por la obra del segundo Wittgenstein. La estrategia de estas teorías no necesita de la formulación de un criterio positivo de la verdad, sino de uno negativo: el señalamiento de un error cuya eliminación funcionaría como una terapia filosófica. Al eliminar el error, todo lo que quede será asumido como verdadero. En el caso de la filosofía lingüística el error detectado consistía en la tentación de sacar los conceptos de su uso habitual, una vez consigamos evitarla encontraremos la verdad que se encontraba presente en nuestras prácticas cotidianas de habla. Cada comunidad de hablantes con sus propias prácticas de habla es detentora de unas verdades inconmensurables y que solo tiene sentido dentro de sus propios juegos internos de comunicación, con sus propias reglas. Fuera de estos terrenos comunitarios hablar de la verdad no tiene sentido alguno, no se puede trascender la subjetividad de la comunidad local, el intento de hacerlo fue el error filosófico más grande que hemos cometido. Es más, la filosofía debería limitarse a describir el uso cotidiano del lenguaje si es que quiere hacer algo de provecho.

Pasaremos a continuación a profundizar en el trabajo de las teorías cuyo objetivo es poner a prueba las creencias mediante un minucioso examen que no respeta ningún estatus otorgado por la tradición o el poder: son las teorías selectoras. Históricamente la epistemología nos ha ofrecido tres versiones de estas teorías: el empirismo, el materialismo y la forma lógica. Ernest Gellner de forma sugestiva las denominará correspondientemente como “el fantasma”, “la máquina” y “el esqueleto”.⁹

Con las siguientes palabras de Gellner podremos comprender por qué al empirismo le corresponde el sobrenombre de “fantasma”:

El fantasma de los filósofos es insustancial como resultado de un puritanismo irredento y severo -un puritanismo cognitivo y una extrema sensibilidad a las exigencias del conocimiento. Ha perdido su cuerpo... simplemente porque se ha desvestido de todo cuanto no pudiera ser justificado por la experiencia - y así al fin se encontró a sí mismo con *nada salvo* la experiencia, y sin cuerpo. Perdió su cuerpo para ganar su alma, con el fin de no traicionar a sus patrones cognitivos. (Gellner, 1974: p. 73)

En este breve párrafo podemos entrever los principales problemas del empirismo tanto a nivel psicológico como ontológico. En el primer caso, la desaparición del yo convertido en un endeble haz de impresiones; en el segundo, la pérdida del mundo material, pues solo tenemos constancia de la existencia de la sensación. Sin embargo, el valor epistemológico del empirismo es incuestionable para el mundo en que vivimos desde un punto de vista normativo y selectivo: hemos de comparecer ante el

⁹ Los dos primeros ya habían sido empleados por Gilbert Ryle.

tribunal insobornable de la experiencia. Ninguna creencia será admitida sin pasar por él y con su aplicación hemos aprendido acerca de los ardides de que se han servido algunos conceptos para evadirse.

La máquina, realiza su actividad selectora postulando un mecanismo subyacente para explicar los fenómenos. Este mecanismo puede pensarse como constitutivo de la realidad aunque en su materialidad sea muy liviano o etéreo, no es preciso asociarlo a lo pesado o contundente de las primeras máquinas que construyeron los seres humanos. Podemos asumirlo como un principio propedéutico para interpretar la realidad: “postula un mecanismo subyacente para explicar los fenómenos”. Lo que interesa a estas teorías es ofrecer a la realidad una sustentación mecánica libre de toda cultura, públicamente observable y examinable, es decir, como lo requiere el saber científico. Echando raíces en nuestros ideales explicativos, la máquina posee un rasgo que la dotará de un inmenso potencial para transformar la naturaleza y el mundo.

Por su parte, las teorías del esqueleto asumen que a la realidad le corresponde una estructura subyacente que se corresponde con su forma lógica. Ellas tendrían su raíz en el sustancialismo aristotélico, y pasando por Leibniz podemos encontrar su esplendor con el desarrollo de la lógica en el siglo XX. La principal crítica de Gellner a estas teorías consiste en que son una filosofía para filósofos, es decir, que realmente no cumplen un papel importante a la hora de seleccionar creencias que han pasado ya sea al sentido común o al ámbito científico. Por este motivo, tanto el fantasma como la máquina ocupan un lugar relevante dentro del trabajo cognitivo de nuestra sociedad contemporánea y la ciencia que hemos desarrollado. Y podemos decir aún algo de mucha significación: a pesar de lo que parece, la dos convergen.

En primer lugar, la cuestión acerca de la realidad. Hemos visto que para el empirismo la materia se ha esfumado y nos ha dejado tan solo las sensaciones, lo que implica que nada más nos queda hablar de una realidad subjetiva referida a lo que nos informan nuestras impresiones y poco podemos aventurarnos más allá de ellas. De tal manera que debemos conformarnos con un mundo sin sustancialidad, sin estabilidad y altamente subjetivo. Para el materialismo en cambio, el mundo es objetivo y su interés prioritario es del de soslayar la subjetividad y la conciencia. Los haces, las sensaciones agrupadas en centros de conciencias se corresponderían con epifenómenos de un mundo que posee una estructura permanente. A pesar de estas diferencias que parecen insalvables, podemos empezar a ver cómo van a coincidir si examinamos más de cerca cuál es su propósito, recordemos: en ambos casos se trata de seleccionar las creencias legítimas,¹⁰ para el empirismo lo serán aquellas que encuentren respaldo en los datos (y es que, al fin de cuentas, la plausibilidad de las estructuras explicativas ha de ser evaluada por alguien); para el materialismo serán aquellas que proporcionen el tipo adecuado de explicación. Una es selectora de datos, la otra es selectora de explicaciones. Estas dos estrategias de selección entablaron una crucial batalla contra el sistema tradicional de legitimación de creencias, heredado de las sociedades premodernas, en los siglos XVII y XVIII. El resultado de este enfrentamiento nos has legado un mundo totalmente diferente, ya no valen aquellas visiones temporales y espacialmente condicionadas, accidentalmente construidas, arbitrarias, asimétricas, localmente ligadas... que fundan creencias, obligaciones y un panorama social local en una abigarrada imagen que puede servir de manera bastante buena a determinadas necesidades sociales, pero que no puede sobrevivir el escrutinio imparcial, localmente indiferente de una filosofía selectora (Gellner, 1974: p. 71).

¹⁰ Subrayamos nuevamente un elemento fundamental para la ética del conocimiento que propone Gellner. En este caso un aspecto puramente formal de dicha ética del cual, no obstante, vamos a extraer consecuencias prácticas concretas al vincularse con los desarrollos filosóficos que estamos presentando.

En adelante, las creencias tendrán validez por su posibilidad de ser corroboradas, por su eficiencia predictiva. A su vez, las experiencias sirven como juez, disolviendo las asociaciones fundadas en la tradición, y porque los datos siempre conservan un carácter involuntario que hace que se nos impongan a la manera de un juez externo.

1.4.2 Trascender las culturas

De tal manera que una vía alternativa a la del relativismo es precisamente la que podemos encontrar en el racionalismo radical de Ernest Gellner. Siguiendo el conjunto de sus argumentos expuestos tanto en *Postmodernismo, Razón y Religión* (1994) como en *Razón y Cultura* (1992) podremos apreciar cuáles serían las principales tesis a favor de una especial jerarquía al respecto de una cultura en particular: la científica.

Hay una afirmación muy seria en la obra de Gellner que hay que poner en el punto de mira y que debemos justificar acto seguido: la realidad y la verdad son únicas y hay una forma de conocerlas que trasciende las culturas, la ciencia. Y hemos de decir más aún, porque esa forma de conocer que trasciende culturas es a su vez *un producto cultural*. Nada mejor que enunciarlo claramente, todo conocimiento es hijo de una cultura y la ciencia lo es, sin más. Pero hemos de reconocer también lo que es innegable: sus conocimientos son válidos y comunicables universalmente y han transformado de una manera incomparable la sociedad humana. Es, en efecto, un tipo de conocimiento excepcionalmente poderoso que ha modificado el terreno de la producción y la economía en general, las comunicaciones, la industria militar, la salud, etc. Ha incluso dejado ver su capacidad de operar ya no solamente sobre nuestro entorno sino sobre la naturaleza propiamente humana, suscitando todo tipo de cuestionamientos tanto en el uno como en la otra. Y es que estos conocimientos no respetan el orden cultural ni la moralidad, siendo en muchas ocasiones contrarios a ellos. La particular concepción de la naturaleza que tiene la ciencia, es decir, la de una única naturaleza que se rige por un único y estable sistema de leyes, es aceptada hasta por los investigadores que se muestran más sensibles al relativismo: resultaría conmovedor que un etnólogo afirmara que allí donde ha hecho su investigación la magia *sí* funciona a diferencia del resto del mundo conocido. En realidad, lo que hace este investigador es describir las prácticas rituales como efectuadas en la misma naturaleza del científico y ahí limita su amor a la diversidad por el no menos valioso aprecio de la sensatez.

La ciencia natural tiene la capacidad de generar un conocimiento acumulativo y altamente consensuado. Su superioridad en la práctica es innegable y sus logros no son el tesoro de una determinada cultura sino de toda la humanidad. A la vez resulta que son aplicables en toda ella pues, por ejemplo, las vacunas no distinguen entre “occidentales” y “orientales”, no prefieren curar a quienes profesan esta o aquella creencia religiosa, etc. En efecto, el método científico genera conocimientos que trascienden las culturas y es avalado por su ética del conocimiento: una avasalladora conexión entre control y verdad legitima sus creencias y anula cualquier vestigio de relativismo cognitivo. De esta manera, el relativismo cognitivo es falso pues la auto-vigilante censura epistemológica que selecciona rigurosamente las creencias de la ciencia tanto como la prueba de la experiencia a la manera de una estricta ética obran la diferencia. Es el ejercicio de una racionalidad que es selectora de creencias, que además se apoya en una experiencia que ha de ser posible repetir si se requiere y, por supuesto, debe ser públicamente examinable y observable: esta es la vía para trascender la mirada local, el ojo de la cultura “esta” o “aquella”. Hemos mencionado la convergencia de las teorías selectoras del fantasma y de la máquina. Lo que tenemos que ver ahora es que el trabajo mancomunado de empirismo y racionalismo también coadyuva a trascender las culturas y de una manera que es paradójica, pues cada una cumple con las más elevadas aspiraciones de la otra: el empirismo consigue a través de un riguroso tratamiento de los datos como prueba-experiencia liberarse del yugo de la

cultura y ponerse por encima del suelo de todas las culturas, consigue la máxima aspiración del racionalismo por lo tanto; mientras que el racionalismo se ocupa de alcanzar normativamente la máxima legitimidad posible de lo sensible. Si existe un conocimiento “otro” que satisfaga estos estándares tan selectivos, pues sencillamente ya no es un otro, pasa a ser parte de la ciencia, venga de donde venga, haga lo que haga, fuese su objeto el que fuese.¹¹ La validez de una explicación se desliga del estatus del sujeto que la propone y pasa a depender de su posibilidad de ser corroborada. Esto es la modernidad. Podemos presentar el contenido de esta ética del conocimiento (o de una racionalidad científica) en unos pocos puntos muy bien sintetizados por Carmen Ors-Marqués a partir del artículo de Ralph Schroeder “From the Big Divide to the Rubber Cage” (1996):

- » La validez de las creencias no se vincula a un cuerpo de ideas sustantivas sino al método a través del cual hemos llegado a esas creencias. Los sistemas de creencias que no se someten a las normas de validez o procedimientos del método son inaceptables como conocimiento.
- » El conocimiento científico es acumulativo, esto depende del consenso que genera entre los investigadores y, por otro lado, de que por norma siempre debe estar sometido a revisión y descarte a la luz de las sucesivas revisiones.
- » Las revisiones se realizan a partir de la información empírica, los datos, de forma que cualquier conjunto de creencias o hipótesis debe ser susceptible de ser puesta en tela de juicio partir de estos datos.
- » Los datos deben ser lo más “atómicos” posibles, la evidencia empírica debe tratarse en la forma de piezas aislables o separables y no como paquetes previamente atomizados.
- » Todos los datos deben ser tratados por igual, a ninguno puede dársele un estatus especial.
- » También los observadores, al menos en principio o en las mismas condiciones, son iguales.
- » Los datos han de servir para postular estructuras y someterlas a revisión.
- » Las estructuras se entienden como modelos simétricos que explican cómo sus partes están vinculadas y que se aplican a toda la evidencia por igual sin excepciones.
- » Las estructuras explican un conjunto de fenómenos que puede ser subsumido en ellas y son reproducibles.
- » Estas estructuras han de ser transparentes en el sentido de que las vinculaciones entre los elementos que explican pueden revisarse y comprobarse.
- » Por último, como los datos, las estructuras son accesibles al escrutinio de todos los investigadores.

¹¹ El hecho de que la ciencia aporte un tipo de conocimiento transcultural no borra absolutamente la subjetividad ni tampoco la convierte en infalible. Esto no debe confundirse con ninguna forma de cientificismo. Ahora, en nuestros tiempos, esta transculturalidad que hace parte del conocimiento científico debería invitarnos a dejar de unir como si fuesen lo mismo las dos palabras “ciencia” y “occidental” que se ponen juntas con tanta frecuencia y tendenciosamente para dar a entender que intrínsecamente la ciencia hace parte del ejercicio de la dominación de Occidente. Esto es falso, el conocimiento científico es culturalmente neutro.

» (Ors Marqués, 2011, p.177-178).

Cuando hablamos de esta ética del conocimiento nos referimos a que, en suma, Gellner estaría de acuerdo con Kant en que no sabemos si la imposición de regularidades u orden sobre la evidencia es producto de cómo el mundo es, lo que sí está muy claro es que es una característica de cómo nuestro pensamiento debe operar cuando intenta conocerlo.

2. Reflexión final acerca de la ciencia como sentido y emancipación

Gellner señala que no es tarea de la ciencia dotar de sentido alguno a la vida humana, pero nosotros planteamos que tal vez eso no sea tan tajantemente cierto pues ¿no es acaso la búsqueda de la verdad y del conocimiento la tarea más propia de sí que el ser humano ha emprendido desde que ha existido?, ¿no es por tanto la ciencia algo profundamente lleno de un sentido humano? Nos parece que las respuestas son inicialmente afirmativas, observemos para empezar que la ciencia también genera comunidades que están ligadas por una ética, unos valores, unas tradiciones, unos significados, etc. Pero creemos que su capacidad de ofrecer sentido supera el de la comunidad de científicos.

Llegados a este punto del trabajo esperamos haber mostrado cómo en la obra de Gellner se pueden encontrar como elementos formales constitutivos de su ética del conocimiento el imperativo de la búsqueda de la verdad a través de una criba racional de las creencias y el argumento también racional de que una verdad es mejor que otra cuanto más se pueda comprobar a través de la experiencia y de su poder de influencia en la realidad que describe. A partir de estos elementos se ha presentado el contenido de una racionalidad científica, el de una orientación para el ejercicio de la ciencia cuyo resultado es un conocimiento objetivo y transcultural. Hemos de añadir que a medida que se desarrolla, la ciencia transforma las sociedades y presenta también unas exigencias de tipo moral. Y esto sucede porque no estamos hablando de dos dimensiones humanas completamente separadas, la de la cognición y la de los valores, sino de dos componentes profundamente vinculados e inseparables de lo humano por su carácter de universales y de irrenunciables: la búsqueda de la verdad y la del desarrollo técnico están ubicadas en un entorno de valores que debe servir de guía, de incentivo y de límite también cuando sea necesario. Pero los valores fundamentales no deben ser (y si pueden, y de hecho son bajo las directrices del capitalismo) otros que los ilustrados: la igualdad y la libertad porque son valores transculturales e incondicionados. Nos encontramos la intersección de dos esferas de la humanidad que aspiran legítimamente a la universalidad y que se afectan mutuamente.

Es innegable que la ciencia tiene un efecto sobre la sociedad. Por ejemplo, a lo largo de la historia este estilo de pensamiento ha coadyuvado a cuestionar ciertos regímenes, por ejemplo los absolutistas,¹² pues la ciencia requiere un alto grado de libertad para la investigación y bien sabemos que sus resultados pueden desafiar las cosmovisiones tradicionales de este o aquel credo, aunque de sus hallazgos no se deduce cuál habría de ser nuestra forma de coexistir. Es decir, esto sugiere que la conexión con el terreno de la praxis social no hay que buscarla directamente en el producto de la racionalidad científica, es decir en los propios conocimientos que genera, sino en aquello que demanda el trabajo de la ciencia –es decir, de la comunidad

¹² Entonces, podemos apreciar inicialmente que la ciencia, al menos en un sentido general, sí que sugiere algún modelo de sociedad: le es muy duro convivir con los absolutismos y se desarrolla mejor cuanto más libertad exista para la crítica.

científica— y en las aplicaciones que se pueden derivar de dichos conocimientos: la tecnología. Esto tiene una importancia radical dado que en la actualidad existe una gran asimetría entre las sociedades que han conseguido acoger con éxito los frutos de esta forma de saber y las que no. Poseerla es un anhelo legítimo de toda sociedad y es difícil comprender cómo y por qué los relativistas, que son tan sensibles a toda diferencia cultural, se han mostrado ciegos ante la más abismal de todas. La ciencia como cultura en sentido amplio, en tanto la suma de teoría y práctica, logra no solo trascender las culturas sino alcanzar dentro de ellas un estatus superior avalado por su fundada capacidad de operar sobre la realidad, uno que destierra al fantasma del relativismo y sin duda mejora la calidad de vida de la población. Por ello, nunca son suficientes las precauciones y los llamados de atención en este sentido, y es que se ha vuelto un argumento común en el fuerte de batalla relativista el de la defensa de que criterios como el de la disponibilidad pueden perfectamente reemplazar al de la cientificidad de una práctica medicinal (si no disponemos de un médico, pues qué bien que haya un chamán). Esta bendición académica de la diversidad se convierte perversamente en una bendición al atraso, a la precariedad y a la muerte. Podríamos formular una recomendación que de alguna manera da la vuelta a la situación que originalmente enfrentó Descartes: del relativismo cultural se pueden y de la filosofía de la diferencia se puede acoger la discusión sobre la revolución de la diversidad para la vida práctica, acompañada de una actitud siempre crítica e irónica hacia las propias costumbres; pero recomendamos prudencia y sensatez en el terreno teórico, mismo en el que se han de seguir las buenas directrices de la tradición más poderosa que tenemos: la ciencia.

La situación contemporánea es cartesiana en el sentido de que asumimos una moral por provisión, imperfecta y por lo tanto revisable en todo momento. Nuestro deber es ser críticos con nuestra propia cultura, asumirla, pues, con una actitud irónica y crítica, alejados de todo dogmatismo. Pero no podemos esperar una moral científica, sino que estamos siempre ante una ciencia que nos exige un trabajo moral. No pocas veces se dice ingenuamente que la tecnología, por sí misma, es neutra, y que su bondad o malicia depende de cómo la utilicemos. Pero esto es una verdad tan grande como lo es la inocencia de una ametralladora. La otra cara de la moneda nos dice que debemos una racional sensatez a procurar y alentar todo desarrollo científico que pueda mejorar nuestras condiciones de vida y en especial las de los habitantes más desfavorecidos de nuestro planeta. La actitud que tacha sin más a la “ciencia occidental” como un saber que es él mismo el ejercicio de la dominación imperialista o eurocentrista no son más que una nueva forma de pensamiento reaccionario que se viene extendiendo con peligrosa fuerza desde mediados del siglo XX. Si bien la ciencia, por contingencias históricas ha tenido su cuna en Europa, su saber y beneficios no son en nuestro tiempo el efecto cultural exclusivo de las creencias de una determinada población: lo que debemos solucionar es la injusticia en su distribución que ve de la mano de las prácticas capitalistas y no atacar recalcitrantemente sus capacidades. El acceso al desarrollo científico, su democratización, se nos presenta también como una exigencia social. Observemos cómo de unas exigencias formales de la ética moral se deben desprender unas regulaciones para la práctica científica.

Existe una base pragmático-utilitarista, una brújula moral —y no una certeza como la científica— que basta para exigir que los valores ilustrados de justicia y libertad sean aplicados al desarrollo científico. Al dejar atrás la amenaza del relativismo cognitivo obtenemos un plus de orientación moral. Precisamente porque conocemos el poder de la ciencia, tenemos algo sobre lo que construir. Existe un doble entrelazamiento entre teoría y práctica de tal manera que es la experiencia la que satisface los anhelos de independencia de la teoría y, a su vez, lograda esa independencia la práctica experimental que transforma la realidad con contundencia avasalladora nos muestra la necesidad de supeditar ese poderío a un conjunto de valores que propicie el camino,

facilitado también por el desarrollo científico, hacia un mundo más digno para todos. Este vínculo no se presenta, sin embargo, de forma necesaria, está claro que en el terreno de la moral aunque podemos vislumbrar la senda más racional, es también posible cualquier abyección, así ha sucedido y puede seguir sucediendo: sabemos bien que el capitalismo ha frustrado el ideal ilustrado de la libertad y la igualdad, pero estos siguen siendo irrenunciables. Somos perfectamente conscientes de que el desarrollo tecno-científico puede ser devastador para la humanidad si dejamos que soslaye todo imperativo moral. Lo que queremos subrayar es que si la ciencia hace la diferencia, puede procurar el mayor bien de aquellos que tienen acceso a sus beneficios, pero esto no viene dado, está en nuestras manos luchar para que sus bondades no sean, cada vez más como es el caso, privativas de unas pocas clases favorecidas. A esto hemos de añadir que nos parece muy recomendable que en aquellos lugares del mundo donde la asimetría causa los mayores sufrimientos, el realismo sea la norma y la guía de la acción social en miras de la justicia y la libertad. Si es que alguien todavía se cuestiona acerca de si estos valores se pueden considerar como universalmente deseables, no cabe duda de que seguramente lo serán para aquellos cuya ausencia marca sus vidas. Empiecen por preguntar allí. El creer que la emancipación es ante todo una batalla que se ha de librar en el terreno de los significados es tan solo un lujo, o hasta una pose, para los académicos cuya situación está bien asegurada y para sociedades donde la cultura científica, y he ahí una inmensa ironía, ha logrado alcanzar un alto desarrollo y la población se beneficia de ello. No se trata de negar que hay dominación conceptual, pero creemos que es importante y urgente atender, y luchar decididamente contra, los efectos de las diferencias económicas y la coerción política, siendo los suyos los efectos más devastadores. Sin creencias compartidas y bien fundadas ¿cómo luchar? El progreso técnico y económico, la igualdad y la justicia en estos ámbitos, son demandas insoslayables para enarbolar en las luchas sociales pues están en la raíz de muchas otras desigualdades y la ciencia debe ser apreciada como una herramienta de un inmenso potencial emancipador que debe ser firmemente encauzado por los irrenunciables ideales de la ilustración: la ciencia puede combatir el hambre, la ciencia puede combatir la enfermedad, la ciencia puede combatir la pobreza, la ciencia es lo contrario de la ignorancia. Lo que la ciencia pueda hacer por mejorar nuestro mundo depende de nosotros. Hacer que pueda se nos presenta como un deber.

Bibliografía

- » Durkheim, E. (1982). [1ra.ed. 1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa* (Trad. Ramos, R.). Akal.
- » Gellner, E. (1994). *Razón y cultura* (Trad. Ors Marqués, C.). Editorial Síntesis.
- » Gellner, E. (1992). *Posmodernismo, razón y religión* (Trad. Sarró Maluquer, R.). Paidós.
- » Gellner, E. (1974). *Legitimation of Belief*. Cambridge University Press.
- » Ors-Marqués, C. (2011). *Razón y cultura en la filosofía de Ernest Gellner*. (Tesis doctoral). Universidad de Valencia.
- » Weber, M. (1991). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Trad. Chávez Martínez, J.). Premia.
- » Schroeder, R. (1996). From the Big Divide to the Rubber Cage: Gellner's Conception of Science and Technology. *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, 48, 427-444.