

JUAN ARANA (Ed.)

FALSOS SABERES

La suplantación del conocimiento
en la cultura contemporánea

BIBLIOTECA NUEVA

XXI grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, s. a. de c. v.

CEHRO DEL AGUA, 248 HOVERO DE TEJEROS,
04310. **MÉXICO**, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

salto de página, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

editorial anthropos / nariño, s. l.

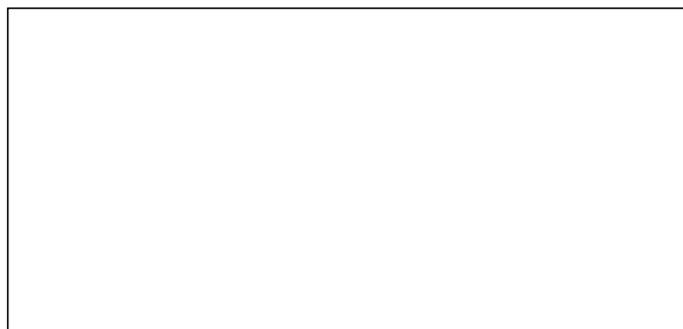
DIFUSIÓN, 266
08007, **BARCELONA**, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

siglo xxi editores, s. a.

GUATEMALA, 4824,
C 1425 BUJ. **BUENOS AIRES**, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

biblioteca nueva, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es



© Juan Arana (Ed.), 2013
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2013
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-
Depósito Legal: M- -2013

Impreso en
Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

¿Es la búsqueda de verdad un gran relato?

JUAN ARANA
Universidad de Sevilla

El concepto de verdad y los correlatos que supuestamente subsume han exasperado la paciencia de los profesionales que han tenido que bregar con una y otros tanto desde el punto de vista práctico —me refiero a los *jueces*— como del teórico —o sea: los *filósofos*—. El dato no es en modo alguno nuevo. En el más famoso juicio de la historia, ocurrido hace ahora unos dos mil años, el magistrado clamó fuera de sí: «¿Y qué es la verdad?!» cuando el acusado tuvo la osadía de invocarla. Pero con el paso de los siglos hemos pasado de la ira a la resignación, por no decir a un sentimiento encontrado en el que se mezclan el escepticismo y el embarazo. La situación queda bien reflejada en una escena de la película *Presunto inocente*¹: Harrison Ford encarna un fiscal que se ve involucrado en el asesinato de una colega. Contrata para defenderle al abogado que más veces tuvo como adversario en procesos anteriores. Relata a su mujer una conversación con él y le confiesa avergonzado que a la hora de planear su defensa ha protestado su inocencia: «¿Es lo que todos los culpables hacen!». En este episodio se produce un interesante cortocircuito mental: como elemento esencial del engranaje ideado para poner todo en su sitio, el fiscal no ha de preocuparse de otra verdad que no sea la de las pruebas que incriminan al sospechoso. Sabe muy bien que aplicando las rutinas del oficio estaría más que sentenciado, pero entonces se rebela porque tiene también acceso directo a una verdad íntima que es casi imposible probar. Su doble condición de fiscal y acusado le per-

¹ *Presumed innocent*, 1999.

mite desenmascarar —si se quiere de un modo solipsista— la inadecuación del procedimiento para establecer la *verdad legal* cuando no coincide con la *verdad real*. Con ese cinismo de segunda mano que nos da la cultura contemporánea, todos sabemos que a los defensores les da igual que sus clientes hayan cometido o no el delito que se les imputa. En el musical *Chicago* (1975) la irrisión es tal que se canta y baila para celebrar las mentiras de los imputados y las artimañas de todos los intervinientes en el entramado jurídico-penal.

¿Y qué pasa con la filosofía? La peculiaridad que tiene respecto al derecho es que no corre el riesgo de absolver o condenar al reo equivocado pero, sin ponerme melodramático, lo cierto es que desde tiempo inmemorial suministra los instrumentos con que otros resuelven bien o mal los dilemas prácticos que la justicia, la política, la medicina, la agricultura o la ingeniería afrontan día a día. Mejor dicho, así fue más o menos hasta el siglo XVII, y de ahí que los desencuentros de los filósofos con la verdad fuesen trágicos antes de esa época. Desde entonces se piensa que las verdades que tienen consecuencias en la vida práctica de las personas son las *verdades positivas*, y de esas ya se ocupa la ciencia. Las otras, las —llamemos— *verdades especulativas*, pueden seguir siendo estudiadas por los filósofos, sin que importe demasiado que lleguen o no a conclusiones fiables. Algunos encontramos deplorable esta tajante división, otros están encantados con ella. ¿Por qué? Porque consideran preferible que los filósofos se limiten a intentar comprender el mundo en lugar de transformarlo, puesto que cuando han intentado hacer cambios, casi siempre ha salido mal el experimento. Para los que piensan así, seguramente será una pena asumir que en definitiva la división entre verdades positivas y especulativas deja bastante que desear. Ponerse a discutir si tal o cual verdad es de un tipo u otro —y en consecuencia a quién corresponde buscarla— es un ejercicio desalentador. Es como partir una herencia, sobre todo cuando se trata de asignar objetos supuestamente valiosos pero de problemática tasación y aún más difícil venta. Además, aunque aceptemos todas las convenciones al uso, la idea de que las verdades buscadas por la filosofía carecen de aplicabilidad es absurda. Pongamos por ejemplo la existencia de Dios, una cuestión sobre la que muy pocos científicos se han declarado competentes. Dejando a un lado las dificultades que plantea resolverla, no cabe duda alguna de su interés práctico, ya que, como comenta al respecto Antony Flew, «...mi persistente interés en la religión fue siempre solo prudencial [...]. Digo “prudencial” porque, si hay un Dios o dioses que se implican en los asuntos humanos, sería descabelladamente insensato no mantenerse en el lado correcto, cuando de ellos se trata»².

² Antony Flew, *Dios existe*, trad. de Francisco José Contreras, *pro manuscripto*.

Aunque de un modo menos espectacular e inmediato, se podrían decir algo semejante de la mayoría de los asuntos investigados por los filósofos a lo largo de la historia, aunque acepto que la curiosidad desbordada les llevó a discutir un buen montón de asuntos perfectamente ociosos y prescindibles. Pero si en la mayoría de los que han tratado no han conseguido proporcionarnos recetas aceptables, la causa hay que buscarla en su irresolubilidad intrínseca, no en la ausencia de repercusiones prácticas. Eso nos lleva a plantear la cuestión de la inaccesibilidad de las verdades filosóficas. Que hay verdades escondidas es algo tan obvio que ni merece la pena mencionarlo. Que existen verdades difíciles de encontrar y aún más de asentar también va de suyo y es lo que hace del conocimiento una aventura y del saber un arte. Pero la idea de una verdad inaccesible de modo absoluto y universal es tan contradictoria como la de triángulo de cuatro lados, ya que la verdad objetiva de cualquier ente es su inteligibilidad: en el horizonte metafísico verdad e inteligibilidad resultan sinónimos. Claro está que podríamos obtener una versión lógicamente aceptable de la controvertida noción haciendo que ciertas verdades solo estén al alcance de Dios o, si somos ateos, de una raza de extraterrestres supercivilizados con la que nunca llegaremos a contactar. Aún así, cabría mantener la idea de verdad como principio regulativo, en el sentido de que las verdades fuera de nuestro alcance serían, valga la redundancia, en sí mismas *verdaderas*, en el sentido de que no escaparían a la perspicacia de algún intelecto, aunque no fuera precisamente el nuestro. Quizá sea esto lo menos que se puede despachar en cuando a fundamentación onto-gnoseológica del conocimiento, ya que la única rentabilidad que podemos extraer de ella es más o menos la que sostiene la fe de los jugadores de lotería: la seguridad de que al menos a alguien —que siempre es «otro»— «le toca».

Sigamos no obstante el hilo de esta reflexión para ver si finalmente nos lleva a una versión minimalista de la búsqueda de la verdad. Al comienzo de la *Nova dilucidatio* Kant efectúa una curiosa caracterización del proyecto leibniziano de *característica universal*:

He aquí un espécimen —leve, ciertamente, mas no del todo despreciable— de la arte característica combinatoria, porque los términos simplicísimos de que nos servimos para declarar estos principios, en casi nada se diferencian de los caracteres. Qué es lo que sienta de esta arte que, inventada por Leibniz, la han recuperado todos los eruditos de enterrada que estaba con tan ilustre varón, lo explicaré en esta ocasión; confieso advertir en este gran filósofo lo del testamento de aquel padre de la fábula de Esopo, quien, a punto de expirar, declaró a sus hijos haber escondido un tesoro en el campo; mas, antes de indicar el lugar, quedó de repente muerto; dio así a los hijos ocasión de arar a fondo diligentísimamente el campo, y, cavándolo, be-

neficiarlo, hasta que perdida la esperanza, resultaron sin duda más ricos por la fecundidad del campo³.

Frente a las verdades de gran estilo que prometía el pensador sajón, su émulo prusiano nos ofrece otras en formato pequeño, hijas de la fragmentación desmitificadora del proyecto anterior. Sugiere que en definitiva valen más cien verdades parciales a ras de tierra que una sola redonda y estratosférica. Sin embargo, la ambición de lograr esta última puede servir de señuelo y estímulo para obtener las otras. No va a ser la primera vez ni desde luego la última que en la evolución del pensamiento occidental se propone trocar la indagación de grandes Verdades con mayúscula por pequeñas verdades con minúscula. Este proceso de redimensionamiento a la baja fue precedido por un corto pero intenso proceso inflacionario, que coincide con el desarrollo del racionalismo del siglo XVII, con Descartes, Spinoza y Leibniz como máximos representantes. Es muy probable que si estos no hubieran pedido tanto de la verdad en un primer momento, los empiristas, Kant y los que vinieron después tampoco habrían tenido que rebajar tan drásticamente las expectativas de alcanzarla. Es legítimo preguntarse qué impidió recuperar el *statu quo* inicial una vez completado el vaivén del péndulo, de tal forma que la epistemología resultante no ofreciera tanto como prometió Descartes ni tan poco como concedió Hume. Pero la historia casi nunca regresa a su punto de partida: aunque hubiera permanecido en él durante siglos y siglos, una vez que lo abandonó seguramente fue para siempre. Dejando el plano de las generalizaciones abstractas, los rasgos más sobresalientes que distinguen la situación *antes* del racionalismo y *después* de él se resumen en dos: nacimiento de la ciencia moderna y ruptura de la unidad del conocimiento. Ambos están, como es obvio, íntimamente relacionados. La unidad del conocimiento se perdió *porque* la ciencia moderna irrumpió como *una forma diferente* de ejercer la razón que no pudo ser acomodada dentro de los esquemas antiguos ni tampoco de los nuevos. Aquí la fábula de Esopo podría aplicarse de nuevo, aunque con resultados más equívocos. Buscando tesoros metafísicos, los investigadores modernos lograron abundantes cosechas de resultados científicos, cuyo monto superó a la postre el de las intuiciones intelectuales y juicios sintéticos *a priori* que no aparecieron por ninguna parte.

Se trata de un fenómeno histórico sobradamente conocido, pero llama la atención lo controvertido de las interpretaciones que suscitó en el pasado y todavía hoy. El contraste entre la complejidad de los hechos

³ Kant, AA I, 389-90; sigo la versión bastante libre de García Bacca.

y la simplicidad de los diagnósticos da bastante que pensar. Los más burdos contemplan la situación como si se hubiera tratado de un pleito entre dos partidos bien cohesionados: el de los científicos positivos y el de los filósofos especulativos. Para vengar su derrota estos últimos habrían proclamado que lo que sus competidores conseguían no eran genuinas verdades, sino simple quincalla epistémica con la que habrían saturado el mercado de las ideas provocando una suplantación del saber por meros sucedáneos de las verdades que realmente importan aunque, eso sí, a cambio de ello habríamos obtenido el progreso material, un poco como el plato de lentejas que Esaú obtuvo a cambio de su primogenitura.

No habría mucho más que decir si todo se redujera a una partida entre dos contrincantes. Para enriquecer el análisis suele recordarse que al mismo tiempo que la unidad del conocimiento, Europa perdió la unidad religiosa. Las discusiones sobre los límites del conocimiento humano fueron en realidad a tres bandas, porque nadie perdía de vista las implicaciones de las opciones debatidas para la doctrina de la fe. El indiferentismo religioso e incluso el filosófico son fenómenos relativamente tardíos. Durante los siglos XVII y XVIII uno podía ser católico, luterano, calvinista, sociniano, panteísta o incluso ateo, como también racionalista, empirista y por supuesto escéptico, pero hasta que Comte enunció su ley de los tres estadios, la idea de que la religión o la metafísica fuesen cuestiones menores apenas tenía valedores. El problema es que en el siglo XVI el panorama se presentó tan atomizado que es posible encontrar opiniones para todos los gustos, sin que en cambio se configuren corrientes claramente dominantes de pensamiento. En el siglo XVII se manifiesta con gran fuerza un renacer del espíritu de sistema, que tras la decadencia de la filosofía aristotélica había quedado momentáneamente eclipsado. No deja de ser una paradoja que justo cuando más se añora la concepción orgánica del saber es cuando salta hecho astillas el viejo árbol de las ciencias. En cierto modo se produjo una situación parecida a la de las guerras civiles: cuando ninguna de las facciones en pugna consigue imponerse con rapidez, el conflicto acaba degenerando en manzana general. Una vez consumada la división era inevitable recuperar una teoría de la doble verdad (por no hablar de triple, cuádruple verdad, etc.), o bien restringir la verdad *genuina* a una sola de las antiguas provincias del saber. Fuera de eso, siempre ha habido ecumenistas del conocimiento dispuestos a promover en la medida de sus posibilidades la recuperación del paradigma perdido. Es el grupo, por desgracia minoritario, al que me gustaría adscribirme, pero dejaré para otra ocasión hacer campaña en su favor. Lo que me interesa en este momento es cuestionar la simplista división de papeles según la cual a lo largo de la Modernidad se constituyó por un lado el grupo de los filósofos «puros» y

por otro el de los científicos y tecnólogos, secundado por los filósofos dispuestos a defender la tesis de que solo la ciencia detenta «genuino» saber. Siguiendo con este esquema, la preponderancia de los segundos respecto de los primeros determinó un progresivo obscurecimiento de la noción de verdad y en definitiva una suplantación del saber por la eficacia y las satisfacciones inmediatas que han acabado aflorando por todos los lados en la contemporaneidad.

Vaya por delante el reconocimiento de que esta valoración posee muchos indicios a su favor. Es un hecho que la ciencia cobró progresivo auge a partir del siglo XVIII y que sus aplicaciones tecnológicas condicionaron decisivamente todos los aspectos de la vida social en Occidente a partir del siglo XIX y en todo el planeta a partir del XX. También es cierto que este predominio produjo a corto plazo un desencantamiento del mundo y a largo una desmotivación del saber. En 1969 el biólogo molecular Gunther Stent auguró que con el tiempo la gente dejaría de interesarse por la ciencia y el arte, para entregarse al hedonismo. No era un pronóstico demasiado aventurado, pero es llamativo la prontitud con que se ha cumplido, a la vista del descenso de matrículas tanto en las facultades de ciencias como en las de humanidades y, sobre todo, en el alarmante descenso de los niveles de lectura en el mundo supuestamente civilizado. El gran gurú de la tecnociencia, Marvin Minsky, también ha clamado contra el hecho de que los departamentos punteros donde se elabora la tecnociencia contemporánea hayan sido invadidos por doctorandos procedentes del tercer mundo. Y no tanto o no solo por lo que pueda haber aquí de prejuicio racista, sino por la queja de quienes gozan de todas las ventajas para incorporarse a la magna empresa: disfrutan de los avanzados sistemas educativos de los países desarrollados pero no aprovechan estas ventajas, porque «los estudiantes han dejado de aprender desde que los profesores de universidad les explican que todas las culturas vienen a ser lo mismo y que todas son igualmente aceptables»⁴. Se da entonces la paradoja de que son los hijos de esas otras culturas los que muestran preferencia por la «nuestra». Mientras nuestros hijos emigran al Nepal en busca de la sabiduría oriental, los nepalíes desembarcan en Stanford y Cambridge ávidos de hacerse con los trucos tecnológicos de Occidente. Una vez allí vencen las dificultades de un entorno muchas veces hostil a ese tipo de saber, compitiendo victoriosamente con los hijos de nuestra civilización, que se han vuelto cínicos y están desmotivados. De esta manera prosperan en los países de acogida y pueden ofrecer a sus propios hijos todas las oportunidades

⁴ Guy Sorman, *Los verdaderos pensadores de nuestro tiempo*, Barcelona, Seix Barral, 1991, pág.136.

para hacerse a su vez cínicos y desmotivados. Lo único que queda claro en todo este asunto es que no es una cuestión de raza ni de cultura, sino que por alguna extraña razón las sociedades del saber están hastiadas de sí mismas y necesitan para sobrevivir la importación de sangre y espíritus nuevos todavía no vacunados contra esa tendencia innata en el hombre hacia el saber.

Creo que lo dicho es suficientemente poco novedoso como para no suscitar encendidas impugnaciones, que por otro lado estoy lejos de querer provocar. Si algo hay de interesante en el fenómeno evocado es que el estancamiento y el desinterés parecen afectar no solo a las grandes verdades de la filosofía, sino también a las pequeñas verdades de la ciencia, y según algunos análisis en tanta mayor medida cuanto más desenganchadas están de aquellas.

Lee Smolin es un distinguido físico y cosmólogo que recientemente ha publicado un libro donde estudia en profundidad el ocaso del progreso en el campo de la física teórica. Su conclusión es sorprendente, porque achaca el estancamiento a la decisión promovida en los años 50 de «orillar» las cuestiones «filosóficas» de fondo que habían acompañado a los grandes adelantos de la ciencia en la primera mitad del siglo XX:

El modelo estándar de la física de partículas significó el triunfo de una manera especial de ejercer la ciencia que dominó la física en los años cuarenta. Un estilo pragmático y duro que favorece el virtuosismo en el cálculo más que la reflexión sobre difíciles problemas conceptuales. Una manera profundamente diferente de trabajar de la que tenían [...] los [...] científicos revolucionarios de principios del siglo XX cuyo trabajo surgió tras profundas reflexiones acerca de las cuestiones más elementales sobre el espacio, el tiempo y la materia y que entendían que su trabajo formaba parte de una tradición filosófica más amplia en la que se sentían como peces en el agua. Según el enfoque de la física de partículas desarrollado y enseñado por Richard Feynman, Freeman Dyson y otros, en la investigación no había lugar para la reflexión sobre los problemas fundamentales [...]. Sin embargo [...] la lección de los últimos treinta años nos enseña que este pragmático estilo de hacer ciencia no resuelve los problemas a los que nos enfrentamos hoy en día. Si queremos que el progreso de la ciencia se mantenga, debemos enfrentarnos de nuevo a las preguntas más profundas sobre el espacio y el tiempo, la teoría cuántica y la cosmología⁵.

⁵ Lee Smolin, *Las dudas de la física en el siglo XXI*, Barcelona, Crítica, 2007, págs. 28-29.

Si quisiera apresurar un poco mi reflexión, diría que esta tesis abona mi creencia en que las verdades pequeñas de la filosofía están enlazadas con hilos quizá sutiles, pero eficaces, a las grandes verdades de la filosofía, y que todos nos deberíamos aplicar a restaurar esos lazos perdidos donde radicaría la causa última de la decadencia tanto de la filosofía como de la ciencia. Un guiño pues a la búsqueda de la verdad como gran relato. Aquí adopto pues una posición decididamente anti-post-moderna, pero no moderna a secas como la doble negación sugiere, ya que en la Modernidad se consumó esa ruptura de la unidad del saber a la que pretendo hacer responsable de nuestros males. Precisamente en el modo como se gestionó dicha ruptura hay un elemento que me permitiría hacer una concesión al espíritu postmoderno si tal concesión se considera políticamente correcta y por tanto aconsejable. Voy a describirlo del modo más sucinto posible. Se suele tener la idea de que en el pensamiento clásico de inspiración aristotélica la física constituye el soporte de la metafísica, de manera que se pasa gradualmente de un saber donde la conjetura y la generalización empírica tienen su papel a otro en el que se investigan cosas más universales y necesarias, aunque sobre bases menos inmediatas. Los modernos, de la mano de Descartes y Spinoza, habrían invertido el esquema, empezando el edificio del saber con una metafísica que se presenta como fundamento incontestable de una física que, para no desmerecer de tan firmes cimientos, se vuelve mecánica por no decir mecanicista. Con Kant se toma conciencia de la imposibilidad de hacer de la metafísica una ciencia estricta, a no ser que la reconvirtamos en mera fundamentación de una ciencia que sigue siendo mecánica y determinista. Desde entonces para acá las cosas no habrían variado sustancialmente.

Este esquema hermenéutico tiene la virtud de ser simple y comprensible. Para algunos paladares posee además el atractivo de marcar líneas de separación netas entre la ciencia y la filosofía. Pero tiene el pequeño vicio de que falsea la historia. Descartes no fue el inventor del mecanicismo y Spinoza mucho menos. Esto lo han demostrado los investigadores que se han tomado la molestia de estudiar los textos sin descuidar las fechas en que fueron compuestos. Desgraciadamente los que hicieron ese trabajo eran historiadores franceses y con el ocaso de su lengua han quedado relegados a un semiolvido. Destacaré en particular los nombres de René Dugas⁶, Paul Mouy⁷ y muy especialmente Robert Lenoble, autor prematura y desafortunadamente desaparecido que en su

⁶ René Dugas, *Histoire de la mécanique*, Neuchatel, Griffon, 1950; *La mécanique au XVII^e siècle*, Neuchatel, Griffon, 1954.

⁷ Paul Mouy, *Le développement de la physique cartésienne*, Paris, Vrin, 1934.

obra *Mersenne o el nacimiento del mecanicismo*⁸ establece las líneas maestras de una evolución que resumida telegráficamente sonaría así: El mecanicismo moderno es la invención de autores como Galileo, Mersenne, Gassendi, Roberval y muchos otros, autores que en muchos casos no tienen una metafísica, pero que se persuaden de la insostenibilidad de la física aristotélica y reaccionan contra la deriva panteístico-naturalista del aristotelismo renacentista y de otras corrientes como el hermetismo, la cábala y la alquimia. Son autores de inequívoca inspiración cristiana que ven en la alianza de razón, matemáticas y experiencia la más sólida defensa contra la disolución de lo sobrenatural en una visión mágica y pampsiquista del mundo físico. Lo que sus representantes tardan en ver es que el sorprendente y rápido éxito de este movimiento puede abocar a un naturalismo de signo opuesto al que representaban Cardano, Telesio, Pomponazzi, Paracelso o Bruno, naturalismo que se empieza a insinuar en Hobbes. Descartes detecta el peligro y quiere ponerle pronto remedio mediante una metafísica dualista que será objeto de rechazo general tanto por parte de sus enemigos como de sus presuntos amigos, como Regius o el propio Mersenne. El intento pascaliano de reconducir la situación tampoco tiene éxito, y el mecanicismo moderno de inspiración religiosa se ve abocado a un rechazo indiscriminado de ingerencias metafísicas, tal como revela la línea Huygens-Newton-D'Alembert-Euler. La ruptura de la unidad del saber queda así sellada, sobre todo porque los filósofos no saben encontrar otra alternativa al dualismo cartesiano que no sea el escepticismo de Hume o el intento kantiano de reconvertir la metafísica en una especie de epistemología de la ciencia moderna. Esto arruinó las posibilidades de conciliarla con la que probablemente era y sigue siendo única alternativa prometedora: retomar desde muy abajo el modelo aristotélico. Entiendo aquí por «modelo aristotélico» el hecho capital de colocar la metafísica *después* de la física, un después que lejos de renunciar promueve una continua interacción entre ambos ámbitos sin dejar de respetar la legítima autonomía de cada cual. Con lo que hay que acabar de una vez es con la pretensión de hacer metafísica *antes* y en realidad al margen de la física, como es característico de los modernos a partir de Descartes. Por último, frente al aristotelismo clásico, y muy especialmente frente a sus renovaciones más o menos neokantianas a lo Maréchal o Maritain, hay que aceptar que la metafísica debe ser reformulada a partir de —y en diálogo con— la ciencia moderna, ya que la física aristotélica quedó definitivamente superada desde que Galileo apuntó con su catalejos a los montes de la Luna.

⁸ Robert Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, París, Vrin, 1971.