



Metatemas

Colección dirigida por Jorge Wagensberg
para meditar y lucubrar en ciencia y filosofía

Henri Atlan

CON RAZON Y SIN ELLA

Tusquets Editores

* Alef, símbolo de los números transfinitos de Cantor

Título original: *À tort et à raison.*
Intercritique de la science et du mythe

Q175-
A7518

1.ª edición: mayo 1991

© Éditions du Seuil, 1986

© de la traducción: Josep Pla i Carrera, 1991
Edición al cuidado de Sergio Tapia
Diseño de la colección: Clotet-Tusquets
Reservados todos los derechos de esta edición para
Tusquets Editores, S.A. - Iradier, 24, bajos - 08017 Barcelona
ISBN: 84-7223-197-6
Depósito legal: B. 3.888-1991
Fotocomposición: Foinsa - Gran Vía, 569 - 08011 Barcelona
Impreso sobre papel Offset-F Crudo de Leizarán, S.A. - Guipúzcoa
Libergraf, S.A. - Constitución, 19 - 08014 Barcelona
Impreso en España

Indice

P.	11	<i>Introducción: ¿Con razón o sin ella?</i>
	27	Notas a la introducción
	29	1. Reseñas (de experiencias)
	47	Notas al capítulo 1
	49	2. Conocimiento científico y niveles de organización
	100	Notas al capítulo 2
	116	3. Mística y racionalidad
	158	Notas al capítulo 3
	171	4. Intermedios
	184	Notas al capítulo 4
	189	5. Interpretaciones, delirios, lodos negros
	268	Notas al capítulo 5
	293	6. La Realidad Última
	329	Notas al capítulo 6
	337	7. El hombre-juego (Winnicott, Fink, Wittgenstein)
	370	Notas al capítulo 7
	385	8. Una ética que cae de los cielos o alegato en defensa del <i>wishful thinking</i>
	442	Notas al capítulo 8
	458	9. La verdad desnuda
	466	Notas al capítulo 9
	469	Índice temático y onomástico

Para Béla

«Sempiterna Temptatio», dijo Zenón. «Me digo a menudo que nada en el mundo, salvo un orden eterno o una curiosa veleidad de la materia para mejorarse a sí misma, explica por qué me esfuerzo cada día en pensar un poco mejor que la víspera.»

M. Yourcenar, *L'Œuvre au noir*

La sabiduría habla de sí misma diciendo (Proverbios, 8,30-31): «Estaba con él [con el creador antes de la creación] como un niño que crece [o, por el contrario, en la lectura de *Midrash Raba* 1,1, como un mentor que educa, como un maestro de obras, o como un instrumento de arte que elabora los planos de la construcción del mundo], estaba, encanto cotidiano, jugando en su presencia en cada instante, jugando con el universo de su tierra, y con mis alegrías con los hijos del hombre».

Introducción: ¿Con razón o sin ella?

Con razón y sin ella. Como en una fábula que a menudo se atribuye —probablemente *sin razón*— al Talmud. Un maestro hacía justicia entre dos contendientes en presencia de sus discípulos. Al primero que expuso su caso, el juez, tras larga reflexión, decidió concederle la razón. Pero cuando el segundo hubo terminado de hablar en su favor, el juez, después de haber reflexionado largamente, le dio asimismo la razón. A los discípulos, que se mostraban sorprendidos de que su maestro pudiese conceder la razón a dos versiones contradictorias de los mismos hechos, el juez respondió, tras una nueva y larga reflexión: «En efecto, también vosotros tenéis razón».

El objetivo de esta obra consiste en mostrar que existen diversas racionalidades, diferentes formas de tener «razón», legítimas aunque diferentes, para interpretar los datos de nuestros sentidos. Problema que no es ciertamente nuevo, pero que la ciencia moderna ha afrontado con renovados términos y con la tranquila firmeza y el modesto triunfo que la caracterizan en la segunda mitad de nuestro siglo. Omnipresente, nada que persiga la verdad acerca de lo real puede ignorarla; por el contrario, lo mítico, lo religioso y lo metafísico son tachados siempre de sospechosos, de incurrir en la ilusión, cuando no en el engaño. «No hay más verdad que la científica», decía Bertrand Russell. Pero al mismo tiempo, en su avance de lo particular a lo general, la búsqueda de esta verdad ha de ser modesta, limitada por las condiciones de aplicación de los métodos rigurosos con que se confiere a los objetos que le son adaptados y, por ende, cuidadosamente circunscritos y definidos.

De ahí que, al mismo tiempo, aparezca cierta decepción con respecto a la esperanza decimonónica de una ciencia que tendría explicación para todo; que además fundamentaría la ética; que ayudaría a vivir, no sólo gracias al bienestar debido a sus descubrimientos tecnológicos, sino iluminando a la vez la verdad y el bien; que indicaría cómo vivir según preceptos en los que se podría creer porque, «científicos», habrían disipado las tinieblas del oscurantismo y de la tradición. Así, detrás de esta de-

cepción, se esconde una nostalgia: sustituir la verdad del dogma religioso por la del dogma científico. Y, para ello, refundir en una gran síntesis las luces de la razón con las iluminaciones místicas. El resultado: una mística de la ciencia para la cual, una vez más, no puede haber más verdad que la científica, pero que no se resigna a permanecer entre los límites estrechos en los que la quiere mantener un pensamiento crítico consecuente que reflexiona sobre ella. De aquí brota un ingenuo científicismo materialista propenso a grandes síntesis espiritualistas no menos ingenuas, que se revisten con los restos de tradiciones místicas vulgarizadas con una jerga pseudocientífica.

Nuestro propósito en estas páginas es defender que, con razón, distinguimos los objetos y los métodos que pertenecen a las ciencias físicas, de las ciencias del ser vivo, de las ciencias del hombre, con diferentes intereses y situaciones; y también de los objetos y métodos de las tradiciones místicas y míticas, en las que hemos aprendido a reconocer la posibilidad de una racionalidad, asimismo con diferentes intereses y situaciones. Y que, sin razón, algunos han tratado de unificar todo esto en la gran síntesis de un conocimiento iniciático en el que se desvelaría una Realidad Última eterna y ubicua.

Con razón y sin ella, ¿en nombre de qué? En nombre de la razón, naturalmente, pero de una razón acrobática y sin red que ya no puede invocar un metadiscursio, una metateoría (metafísica, meta-biológica, meta-psicológica o cualquier otra). Pero, ¿hay motivos para confiar en la razón? En caso afirmativo, ¿en qué condiciones? En caso negativo, ¿cómo podemos saberlo? La búsqueda de la iluminación por parte de los nuevos místicos de este siglo, decepcionados por el «racionalismo cartesiano», sigue curiosamente a la del Siglo de las Luces. ¡Tan sólo la pérdida de una pequeña sílaba separa, en inglés, ésta de aquélla, el *Enlightenment* del *Enlightment** [I. 1]. Confusión neoalquimista, probablemente debida a una necesidad irrefrenable de fundar la Ética (y la política) en una Verdad objetiva. ¡Qué lástima para la búsqueda científica y para las tradiciones místicas! Posible remedio: el humor serio de la multiplicidad (y de la relatividad) de los juegos del conocimiento, de la razón, del inconsciente, del lenguaje, de los posibles, de lo real-irreal, cuyas transformaciones incesantes reemplazan ventajosamente la búsqueda alquímica de la Realidad Última.

El primer capítulo plantea algunas cuestiones suscitadas por ciertas experiencias vividas, directamente o no, en los últimos

* En inglés en el original. (N. del T.)

años. Estas experiencias orientan la reflexión de los capítulos siguientes, pues, si bien las cuestiones que nos preocupan han sido debatidas ampliamente y analizadas sutilmente durante siglos de actividad filosófica, hoy se plantean en contextos diferentes. El relato de estas experiencias nos ayudará, cuando menos tanto como largos análisis teóricos, a concebir los términos de algunos problemas de civilización que nos plantea el explosivo desarrollo, en cantidad y en calidad, de las ciencias y las técnicas.

Los descubrimientos de este siglo han cambiado sensiblemente nuestra manera de concebir no sólo la naturaleza, sino también las implicaciones teóricas, morales y políticas de nuestras investigaciones. Sería difícil sostener que la física cuántica y la relatividad en primer lugar, y más tarde la biología molecular, a lo que se añaden en la actualidad las ciencias de la información, no han tenido una incidencia fundamental en nuestra forma de pensar las cosas, y, más aún, en nuestra forma de pensar sobre cómo pensamos las cosas. Es innegable que, en nosotros mismos y en nuestro entorno, descubrimos hoy una razón nueva, distinta de aquella a la que nos habían habituado la ciencia y filosofía de los siglos precedentes. Pero, ¿de qué nueva razón se trata? O, más exactamente, ¿dónde se encuentra la novedad en esta razón nueva, en el entendimiento de que se trata siempre de razón, *en continuidad con la razón clásica*? Demasiado a menudo la novedad, con lo que tiene de inaudito, maravilloso y fantástico, nos deslumbra hasta el extremo de hacernos olvidar de qué está hecha. Es así como una mística, acorde con una irracionalidad que la nueva ciencia se habría encargado de «confirmar», ha podido hundir, a veces, a científicos valiosos. Mientras que, para no dejarse llevar por la pasión, con demasiada frecuencia también, algunos no encuentran otro recurso que apartar su mirada de lo que esta nueva razón implica, como si no se trata-se más que de una continuidad carente de fallos en el combate y la victoria de la razón clásica sobre todo lo que no es ella; o bien de una continuación triunfante de los éxitos de las luces de la razón —iniciados en el siglo del mismo nombre— sobre las tinieblas del oscurantismo religioso y lo irracional, los «hombres negros» de Nietzsche y el «fango negro» de Freud. Es cierto que esta lucha ha existido, y que aún perdura en la actualidad. Pero no se trata de un proceso continuo, monótono y unívoco: la luz se halla siempre mezclada con las tinieblas, y tanto más cuanto más deslumbradora se muestra. La tesis de este libro es que ante todo debemos tratar de circunscribir en la nueva ciencia lo que, desde el punto de vista del pensamiento de las cosas, es verdaderamente nuevo: no tanto en relación a los conteni-

dos teóricos, siempre en situación de ser refutados y en los que, por encima de todo, no hay que «creer» a pesar de los éxitos tecnológicos que los acompañan, sino sobre todo en cuanto a las nuevas relaciones entre nuestra racionalidad y los objetos, partiendo de la base de que los objetos de la naturaleza se mantienen tal cual eran, así como también nuestra razón discursiva, en el sentido de que funciona siempre con ayuda de los principios de identidad y de no contradicción. Lo que ha cambiado es la relación entre ellas; más concretamente, la relación abstracto/concreto tal como aparece en el pensamiento científico moderno. Lo nuevo en la «razón nueva», no es tanto la razón en sí misma, cuanto la forma en que la utilizamos para «explicar» lo real.

Paralelamente, al ser esta novedad reconocida como tal en un ámbito sociocultural limitado, el de la ciencia y la filosofía desarrolladas en Occidente a lo largo de varios siglos, se impone naturalmente la comparación con lo que haya podido pasar en otros ámbitos socioculturales, Oriente Próximo, Extremo Oriente y las civilizaciones indoamericanas. También en ellos debemos superar la alternativa, que en el fondo es la misma, entre el deslumbramiento por la riqueza y la novedad (¡para nosotros, los occidentales!) de los frutos recogidos en estas tradiciones de conocimiento no occidentales, y su rechazo puro y simple de nuestro universo mental por miedo a ceder, precisamente, ante dicho deslumbramiento. La vía que aquí se preconiza consiste en abordar esta comparación a fin de hacer aparecer sistemáticamente las diferencias, más que las analogías. La búsqueda, consciente o inconsciente, de un conocimiento unificado y cerrado, del Conocimiento de la Realidad Última, es fuente de confusión a la vez que obstáculo para un verdadero diálogo entre las culturas. Las diferentes experiencias del pensamiento, las distintas maneras de utilizar la razón que los hombres han desarrollado a lo largo de los años y en continentes diferentes, no tienen nada que ganar con comparaciones igualadoras ni con sincretismos en los que pierden su sustancia y la legitimidad que fundamenta su parte de verdad. Ello no significa en absoluto que deban ignorarse, ya que con la publicación de *Mysticism and Logic* de Russell en 1918, han aparecido muchos elementos tanto en el orden de la lógica científica como en el de las experiencias místicas.

Hoy nos encontramos en un punto en que las explicaciones de la ciencia sólo pueden ser parciales, pues descansan en los métodos de observación y de experimentación que dividen lo real en diferentes dominios, y cada dominio en distintos niveles de integración.

La cuestión del paso de un nivel a otro, en la realidad y en el conocimiento que de ella podemos alcanzar, está condicionada por los instrumentos de que disponemos, teóricos y técnicos, para realizar tales divisiones. Esto se ha hecho evidente, e inevitable, por el hecho mismo del éxito de la biología molecular. En el capítulo 2 veremos cómo los problemas que plantea la observación de los seres organizados en la naturaleza se han renovado completamente debido al contexto biológico y cibernético de la ciencia de los últimos treinta años. Ello nos llevará a situar las fronteras del conocimiento objetivo en las articulaciones entre niveles de organización, es decir entre los dominios circunscritos por disciplinas científicas distintas. En este contexto se (re)plantea la cuestión del reduccionismo físico-químico, así como la de las relaciones del cuerpo y el espíritu (*mind-body problem*), y son motivo de una primera apreciación de las consecuencias relativistas que emanan del reconocimiento de estas fronteras.

Distinguiendo entre reduccionismo del método, indispensable en la práctica científica, y reduccionismo de las teorías, veremos que este último, motivado siempre por preocupaciones extracientíficas, metafísicas cuando no ideológicas, a menudo constituye una fuente de confusiones, que desembocan a veces en objetivos contrarios a los perseguidos. De este modo, en el mecanismo reduccionista clásico, la imagen del hombre-máquina, que parecía el colmo del materialismo, vuelve sobre sus pasos, si puede decirse así, cuando nos percatamos de que las máquinas se caracterizan por su finalidad, que no es otra que la de su constructor, el proyecto del que las fabrica para realizar determinada tarea. Dicho de otra forma, esta imagen no es *suficientemente* materialista y debería ser rechazada por un reduccionismo físico-químico consecuente. Contiene todavía demasiados elementos de teleología, y la metáfora del programa genético que debía purgar al materialismo de este defecto, a menudo no hace más que reforzarlo, sobre todo cuando se la toma con excesiva seriedad, demasiado literalmente. La máquina no constituye la imagen adecuada, aun si se imagina que su programador es la selección natural. El juego de interacción de moléculas, sin una finalidad sobreañadida, ni siquiera teleonómica, es la única descripción físico-química coherente de los sistemas vivos. La finalidad, ya sea bajo la forma de una función biológica y su significado, ya bajo una intencionalidad incluso inconsciente, implica un efecto de proyección por parte del observador, que justifica además un deseo de comodidad y de pertinencia en la descripción adecuada de lo que se observa a ciertos niveles. Veremos

cómo las situaciones pueden simularse artificialmente de manera que un observador «ingenuo», que busque describir y comprender el funcionamiento de lo que observa, quede completamente justificado al efectuar tales proyecciones. Contrariamente a una máquina, la finalidad en un juego no es otra que su mecanismo, es decir, las reglas que rigen el desarrollo de sus partidos. Estas reglas no se hallan «adaptadas» a una tarea por realizar. Debido a ello es posible cambiar de reglas; siempre serán «adaptadas» —incluso, si, jugando a quien-pierde-gana, se invierten!—, sin necesidad de una planificación y optimización, a cada instante, por expertos en investigación operativa. En la actualidad hemos aprendido que lo propio de una máquina no es tanto obedecer como un reloj a las leyes de la mecánica (los astros así lo hacen), ni tampoco transformar la energía cual una turbina o una máquina de vapor (la naturaleza también lo hace), sino ser programable. El hombre-máquina adquiere así, de pronto, una significación nueva. Cuando la mecánica y la termodinámica han expulsado a las almas del mundo físico, ¿no parece que la imagen de una naturaleza programadora las haya hecho volver, a menos que el programador sea otro hombre, poseedor del poder? ¿Sabremos abandonar al hombre-máquina, cuya imagen vieron imponerse los siglos pasados, sin volver por ello al hombre-espíritu-puro al que había reemplazado, y encontrar quizás al *hombre-juego*?

Los trabajos de los filósofos «post-neopositivistas» han contribuido a denunciar las ilusiones de una ciencia todopoderosa, las mismas cuyas derivaciones se hallan en el origen de los resurgimientos del misticismo y de lo irracional. Por otra parte, la experiencia de lo sagrado que ha dominado la historia del origen de las civilizaciones —pero que en nuestra cultura sólo ha podido atestiguar, en el mejor de los casos, una percepción que se desvía de la realidad reservada a ciertos místicos, poetas y artistas, y siempre sospechosa de subjetividad no controlable, cuando no de patología— se ha convertido, gracias a las experiencias psicodélicas, en un fenómeno de masas, en parte objetivable, al alcance de (casi) todos. En Occidente, este descubrimiento de la realidad del mundo de los sueños y de lo imaginario, primero a través de la química, después mediante técnicas de meditación y contemplación importadas de Oriente, ampliamente preparado por el psicoanálisis y el surrealismo, no ha hecho sino reforzar y vulgarizar la idea de una Realidad Última. Esta se desvelaría precisamente como Unidad original e indiferenciada, de la que procedería la diversificación y la multiplicidad de los símbolos y de los individuos; nuestro yo, en particu-

lar, aparecería como un lugar singular de diferenciación. Por esta razón, y para no abandonar este terreno al delirio y a lo arbitrario, en el capítulo 3 intentaremos reflexionar sobre la racionalidad (o la irracionalidad reivindicada) de la mística y, más en general, de las tradiciones cuya práctica y enseñanza conceden un lugar central a las experiencias místicas y a la transmisión de los relatos que recibimos como mitos. El objetivo no es en absoluto enciclopédico, sino más bien extraer las características que permitan reconocer la racionalidad de tales discursos, señalando a la vez en qué medida esta racionalidad es diferente, opuesta o, mejor si cabe, «incommensurable», a la del método científico tal como se practica en nuestros laboratorios.

Encontramos, pues, que las ciencias se desarrollan sobre la base de una ruptura con este tipo de experiencias, de una distinción radical muy bien subrayada en inglés (y castellano) por la diferencia entre *experiment* y *experience* (experimento y experiencia).^{*} Y esta ruptura no sólo comporta inconvenientes, en contra de lo que creen algunos nostálgicos, pues el nimen se halla siempre acechado por la confusión, fuente de crímenes y, «peor aún», de errores. Las ciencias de la naturaleza han desarrollado métodos para acosar y rastrear el error de identificación de sus objetos, la confusión de géneros y la contradicción escondida. No pueden renunciar a estas experiencias, aunque sus dominios de aplicación se hallan limitados por las condiciones de aplicación de estos métodos. El empeño principal de las *ciencias* consiste en plantear *preguntas*. El de las tradiciones *místicas* consiste en dar *respuestas*. Y queda excluido, claro está, que las respuestas de éstas puedan satisfacer a las preguntas planteadas por aquéllas. Las preguntas científicas, en efecto, requieren cierto tipo de respuestas que las teorías científicas, en general de forma imperfecta, intentan dar; no obstante, las grandes síntesis las completan mediante extrapolaciones en las que la única reminiscencia científica la constituye el vocabulario que utilizan de forma más o menos rigurosa. Y las respuestas de las tradiciones místicas responden a preguntas que no tienen ninguna pertinencia científica, que son metafísicas en todos los sentidos; no obstante, parecen rivalizar con las síntesis precedentes, o por el contrario, reforzarlas. Y si las preguntas y las respuestas de unas y otras pueden, sin que nos preocupemos por ello, mezclarse hasta tal extremo, es debido a que tanto las unas como las otras pueden hacer uso de la razón; un uso ciertamente distinto, pero de la misma razón. Si a veces la racionalidad científica puede fun-

* En francés corresponde a una sola palabra: *expérience*. (N. del T.)

cionar como un mito, es debido tal vez a que, recíprocamente, los mitos pueden funcionar con una racionalidad que les es propia. De hecho, las explicaciones racionales del universo serán tanto más mitológicas cuanto más globales se pretendan, pues la práctica científica de este siglo, concentrada en la eficacia y la habilidad, ha renunciado cada vez más a la totalidad.

Los refinamientos intelectuales de las tradiciones místicas consisten en interrogarse sobre las cuestiones a las que estas tradiciones aportan, a priori, respuestas. En forma muy esquemática, la tradición judía, talmúdica y cabalista —a la que nos referiremos a menudo pues la conocemos, mejor que las otras, desde dentro— ha desarrollado el arte de cuestionar hasta el infinito, por medio de cierto uso de la dialéctica y de la razón crítica, sus propias respuestas planteadas a priori; la tradición budista de los koans, que sólo conocemos desde fuera, ha desarrollado el de confundir —tanto en el sentido de confundir a un adversario como en el de provocar confusión— el aspecto racional de sus propias respuestas teóricas. Todas estas actividades pretenden satisfacer dos necesidades tan legítimas como contradictorias: explicar, es decir dar sentido a las cosas, suprimir su carácter sorprendente e inquietante ligándolas a lo ya dicho y a lo ya explicado; y a la vez clarificar, elucidar, distinguiendo y separando lo que no debe confundirse, preservando el carácter único de cada experiencia..., incluida la del teórico que logra explicar unificando, sin confundirlos, una multitud de objetos inconexos.

El capítulo 4 nos ha servido, y debería servir al lector, para tomar perspectiva respecto de las observaciones precedentes mediante una reflexión sobre la racionalidad de los fenómenos naturales, en la que sean contemplados bajo una nueva luz el principio de no contradicción y la realidad de los mundos posibles. Se demuestra la inexpresabilidad del carácter racional o no racional de la realidad, y la inexpresabilidad de esta inexpresabilidad...

En el capítulo 5 pretendemos analizar el papel inevitable de la interpretación, en la práctica de los diferentes métodos de conocimiento que tenemos a nuestra disposición. La teoría científica no desvela la esencia de las cosas más de lo que la desvela el conocimiento mítico y la revelación mística. Las cosas se nos ofrecen para que las interpretemos. Reglas y técnicas de interpretación diferentes caracterizan a los distintos métodos. Y de la teoría sólo queda la interpretación... o la posibilidad de la interpretación, es decir el hecho de que seamos capaces de interpretar las cosas y de que, en ocasiones, resulte eficaz. Dicho en otras palabras, en tales juegos interpretativos no hay Realidad

Última por descubrir, salvo quizá la posibilidad misma de su existencia y eficacia; pero esto no es «real» (ipuesto que no es más que una posibilidad!), y no se puede hablar de ello más que por alusión, astutamente y quebrando el lenguaje. Este análisis desemboca en un relativismo del conocimiento que, sin embargo, no hay que confundir con un nihilismo o con un confusionismo del tipo «todo vale». Bien al contrario, el rigor de las reglas de interpretación se impone tanto más —y se convierte en tanto más alcanzable— cuanto mejor se reconocen como tales, permitiendo así circunscribir los dominios de sus aplicaciones legítimas.

Esta actitud se inscribe en continuidad con ciertas corrientes de la filosofía analítica que han heredado instrumentos lógicos y lingüísticos del neopositivismo, pero han criticado los usos demasiado estrechos, casi ideológicos, que la han caracterizado hasta los años cincuenta. Popper, Quine y sus discípulos ocupan un lugar necesario en este movimiento. Sin embargo, sigue siendo en Wittgenstein, con la formulación de cuestiones que ya no pueden dejar de plantearse, donde hallaremos las adquisiciones sobre las que se apoyará nuestra reflexión, así como en algunos de sus exégetas, como Saul Kripke, o también, entre otros, en un grupo de filósofos llamados «del viernes al mediodía»* [I. 2], que representa bastante bien esta evolución en la que los productos de la escuela norteamericana intentan integrar lo que se haya realizado en Europa en estos últimos decenios. En la reunión que celebraron en Oxford, se impusieron la tarea de llevar a cabo una nueva crítica de la razón científica que, en la actualidad, es posible gracias a la evolución cada vez más operativa de las ciencias de la naturaleza —entre ellas las ciencias cognitivas—; y, para ello, se propusieron situar la investigación científica en un contexto más amplio, exponiendo las «creencias subyacentes», las «suposiciones últimas» que establecen el marco en el que, en cualquier época, se mueve cada una de las ciencias. En esto podemos escuchar resonancias de la idea nietzscheana, según la cual a veces el ideal científico de elucidación puede ser, a su vez, un mito (el «mito racional de Occidente»), eventualmente al servicio de los intereses particulares de los nuevos «sacerdotes» en una sociedad tecnocrática. Pero también ahora debemos librarnos de la tentación, metateórica y globalizante, de encerrarnos en una sociología de la ciencia o en un criticismo cerrado, ciegos para su propia realidad, que hayan podido sustentarse en la forma crítica instituida por dicha tarea.

* *Du vendredi après-midi* en el original. (N. del T.)

Por otro lado, la actitud de Popper (en su *Postscript* [I.3] a *la lógica de la investigación científica*), para quien la ciencia no puede ser ni superficial ni autoritaria, se reduce finalmente a un juicio estético y moral acerca del valor de la razón humana en general y de la actividad científica en particular, a pesar de sus desviaciones autodestructivas (*self-defeating*) en las que su vocación liberadora se habría pervertido, tras haberse convertido, a partir de la primera guerra mundial, en excesivamente orientada —para su gusto— por la búsqueda de la utilidad y el dominio. Naturalmente, Popper lleva a término este juicio estético y moral en el seno de su civilización y de su cultura, grecorromana, cristiana, humanista, occidental. En otras culturas, son objeto de juicios de valor análogos otras actividades, otras prácticas, intelectuales o no, racionales o voluntariamente irracionales, las de las tradiciones místicas, artísticas y mitológicas; lo son muy legítimamente, y a pesar de reconocer que también en ellas podía haber desviaciones producidas por cualquiera de estas tradiciones de conocimiento y ordenamiento interpretativo del mundo, en el cual también ellas han encerrado y aplastado a los que se suponía que debían ayudar a liberarse. Puesto que hoy sabemos que esto es así, el escepticismo —o el llamado «nihilismo epistemológico» que se halla en su origen— puede superarse a sí mismo y desembocar en algo distinto de un nihilismo a secas. Para ello es suficiente reconocer el valor, o mejor dicho los valores diferentes y específicos de cada una de estas tentativas de conocimiento, un poco a la manera del juez de nuestra fábula.

Por ende, este escepticismo no será nihilista en la medida en que se fundamente en una *confianza* en *diversas* formas de intentar conocer y entender, incluso en el caso de que los caminos que han recorrido no se crucen. Por cierto, ello relativiza cada tradición de conocimiento desde el punto de vista de una creencia en su carácter exclusivo y absoluto; pero al mismo tiempo permite que en ninguna de ellas se rechace *a priori* la posibilidad de que tenga algo que decirnos, de que hable a nuestra razón. No creer en ningún saber constituido, *a posteriori* y de forma exclusiva, para no cerrar la puerta *a priori* a la posibilidad de creer en otras formas de conocimiento. Debe quedar claro que no predicamos una vuelta al oscurantismo y a la confusión, pues la coexistencia de tradiciones diferentes y a veces contradictorias a las que nos referimos, sólo puede realizarse en una *práctica* que no suprima las diferencias y las contradicciones teóricas, sino todo lo contrario. Mejor aún, no suprime la realidad de nuestra experiencia de la civilización occidental como central, por cuanto es la nuestra, ni el carácter irremplazable, para

cada uno de nosotros, de nuestra tradición lingüística, en la que hemos aprendido, con mayor o menos éxito, a nombrar las cosas para darles un sentido. Pero la realidad de esta experiencia no impide a nuestra razón ni a nuestra imaginación reconocer el carácter no menos central e irremplazable de las otras tradiciones para quienes se han nutrido de ellas. Se cuenta que antaño, cada uno de los sabios del Sanhedrín debían conocer una de las setenta lenguas que la tradición talmúdica consideraba como las de todas las naciones de la Tierra. De esta forma, podían abrigar la esperanza de que sus deliberaciones —dictar la ley natural y moral, prolongando la del Adán bíblico que daba nombre a las cosas y a los seres— no quedarían encerradas en un nominalismo al quedar reducidas a una sola lengua.

La preocupación que pueden tener los depositarios de una tradición a la hora de aceptar y reconocer el valor de las otras, no debe permitirles tratar de negar o dominar a esas otras por la fuerza, y al mismo tiempo debe permitirles avanzar resueltamente por su propio camino. En este sentido, y sólo en este sentido, ciertas tradiciones podrían pretender, quizás, a una mayor «universalidad» que otras, pero no en nombre de Universales teóricos, de la revelación o de la razón, cuyos discursos se expresan, en todo caso, en lenguas particulares.

Esta actitud contrasta con la que adopta un público ávido de grandes síntesis unificadoras, pero también de «astrologías científicas» y de otras *fads and fallacies*, con el soporte más o menos matizado de algunos hombres de ciencia, a veces eminentes, que creen redescubrir en la ciencia moderna las enseñanzas de las tradiciones antiguas, en particular orientales. Esta corriente de pensamiento, expresada de forma provocativa tras un célebre coloquio celebrado en Córdoba en 1979, tiene su origen, cuando no su inspiración directa, en el encuentro entre esos dos grandes trastornos del pensamiento occidental que, en la primera mitad de nuestro siglo, han constituido la física cuántica y el psicoanálisis. El papel de C. G. Jung en el establecimiento —y la difusión por medio de alguno de sus discípulos— de este neoalquimismo científico-místico es evidente leyendo, además de las actas de ese coloquio, una obra publicada en 1952, conjuntamente por él mismo y por uno de los padres de la física cuántica, W. Pauli. El análisis de los malentendidos entre los coautores de dicho libro, así como la controversia Freud-Jung en torno a los criterios de científicidad del psicoanálisis, ocupan buena parte del capítulo 5. Nos servimos de ellos, en efecto, como reveladores de las dificultades que han encontrado los propios autores de tales trastornos, cuando intentaban establecer, a pesar de todo,

una continuidad entre el contenido de lo que descubrían y la forma de utilización de la razón a que los había acostumbrado la ciencia del siglo XIX. La física cuántica obligaba a desmarcarse del realismo ingenuo que la física clásica había sustentado hasta aquel momento. El psicoanálisis, como técnica que implica en forma muy profunda la vivencia subjetiva de los hombres, sin renunciar por ello a una categoría de racionalidad científica, forzaba a sus teóricos a navegar, de forma rica y original, sin duda, pero a menudo incapaz de evitar los dos escollos que aún hoy lo acechan: un contenido científico no pertinente, siempre atrasado además con respecto a los últimos cambios sobrevenidos en la teoría física y biológica, y los descubrimientos relativos al inconsciente, en los que la práctica *sui generis* de la curación permite hacer una experiencia casi iniciática, y en los que la teorización evita difícilmente, a pesar de que en ocasiones haya tenido éxito, un lenguaje que se parece más al del arte y la iluminación que al del discurso científico. Sin embargo, ha sido en Freud y en algunos de los que intentan mantenerse en una ortodoxia freudiana de forma (aunque no necesariamente de contenido) donde hemos encontrado una intuición de lo que *hoy* parecen ser los criterios de científicidad de una *práctica* de investigación: la reproducibilidad, cada vez que sea posible, la puerta abierta a una refutación futura y, sobre todo, la renuncia a una explicación total que sirva para fundamentar una metafísica monista, sea cual sea; dicho de otro modo, lo incompleto de la teoría, por lo cual la ciencia conseguiría mantenerse abierta y siempre en marcha, distinguiéndose por ello mismo de la totalidad estática de la magia y del mito.

En el capítulo 6, volvemos a las trampas que tiende la investigación de *la* Realidad Última tras las teorías de la ciencia física, que compara y unifica el contenido de sus discursos con el de las tradiciones místicas. Me ha parecido interesante, a la vez que curioso, incluir ciertos ejemplos sacados de la tradición talmúdica, mostrando cómo el relativismo del conocimiento que preconizamos, lejos de ser tan sólo un escepticismo estéril, permite una crítica tanto más fecunda cuanto que no se fundamenta en una metateoría capaz, precisamente, de teorizar *el* pensamiento crítico. Reconocer la distancia infranqueable y la inconmensurabilidad entre los dos modos de conocimiento permite, aunque sea saltando de uno a otro, una exterioridad radical en relación con cada uno de ellos. De lo que resulta una crítica no simultánea, sino alternativa y recíproca y, por ende, siempre capaz de renovar su práctica, pues evita así constituirse en dominio autónomo y reunificador, donde se situaría una teoría —forzosamente no crítica—, del pensamiento crítico.

Pero el viático más seguro en estos caminos tortuosos es aún el humor del conocimiento, gracias al cual la sonrisa o la carcajada permiten abrir lo que se creía cerrado. Abordar los caminos del conocimiento como juegos que no hay que tomarse con demasiada seriedad es la garantía más segura de la seriedad del conocimiento. Por ello, el capítulo 7 hace dialogar a los tres filósofos, cada uno de los cuales, a su manera, ha hallado en el juego la experiencia más rica de lo serio —por no decir lo trágico— implícito en el conocimiento. El juego constitutivo del yo en el niño, y más tarde de la cultura en el adulto (Winnicott); los juegos de lenguaje constitutivos de los aspectos sociales y sociológicos del conocimiento (Wittgenstein), tomados como aspectos diferentes del juego como símbolo —es decir, apertura al ser irreal-real— del mundo (Fink), nos muestran la manera de jugar mejor a los juegos del conocimiento.

No podíamos terminar este recorrido sin habernos topado muchas veces, a cada vuelta del camino, con la cuestión de la ética y de sus fuentes. Porque es la angustiosa necesidad de una ética verdadera, garantizada en cierta forma por la verdad científica, lo que empuja a los espíritus exquisitos a lanzarse en los brazos de la gran síntesis unificadora científico-mística.

No pudiendo de ninguna forma deducir juicios de valor a partir de juicios de realidad, lo que debería ser a partir de lo que es, era discutible el deseo de fundamentar una ética sobre el conocimiento científico, aun cuando se creyese todavía, siquiera de forma ingenua, que ello no hacía más que exponer lo que es, descubrir la realidad. Estas tentativas parecen aún más vanas cuando se ha reconocido la relatividad de todo conocimiento a los métodos que utiliza y a los dominios en los que es legítimo aplicarlos, para no hablar de la historia de las malogradas experiencias que han servido para justificar regímenes totalitarios. En un ensayo de «reflexión genealógica», en el sentido que le da J. Beaufret, sugerimos, en el capítulo 8, una hipótesis acerca de las fuentes de la ética en una interiorización de los rituales, a su vez fundados, en su origen, en la integración en la vida individual y social de las experiencias de «otra realidad», la del sueño, las alucinaciones, los chamanes y los profetas. De esta forma nos vemos conducidos a la separación entre conocimientos científicos y tradicionales sobre la base, esta vez, no sólo de sus objetos y de sus métodos, sino también de todo aquello que les sirve de motor. El dominio de la naturaleza es el motor real del conocimiento objetivo fundamentado en la medida y el cálculo, más allá de las proclamas relativas al valor del conocimiento científico desinteresado y de la búsqueda de la verdad en sí

misma, que más bien tienen como objetivo justificar ideológicamente la movilización social alrededor de dicho proyecto. Y la cuestión de la ética queda, en fin de cuentas, abandonada, de hecho —a pesar de los esfuerzos de los filósofos de las Luces—, a lo que resta de estas tradiciones místicas y religiosas, y sigue siendo su motor principal. Considerada como una mirada de liberación y de *dominio* de uno mismo, podría creerse que entra en el marco del proyecto científico de dominio de la naturaleza mediante la construcción de artefactos que desembocan en técnicas de «*autofaçonnage*»* [I.4], puesto que los hombres, después de todo, también son productos de la naturaleza susceptibles de artificializar. Pero esto sería olvidar la condición ambigua de las ciencias del hombre, a la vez sujeto y objeto, en las que los discursos son tanto más científicos cuanto más objetivos y desinteresados y, en último término, restringidos a dominios de la realidad cortados a medida, sin mayor relación con la experiencia de cada individuo. Por el contrario, los conocimientos tradicionales, al proceder del interior —de la intuición irreductible de la subjetividad del «yo»— hacia el exterior, donde se proyecta así un «alma del mundo», guardan cierta eficacia, la de la humanización de la naturaleza, de un animismo en el buen sentido del término, en cuanto permite justamente (pro)poner una ética. En este objeto-sujeto de conocimiento, las «jerarquías» se hallan tan «enmarañadas» que la imaginación, e incluso el delirio, pueden «tomar el poder» de forma mucho más radical que en la naturaleza no-humana. La relación con el mundo de los seres posibles es aquí diferente debido a la complejidad que provoca —o designa— dicho enmarañamiento de niveles. (Casi) todos los posibles —comprendiendo en ellos los contradictorios, o sea, los lógicamente imposibles— pueden convertirse en reales, es decir son *verdaderamente* posibles, por el hecho de encontrarse en el origen de las transformaciones del ser posible en real, en el observador-actor, el sujeto-objeto mismo.

A esta eficacia, aunque limitada en el mundo real, responde otra eficacia, la de las ciencias que proceden del exterior hacia el interior, que logran dominar la naturaleza y, de forma también limitada, naturalizar al hombre. Pero estas respectivas eficacias se ven fuertemente disminuidas cuando pretenden la unidad y la universalidad exclusiva. Ahora bien, es necesario comprender que no pueden renunciar a esta pretensión: por una parte, es indispensable para el método científico una forma de reduccionismo que pretende unificarlo todo sobre una base causalista

* «De autoelaboración». (N. del T.)

física; por otra, la globalidad totalizadora de la Revelación o de la Iluminación es el Alfa y el Omega de la experiencia mística racionalizada. Tratar de resolver la contradicción buscando un conocimiento sincretista en el que ambos procesos se encuentren no es más que una huida hacia adelante, hacia una pretensión aún mayor por el monopolio y la universalidad, donde sus eficacias respectivas seguramente desaparecerían. Es mucho mejor, para mantenerlas en movimiento y preservar su fecundidad, ir de una a otra aceptando la pretensión de monopolio de cada una de ellas como regla de juego necesaria para el desarrollo de las partes; no sólo de las partes ahora en juego, sino también de las del futuro cuyo contenido aún desconocemos.

En ciertos medios, cuando se sabe algo de alguien, ya sea una última noticia o una última teoría, se plantean dos preguntas: «¿Será serio?» y «¿Desde qué lugar estáis hablando?». ¡La segunda pregunta pone ya en duda la seriedad de la respuesta que se pueda dar a la primera! Esta última se plantea en el capítulo 7. Con respecto a la segunda, toda esta obra tiende a mostrar que se puede y se debe hablar desde diversos lugares diferentes, de una ciencia a partir del punto en que se practica, del mito a partir de los que lo viven; pero que, por esto, es posible hablar de uno a partir del otro y viceversa. Hay todavía relativismo, ciertamente, pero también «no-trivialidad» de los individuos, que preserva su autonomía (Von Foerster, Dupuy).

«¿Y cuál es la verdad en todo esto?», se preguntará alguien. Los éxitos aplastantes, pero también exaltadores, de las técnicas surgidas de las ciencias de la naturaleza han hecho que en nuestra época sólo esté el científico; el resto no cuenta. Hemos creído que lo único verdadero es lo científico. Sólo la ciencia se ocuparía, sin ilusionarse, de buscar la Verdad acerca de la naturaleza y de nosotros mismos. El resto (nuestra subjetividad en nuestras pasiones, el arte y el mito, para no hablar de la religión) sólo sería, en el mejor de los casos, un ornamento mental, cuando no un engaño. En la sucesión de ilusiones del Siglo de las Luces, nos han sido necesarias las desilusiones del siglo XX para comprender que también la Verdad científica es un ornamento de lo real. Es cierto que clarifica, pero la hemos fabricado precisamente con este fin, al igual que una estampa iluminada a mano o una bellísima farola. Como la del chiste aquél, en el que, bajo su luz, se busca en la noche algo que probablemente se ha perdido en otra parte, por la única razón de que allí es donde hay luz. Lo real no es verdadero. Se contenta con ser. Y nosotros contruimos una verdad en torno a él, y después otra, como un ornamento; no de forma arbitraria, naturalmen-

te, sino con vistas a ciertos objetivos. Para conseguir un dominio objetivable de la naturaleza, las limitaciones son las del método experimental y de las funciones lógicas de la verdad. El éxito en la consecución de los objetivos nos permite avanzar, el fracaso nos conduce a cambiar de objetivo y a construir, si podemos, otra farola. Otras finalidades, como entender, explicar, convencer, amar y hacerse amar, unificar nuestra vida interior y nuestras experiencias objetivas o intersubjetivas, hacer reinar la justicia con amor entre personas responsables, imponen limitaciones diferentes a nuestra construcción de la verdad.

Cierto pudor en los desvelamientos de la verdad nos llevan a revestirla de velos múltiples, aunque apropiados. Parecería como si la Verdad completamente desnuda sólo se pudiese «contemplar» (?) sin palabras y en la oscuridad.

Una vez más, el relativismo defendido en estas páginas no implica que todo valga y que todo se confunda. Por el contrario, las distinciones sobre las que reposa entre disciplinas, entre dominios de legitimidad, juegos con reglas distintas, etc., conducen a otras distinciones como la que existe entre razón y sinrazón [desatino], o entre «la sabiduría y la imbecilidad», y también entre éticas, diferentes, de vida y de conocimiento. Estas distinciones son indispensables como punto de partida, si se pretende tener alguna posibilidad de alcanzar, en la llegada, cierta universalidad de hecho, que no sea una engañifa, mediante la confrontación y el diálogo de las culturas. Sólo es posible una universalidad de la práctica, y no la ilusoria que se obtendría de una universalidad teórica planteada a priori. Porque las limitaciones del lenguaje hacen que la universalidad no pueda ser de conceptos ni de discursos; salvo, en cierta medida, precisamente la del lenguaje científico, pero al precio de su amoralidad y del achatamiento, que condicionan su transparencia y la operatividad de sus técnicas. Para sobrepasar estos límites, la única universalidad de valores posibles es la que se construye paso a paso, a través de luchas, de coexistencia y de diálogo. Y la única garantía es la buena voluntad sin complacencia frente al otro, el extraño y el extranjero.

Se me han proporcionado informaciones orales o escritas y comentarios de gran utilidad para este trabajo, con ocasión de encuentros e intercambios con mis colegas y amigos M. Biezunski, M. Dufour, J.-P. Dupuy, F. Fogelman-Soulié, J.-C. Giabicaní, D. Girard, B. Kohn-Atlan, S. Kottek, J.-M. Lévy-Leblond, M. Milgram, S. Mosès, M. Olender, B. Shanon, I. Stengers, G. Vichniac, G. Weisbuch. Para mí es un placer darles las gracias.

Notas Introducción

1. Y aun esta distinción es a veces suprimida, como en la traducción inglesa reciente de uno de los grandes textos budistas, *The Large Sutra on Perfect Wisdom*, por E. Conze, University of California Press, Berkeley, 1975, donde es *Enlightenment* la palabra que se usa regularmente para designar la perfección o iluminación del bodhisattva.

2. S. Mitchell y M. Rosen (eds.), *The Need for Interpretation*, The Athlone Press, Londres, 1983.

3. K. R. Popper: *Realism and the Aim of Science*, W. W. Bartley (ed.), Hutchinson, Londres, 1983. (Hay traducción castellana: *Realismo y el objetivo de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1985.)

4. M. Foucault, «Usage des plaisirs et techniques de soi», *Le Débat*, n.º 27, 1983, págs. 46-72; y los comentarios de T. Orel: «À propos des techniques d'autofaçonnage», *Sociétés*, n.º 1, 1984, págs. 32-33.