

el saber y los intelectuales

antonio paoli bolio¹

Para los clásicos el saber era un reflejar las cosas en la mente. El ser era independiente de la percepción. "Las cosas —decía Aristóteles— tienen en sí mismas la más brillante evidencia".²

Claro que esto no les hacía pensar que era fácil la indagación. La causa de la dificultad —se decía *El estagirita*— "no está en las cosas sino en nosotros mismos. En efecto, así como a los ojos de los murciélagos ofusca la luz del día, lo mismo a la inteligencia de nuestra alma ofuscan las cosas, que tienen en sí mismas la más brillante evidencia".³

Para los antiguos el pensar era ejercicio fundamental de la ciencia y de la filosofía; era limpiar nuestro intelecto, entrenarlo, capacitarlo para el encuentro con las cosas.

El racionalismo, y en especial el racionalismo cartesiano, estaban de acuerdo con que necesitamos entrenar y calibrar nuestro intelecto.

Para Descartes el método era la única posibilidad de aproximarse a la certeza. Sin embargo, sus diferencias con los clásicos son radicales.

Lo igual y lo distinto, lo bueno y lo malo, lo útil y lo inútil, no están en las cosas mismas. Es el sujeto quien lo tiene en su intelecto. Y aunque sean predicados referidos a las cosas, son predicados del yo, o ¿qué tanto son de los objetos los pensamientos del yo? No es que el racionalismo niegue que las cosas sean, es que desconfía de la coincidencia entre mi pensar de las cosas y el ser de ellas.

El racionalista de lo único que no puede dudar es de que piensa y ese pensar está entronizado en la duda. Todo se convierte así en un "parece ser". La ciencia que seguirá a este parteaguas de la filosofía y las ciencias, irá creyendo cada vez más en que nuestros sentidos nos engañan, o que es muy probable que nos engañen. Por tanto, la razón de la ciencia de la edad moderna tenderá a ser desconfiada de sus propias bases.

Explica Bachelard que "la historia de la ciencia es, como toda historia, la narración de los infortunios de la razón, de la lucha ilusoria contra las ilusiones. Para avanzar ha sido necesario abandonar las experiencias adquiridas, ir contra las ideas imperantes".⁴

La duda se convierte en elemento clave de todo método. ¿Será cierto? ¿Será útil? ¿Útil para qué, para quién y en qué contexto? El yo pienso es lo único incuestionable. Para el racionalismo es lo único cierto.

Bachelard habla a nombre de un "racionalismo aplicado", para el cual lo que yo pienso es dudoso. La ciencia moderna se ha encargado de justificar y ejemplificar esto. Es más no sólo se duda de una razón, sino que se tiene la esperanza de que ese razonar fracase, para que encontremos una nueva razón, más explicadora y contundente, a partir de la cual repensar nuestro paradigma "fracasado".

"Parece que por una paradoja insigne —señala Bachelard— el espíritu científico vive en la extraña esperanza de que el método mismo fracase totalmente, pues un fracaso es el hecho nuevo, la idea nueva."⁵

El racionalismo cartesiano asumía la duda como la única certeza. Sabía que el hecho de su dudar era incuestionablemente cierto. Hoy la duda es algo más. Se concibe como una búsqueda sistemática del punto débil de un método. Digamos que la duda se plantea como desconfianza *a priori*.

Bajo esta perspectiva, la trascendencia de un concepto, de una razón o de un método, parece negarse *a priori*. Paradójicamente, este afán de superación de nuestra edad moderna ha ido llenando el entorno social de un profundo pesimismo.

La búsqueda de superación, unida a la duda metódica, desembocó en el escepticismo, pero el problema se presenta mucho peor cuando miramos a las especializaciones. Incluso dentro de una misma rama, el saber se enfrenta a sus paradigmas a pasos acelerados y prolifera en múltiples tendencias. Tanto a nivel de concepción teórica como de aplicación práctica, la proliferación plural y la colisión sistemática entre las ideas incrementan el escepticismo.

Con este proceso la profusión se va haciendo acompañar del pesimismo. El saber se desbarata, se pulveriza. El sujeto es el único producto de la certeza, y esta certeza es el saber de su duda.



¿Cómo afirmar en estas condiciones las grandes perspectivas de la ciencia y la investigación? La respuesta casi es una obviedad: quien financia define las grandes líneas, a partir de las cuales los científicos desarrollan los paradigmas. Así el poder tiende a implantar su hegemonía sobre el desarrollo del saber de los intelectuales.

El científico social también suele mantenerse de sus clientelas. A falta de una gran convicción, tiene el respaldo de las instituciones a las que sirve.

El científico social sabe que el objeto se construye, que es su apreciación y no la realidad misma la que presenta en sus investigaciones, porque la realidad misma es impresentable como tal; que su estudio no muestra la "brillante evidencia" que soñó Aristóteles, y que la construcción de ese objeto del saber sirve a determinados intereses.

Así, el saber y el investigar de la ciencia se orientan en su gran mayoría por las demandas del poder. Las tendencias de la investigación están orientadas por los derroteros de la política y la economía.

Al verse dependiente, el intelectual tiende a mirarse como desprovisto de su propia ilusión.

Si bien los caminos del conocimiento científico se han inclinado hacia el pesimismo hipercrítico, esto ha servido a diversos dominadores. No a la exaltación del entender humano. Por este camino ha ido creciendo cada día la amargura del hacer científico contemporáneo. En la mayoría de los casos, la lógica teórico-práctica de investigación no se orienta por el deseo profundo de contemplar y conocer el mundo que se ama, sino por responder a las demandas de quien paga. En función de estas demandas puede estructurarse una sociología de las políticas de la investigación científica de hoy.

Pareciera ser que las hipótesis fueran valiosas siempre y cuando nos hagan capaces de manipular a los objetos y a las gentes, bajo la dirección de quien financia y demanda.

El místico, el amante y el poeta también buscan conocimientos —explica Bertrand Russell—; quizá no con mucho éxito, mas no por eso son menos dignos de respeto. En todas las formas del amor deseamos tener conoci-

miento de lo que es amado, no con propósito de poderío, sino por el éxtasis de la contemplación. En el conocimiento de Dios está nuestra vida eterna; pero no porque el conocimiento de Dios nos de poder sobre Dios. Siempre que haya éxtasis, alegría, deleite, derivados de un objeto, hay deseo de conocer ese objeto...⁶

Pero estos buscadores de conocimiento son poco contratados. Las políticas estatales y privadas no requieren de muchos de ellos. Las universidades liberales modernas a ratos los toleran y a ratos los presumen. El desarrollo de la investigación institucional pocas veces los ve como elementos claves de su proyección política o económica, son como objetos de museo, a los cuales la academia y la astucia gubernamental no se atreven a eliminar del todo de sus nóminas. Pero démosle la palabra otra vez a Bertrand Russell:

...la ciencia ha sustituido cada vez más el conocimiento-poder al conocimiento-amor; y a medida que se completa esta sustitución la ciencia tiende más y más a hacerse sádica. La sociedad científica del futuro, tal como hemos imaginado, es de índole tal que en ella el impulso-poder ha dominado por completo al impulso-amor, y este es el origen psicológico de las crueldades que corre peligro de fomentar.⁷

La perspectiva racionalista del yo que duda de todo, menos de su dudar, al apoyarse en el contrato o en la demanda del poderoso, encuentra un asidero, una fuente aparente de estabilidad y de "racionalidad" administrativa.

El dudar de todo, el contemplar los "infortunios de la razón", constituye un fatídico camino hacia la angustia inexorable. Los científicos modernos, que en su gran mayoría son hijos del racionalismo, no han podido creer en "la brillante evidencia" de las cosas con la que soñó Aristóteles. ¿De dónde entonces iban a sustentarse? ¿Cómo podrían fijar su razón y su sentido?

El Estado y la naciente industria vinieron a sustituir a la perdida "evidencia" de las cosas. El sentido no podía captarse a partir de la contemplación de la naturaleza misma. Ahora eran las necesidades expansionistas de la sociedad política, de la industria y del mercado, las que aportaban "el sentido" y la "razón" de la ciencia.

Ya Hegel se plantea, en *La filosofía del derecho*, esta clara dirección de las ciencias, las profesiones y la enseñanza, según las conveniencias del Estado.

"El servicio público requiere el sacrificio de la satisfacción independiente y discrecional de los fines subjetivos..."⁸

A partir del siglo XVIII los Estados europeos impulsan y patrocinan cada vez más un saber a su servicio. Estímulos, subsidios, honores, nuevas instituciones promotoras del saber, solicitudes específicas, garantías de *status* a los trabajadores intelectuales a su servicio, rituales, pre-

miaciones y muchos artilugios más. La Revolución Industrial aceleraría estas tendencias.

El Estado y la industria privada tienden a imponer las orientaciones básicas a la producción del saber, en un contexto en el que la intelectualidad de occidente, intoxicada de racionalismo, parecía perder su sentido. Las trascendencias se habían roto. Las brújulas parecían no tener norte. La seguridad en relación con las teorías, los métodos y los fines se tambaleaba. La nueva ciencia podía manipular los objetos, transformarlos, pero había roto con sus criterios trascendentes. Los científicos en este contexto tienden a someterse a las finalidades del poder por instinto de sobrevivencia y por horror al vacío al que apunta su propio modo de conocer. Así la ciencia se atrapa en una red de dependencias ético-políticas y en el callejón sin salida de su propio "racionalismo aplicado".

Gramsci, que no deja de ser un hegeliano apasionado y libertario, afirma desde las cárceles fascistas que "los intelectuales son los empleados del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno..."⁹

A lo largo de este nuestro siglo xx el intelectual libertario ha tenido una de sus bases en el partido político, y en especial en el partido político de izquierda. También las universidades liberales, financiadas por estados fuertes, han propiciado frecuentemente la formación de estos intelectuales "opuestos" a la sujeción ético-política del Estado. Ha sido frecuente que los libertarios ilustrados del partido se acogieran a estas instituciones académicas y de investigación llamadas autónomas, hacia las cuales el Leviathan tendía sus lazos y sus puentes, a fin de que la épica del intelecto pudiera acogerse a la sombra del Estado sin abandonar su sello de independencia.

La consagración del Estado liberal tiene que gestarse también desde "afuera". La burocracia, aunque llena de intelectuales, no es suficientemente confiable. Esta es,

según expresión de Gabriel Zaid, como la "clerecía del Estado".¹⁰ Esta dentro de él, son sus agentes oficiales y frecuentemente oficiosos.

El marxismo ha sido la perspectiva teórica que más ha iluminado a esos intelectuales libertarios. En el sueño de la abolición de las clases y el Estado hemos hallado alguna vez el brillo de un ideal que parecía iluminar de trascendencia nuestras relaciones conceptuales. Hoy esos saberes heredados del romanticismo marxista parecen irse desacreditando en los últimos meses y años de nuestra historia.

Los grandes ideales, para muchos, se van disociando de las ciencias sociales, mientras los lazos y los puentes del Estado siguen allí para invitar al intelectual, que se ve lentamente abandonado por las luces de los ideales trascendentes. Pero cuando ya nada quedara de ese espíritu superior y justiciero, los intelectuales "independientes" ya no podrían ser legitimadores de un Estado que, al conquistarlos definitivamente, perdería esa fuente de legitimidad.

1 Profesor del Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

2 Aristóteles, *Metafísica*, libro II., cap. I, 1971. México, Porrúa.

3 *Ibidem*.

4 Bachelard, Gastón, 1973. *El compromiso racionalista*, p. 16-17. Buenos Aires, Siglo XXI.

5 *Ibidem*, 46.

6 Russell, Bertrand, 1971. *La perspectiva científica*, p. 214. Barcelona, Ariel.

7 *Ibidem*, 216.

8 Hegel, Federico, 1971. *Filosofía del derecho*, p. 293, párrafo 294, México, UNAM.

9 Gramsci, Antonio, 1975. *Los intelectuales y la organización de la cultura*, México, Juan Pablos Editor, p. 18.

10 Véase Zaid, Gabriel, "Intelectuales", en *Revista Vuelta*, Núm. 160, noviembre de 1990.

