

Callon e Isabelle Stengers han sido una ayuda fundamental. Enmascarado tras el título de anónimo informante, Mario Biagioli contribuyó a conferir al libro su aspecto final. Durante más de diez años he disfrutado de la generosidad de Lindsay Waters como editora. Una vez más ha ofrecido amparo a mi trabajo. Con todo, mi mayor gratitud es para John Tresch, que ha dado fluidez al lenguaje y la lógica del manuscrito. Si los lectores no se sienten satisfechos con el resultado, les animo a tratar de imaginar la maraña de conceptos a través de la cual John ha debido abrir esta zigzagueante pista.

Debo advertir al lector que éste no es un libro que incluya nuevas evidencias, y que tampoco es exactamente un libro de filosofía. En él intento simplemente presentar, valiéndome tan sólo de herramientas muy rudimentarias y en el espacio que deja vacío la dicotomía entre sujeto y objeto, un escenario conceptual para el binomio humano/no humano. Estoy de acuerdo en que hubiera sido mejor aportar argumentos de peso y proporcionar detallados casos de investigación, pero, como sucede a veces en las historias detectivescas, una estrategia algo más débil, solitaria y azarosa puede evitar, allí donde otros han fracasado, el rapto de las disciplinas científicas por los guerreros de la ciencia.

Una última advertencia. He utilizado, a lo largo del libro, el término «estudios sobre la ciencia» como si se tratara de una disciplina existente y constituyera un campo de trabajo homogéneo provisto de una única y coherente metafísica. Sería insuficiente decir que no es ése el caso, ni de lejos. La mayoría de mis colegas no comparten el retablo que les ofrezco, y como no me gusta verme aislado sino que me encanta participar en los debates que implica una tarea colectiva, presento esos estudios sobre la ciencia como si constituyeran un campo unificado al que pertenezco.

## 1

### «¿Cree usted en la realidad?» *Noticias desde las trincheras de las guerras de la ciencia*

«Tengo una pregunta para usted», dijo, sacando de su bolsillo una arrugada hoja de papel en la que había garabateado unas cuantas palabras clave. Con una profunda inhalación, soltó: «¿Cree usted en la realidad?».

«¡Por supuesto!», reí. «¡Vaya una pregunta! ¿Acaso es la realidad algo en lo que debemos creer?».

Me había citado para un debate privado en un lugar que me pareció tan raro como la pregunta: junto al lago, cerca del chalé, en esta extraña imitación de una estación suiza en medio de montañas tropicales que es Teresópolis, en Brasil. ¿De verdad se ha vuelto la realidad algo en lo que las personas han de creer?, me pregunté. ¿Se ha convertido en la respuesta a una grave pregunta pronunciada en tono ahogado y perplejo? ¿Acaso es la realidad algo similar a Dios, el tema de una confesión a la que se llega tras largo e íntimo debate? ¿Hay alguien en este mundo que *no* crea en la realidad?

Cuando percibí que se sentía aliviado por mi rápida y desenfadada respuesta, me encontré aún más desconcertado, ya que ese alivio era una prueba suficientemente clara de que había esperado una respuesta *negativa*, algo como «¡Por supuesto que no! ¿Me cree tan ingenuo?». Así pues, no se trataba de ninguna broma: en verdad se sentía preocupado, y su pregunta había sido planteada en serio.

«Tengo otras dos preguntas más», añadió, con un tono de voz que parecía más relajado. «¿Sabemos más de lo que sabíamos antes?»

«¡Pues claro! ¡Mil veces más!»

«¿Quiere eso decir que la ciencia es acumulativa?», continuó con algo de ansiedad, como si no quisiera que le ganaran demasiado rápidamente la partida.

«Supongo que sí —contesté— aunque soy menos categórico en este punto, ya que las ciencias también olvidan muchas cosas, buena parte de su pasado y buena parte de sus antiguos programas de investigación; pero en conjunto, digamos que sí. ¿Por qué me pregunta estas cosas? ¿Por quién me toma?»

Tuve que dar un rápido giro a mis interpretaciones para comprender que debía verme como un monstruo para plantearme estos interrogantes y que demostraba, al mismo tiempo, una enterredora amplitud mental al atreverse a charlar en privado con semejante monstruo. Debía haber hecho acopio de todo su valor para reunirse con una de esas criaturas que, según él, amenazaban la totalidad del fundamento de la ciencia, una de esas personas pertenecientes a una misteriosa disciplina llamada «estudios de la ciencia» y entre cuyos representantes de carne y hueso mi interlocutor jamás había llegado a conocer uno que no supusiese —al menos eso le habían dicho— una amenaza para la ciencia en un país, Estados Unidos, donde la indagación científica nunca ha tenido un asidero totalmente seguro.

Era un psicólogo muy respetado y, como yo mismo, había sido invitado por la Fundación Wenner-Grenn a una reunión compuesta por dos tercios de científicos y un tercio de «estudiosos de la ciencia». Esta misma división, pregonada por los organizadores, me desconcertaba. ¿Cómo era posible que se nos *opusiera* a los científicos? El hecho de estar estudiando un asunto no significa que lo atacemos. ¿Acaso son los biólogos contrarios a la vida, los astrónomos antagonistas de las estrellas y los inmunólogos enemigos de los anticuerpos? Además, he estado enseñando durante veinte años en universidades de ciencias, escribo con regularidad en revistas científicas y tanto mis colegas como yo vivimos gracias a contratos para investigaciones realizadas en favor de muchos grupos de científicos, tanto en la industria como en la academia. ¿Acaso no formaba yo parte de las instituciones científicas francesas? Me sentí un poco ofendido por haber sido excluido de forma tan despreocupada. Por supuesto no soy más que un filósofo, ¿pero qué habrían dicho mis amigos de los estudios sobre la ciencia? La mayoría de ellos han recibido formación científica, y al menos unos cuantos se enorgullecen de *ampliar* la perspectiva científica de la propia ciencia. Se los podría considerar como miembros de otra

disciplina o de una subespecialidad, pero ciertamente no como «anticientíficos» que interceptan a los hombres de ciencia, ¡como si ambos grupos fueran ejércitos antagonistas que se avienen a conferenciar bajo bandera blanca antes de retornar al campo de batalla!

No conseguí olvidar la sensación de extrañeza que me produjo la pregunta planteada por este hombre que yo consideraba un colega, sí, un colega (y que desde entonces se ha convertido en un buen amigo). Si los estudios sobre ciencia han logrado algo, en mi opinión, ha sido sin duda *añadir* realidad a la ciencia, no quitársela. En vez de actuar como los antiguos filósofos de la ciencia del pasado, arrebuados en su poltrona junto a una galería de científicos disecados colgando de las paredes, hemos retratado a personas vivas, inmersas en sus laboratorios, apasionados, cargados de instrumentos, impregnados de saber práctico y estrechamente vinculados a un medio más amplio y más vibrante. En lugar de la pálida y exangüe objetividad de la ciencia, hemos mostrado todos, me parece, que los no humanos involucrados en nuestra vida colectiva a través de las prácticas de laboratorio tienen historia, flexibilidad, cultura, sangre, en suma, todas las características que les fueron negadas por los humanistas de la otra parte del campus. De hecho, pensé ingenuamente, si los científicos tienen un fiel aliado, somos nosotros, los «estudiosos de la ciencia», pues nosotros nos las hemos ingeniado a lo largo de los años para generar interés por la ciencia y la tecnología en montones de personas de letras, en lectores que habían estado convencidos, hasta que aparecieron los estudios sobre la ciencia, de que «la ciencia no piensa», tal como Heidegger, uno de sus maestros, había dejado dicho.

La sospecha del psicólogo me lastimó porque resultaba profundamente injusta, dado que no parecía entender que en esta guerra de guerrillas que se desarrolla en la tierra de nadie entre las «dos culturas», *nosotros* éramos los que padecíamos el ataque de los militantes, activistas, sociólogos, filósofos y tecnófobos de toda laya, precisamente a causa de nuestro interés por los mecanismos internos de los hechos científicos. ¿Quién ama más las ciencias, me pregunté, sino esta minúscula tribu científica que ha aprendido a destripar los hechos, las máquinas y las teorías con todos sus fundamentos, vasos sanguíneos, redes, rizomas y zarcillos? ¿Quién puede creer más en la objetividad de la ciencia que aquellos que proclaman que puede convertirse en objeto de investigación?

Entonces me dí cuenta de que estaba equivocado. Lo que acabo de mencionar como «añadir realismo a la ciencia» estaba siendo considerado de hecho por los científicos de aquella reunión, como

una amenaza para la vocación científica, como una forma de reducir sus logros de verdad y su exigencia de certidumbre. ¿Cómo había podido producirse ese malentendido? ¿Cómo había podido llegar a vivir lo suficiente para, con toda seriedad, ser blanco de aquella increíble pregunta: «¿Cree usted en la realidad?». La distancia entre lo que yo creo que hemos conseguido en los análisis de la ciencia y lo que venía a implicar aquella pregunta era tan amplia que necesitaba volver un poco sobre mis pasos. Y así fue como nació este libro.

### La extraña invención de un mundo «exterior»

No existe ninguna situación natural en la tierra que de pie a que alguien le dirija a uno la más extraña de todas las preguntas: «¿Cree usted en la realidad?». Para plantear semejante interrogante uno tiene que haberse *alejado* tanto de la realidad que el temor a *perderla* por completo se vuelva verosímil, y este mismo miedo tiene una historia intelectual que debe trazarse al menos en sus grandes líneas. Sin este rodeo, nunca seríamos capaces de sondear las dimensiones del malentendido entre mi colega y yo, y tampoco podríamos medir la extraordinaria forma de realismo radical que la filosofía de la ciencia ha venido encubriendo.

Recordé que la pregunta de mi colega no era tan nueva. Mi compatriota Descartes se la había planteado al preguntarse cómo puede una mente aislada estar *absoluta* y no relativamente segura de algo en lo que concierne al mundo exterior. Por supuesto, articuló su pregunta de un modo que hizo imposible que recibiera la única respuesta razonable, una respuesta que nosotros, los estudiosos de la ciencia hemos redescubierto poco a poco tres siglos después, a saber: que estamos *relativamente* seguros de muchas de las cosas con las que nos relacionamos diariamente a través de nuestras prácticas de laboratorio. En la época de Descartes, este enérgico relativismo\* basado en el número de *relaciones* establecidas con el mundo había sido tiempo atrás un antiguo camino practicable, pero hoy se ha perdido bajo una maraña de vegetación. Descartes perseguía la certeza absoluta, imaginando un cerebro-en-una-cuba, una certeza que no es necesaria cuando el cerebro (o la mente) se halla firmemente sujeto a un cuerpo y el cuerpo plenamente im-

\* Las palabras marcadas con asterisco se explican al final del volumen en el glosario.

plicado en su ecología normal. Tal como sucede en *El cerebro de Donovan*, la novela de Curt Siodmak, la certeza absoluta es un tipo de fantasía neurótica que sólo una mente quirúrgicamente extirpada perseguiría tras haber perdido todo lo demás. Al igual que el corazón extraído del pecho de una mujer joven que acaba de morir en un accidente se lo transplanta rápidamente al tórax de otra persona a miles de kilómetros, la mente de Descartes necesita de un soporte de vida artificial para seguir siendo viable. Sólo una mente colocada en la más extraña de las situaciones, mirando el mundo de dentro hacia fuera y no relacionada con el exterior más que a través de la tenue conexión de su mirar, se estremecería con el miedo permanente a perder la realidad. Sólo un observador así desprovisto de corporeidad buscará desesperadamente algún equipo completo de supervivencia para dar vida asistida.

Para Descartes, la única ruta por la que su mente-en-la-cuba podría restablecer alguna conexión razonablemente segura con el mundo exterior es la que pasa por Dios. Mi amigo el psicólogo hacía pues bien en plantear su pregunta utilizando la misma fórmula que yo había aprendido en la escuela dominical: «¿Cree usted en la realidad?»: ¡«Credo in unum Deum»!, o más bien, «Credo in unam realitatem», tal como mi amiga Donna Haraway solía salmodiar en Teresópolis. Con todo, después de Descartes, muchas personas han pensado que pasar por Dios para llegar al mundo resulta un poco caro y rebuscado, así que intentaron hallar un atajo. Se preguntaron si el mundo podría enviarnos *directamente* la suficiente información para producir en nuestras mentes una imagen estable de sí mismo.

Pero al plantearse esta pregunta, los empiristas seguían avanzando por el mismo camino. No volvieron sobre sus pasos. No volvieron a conectar el blando y cimbreado cerebro en su debilitado cuerpo. Aún seguían enzarzados con una mente de mirada fija en un perdido mundo exterior. Simplemente trataron de enseñarle a reconocer formas. Dios estaba fuera, sin duda, pero la *tabula rasa* de los empiristas estaba tan desconectada como la mente de los tiempos de Descartes. Lo único que había ocurrido era que el cerebro-en-la-cuba había cambiado un equipo de supervivencia por otro. Bombardeado por un mundo reducido a un conjunto de estímulos sin sentido, se supuso que era capaz de extraer de esos estímulos todo lo que necesitaba para recomponer las formas y los argumentos del mundo. El resultado fue parecido al de un televisor mal conectado y ningún esfuerzo sintonizador fue capaz de hacer que este precursor de las redes neuronales produjera algo más que

un deslavazado conjunto de rayas borrosas sobre las que caían, como nieve, unos puntitos blancos. No había ninguna forma reconocible. La certeza absoluta se perdió debido a lo precario de las conexiones de los sentidos con un mundo que había sido expulsado a un exterior aún más recóndito. Había demasiadas interferencias para obtener una imagen nítida.

La solución llegó, pero adoptó la forma de una catástrofe de la que aún estamos empezando a recuperarnos. En vez de volver sobre sus pasos y tomar el otro camino en la olvidada bifurcación del recorrido, los filósofos abandonaron incluso la exigencia de certeza absoluta y resolvieron adoptar una solución provisional que al menos preservaba algún acceso a la realidad exterior. Dado que la red neuronal asociativa de los empiristas era incapaz de ofrecer imágenes nítidas del mundo perdido, esto ha de ser la prueba, dijeron, de que la mente (aún en su cuba) obtiene *de sí misma* todo lo que necesita para perfilar las formas y los argumentos. Es decir, todo menos la realidad misma. En lugar de las inconexas rayas de la televisión mal sintonizada, conseguimos colocar una antena fija sobre el aparato y moldear la confusión de interferencias, puntos y rayas del canal empirista hasta lograr una imagen estable producida por las categorías predefinidas de la mente. Fueron los *a priori* kantianos los que iniciaron esta extravagante forma de constructivismo que ni Descartes con su rodeo a través de Dios, ni Hume con su atajo de estímulos asociados habrían soñado jamás.

Ahora, gracias a las emisiones desde Königsberg, todo quedó regulado por la propia mente ¡y la realidad apareció sin más para decirnos que estaba ahí de hecho y que no era producto de nuestra imaginación! En el banquete de la realidad, la mente hizo aportación de la comida, y las inaccesibles cosas en sí a las que el mundo había sido reducido simplemente se dejaron caer para decirnos «Estamos aquí, no es polvo lo que coméis», pese a que por lo demás permanecieran mudas como convidados de piedra. Aunque abandonemos la certeza absoluta, había dicho Kant, podremos conservar al menos la universalidad mientras nos mantengamos dentro de la restringida esfera de la ciencia, y a ello contribuye el mundo exterior de manera decisiva aunque mínima. El resto de la búsqueda del absoluto debe encontrarse en la moral, otra certeza *a priori* que la mente-en-la-cuba extrae de su propia maquinaria interna. Kant inventó, con el nombre de «revolución copernicana\*», esta pesadilla de ciencia ficción: el mundo exterior gira ahora alrededor de la mente-en-la-cuba, la cual dicta la mayoría de las leyes

de ese mundo, leyes que ha extraído por sí misma sin la ayuda de nadie. Un déspota tullido gobierna el mundo de la realidad. Esta filosofía fue considerada, por extraño que parezca, como la más profunda de todas, ya que se las había arreglado para abandonar la búsqueda de la certeza absoluta y conservarla al mismo tiempo bajo el rótulo de «*a priori* universales», un hábil juego de manos que hundía más aún entre la maleza al camino perdido.

¿Es realmente preciso que nos traguemos estas insípidas píldoras de filosofía de manual para comprender la pregunta del psicólogo? Me temo que sí, ya que de otro modo no podrían percibirse las innovaciones efectuadas por los estudios de la ciencia. Lo peor viene ahora. Kant había inventado una forma de constructivismo en la que la mente-en-la-cuba lo construye todo por sí misma aunque no al margen de toda constricción: lo que aprende por sí misma debe ser universal y sólo puede descubrirse mediante algún contacto experiencial con la realidad exterior, una realidad reducida a su mínimo estricto pero que no por ello deja de estar ahí. Para Kant, todavía seguía habiendo algo que giraba en torno al tullido déspota, un planeta verde en la órbita de un patético sol. La gente no tardaría mucho en percibir que este «yo trascendental», como lo llamó Kant, era una ficción, un trazo en la arena, una posición de compromiso en un acuerdo complicado, establecida para evitar la completa pérdida del mundo o el abandono definitivo de la búsqueda de la certeza absoluta. Pronto fue reemplazado por un candidato más razonable, la *sociedad\**. En lugar de imaginar una Mente mítica que configurase la realidad, cincelandola, troceándola, ordenándola, se llegó a la conclusión de que eran los prejuicios, categorías y paradigmas de un grupo de personas en convivencia los que determinaban las representaciones de cada una de ellas. Sin embargo, esta nueva definición, pese al uso del término «social», sólo tenía una semejanza superficial con el realismo al que nos hemos acostumbrado los estudiosos de la ciencia y cuyo perfil trazaré a lo largo de este libro.

En primer lugar, esta substitución del Ego despótico por la sagrada «sociedad» no indica que los filósofos hayan vuelto sobre sus pasos, sino que, al contrario, aleja *más aún* la visión de los individuos —convertida ya en «visión del mundo»— de un mundo exterior definitivamente perdido. Entre uno y otro, la sociedad interpone sus filtros. Su parafernalia de tendencias, teorías, culturas, tradiciones y puntos de vista se convirtió en una ventana opaca. Nada del mundo podía pasar a través de tantos intermediarios y llegar hasta la mente de los individuos. Ahora la gente no sólo estaba

encerrada en la prisión de sus propias categorías sino también en la construida por sus grupos sociales. En segundo lugar, esta misma «sociedad» se compone simplemente de una serie de mentes-en-sus-vasijas –muchas mentes y muchas vasijas sin duda–, habitada cada una de ellas por esa extrañísima bestia: una mente aislada mirando fijamente un mundo exterior. ¡Menuda mejora! Los prisioneros ya no están en celdas separadas sino confinados en el mismo dormitorio, en la misma mentalidad colectiva. En tercer lugar, el siguiente giro, el que desde el Ego nos lleva a las múltiples culturas, puso en peligro la única cosa buena de Kant, es decir, la universalidad de las categorías *a priori*, único sucedáneo de la certeza absoluta que había sido capaz de retener. No todo el mundo estaba ya encerrado en la misma prisión, ahora había *muchas* prisiones, inconmensurables y aisladas. No sólo la mente estaba separada del mundo, sino que cada mente colectiva, cada cultura, se hallaba desconectada de las demás. Cada vez más progresos en una filosofía soñada, al parecer, por los guardianes de la prisión.

Pero quedaba aún una cuarta razón, todavía más dramática y más triste, que hizo que este giro hacia la «sociedad» se convirtiera en una catástrofe que rápidamente pisaba los talones de la revolución kantiana. Las exigencias de conocimiento de todas esas pobres mentes, prisioneras en sus interminables filas de vasijas, pasaron a formar parte de una historia aún más extraña, quedando asociadas a una amenaza mucho más antigua, *el miedo al imperio de las masas*. Si la voz de mi amigo había vacilado al preguntarme «¿Cree usted en la realidad?» no había sido sólo porque temiese que pudiera haberse perdido toda conexión con el mundo exterior, sino, sobre todo, porque le preocupaba que pudiera responder: «La realidad depende de cualquier cosa que la masa considere verdadera en cualquier momento dado». Es justamente la reverberación de ambos miedos, la *pérdida* de todo acceso cierto a la realidad y la *invasión* de las masas, lo que hace que la pregunta sea al mismo tiempo tan injusta y tan grave.

Antes de ponernos a desenredar esta segunda amenaza, permítanme conjurar la primera. Por desgracia, esta triste historia no termina aquí. Por increíble que parezca, es posible adentrarse aún más en el camino equivocado, siempre pensando que alguna solución más radical resolverá los problemas que se arrastran desde la última decisión. Una solución, o, más exactamente, otro inteligente juego de manos, es mostrarse tan complacido con la pérdida de la certeza absoluta y los universales *a priori* que uno se alegra de haberlos abandonado. Cada uno de los defectos de la posición

anterior pasa a considerarse ahora como una de sus mejores cualidades. Sí, hemos perdido el mundo. Desde luego, nos hemos convertido para siempre en prisioneros del lenguaje. De acuerdo, jamás recobramos la certeza. Así es, nunca podremos superar nuestras inclinaciones. No hay duda, permaneceremos eternamente atrapados en nuestro propio punto de vista egoísta. ¡Bravo! ¡Otra vez! Ahora los prisioneros amordazan incluso a los que les piden que miren por los ventanucos de su celda. Están dispuestos a «deconstruir», como dicen –lo que significa destruirlo lentamente–, a cualquiera que les recuerde que hubo un tiempo en que eran libres y en que su lenguaje era portador de un vínculo con el mundo.

¿Quién podrá ignorar el grito de desesperación que retumba, cuidadosamente reprimido y meticulosamente negado, en lo profundo de estas paradójicas declaraciones en favor de una jubilosa, exultante, libre construcción de narrativas e historias por unos hombres encadenados para siempre? Incluso en el caso de que *existieran* personas que dijese estas cosas con ánimo feliz y despreocupado (su existencia me parece tan improbable como la del monstruo del lago Ness o, dado el caso, tan improbable como el mundo real para estas criaturas míticas), ¿cómo podríamos pasar por alto que no hemos avanzado un ápice desde Descartes? ¿Cómo ignorar que la mente sigue en su cuba, separada del resto, desconectada y sumida en la contemplación (ahora con la mirada ciega) del mundo (ahora perdido en las tinieblas) desde el mismo burbujeante vaso de cristal? Esas personas podrían ser capaces de sonreír con suficiencia en vez de temblar de miedo, pero no por ello dejan de descender más y más por los retorcidos círculos de idéntico infierno. Volveremos a toparnos con estos satisfechos prisioneros al final de este capítulo.

Sin embargo, en nuestro siglo, se ha propuesto una segunda solución, una solución que ha hecho trabajar a muchas mentes brillantes. Esta solución consiste en sacar sólo una *parte* de la mente fuera de la cuba y realizar después lo más obvio, es decir, ofrecerle de nuevo un cuerpo y volver a poner ese conjunto reunificado en contacto con un mundo que ha dejado de ser un espectáculo que contemplamos para convertirse en una extensión vivida, autoevidente e irreflexiva de nosotros mismos. Aparentemente, el progreso es enorme y el descenso a los infiernos queda suspendido, ya que hemos dejado de tener una mente enfrentada a un mundo exterior y logrado un mundo experiencial al que se une ahora un cuerpo semiconsciente e intencional.



Desgraciadamente, y para que tenga éxito, esta operación de urgencia se ve obligada a trocear la mente en pedazos aún más pequeños. El mundo real, el que conocemos a través de la ciencia, queda enteramente librado a sí mismo. La fenomenología trata sólo con el mundo-tal-como-aparece-a-una-conciencia-humana. Nos enseña mucho acerca de cómo jamás nos distanciamos de cuanto vemos, cómo no estamos nunca contemplando un lejano espectáculo y cómo nos hallamos siempre sumergidos en la rica y viva textura del mundo, pero, por desgracia, este conocimiento será incapaz de decirnos cómo son realmente las cosas, dado que nunca podremos escapar del estrecho ámbito de la intencionalidad humana. En vez de indagar los modos en que podemos pasar de un punto de vista a otro, nos condenamos a permanecer siempre atados al humano. Oiremos muchas conversaciones sobre el mundo real, encarnado y prerreflexivo, pero todo eso no bastará para amortiguar el ruido que hace el segundo anillo de puertas de la prisión al cerrarse violentamente y con mayor fuerza a nuestro paso. La razón es que, pese a todas las pretensiones de superar la distancia entre el sujeto y el objeto —¡como si esa distinción fuera algo que puede superarse! ¡Como si no hubiera sido diseñada para *no* poder ser superada!—, la fenomenología nos enfrenta a la más dramática división de toda esta triste historia: un mundo de la ciencia enteramente abandonado a sí mismo, completamente frío, absolutamente inhumano; y un rico mundo vivido de actos intencionales totalmente limitado a los seres humanos, absolutamente divorciado de lo que las cosas son en y por sí mismas. Una breve pausa en el descenso antes de deslizarnos aún más en la misma dirección.

¿Por qué no escoger la solución contraria y olvidar por completo la mente-en-la-cuba? ¿Por qué no dejar que el «mundo exterior» irrumpa en el escenario, haga añicos la vasija, derrame el líquido burbujeante y transforme la mente en un cerebro, en una máquina neuronal inserta en un animal darwiniano que lucha por su vida? ¿Acaso no resolvería esto todos los problemas e invertiría el sentido de la fatal espiral descendente? En vez del complejo «mundo de vida» de los fenomenólogos, ¿por qué no estudiar la adaptación de los humanos del mismo modo que los naturalistas han estudiado todos los demás aspectos de la «vida»? Si la ciencia puede invadirlo todo, seguramente puede poner término a la duradera falacia de Descartes y hacer de la mente una blanda y cimbreada porción de la naturaleza. Ciertamente, esto complacería a mi amigo el psicólogo, ¿o no lo haría? La respuesta

es no, porque los ingredientes que conforman esa «naturaleza», esa hegemónica y omniabarcante naturaleza,\* que ahora incluiría a la especie humana, son *exactamente los mismos* que constituían el espectáculo del mundo cuando era visto desde dentro por una mente-en-una-cuba. ¡Expresiones como inhumano, reduccionista, causal, sujeto a leyes, cierto, objetivo, frío, unánime, absoluto, no pertenecen a la naturaleza *como tal*, sino a una naturaleza contemplada a través del prisma deformante de un recipiente de cristal!

¡Si hay algo inalcanzable, es el sueño de tratar la naturaleza como una unidad homogénea con el fin de unificar los diferentes puntos de vista que la ciencia tiene sobre ella! Eso nos exigiría ignorar demasiadas controversias, demasiada historia, demasiados asuntos pendientes, demasiados cabos sueltos. Si la fenomenología había abandonado la ciencia a su destino limitándola a la intención humana, el movimiento contrario, consistente en estudiar a los humanos como «fenómenos naturales», habría producido peores resultados: habría abandonado la rica y controvertida historia humana de la ciencia, ¿y con qué propósito? ¿El que persigue la ortodoxia media de unos cuantos neurofilósofos? ¿O un ciego proceso darwiniano que limitase la actividad de la mente a una lucha por la supervivencia para conseguir que «encajara» con una realidad cuya auténtica naturaleza se nos escaparía para siempre? De ninguna manera, estoy seguro de que podemos hacerlo mejor. No hay duda de que podremos detener el deslizamiento hacia las profundidades y volver sobre nuestros pasos, conservando a un tiempo la historia de la implicación humana en la realización de los hechos científicos y la implicación de las ciencias en la realización de la historia humana.

Por desgracia, no podemos hacerlo; aún no. El peligroso espectro que he mencionado antes nos impide regresar a la encrucijada perdida y tomar el otro camino. Lo que nos detiene es la amenaza del imperio de las masas, la misma amenaza que hizo flaquear la voz de mi amigo.

## El temor al imperio de las masas

Como he dicho, dos miedos subyacen a la extraña pregunta de mi interlocutor. El primero, el temor de una mente-en-la-cuba que pierde su conexión con el mundo exterior, tiene una historia más breve que el segundo y nace de esta evidencia: si la razón no gobierna, entonces la simple fuerza triunfará. Tan grande es esta

terminales que le proporcionarían todas las certezas relativas que necesita para conocer y actuar? ¿Por qué exigirle a voz en cuello estos dos contradictorios mandatos: «¡Permanece absolutamente desconectada!» «¡Encuentra la prueba absoluta de que estás conectada!»? ¿Quién podría deshacer tan indismontable lazo doble? No es de extrañar que tantos filósofos hayan acabado en un manicomio. Con el fin de justificar semejante tortura maniaca, que además es autoimpuesta, nos vemos obligados a pensar que perseguimos una meta más elevada, y éso ha sido precisamente el caso. Aquí es donde ambos hilos se juntan: con el fin de evitar a la inhumana multitud nos vemos forzados a apoyarnos en otro recurso inhumano, la meta objetiva, no tocada por manos humanas.

Para esquivar la amenaza del imperio de las masas, que sería el imperio de lo inferior, lo monstruoso y lo inhumano, hemos de depender de algo que no tenga origen humano, que no presente vestigios de humanidad, algo que se encuentre pura, ciega y fríamente fuera de la Ciudad. La idea de un mundo completamente exterior con la que han soñado los epistemólogos es el único modo, piensan los moralistas, de evitar ser víctima del imperio de las masas. *Sólo la inhumanidad anulará a la inhumanidad.* ¿Pero cómo es posible imaginar un mundo exterior? ¿Alguien ha visto en alguna ocasión semejante rareza? No hay problema. Haremos del mundo un espectáculo que se ve desde dentro.

Para lograr ese cambio, deberemos imaginar que existe una mente-en-una-cuba que está totalmente desconectada del mundo y que sólo accede a él a través de un estrecho conducto artificial. Los psicólogos confían que esta conexión mínima sea suficiente para mantener al mundo en el exterior y garantizar que la mente permanezca informada. Bastará con que nos las arreglemos luego para improvisar algún medio absoluto para recuperar la certeza, aunque, visto lo visto, no existe ningún medio capaz de tal proeza. Sin embargo, así es como conseguimos atender nuestra sobrecargada agenda: *manteniendo a la muchedumbre a raya.* Dado que queremos repeler a la irascible multitud, necesitamos un mundo que sea totalmente externo, ¡aunque sin dejar por ello de resultar accesible! Y con el fin de alcanzar esta meta imposible dimos con el extraordinario hallazgo de la mente-en-la-cuba, desconectada de todo lo demás, pugnando por alcanzar la verdad absoluta y, desgraciadamente, fracasando en el intento. Tal como podemos ver en la figura 1.1, *la epistemología, la moral, la política y la psicología están unidas y se proponen llegar al mismo acuerdo\**.

Este es el argumento del presente libro. Y también es la causa de que la realidad de los estudios sobre la ciencia sea tan difícil de ubicar. Detrás de la fría cuestión epistemológica —¿pueden nuestras representaciones captar con alguna certeza las características estables del mundo exterior?— acecha siempre una segunda y ardiente ansiedad: ¿es posible encontrar un modo de repeler a las masas? Y a la inversa, tras toda definición de lo «social» se esconde una misma preocupación: ¿podremos seguir siendo capaces de utilizar la realidad objetiva para acallar las demasiadas voces de la masa?

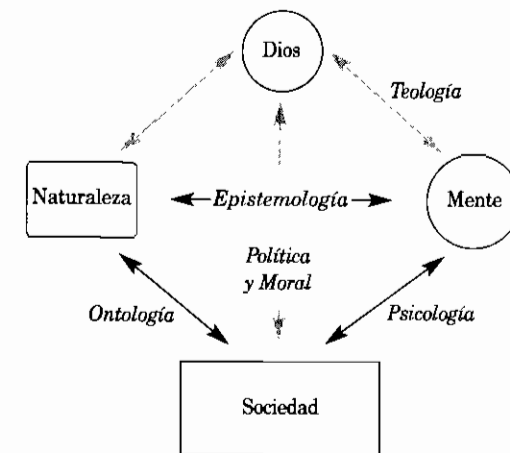


Figura 1.1: El acuerdo modernista. Desde el punto de vista de los estudios sobre la ciencia, no tiene sentido hablar de epistemología, ontología, psicología y política como entidades independientes, por no mencionar la teología. En pocas palabras: «ahí afuera» equivale a naturaleza; «ahí adentro» a la mente; «ahí abajo» a lo social; y «ahí arriba» a Dios. No estamos afirmando que esas esferas sean un calco unas de otras, sino más bien que todas pertenecen a un mismo convenio, un convenio que puede ser substituido por otros pactos alternativos.

La pregunta de mi amigo, realizada a orillas del lago y protegida del mediodía tropical por el alero del chalé en aquel invierno austral, se hace por fin diáfana: «¿Cree usted en la realidad?» significa «¿Está usted dispuesto a aceptar este pacto conjunto de la epistemología, la moral, la política y la psicología?», pregunta

cuya rápida y desenfadada respuesta es, obviamente: «¡No! ¡Por supuesto que no! ¿Por quién me toma? ¿Cómo podría ocurrírseme pensar que la realidad fuera la respuesta a una cuestión de creencia planteada por un cerebro-en-la-cuba aterrado ante la perspectiva de perder contacto con el mundo exterior debido a que le espanta aún más la posibilidad de verse invadido por un mundo social que es portador del estigma de lo inhumano?». La realidad sólo es un objeto de creencia para aquellos que han iniciado esta imposible secuencia de soluciones, tropezando siempre con una peor y más drástica. Dejemos que se ocupen de sus propios líos y que asuman la responsabilidad de sus propias faltas. Mi trayectoria siempre ha sido diferente. «Que los muertos entierren a los muertos» y, por favor, escuchen, aunque sólo sea un instante, lo que tenemos que decir desde nuestro propio punto de vista en vez de intentar callarnos poniendo en nuestras bocas las palabras que Platón, hace tantos siglos, hizo salir de las bocas de Sócrates y Calicles para silenciar al pueblo.

Tal como yo los veo, los estudios de la ciencia han hecho dos descubrimientos relacionados que tardaron mucho en producirse debido al poder del pacto que acabo de exponer; y que por otra serie de razones volveré a explicar más tarde. Esos descubrimientos relacionados consisten en que ni el objeto ni lo social tienen el carácter inhumano exigido por el melodrama de Sócrates y Calicles. Cuando decimos que no existe mundo exterior, no significa que neguemos su existencia, sino, al contrario, que nos negamos a concederle una existencia no histórica, aislada, inhumana, fría y objetiva que se le adjudicó con el *único* fin de combatir a la multitud. Cuando decimos que la ciencia es social, la palabra social no es para nosotros portadora del estigma de los «despojos humanos» o de la «indisciplinada turba» que Sócrates y Calicles se apresuraron a invocar con el fin de justificar la búsqueda de una fuerza lo suficientemente vigorosa para desbancar el poder de los «diez mil necios».

Ninguna de estas dos monstruosas formas de inhumanidad —la multitud «ahí abajo» y el mundo objetivo «ahí afuera»— nos interesa demasiado, y por consiguiente no tenemos necesidad de una mente o cerebro-en-la-cuba, aquel tullido déspota constantemente temeroso de perder bien el «acceso» al mundo, bien su «superior fuerza» frente al pueblo. Ni anhelamos la certeza absoluta de un contacto con el mundo ni la absoluta certidumbre de una fuerza trascendente contra la indisciplinada turba. No *carecemos* de certidumbre, porque nunca hemos soñado con *dominar* al pue-

blo. Nosotros no vemos inhumanidad en quedar anulados por otra inhumanidad. Estamos hartos de humanos y no humanos. No necesitamos un mundo social para romper el espinazo de la realidad objetiva ni una realidad objetiva para silenciar a la masa. Es muy sencillo: aunque pueda resultar increíble en esta época de batallas científicas, nosotros *no* estamos en guerra.

Tan pronto como rehusamos involucrar a las disciplinas científicas en esta disputa sobre quién debe dominar al pueblo, la encrucijada perdida reaparece y ya no existe mayor dificultad en hollar el camino omitido. De este modo el realismo regresa con fuerza, como se hará patente, espero, en los últimos capítulos, que deberían ser considerados como otros tantos jalones en la ruta hacia un «realismo más realista». El argumento que expongo en este libro compendia el vacilante progreso de los estudios sobre la ciencia a lo largo de este sendero largamente olvidado, progreso consistente en dar «dos pasos hacia delante y uno hacia atrás».

Todo empezó cuando hablamos por primera vez de la *práctica*\* científica y logramos ofrecer así un análisis más realista de la ciencia en desarrollo, análisis que fundamentamos sólidamente en los laboratorios, los experimentos y los grupos de científicos, como expondré en los capítulos 2 y 3. Encontramos que los hechos eran claramente inventados y entonces el realismo brotó como un surtidor cuando, en vez de hablar de objetos y de objetividad, comenzamos a hablar de *no humanos*\* socializados en el laboratorio y con quienes los científicos e ingenieros empezaron a intercambiar propiedades. En el capítulo 4 veremos cómo Pasteur hace sus microbios y cómo los microbios «hacen su Pasteur». El capítulo 6 ofrece un tratamiento más genérico del modo en que los humanos y no humanos se desdoblán unos en otros, dando lugar a colectivos en permanente cambio. Allí donde los objetos se han vuelto fríos, asociales y distantes por motivos políticos, encontramos que los no humanos son cercanos, cálidos y que se enrolan o se dejan enrolar con facilidad, añadiendo cada vez más realidad a las numerosas pugnas en que se han embarcado los científicos y los ingenieros.

Con todo, el realismo se hizo aún más abundante cuando los no humanos empezaron a su vez a tener una historia y comenzaron a participar de las múltiples interpretaciones, de la flexibilidad y la complejidad que hasta entonces había sido reservada a los humanos (véase el capítulo 5). A través de una serie de contrarrevoluciones copernicanas\*, la inquietante fantasía de Kant fue perdiendo poco a poco su extenso dominio sobre la filosofía de la ciencia. Se



recobró un claro sentido para poder afirmar que las palabras hacen *referencia* al mundo y que la ciencia aprehende las cosas mismas (véanse los capítulos 2 y 4). Regresaba al fin la ingenuidad, una ingenuidad muy apropiada para quienes, para empezar, nunca hayan conseguido entender cómo es posible que el mundo esté «fuera». Pero aún tenemos que proporcionar una verdadera alternativa a la fatídica distinción entre constructo y realidad. Intentaré brindarla en estas páginas valiéndome de la noción de «factiche». Como puede verse en el capítulo 9, «factiche» es una combinación de las palabras «factum» y «fetiche», lo que realiza en ellas una doble labor de construcción y cancela el efecto doble de la creencia y el conocimiento.

En lugar de los tres polos —una realidad «ahí fuera», una mente «ahí dentro» y una multitud «ahí abajo»— hemos topado al fin con uno de los sentidos de lo que denomino un *colectivo*\*. Tal como demuestra la explicación del *Gorgias* en los capítulos 7 y 8, Sócrates define muy bien su colectivo antes de pasar a su belicoso pacto con Calicles: «La opinión de los sabios es que la cooperación, el amor, el orden, la disciplina y la justicia unen el cielo y la tierra, a los dioses y los hombres. Por esta razón, amigo mío, conciben que el universo es un *todo ordenado*, en vez de un *desordenado embrollo* o un *indisciplinado caos*» (507e-508a).

Efectivamente, vivimos en un mundo híbrido simultáneamente compuesto por dioses, personas, estrellas, electrones, plantas nucleares o mercados, y es responsabilidad nuestra convertirlo ora en un «indisciplinado caos», ora en un «todo ordenado», en un *cosmos*, como dice el texto griego, apuntando a lo que Isabelle Stengers nombra con el hermoso sustantivo de cosmopolítica\* (Stengers, 1966). A partir del momento en que deja de existir una mente-en-la-cuba observando fijamente el mundo exterior, la búsqueda de la certeza absoluta se hace menos urgente y ya no existe por tanto gran dificultad en volver a tomar contacto con el relativismo, con una relatividad y unas relaciones sobre las que siempre han prosperado las ciencias. Una vez que el ámbito de lo social deja de llevar esos estigmas que le han grabado quienes quieren silenciar a las masas, no existen ya mayores dificultades para reconocer el carácter humano de la práctica científica, su vívida historia y sus muchas conexiones con el resto de lo colectivo. El realismo regresa como la sangre a través de los múltiples vasos ligados de nuevo por las hábiles manos de los cirujanos: ya no hay ninguna necesidad de un equipo de supervivencia. Una vez que hemos echado a andar por este camino, nadie pensará si-

quiera en dirigirnos la extraña pregunta «¿Cree usted en la realidad?»; al menos a nadie se le ocurrirá planteárnosla a *nosotros*.

## La originalidad de los estudios sobre la ciencia

No obstante, mi amigo el psicólogo aún tendría derecho a plantear un interrogante más serio: «¿Cómo es que, a pesar de lo que acaba usted de afirmar como logro de su disciplina, yo he sentido la *tentación* de proponerle mi ridícula pregunta *como si* fuera una pregunta válida? ¿Cómo es que a pesar de todas esas filosofías por las que me ha hecho usted zigzaguear sigo teniendo dudas acerca del realismo radical que usted invoca? Me es imposible evitar la desagradable sensación de que sigue habiendo una guerra. Al final, ¿es usted un amigo de la ciencia o su enemigo?».

Tres fenómenos diferentes consiguen explicar, en mi caso al menos así ocurre, por qué la novedad de los «estudios sobre la ciencia» no puede producir efectos fácilmente. El primero es que, como he dicho, estamos situados en la tierra de nadie entre dos culturas, de manera muy similar a lo que sucedía con los campos entre las líneas Sigfrido y Maginot donde los soldados franceses y alemanes cultivaban coles y nabos durante la «falsa guerra» de 1940. Los científicos no dejan de charlar en sus reuniones de «salvar la distancia entre las dos culturas», pero cuando un gran número de personas provenientes de campos extracientíficos empiezan justamente a construir ese puente, retroceden horrorizados queriendo imponer la más extraña de todas las mordazas aplicadas a la libertad de expresión desde Sócrates: ¡sólo los científicos deben hablar de ciencia!

Simplemente imaginen que ese eslogan se generalizara: sólo los políticos deberían hablar de política, sólo los hombres de negocios deberían hablar de negocios, o quizá peor: ¡sólo las ratas deberían hablar sobre las ratas, las ranas sobre las ranas o los electrones sobre los electrones! El habla implica por definición el riesgo de que se generen malentendidos debido a las enormes fisuras entre las distintas especies. Si de verdad quieren los científicos salvar la división entre las dos culturas, deberán acostumbrarse a que haya mucho ruido y, sí, más que un poco de sinsentido. Después de todo, los humanistas y literatos no arman tanto escándalo con los numerosos absurdos que sostiene el equipo de científicos que construye el puente desde el otro extremo. Hablando en serio, salvar esa distancia no puede implicar la extensión

de los incuestionables *resultados* de la ciencia al objeto de impedir que los «despojos humanos» se comporten irracionalmente. Semejante pretensión puede, en el mejor de los casos, asimilarse a una pedagogía, y, en el peor, a una propaganda. En ningún caso puede hacerse pasar por la cosmopolítica que exigiría lo colectivo para socializar a fondo a los humanos, los no humanos y los dioses en su conjunto. Salvar la distancia entre las dos culturas no puede implicar una mano tendida a los sueños de control absoluto de Sócrates y Platón.

¿Pero dónde se origina la propia controversia de las dos culturas? En la división del trabajo a ambos lados del campus. Una de las partes sólo considera exactas a las ciencias una vez han sido expurgadas de cualquier contaminación de subjetividad, política o emocionalidad. La otra parte, de mucho más amplia difusión, no juzga que la humanidad, la moralidad, la subjetividad o los derechos son válidos más que si han sido protegidos de cualquier contacto con la ciencia, la tecnología y la objetividad. Los estudiosos de la ciencia combatimos ambas purgas, estamos simultáneamente en contra de las dos depuraciones, y eso nos convierte en traidores a los ojos de uno y otro bando. Decimos a los científicos que *cuanto más conectada esté una ciencia* con el resto de lo colectivo, *mejor* será: más precisa, más verificable, más sólida (véase el capítulo 3), y esto contraría todos los reflejos condicionados de los epistemólogos. Cuando les decimos que el mundo social es bueno para la salud de la ciencia, nos escuchan como si estuviéramos diciendo que las masas de Calicles van a venir a saquear sus laboratorios.

Sin embargo, contra la otra parte, decimos a los humanistas que *cuantos más no humanos compartan su existencia con los humanos, más humano* será un colectivo; y también esto contradice lo que han sido entrenados a creer durante años. Cuando intentamos que concentren su atención en sólidos hechos y en mecanismos concretos, cuando decimos que los objetos son beneficiosos para la salud de los sujetos porque los objetos no tienen ninguna de las características inhumanas que tanto temen, gritan que la mano de hierro de la objetividad está convirtiendo las frágiles y dóciles almas en máquinas cosificadas. En cualquier caso, seguimos desertando y volviendo a desertar de uno y otro bando, insistimos una y otra vez que existe una historia social de las cosas y una cosificada historia de los humanos, aunque ni «lo social» ni «el mundo objetivo» juegan el papel que les asignan Sócrates y Calicles en su grotesco melodrama.

Como mucho –y aquí sí podemos ser justamente acusados de una ligera disimetría–, los «estudiosos de la ciencia» combatimos a los humanistas que tratan de inventar un mundo humano depurado de no humanos *mucho más* de lo que combatimos a los epistemólogos que intentan purificar las ciencias de cualquier contaminación de lo social. ¿Por qué? Porque los científicos dedican sólo una pequeña parte de su tiempo a purificar sus ciencias y, con franqueza, les importan un comino los filósofos de la ciencia que acuden en su rescate, mientras que los humanistas dedican todo su tiempo al asunto y se toman muy en serio la tarea de liberar a los sujetos humanos de los peligros de la objetivación y la reificación. Los buenos científicos sólo se alistán en las guerras de la ciencia durante su tiempo libre o cuando están jubilados o se les ha acabado la subvención, mientras que los otros pasan el día y la noche alzados en armas e incluso consiguen que se unan a su lucha algunos organismos subvencionadores. Esto es lo que nos indigna de la sospecha de nuestros colegas científicos. Parecen haberse vuelto incapaces de distinguir a los amigos de los enemigos. Algunos persiguen el vano sueño de una ciencia aislada y autónoma, al estilo de Sócrates, mientras que nosotros les señalamos los medios que necesitan para volver a conectar los hechos con las realidades sin las cuales no puede sostenerse la existencia de las ciencias. ¿Quiénes fueron los primeros en ofrecernos este inopinado tesoro de conocimiento? ¡Los propios científicos!

Considero toda esta ceguera de lo más extraña ya que en los últimos veinte años se nos han unido muchas disciplinas científicas, amontonándose en la minúscula tierra de nadie entre los dos frentes. Esta es la segunda razón que explica que los «estudios de la ciencia» sean tan polémicos. Por error, han quedado atrapados en el medio de otra controversia, esta vez *en el seno* de las propias ciencias. Por un lado están lo que podríamos llamar «disciplinas de la guerra fría», que superficialmente aún presentan un aspecto similar al de la Ciencia del pasado, autónoma y separada de lo colectivo. Por otro, tenemos los extraños embrollos de la política, la ciencia, la tecnología, los mercados, los valores, la ética o los hechos, que no pueden ser fácilmente captados por la Ciencia con mayúscula.

Aunque existiera alguna verosimilitud en la afirmación de que la cosmología no tiene la menor conexión con la sociedad –pese a ser una afirmación errónea, como tan contundentemente nos recuerda Platón–, sería difícil decir lo mismo de la neuropsicología, la sociobiología, la primatología, la informática, la mercadotecnia,

la agronomía, la criptología, la confección de mapas genéticos o la brumosa lógica, para nombrar sólo unas cuantas de esas zonas activas, unos cuantos de esos «desordenados embrollos», como los llamaría Sócrates. Por un lado tenemos un modelo que sigue aplicando el anterior eslogan —cuanto menos conectada esté la ciencia, mejor—, mientras por el otro tenemos muchas disciplinas, inseguras respecto a su posición categorial concreta, que luchan por aplicar el viejo modelo, incapaces de reinstaurarlo y no preparadas todavía para murmurar algo similar a lo que hemos venido sosteniendo: «Ten calma, sositégate, cuanto más conectada esté una ciencia; mejor. El hecho de formar parte de un colectivo no te privará de los no humanos que tan bien te ocupas de socializar. Tan sólo te privará del polémico tipo de objetividad que de nada sirve excepto como arma para librar una guerra política *contra* la política».

Para decirlo aún más claramente: los estudios de la ciencia se han convertido en rehenes de esa gigantesca transformación de la ciencia que podríamos llamar Investigación (o Ciencia n° 2, como la denominaré en el capítulo 8). Mientras la ciencia dispone de certeza, frialdad, aislamiento, objetividad, distancia y necesidad, la investigación parece manifestar todas las características opuestas: es incierta, abierta, se halla inmersa en un montón de pedestres problemas de dinero, de instrumentos y de saber práctico, y se ha mostrado hasta el momento incapaz de diferenciar entre lo frío y lo caliente, lo subjetivo y lo objetivo, lo humano y lo no humano. Si la ciencia prospera comportándose como si estuviera totalmente desconectada de lo colectivo, la investigación se define mejor como experimento colectivo sobre lo que los humanos y los no humanos son capaces de digerir o soportar. En mi opinión, el segundo modelo es más inteligente que el primero. Ya no es preciso seguir escogiendo entre el derecho y el poder, porque ahora hay un tercer elemento en discordia: lo colectivo\*. Ya no es necesario decidir entre la ciencia y la anticiencia, porque también aquí hay un tercer elemento, *el mismo* tercer elemento: lo colectivo.

La investigación es ese área a la que son arrojados los humanos y no humanos en la que se ha venido practicando, durante siglos, el experimento colectivo más extraordinario encaminado a discernir, en tiempo real, el «cosmos» del «indisciplinado caos», sin que nadie, ni los científicos ni los «estudiosos de la ciencia», sepan de antemano cuál será la respuesta provisional. Es posible que, finalmente, los estudios sobre la ciencia sean anticiencia, pero en ese caso estarían decididamente *a favor* de la investigación y, en el fu-

turo, cuando el espíritu de los tiempos haya calado con mayor firmeza en la opinión pública, se encontrará en el mismo bando que la totalidad de los científicos activos, dejando únicamente en el bando contrario a unos cuantos y contrariados físicos de la guerra fría que aún desearían ayudar a Sócrates a tapar las bocas de los «diez mil necios» esgrimiendo alguna incuestionable y obvia verdad absoluta caída del cielo. Lo contrario del relativismo, no hay que olvidarlo nunca, se llama absolutismo (Bloor [1976], 1991).

Estoy siendo un poco insincero, lo sé, dado que existe una tercera razón que hace difícil creer que los estudios de la ciencia puedan ofrecer tantísimas ventajas. Por una lamentable coincidencia, o quizá debido a un extraño caso de mimetismo darwiniano en la ecología de las ciencias sociales, o —¿quién sabe?—, por culpa de un episodio de mutua contaminación, los estudios de la ciencia presentan un cierto parecido con aquellos prisioneros atrapados en sus celdas a los que dejamos, unas cuantas páginas atrás, en su lento descolgarse desde Kant hasta el infierno, descenso que en ningún momento lograba borrar su sonrisa autosuficiente puesto que pretendían haber dejado de preocuparse por la capacidad del lenguaje para referirse a la realidad. Cuando hablamos de híbridos y de embrollos, de mediaciones, prácticas, redes, relativismo, relaciones, respuestas provisionales, conexiones parciales, de humanos y no humanos o de «desordenados líos», puede parecer que nosotros también caminamos por la misma senda, en apresurado vuelo de la verdad a la razón, culpables de reducir a fragmentos aún más pequeños las categorías que mantienen a la mente humana por siempre alejada de la realidad. Y sin embargo —no hace falta jurarlo—, del mismo modo que existe una lucha en el seno de las disciplinas científicas entre el modelo de ciencia y el modelo de investigación, hay una lucha en las ciencias sociales y en las humanidades entre dos modelos encontrados, uno que vagamente podemos llamar posmoderno\* y otro que he llamado no moderno\*. Todo lo que el primer modelo considera una justificación para incrementar la ausencia, el descrédito, la negación, la deconstrucción, le parece al segundo una prueba de presencia, desarrollo, afirmación y construcción.

La causa de las radicales diferencias y los erráticos parecidos no es difícil de descubrir. El posmodernismo, como su nombre indica, es el resultado de una serie de acuerdos que han definido a la modernidad. De esa inconexa búsqueda de la verdad absoluta de la mente-en-la-cuba, ha heredado la polémica entre Poder y Derecho, la radical distinción entre la ciencia y la política, el

constructivismo kantiano y el impulso crítico que le acompaña, pero ha *dejado* de creer que sea posible llevar a cabo con éxito tan inverosímil programa. En esa decepción muestra mucho sentido común, y es algo que habla en su favor. Sin embargo, no ha hecho volver sobre sus pasos a la modernidad hasta llegar a las diversas encrucijadas que dieron comienzo a este proyecto imposible. Siente la misma nostalgia que la modernidad, aunque intenta aceptar, como rasgos positivos, los abrumadores fracasos del proyecto racionalista. De ahí su apología en favor de Calicles y los sofistas, su recrearse ante la realidad virtual, su labor de desprestigio de las «grandes narrativas», su pretensión de que es bueno estar atrapado en el interior del propio punto de vista, su excesivo énfasis en la meditación, sus enloquecidos esfuerzos por escribir textos que no manifiesten riesgo alguno de apuntar a una sola presencia.

Los estudios de la ciencia, en mi opinión, se han propuesto realizar una muy distinta tarea no moderna. Para nosotros, la modernidad no ha estado nunca en el orden del día. La realidad y la moral nunca han dejado de existir. La lucha a favor o en contra de la verdad absoluta, a favor o en contra de la multiplicidad de los puntos de vista, a favor o en contra de la construcción social, a favor o en contra de la presencia, nunca ha sido importante. El proyecto de desprestigiar, exponer y evitar ser engañado, resta energía a la tarea que siempre ha parecido mucho más importante a los colectivos de personas, cosas y dioses, es decir, a la tarea de extraer un «cosmos» del «indisciplinado caos». Nos proponemos una *política de las cosas*, no reeditar la obsoleta disputa sobre si las palabras apuntan o no al mundo. ¡Por supuesto que apuntan a él! ¡Con el mismo fundamento podrían preguntarme si creo en mi madre y su tarta de manzana o, ya que estamos en ello, si creo en la realidad!

¿Sigue siendo usted escéptico, amigo mío? ¿Duda aún si somos carne o pescado, amigos o enemigos? Debo confesar que la aceptación de este retrato de nuestro trabajo exige algo más que un simple acto de fe, pero dado que usted planteó la pregunta con una mente tan abierta, pensé que se merecía que le contestaran con idéntica franqueza. Es ciertamente un poco difícil localizarnos en medio de la zanja entre las dos culturas, en medio del histórico paso de la ciencia a la investigación, desgarrados entre los apuros no modernos y posmodernos. Por lo menos, espero que esté usted convencido de que no hay ofuscación deliberada en nuestra postura, y que perciba que permanecer fiel a las propias obligaciones científicas en estos atribulados tiempos es simple-

mente muy difícil. Desde mi punto de vista, su trabajo y el de sus numerosos colegas, su esfuerzo por establecer hechos, ha caído prisionero de una derrengada disputa sobre cómo controlar mejor a la gente. Creemos que las ciencias merecen algo mejor que verse secuestradas por la Ciencia.

Contrariamente a lo que quizá haya pensado cuando me invitó a esta conversación privada, los estudiosos de la ciencia, lejos de ser quienes la han reducido a una «mera construcción social» realizada por la frenéticamente desordenada turba inventada para satisfacer la perentoria necesidad de poder de Calicles y Sócrates, somos *los primeros en haber encontrado un modo de liberar a las ciencias de la política*, de la política de la razón, ese antiguo pacto entre la epistemología, la moral, la psicología y la teología. Puede que seamos los primeros en haber liberado a los no humanos de la política de la objetividad y a los humanos de la política de la subjetivación. Las propias disciplinas, los hechos y los artefactos con sus bellos fundamentos, sus delicadas articulaciones, sus muchos zarcillos y sus frágiles redes quedan aún, en su gran mayoría, por investigar y describir. Haré lo que pueda, en las páginas que siguen, para desenredar unos cuantos malentendidos. Lejos del estruendo de las guerras de la ciencia en las que ni usted ni yo queremos combatir (¡bueno, es posible que no me importase disparar algunos tiros!), los hechos y los artefactos pueden formar parte de otras muchas conversaciones, notablemente menos belicosas, mucho más productivas y, sí, mucho más amistosas.

He de admitir que he vuelto a ser insincero. Al abrir la caja negra de los hechos científicos, sabíamos que estábamos abriendo la caja de Pandora. No había forma de evitarlo. Permaneció herméticamente sellada mientras estuvo en la tierra de nadie entre las dos culturas, enterrada entre las coles y los nabos, afortunadamente ignorada por los humanistas que trataban de evitar todos los peligros de la objetivación y por los epistemólogos enfrascados en repeler los males provocados por la indisciplinada masa. Ahora que ya ha sido abierta y que las plagas y las calamidades, los errores y las desgracias, se arremolinan a nuestro alrededor, sólo puede hacerse una cosa, y es profundizar aún más, llegar hasta el fondo de la caja semivacia para conservar lo que, según la venerable leyenda, debe quedar allí: la *esperanza*. Es un abismo demasiado profundo para mí, ¿querría ayudarme a conseguirlo? ¿Puedo tenderle la mano?