

LA ALIENACIÓN ALIENADA: LA ECONOMÍA DEL CONOCIMIENTO VERSUS LA PSICOLOGÍA Y LA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO*

W. W. Bartley, III

1. Un cambio en el problema de la discusión del marxismo

A principios de 1946, Rudolf Carnap le escribió a Popper para felicitarlo por la publicación de *The Open Society and its Enemies*. Carnap había quedado impresionado por el libro, pero, según lo revelara la correspondencia que siguió, también estaba confundido. Lo confundían dos cosas en particular: por qué Popper había otorgado un amplio reconocimiento a F. A. von Hayek, a quien Carnap había conocido en la Universidad de Chicago, y sobre cuyo *The Road to Serfdom* Carnap había oído hablar, pero no había leído (tenía fama de reaccionario); y, además, si era posible que el propio Popper no fuera socialista.

En su contestación, Popper defendió enérgicamente a su amigo y camarada intelectual, Hayek; también mencionó, al pasar, que tenía dificultades para conseguir en los Estados Unidos un editor para *The Open Society*.¹ La respuesta de Carnap ponía de manifiesto a la vez su simpatía y su indignación; opinaba que *eso no hacía más que demostrar que la publicación de trabajos científicos no debía estar en manos privadas*. El incidente es revelador. Carnap no era marxista, y hacía todo lo posible para examinar en forma analítica los temas que se le presentaban. Parte de su obra estuvo orientada a combatir lo que consideraba una superstición, y uno de sus ensayos más famosos llevaba por título: “La eliminación de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje”.² Pero fue, en esencia, lo que Hayek más tarde llamaría un “racionalista constructivista”, y lo que Popper denominó un racionalista “incondicional” o “absoluto”. Tanto su filosofía personal como la sensibilidad con la que estaba formulada, contenían muchas de las

* Traducido con autorización del autor (Hoover Institution, 1988). Una versión anterior de este trabajo fue publicada en *The Political Economy of Freedom*, Kurt Leube y Albert Zlabinger (comps.), Munich, Philosophia Verlag, 1985. © 1985, W. W. Bartley, III.

¹ Por supuesto, poco tiempo después, Princeton University Press aceptó *The Open Society and Its Enemies*, y desde entonces ha sido editado tanto en Norteamérica como en Gran Bretaña. Parece que Carnap supuso que era el interés comercial lo que hacía que unos veinte editores no aceptaran la obra en dos tomos de Popper. Pero el motivo real no era éste, sino las reacciones de los lectores académicos a sus sarcásticas críticas de Platón y Hegel. Hayek tuvo una experiencia similar con *The Road to Serfdom*. Según cuenta en el nuevo prefacio (pp. iv-v), los lectores que tenían prejuicios políticos llegaron a declarar que el libro era “inadecuado para ser publicado por una casa respetable”. Es muy probable que cualquier burocracia gubernamental hubiera actuado de la misma manera. La diferencia radica en que si el tema hubiese estado bajo el control del gobierno, probablemente los libros nunca se hubiesen publicado. Hayek hace una referencia indirecta a esta anécdota en el prefacio a la edición de 1976 de *The Road to Serfdom*.

² Rudolf Carnap, “Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, *Erkenntnis* 2, 1932, reimpreso en A. J. Ayer (comp.), *Logical Positivism*, Glencoe, The Free Press, 1959, pp. 60-81.

“supersticiones” - como las denomina Hayek³ - del pensamiento del siglo XX. A pesar de ser un lógico eminente, Carnap creía, contrariamente a la lógica,⁴ que podía encontrarse una justificación racional para cada aserto. A pesar de ser un gran teórico de la probabilidad, creía, contrariamente a las leyes fundamentales del cálculo de probabilidades, que la evidencia podía confirmar probabilísticamente hipótesis científicas universales.⁵ Como pensador social de dimensiones más modestas, declaró -en contraposición con el trabajo posterior de Hayek sobre órdenes complejos y espontáneos, y con lo que se conoce independientemente de la teoría evolucionista y la antropología- que la moralidad no es más que la expresión de los deseos individuales⁶ Y creía -aun inmediatamente después de haber leído y disfrutado *The Open Society* -que la publicación de trabajos científicos no debería dejarse en manos privadas, sino bajo control gubernamental. Sin duda, éste habría de ser un gobierno benévolo, que planificaría en forma racional; un gobierno cuyos burócratas serían tan sabios que encontrarían justificaciones racionales, o al menos fundamentos probabilísticos, para todos sus asertos.

No he escrito esto para criticar a Carnap, que en muchos aspectos fue una persona simpática, sino para evocar el clima de socialismo indiferente y racionalismo acrítico que reinaba cuando se publicaron por primera vez *The Road to Serfdom* y *The Open Society*.

El clima intelectual ha cambiado desde entonces. Los trabajos de Popper, Hayek y algunos otros han modificado la naturaleza del debate: se ha producido “un cambio en el problema”. Incluso Hayek y Popper rara vez son mencionados, excepto en forma polémica, por los escritores de izquierda. No obstante, muchos de sus trabajos giran aún alrededor de su innombrable presencia. Las demandas de planificación y control, y las pretensiones acerca del determinismo histórico -que alguna vez estuvieran en el primer plano de la discusión- han sido relegadas a uno de menor importancia. El propio Hayek menciona que es probable que el socialismo extremo contra el cual estaba dirigido *The Road to Serfdom* -“el movimiento organizado hacia una organización deliberada de la vida económica por parte del estado, en su carácter de principal propietario de los medios de producción”- haya muerto en Occidente a fines de la década del cuarenta.⁷ Pero se han

³ *Law, Legislation and Liberty*, vol. III, Chicago, University of Chicago Press, 1979, p. 176.

⁴ El problema es que tales intentos de dar una justificación exhaustiva llevan a un dilema inaceptable: o la regresión infinita o el dogmatismo irracional. Véase la discusión sobre el tema en mi obra *The Retreat to Commitment*. Véase Carnap, *The Logical Structure of the World*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1967, Prefacio a la primera edición, p. xvii.

⁵ Véase Carnap, *Logical Foundations of Probability*, y la discusión de K. R. Popper del trabajo de Carnap sobre la probabilidad, *Conjectures and Refutations*, New York, Basic Books, 1963, capítulo 11.

⁶ Véase Carnap, *Logische Syntax der Sprache*. Sobre el positivismo y los valores véase también Victor Kraft, *Der Wiener Kreis*, New York, Springer Verlag, 1968, esp. sección B. III. 4; y A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York, Dover, 1952.

⁷ Los comentarios de Hayek sobre el “socialismo extremo” aparecen en el prefacio a *The Road to Serfdom*, pp. VII-VIII. Los lectores interesados en explorar las diferencias entre Popper y Hayek pueden recurrir en especial a dos fuentes. Ambos difieren claramente con respecto al límite posible y deseable de la intervención gubernamental. Popper es más intervencionista. Véase, por ejemplo, *The Open Society and Its Enemies*, vol. II, pp. 125-27, donde Popper admite la intervención política hasta un punto que Hayek no aceptaría, ni siquiera creería posible. Popper y Hayek también difieren con respecto a los argumentos evolucionistas para apoyar la tradición. Compárese, por ejemplo, el epílogo de Hayek a *Law, Legislation and Liberty*, vol. III, con los comentarios de Popper en F. J. Ayala y Theodosius Dobzhansky (comps.), *Studies in the Philosophy of Biology*, Berkeley, University of California Press, 1974, p. 375.

abierto paso nuevas exigencias que reemplazan a las anteriores; si bien son más modestos, menos doctrinarios y enteramente más moderados, estos temas nuevos siguen sosteniendo una forma de pensamiento que, en su conjunto, pone en peligro la libertad.

Para este artículo he elegido dos de esos temas actuales. Haré un análisis crítico de ellos para ilustrar acerca de la calidad y la tendencia del pensamiento social contemporáneo. Estos ejemplos demuestran que -a pesar del cambio producido en nuestro clima intelectual durante los últimos cuarenta años- probablemente ni siquiera se ha empezado a asimilar la totalidad de las implicancias del pensamiento de Popper y Hayek.

El primer tema que trataré está relacionado con los “manuscritos parisienses” de Marx y los problemas de la “alienación”; el segundo, con la sociología del conocimiento. Ninguno de ellos posee la trascendencia social y política de las primitivas demandas sobre planificación y control estatal y sobre las leyes históricas. Pero ambos son populares, y están íntimamente relacionados con esas exigencias originarias.

Se advertirán algunos temas epistemológicos importantes intercalados en mi análisis de ambos asuntos. Estos conceptos epistemológicos, que debilitan tanto las ideas de Marx sobre la alienación como la sociología del conocimiento, se harán evidentes enseguida; pero puedo proporcionar una pista que ayudará a identificarlos inmediatamente. Esta pista, que ayuda a alcanzar el esclarecimiento en lo que respecta a la epistemología, es la siguiente: cuando la gente me pregunta qué he aprendido de Popper y de Hayek a menudo contesto que *aprendí de Popper que nunca sabemos de qué estamos hablando, y aprendí de Hayek que nunca sabemos qué estamos haciendo.*

Un destello no sirve de mucho a menos que uno esté a oscuras y quiera ver la luz. De la misma manera, supongo que una pista en abstracto -aun cuando se trate de una pista abstracta- no resulta muy útil si no existe un misterio particular al cual aplicarla. Ahora bien, aquí está el misterio: ¿qué tiene que ver “no saber de qué estamos hablando ni saber qué estamos haciendo” con la alienación y la sociología del conocimiento?

Pero primero vayamos a los propios manuscritos parisienses, y un informe sobre el “saber marxista”.

2. Los manuscritos parisienses de Marx

En Occidente existe una vasta bibliografía acerca de Marx, y no tiene mucho sentido generalizar sobre ella. Sin embargo muchos de los principales marxistas occidentales -como los que recibieron la influencia de pensadores tales como Ernst Bloch, Walter Benjamín, Erich Fromm, Karl Korsch y Herbert Marcuse- tienden ahora a aceptar una interpretación de Marx que sigue fielmente la línea de sus “manuscritos parisienses”, es decir sus escritos económicos y filosóficos tempranos de 1844. Se aduce que, en realidad, Marx no fue un “historicista” ni creía en las leyes históricas, y que por lo tanto su trabajo no fue afectado por críticas como las de Popper. Obviamente, se admite que no puede culparse a Popper del mito de que Marx fue historicista. Más bien, “lo que todo el mundo conoce acerca de Marx es, en gran medida, lo que de él pensaba Engels en su madurez”,⁸

⁸ Véase Terrell Carver, “The Marx-Engels Intellectual Relationship”, en *The Times Higher Education Supplement*,

una interpretación que comenzó en vida de Marx y que fue divulgada a su muerte cuando, en su discurso ante su tumba, en el cementerio de Highgate, Engels sostuvo: “Así como Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana. [...] También descubrió la ley especial del movimiento que rige el modo de producción capitalista actual, y la sociedad burguesa que este modo de producción ha creado. [...] Fue un verdadero hombre de ciencia”.⁹ El punto de vista de Engels fue adaptado y promovido durante la segunda y la tercera Internacionales Comunistas, y llegó a ser ampliamente aceptado.

Los estudios textuales y comparativos sugieren que en las obras de Engels y Marx surgen diferencias de doctrina y énfasis; y se destacan párrafos en los cuales ambos autores alertaban a los lectores sobre las “construcciones de estilo hegeliano”. Pero el fundamento principal proviene de los propios manuscritos parisienses, publicados por única vez en 1932, y que hasta la década del cincuenta eran difíciles de conseguir y no habían interesado demasiado a los eruditos. Según expresó Herbert Marcuse en 1932: “La publicación de los manuscritos económicos y filosóficos [...] debe constituir un acontecimiento de gran importancia en la historia de los estudios marxistas. Estos manuscritos podrían proporcionar un nuevo fundamento a la discusión acerca de los orígenes y el significado original del materialismo histórico, y a toda la teoría del socialismo científico”.¹⁰

Precisamente, se intentó proporcionarle ese “nuevo fundamento”. Se supone que estos manuscritos demuestran que la esencia del pensamiento de Marx -mejor ilustrado por su doctrina de la alienación- es “humanista”; que, en realidad, ha alcanzado resonancia en el existencialismo y en el psicoanálisis contemporáneos y que tiene poco o nada que ver con el historicismo y el determinismo. Se sostiene que, por lo tanto, no fue afectado por los argumentos referentes al determinismo histórico y a la planificación, que ahora se rechazan por ser anticuados e inaplicables al propio Marx, y que sólo pueden aplicarse al marxismo tal como éste se manifestó en ciertas circunstancias temporales y

11 de marzo de 1983, p. 16. Véase también John Gray, “The System of Ruins”, *Times Literary Supplement*, 30 de diciembre de 1983, y Gérard Bekerman, *Marx and Engels: A Conceptual Concordance*, traducido por Terrell Carver, Oxford, Blackwell, 1983. Naomi Moldofsky señala que hay pruebas de que algunos temas centrales de la economía política marxista ya pueden encontrarse en ensayos escritos por Engels en su juventud, por ejemplo, en su ensayo “Outlines of a Critique of Political Economy”, 1844. Véase W. O. Henderson (comp.), *Engels: Selected Writings*, 1967.

⁹ Citado por Tom Bottomore, “The Legacy of Marxism”, en *The Times Higher Education Supplement*, 11 de marzo de 1983, p. 14.

¹⁰ Herbert Marcuse, *Studies in Critical Philosophy*, Boston, Beacon Press, 1972, p. 3. Acerca de los escritos tempranos de Marx, véase Karl Marx, *Early Writings*, traducido y compilado por T. B. Bottomore, con un prólogo de Erich Fromm, New York, Mc Graw Hill, 1964; Karl Marx, *Early Texts*, traducido y compilado por David McLellan, Oxford, Basil Blackwell, 1971; Karl Marx, *Early Writings*, New York, Vintage Books, 1975; Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, compilado por Dirk J. Struik, New York, International Publishers, 1964; Robert Payne, *The Unknown Karl Marx* (comp. Robert Payne), New York, New York University Press, 1971. Desde el principio han existido muchas interpretaciones diferentes de Marx: siempre hubo escuelas antagónicas (“revisionistas”, leninistas, trotskistas, stalinistas, maoístas, estructuralistas, situacionistas y eurocomunistas); dichas escuelas empezaron a proliferar en la década de 1890. Sobre la alienación, véase Richard Schacht, *Alienation* con un ensayo introductorio de Walter Kaufmann, New York, Doubleday, 1970, y Walter Kaufmann, *Without Guilt and Justice*, New York, Wyden, 1973. Véase también Lewis S. Feuer, “Marx and Engels as Sociobiologists”, *Survey* 23, 4 (otoño de 1977-78): 109-136, en especial páginas 109-110.

espaciales particulares. No son los autores occidentales mencionados los únicos que avalan esta nueva fundamentación; hay interpretaciones similares del verdadero marxismo en Checoslovaquia, Polonia y Yugoslavia, que se oponen a la teoría comunista oficial -“marxismo vulgar”-. (Por supuesto, la idea misma de la alienación ya aparece en Hegel, que ataca la supuesta objetividad del mundo de la naturaleza con el argumento de que todas las cosas son aspectos de la autoconciencia humana. Aquí resulta evidente la conexión con lo que más tarde se llamó la sociología del conocimiento. Pero el que nos interesa en los manuscritos parisienses es Marx, no Hegel.) .

¿Qué puede decirse en respuesta a estas nuevas interpretaciones radicales de Marx?

Podemos pasar por alto algunos puntos obvios. Por ejemplo, es casi innecesario aclarar que la argumentación puede servir a los fines de ambas posiciones: si estos críticos están en lo cierto acerca de Marx, lo que dicen también es en gran medida inaplicable a lo que Hayek y Popper intentaban hacer, es decir, analizar las doctrinas principales del marxismo y el socialismo según se las ha presentado y defendido en los últimos cien años. Cualquier defensa semejante de Marx lo pondrá a salvo de la crítica, pero al costo de disminuir considerablemente la importancia histórica de su pensamiento. Esto lo admiten los propios críticos en la medida en que diferencian su propio marxismo verdadero del marxismo “vulgar” de la Unión Soviética y de algunos otros países del bloque oriental: en otras palabras, de aquellos cuyo punto de vista sobre el marxismo, vulgar o no, es el que comparten - al menos oficialmente - la mayoría de los marxistas del mundo.

Sin embargo, estos críticos están equivocados acerca de Marx, y ahora ha quedado demostrado que lo que dicen de él es falso. El argumento de que el tema de la alienación se hallaba en el corazón del pensamiento de Marx siempre ha sido dudoso, ya que nunca publicó los manuscritos parisienses, y en sus trabajos posteriores *publicados* - por ejemplo en el *Manifiesto Comunista* (1848), se refiere a la alienación como “un sin sentido filosófico”, y condena expresamente a quienes emplean el término (sección III 1. C.). Ya en 1846, en *La ideología alemana*, las únicas referencias explícitas de Marx a la alienación son irónicas. Las sospechas que han existido durante años acerca de la importancia de estos manuscritos parecen quedar confirmadas ahora por el trabajo de un investigador holandés, Jürgen Rojahn, quien, en diciembre de 1982, en una conferencia internacional de historiadores del trabajo, en Linz, expuso un informe después de casi una década de trabajo sobre los manuscritos parisienses. Él afirma que estos manuscritos, que se conservan en Amsterdam, no son más que una colección de ideas preliminares y notas de trabajo, en su mayoría relacionadas con las lecturas de Marx (entonces un joven estudiante) de las obras de Hegel, Adam Smith y otros. Rojahn señaló que muchos de los manuscritos estaban sueltos y desordenados; analizando aspectos tales como el tamaño y la foliación de las páginas, la escritura de Marx, el número de columnas utilizadas, etcétera, llegó a la conclusión de que era evidente que los manuscritos nunca habían sido *destinados* a su publicación, y que probablemente no deberían tener una importancia formal.

Estas conclusiones, si bien no puede decirse que fueron sorprendentes, se consideraron como un verdadero golpe al trabajo de los llamados marxistas humanistas,

como Marcuse y Fromm, y tuvieron buena acogida entre los marxistas-leninistas soviéticos, que han rechazado esos enfoques desde hace mucho tiempo. Eric Hobsbawm, economista e historiador social de la Universidad de Londres, evaluó los descubrimientos de Rojahn, en caso de ser correctos, como “nada menos que una carga de profundidad para el mundo del saber marxista”.¹¹

Estos descubrimientos sugieren que, después de todo, los puntos de vista de Hayek y Popper eran acertados. Sus críticas - que apuntan a demostrar que el marxismo y el socialismo, además de incorrectos son (contrariamente a la afirmación de Engels de que Marx fue “un hombre de ciencia”) no científicos- intentan refutar las doctrinas económicas y políticas de los últimos cien años, la ideología comunista, el historicismo, el determinismo y las doctrinas socialistas sobre la planificación. Y están dirigidas no sólo a los marxistas de Occidente, a los socialistas y pensadores políticos, sino también a los regímenes del bloque oriental que continúan justificando sus políticas sobre la base de los “logros científicos” obtenidos por Karl Marx.

Pero, aunque Marx no hubiese abandonado en sus últimos años la idea de la alienación, aún tendríamos todos los motivos para rechazarla. ¿Qué dijo Marx acerca de la alienación?

3. La alienación según Marx

Aunque puede haber dificultades en la interpretación de los manuscritos juveniles de Marx, parece evidente que lo preocupaban la alienación del hombre y lo que él consideraba la desvalorización y la perversión de la vida. En realidad, Marx fue en cierto modo un humanista, y su humanismo aparece tanto en sus trabajos posteriores como en sus primeros apuntes de estudiante.

Los comentarios de Marx acerca de la alienación intentan explicar la relación existente entre las condiciones económicas y los estados mentales. Estas ideas fueron expuestas en los manuscritos parisienses, y en realidad están más o menos limitadas a sus primeras obras. Pero los ecos de estos temas se escucharon - con otra forma y en un lenguaje muy diferente- también posteriormente. Así, en *El Capital*, al desarrollar la teoría del valor trabajo, Marx escribió: “El carácter de independencia y enajenamiento que los modos de producción capitalistas dan a los instrumentos de trabajo y a los productos, en contra del trabajador, se convierte, a través de la maquinaria, en el antagonismo más absoluto”.(Vol. 1, 432.)

Pero son sus apuntes tempranos los que nos interesan aquí, y en ellos Marx sostiene que los productos de un individuo son esenciales para su propia humanidad, en el sentido de que constituyen expresiones y reproducciones externalizadas de su yo más íntimo, a través de las cuales actualiza lo que de lo contrario sólo estaría implícito. El es el sujeto, el iniciador del proceso, quien idealmente, crea su propio mundo. En su trabajo,

¹¹ Paul Flather, en *Times Higher Education Supplement*, 14 de enero de 1983, pp. 1 y 28. Véanse mis comentarios en “Die offene Gesellschaft”, en Franz Kreuzer (comp.), *Karl R. Popper/Konrad Lorenz: Die Zukunft ist offen*, Munich, Piper Verlag, 1984.

el individuo desarrolla sus energías físicas y espirituales y puede realizarse. Como el trabajo proviene de su yo más íntimo, se infiere que es suyo, que es parte de su identidad.

Marx ve una amenaza a este proceso de autorrealización, una amenaza que, según piensa, aparece especialmente en la sociedad capitalista, a saber, que los frutos del trabajo de un individuo - las expresiones mismas de su ser- le son arrebatados, alienados, se los hacen extraños o externos a él. Pueden ser cedidos, entregados o abandonados al control de otro; pueden quitárselos individuos o fuerzas impersonales históricas, sociales o naturales. Cuando esto sucede, *su producto deja de estar bajo su control y “se yergue ante él oponiéndosele como una fuerza autónoma [...] que él ya no experimenta como propia.* En *La ideología alemana* Marx se lamenta de la “consolidación de nuestro propio producto como una fuerza objetiva superior a nosotros, que excede nuestro control frustra nuestras expectativas y anula nuestros cálculos”.

Detrás del argumento de Marx se encuentra el supuesto de que el hombre no controla su destino, mas debería hacerlo; que no debería depender, ni estar bajo el control de dioses, de otros hombres, ni del proceso de mercado; que al liberarse de ese control se pone en camino hacia la libertad. En la medida en que los hombres pongan su destino a merced de otros seres o procesos que exceden su control, están renunciando a lo que les es propio, lo que les pertenece, y, de ese modo, se pierden a sí mismos. El tema del control que surge aquí, es fundamental para el pensamiento socialista. Como lo ha expresado un autor al escribir sobre Marx, “su tema central es que el hombre ha perdido el control de su propia evolución”.¹² “Las cosas manejan y dominan al hombre.” El socialismo apunta a volverlo a una posición de mando, a hacer que el hombre, mediante el uso de su razón, recupere el control de su destino. Este tema, que tal vez sea su característica más interesante, es también su peor defecto. Resulta atractivo porque el hombre posee realmente una gran creatividad, y de ninguna manera es enteramente una víctima, ni está totalmente controlado por las circunstancias de su existencia, sino que puede superarlas y, de hecho, a menudo lo hace. Como escribió Popper:

“Siempre he pensado que el escalar montañas elevadas como el Everest, por ejemplo, es una sorprendente refutación de la visión fisicalista del hombre. ¿Cómo pueden el fisicalismo o el conductismo explicar esa lucha contra todas nuestras inclinaciones naturales que se pone de manifiesto al superar dificultades, arrostrar peligros o llegar al borde del agotamiento por el mero gusto de hacerlo? Quizás en unos pocos casos pueda explicarse por la ambición de conseguir un gran renombre, ya que algunos montañistas se han hecho famosos. Pero hubo y hay muchos que desprecian la notoriedad y la fama: aman la montaña y les gusta superar dificultades por el simple hecho de superarlas [...]”. (*The Self and Its Brain*, p. 164.)

Pero el hecho de que en ocasiones, o incluso con frecuencia, el hombre pueda triunfar heroicamente sobre las circunstancias no significa que pueda tener control absoluto sobre ellas. El hecho de que no esté controlado por los dioses no significa que sea divino.

¹² Véase la discusión de David McLellan, “Alienation in Hegel and Marx”, *Dictionary of the History of Ideas*, New York, Charles Scribner's Sons, 1973, vol. I, p. 39a.

Cuando se abandona la idea de los dioses debe también abandonarse la idea de un control divino. El hombre no es todopoderoso ni puede controlarlo todo, ni mediante su razón, ni mediante su voluntad ni por ningún otro medio. Sobre todo, no puede esperar que nunca se frustren sus expectativas, o que nunca se anulen sus cálculos. Precisamente en este punto, como lo analizaremos en las secciones siguientes, radica el error de Marx. Y estas reflexiones acerca de las limitaciones de la razón son en sí mismas, como veremos a continuación, el resultado de la reflexión razonada.

4. Un momento con Freud

Si los temas que estamos tratando aquí no fueran tan serios, podríamos hacer una pausa para divertirnos un poco con Freud, ya que los manuscritos parisienses no sólo cuentan con las preferencias de los sociólogos y de los filósofos, sino además con las de los psicólogos -e incluso los psicoanalistas- del conocimiento. (Y, como veremos más adelante, la sociología y la psicología del conocimiento a menudo están íntimamente ligadas.) Es así que Herbert Marcuse, Karen Horney, Erich Fromm y otros autores se han basado en estos manuscritos para asociar las ideas de Marx con las de la psicología y el existencialismo freudianos.

A pesar de que se trata de escritores sumamente versados en psicología, no han logrado ejercitar sus capacidades analíticas en el propio Marx, por lo cual no han advertido la aparente psicopatología implícita en los escritos de éste, ni el conflicto entre las ideas freudianas y las marxistas en este punto.

Aquellos que se dedican a la psicología del conocimiento no deberían pasar por alto el hecho de que, desde ese punto de vista, el joven Marx tiene una actitud muy extraña frente a los productos humanos: *no debemos separarnos de ellos*. No debemos ceder el control sobre ellos a nadie más, porque si lo hacemos *nos perdemos a nosotros mismos*. Sin embargo -por lo menos en términos freudianos-, esto implica una *identificación* absurda, malsana e incluso patológica con aquello que se produce.

No soy un admirador del psicoanálisis y más adelante, en este trabajo, criticaré y rechazaré el fundamento mismo sobre el cual algunos autores han intentado reducir las ideas de un pensador a una psicopatología; a pesar de ello, comprendo que un freudiano pueda, desde su *propio punto de vista*, verse obligado a advertir en Marx una especie de “retención anal” llevada a un grado patológico.¹³ De hecho, con frecuencia se ha dicho que Marx sufría de hemorroides. El mismo, en su análisis de la alienación, adopta lo que

¹³ Véase Sigmund Freud, “Character and Anal Erotism”, en *Collected Papers*, vol. 2, New York, Basic Books, 1959, pp. 45-50, especialmente pp. 47-48 y la nota al pie de esas páginas, donde Freud cita las palabras de su paciente acerca de cómo la “sustancia vergonzosa que debe esconderse se convierte en un secreto que enriquece al mundo [...] el mundo trataba de sacarme ese secreto, pero [...] con mucho cuidado logré quedármelo para mí”. O, sobre la aparente diferencia entre las actitudes de Marx y Hegel en este punto, véase Freud, “On the Transformation of Instincts with Special Reference to Anal Erotism”, en *Collected Papers*, vol. 2, pp. 164-71, en especial p. 168, donde Freud escribe: “El proceso de la defecación proporciona al niño la primera ocasión en la que debe decidir entre una actitud narcisista y una de amor al objeto. O se separa obedientemente de su excremento, ‘lo ofrece’ a su amor, o se lo queda con fines de gratificación autoerótica, y más tarde como un medio para afirmar su propia voluntad”.

un freudiano interpretaría como una actitud “fetichista” hacia los productos humanos. Pero Marcuse, Horney y Fromm nunca advirtieron nada parecido, o por lo menos nunca lo mencionaron. ¿Eran demasiado burgueses como para establecer una relación semejante, o es que no pueden mencionarse tales rasgos de la personalidad de Marx?

Espero que esto resulte claro para mis lectores: no estoy sugiriendo que exista conexión alguna entre las supuestas hemorroides de Marx y su postura frente a la alienación; de hecho, más adelante en este mismo trabajo desarrollaré mi argumentación en contra de todo intento por relacionarlas. Lo que en realidad querría es saber por qué los marxistas freudianos, como Marcuse y Fromm, para quienes ese tipo de conexiones sí son fundamentales, nunca las advirtieron *en este caso particular*, es decir, en el caso de Marx.

Cuando hice esta pregunta en una conferencia en Madrid, un famoso marxista norteamericano protestó violentamente, objetando que las ideas de Marx no debían tratarse en términos de “orina y saliva”. Estoy totalmente de acuerdo, pero las hemorroides nada tienen que ver con la orina y la saliva, lo que refuerza mi hipótesis acerca de los intelectuales freudiano-marxistas burgueses occidentales: son incapaces de pensar en excrementos y en Marx simultáneamente. Para ellos, ese tipo de conexiones no sólo son innumbrables, sino sencillamente impensables. “La disonancia cognoscitiva” y la compartimentación intelectual, que se ponen en funcionamiento cuando esas personas intentan pensar en términos científicos y freudiano-marxistas al mismo tiempo, les impiden relacionar el marxismo con el freudianismo. El resultado es ese espectáculo tan poco edificante: una estupidez práctica que socava en forma insidiosa a algunas mentes excepcionalmente brillantes; una estupidez práctica en la que, en efecto, dos más dos ya no llegan a ser cuatro. (Véase Milton Rokeach: *The Open and Closed Mind*, New York, Basic Books, 1960.)

En asuntos como éste, Hegel, de quien Marx había tomado la idea de la alienación, era, obviamente, más sano. Hegel considera que el acto de entregar algo a otra persona, “alienándolo” así de uno mismo, puede significar simplemente *cederlo*. Para Hegel, no se pierde nada esencial, mientras que para Marx, uno *renuncia* a su producto, y al hacerlo, renuncia también a una parte esencial de su ser. Marx también difiere de Hegel al suponer que entregar el producto de uno a otra persona implica negar sus propios intereses y someterse a los del otro, permitiendo así que su propio producto contribuya a su propia opresión.¹⁴

¹⁴ El enfoque de Marx aquí, aparte de cualquier cuestión de psicopatología, es además socialmente primitivo (otro tema que tiende a pasar inadvertido). Sobre esos temas, consúltese el rico material que Helmut Schoeck ha recopilado en *Envy: A Theory of Social Behaviour*, Londres, Secker & Warburg, 1969. Schoeck, Gerardo y Alicia Reichel Dolmatoff, y otros, por ejemplo, describieron los patrones de existencia e interrelación en sociedades primitivas como la de Aritama, en el norte de Colombia. (Véase G. y A. Reichei-Dolmatoff, *The People of Aritama. The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*, Chicago, 1961.) Para dar sólo un ejemplo, Aritama es una sociedad congelada por la envidia: congelada literalmente, ya que está dominada y controlada por algunos supuestos básicos que impiden el desarrollo de instituciones económicas y culturales modernas. Por ejemplo, existe el supuesto de que hay únicamente una explicación para cualquier calamidad: la magia negra envidiosa de otro lugareño. Y, efectivamente, está generalizada la práctica individual de esa magia negra, dirigida a hacer daño a otros.

¿Cómo se relaciona esto con nuestra discusión? De varias maneras, en particular a través del acto de intercambio según la descripción de Marx: así, alguien que compra un objeto en Aritama debe suponer que el vendedor lo odia, y lo perseguirá vengativamente durante el resto de su vida. El vendedor tampoco puede “desprenderse” del objeto.

Pero el problema no es simplemente psicopatológico, sino que es más grave: la explicación de Marx acerca de la alienación exige algo que es tanto lógica como físicamente imposible, ya que la clave de su argumento radica en su oposición a permitir que nuestros productos se conviertan en fuerzas autónomas que “*excederán nuestro control frustrarán nuestras expectativas y anularán nuestros cálculos*”. Sin embargo, sencillamente no hay alternativa.

5. Por qué nunca sabemos de qué estamos hablando ni qué estamos haciendo

Los pasajes de Marx que acabo de destacar en bastardilla son importantes. Evocan imágenes de un proceso que es violento e injusto, en el cual el fuerte le arranca al débil lo que él más quiere, y después usa lo que robó para atormentar a su víctima. Nuestros corazones se apiadan de la víctima, y nuestras mentes claman por reformas.

Sin embargo, ningún tipo de reformas puede ser del estilo que Marx sugiere, ya que él exige algo que es imposible, tanto lógica como físicamente.

Para explicar el motivo por el cual la exigencia de Marx es imposible, debo hacer primero un breve comentario acerca del conocimiento, apelar a la noción de conocimiento objetivo y, además, ilustrar por qué -en virtud de la naturaleza objetiva del conocimiento- nunca sabemos de qué estamos hablando.

El enfoque occidental dominante al respecto ha sido subjetivo: ha llegado a explicar el conocimiento como una *relación* - de generación, adquisición, dominio, posesión, control o creencia- entre una mente subjetiva y un objeto conocido. De este modo, considera el conocimiento como algo que un sujeto cognoscente genera o adquiere, domina, posee, controla o cree. Y, por lo general, toma los juicios o creencias que supuestamente constituyen esta relación como las *expresiones* legítimas de los estados mentales de la mente subjetiva.

Es evidente que la generación de conocimiento en verdad implica la existencia de tales “sujetos cognoscentes”, y la expresión, adquisición, control, creencia y posesión que puedan experimentar. Pero cabe preguntarse si no existe la posibilidad de que nuestras epistemologías hayan exagerado la importancia del sujeto cognoscente. De hecho, los interrogantes esenciales del conocimiento pueden, y deberían, ser tratados en forma independiente de un sujeto cognoscente.

Sus derechos sobre el bien persisten; envidia la superioridad del comprador por poder pagar, y siente que le han arrebatado algo sustancial a cambio de algo tan evanescente y transitorio como el dinero (Schoeck, pp. 52-53).

En las sociedades de intercambio modernas, es más difícil que las emociones primitivas broten en esas situaciones: las instituciones promueven una actitud más benigna. Porque la producción masiva de bienes permite que uno compre prácticamente cualquier cosa sin tener que habérselas con la envidia del productor. Y, al menos en este sentido, ese intercambio anónimo tiene un efecto civilizador. Sin embargo, todavía es común entre los románticos sociales (como Marx demuestra serlo en ocasiones) glorificar a la sociedad primitiva; esto se manifiesta, por ejemplo, cuando critican la impersonalidad de las relaciones modernas, y abogan por la vuelta a los días en que existía una relación personal en las transacciones económicas, cuando casi todos los artículos tenían que comprarse a algún individuo conocido. Como lo expresa Schoeck, en ese contexto, “quienes tienen inclinaciones románticas [...] no tienen idea del modo sutil en que las relaciones entre productor y consumidor estrangulaban la circulación de bienes”.

Sin embargo, por lo general, tales cuestiones y posibilidades no se toman en consideración. En la teoría de arte expresionista, por ejemplo, se piensa que el trabajo de un individuo - no solamente su producción artística sino también sus ideas y las cosas que con ellas hace - es una expresión de su estado interior,¹⁵ algo que él ha causado y por lo cual es responsable, y cuyo valor o calidad dependen de la salud y de otras cualidades de su estado mental.

Este expresionismo no se encuentra únicamente en la epistemología y en el arte. El mismo esquema de supuestos - y un expresionismo subjetivo y posesivo de la misma clase - está implícito en el enfoque de Marx sobre la alienación. Sus primeros manuscritos fueron redactados en esta tradición, según lo demuestra incluso la terminología que emplea: para él, el trabajo de un hombre, sus productos, son expresiones y reproducciones externalizadas del yo, a través de las cuales el individuo se realiza. En virtud de que pueden provenir del yo más íntimo, resulta incluso razonable identificarse con ellos, como algo que efectivamente pertenece al yo. Obviamente, Marx no limita su exposición a los productos del conocimiento. Pero la mayoría de los productos humanos son, en cierto sentido, productos del conocimiento. Y, en gran medida, lo que es válido para lo dicho sobre los productos del conocimiento puede aplicarse a otros productos humanos, y también a la acción.

Este enfoque subjetivo y expresionista, aunque aún está muy difundido, está libre de cualquier entendimiento con la biología o teoría evolucionista; es *preevolucionista*. Popper, Hayek, D. T. Campbell, Konrad Lorenz y otros, precursores en materia de “epistemología evolucionista”, están intentando proyectar un enfoque del conocimiento diferente y objetivo, que será informado por la teoría evolucionista y compatible con ella.

Ese enfoque considera el conocimiento humano como un producto exosomático, independiente de su instalación en una mente particular, que en ciertos aspectos es comparable con los productos exosomáticos de algunos animales, como la tela de la araña, el dique del castor, el camino que el ciervo va abriendo en la selva, el nido del pájaro. El conocimiento objetivo consiste en elementos tales como expectativas formuladas lingüísticamente o sistemas teóricos. Estos objetos, almacenados sobre todo en libros, artículos o programas, y no en las mentes, pueden estudiarse, investigarse o ser objeto de un examen crítico, independientemente de si alguien cree en ellos o si alguien los originó. Para una gran parte de nuestros conocimientos objetivos - de los cuales la tabla de logaritmos sería un ejemplo trivial - toda cuestión con respecto a la creencia carece de pertinencia. Y, como señaló Hayek, hay porciones importantes de nuestro conocimiento objetivo - como las tradiciones, la moralidad, la ley, el lenguaje, e instituciones como el mercado, en las cuales, durante el proceso de su evolución, se ha almacenado tácitamente una inmensa cantidad de conocimiento - que son manifestaciones de órdenes espontáneos que nunca fueron originados ni diseñados por persona alguna. El mercado, por ejemplo, no es producto del diseño humano, y quienes por él se guían por lo general no saben qué los induce a hacer lo que de hecho hacen.

¹⁵ Véase K. R. Popper, *Objective Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1972; mi “Ein schwieriger Mensch: Eine Portraitskizze von Sir Karl Popper”, en Eckhard Nordhofen (comp.), *Physiognomen: Philosophen des 20. Jahrhunderts in Portraits*, Königstein/Ts: Athenäum, 1980, pp. 43-69; y mi “Wittgenstein and Homosexuality”, en *Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics*; Salmagundi 58-59 (otoño de 1982-invierno de 1983): 166-196.

Literalmente “no saben qué están haciendo”.¹⁶

Interesarse por el conocimiento objetivo es, entonces, ocuparse menos de la producción original de las ideas, y más de su función y contenido objetivo, y de temas tales como los problemas y las situaciones problemáticas, del estado presente de una discusión o de una argumentación crítica. Implica ocuparse del contenido, la estructura, la función, el crecimiento, el uso y el desarrollo del producto llamado conocimiento. Podemos estudiar la estructura y la función del conocimiento objetivamente, de la misma manera que podemos investigar los productos de diversos animales. Un biólogo puede interesarse por las estructuras inanimadas que producen los animales, como las telas, los diques y los nidos; y el epistemólogo puede interesarse por las estructuras inanimadas, las estructuras de pensamiento, creadas por los hombres. Podemos intentar comprender la composición química, las características físicas, las propiedades geométricas, la perfección de una obra de ingeniería como un dique, o de un nido, así como la función biológica que cumplen estas estructuras al proveer a la supervivencia de la especie en cuestión. De la misma manera, podemos investigar la estructura y la función de una teoría, su integración con otras teorías, si aparece en relaciones de incompatibilidad con ellas y, si es así, de qué modo; si resuelve un problema planteado en discusiones corrientes; si es compatible con la observación; cuál sería su función en caso de que se la aplicara a una situación donde ya no pudiera dar respuesta al problema original o estuviera en conflicto con los hechos, etcétera.

La naturaleza de esta última clase de conocimiento -una comprensión que exige un conocimiento de las estructuras intelectuales independiente de todo tipo de creencia en ellas- se encuentra virtualmente inexplorada en la epistemología tradicional, aunque los epistemólogos evolucionistas contemporáneos están tratando de remediar esto. Puede demostrarse, aunque no intentaré hacerlo aquí, que ese tipo de conocimiento objetivo es más básico e importante que el conocimiento subjetivo, en el sentido de que los problemas de la producción subjetiva de ideas pueden entenderse recién *después* de haber adquirido una comprensión cabal de la naturaleza de las estructuras o productos mismos.¹⁷

Una característica importante del conocimiento objetivo es que, una vez creado, adquiere vida propia y existe en forma independiente o autónoma de todo sujeto cognoscente. En su mayor parte surge como un subproducto no previsto de la producción de otros artículos (como libros, ensayos y otros productos culturales). Como el camino que va abriéndose el ciervo, estos subproductos no intencionales llegaron a existir sin haber sido planificados, y una vez existentes, pueden aplicarse a usos que difieren de los que se hubieran previsto. Lo fundamental de un artículo de conocimiento objetivo -por ejemplo, de un libro- es su *potencial* para ser comprendido o utilizado (sea por un

¹⁶ Véase Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. I, Chicago, Chicago University Press, 1973, en especial el capítulo 2. Obviamente no se trata de decir que los que participan del mercado no tienen ningún tipo de información o que su comportamiento es absurdo. Por el contrario, para ser guiados por los precios de mercado y actuar según sus indicaciones en forma inteligente deben estar alerta a cambios en los precios, y deben tener objetivos específicos, como obtener ganancias y evitar pérdidas. Pero no conocen, y muchas veces no tienen forma de conocer, el motivo de que los precios cambien, ni el modo como lo hacen; tampoco pueden conocer las consecuencias imprevistas de sus propias acciones ni de las de los demás.

¹⁷ Véase Popper, *Objective Knowledge*, op. cit., p. 114.

empresario en el mercado, o por un teórico en el “mercado de las ideas”) de alguna forma que aún no hubiera sido imaginada, un potencial que existe aun cuando nunca llegue a realizarse. El conocimiento objetivo constituye un componente esencial de nuestro nicho ecológico (que puede considerarse un “campo” de potencialidades en sí mismo); actúa sobre ese nicho, interactúa con los individuos que lo habitan, y de este modo puede transformar al nicho mismo. Además, se desarrolla de manera análoga, aunque no idéntica, al modo como se producen el crecimiento biológico y la evolución de plantas y animales. Una vez más, el orden de mercado constituye un ejemplo: es un producto objetivo que no es comprendido perfectamente, un método con el cual se topó la humanidad como un medio para utilizar el conocimiento individual ante la falta de conocimiento total o exhaustivo.

Ahora estamos en condiciones de volver a Marx y al tema de la alienación.

6. Marx, la alienación, la autonomía y el saber de qué estamos hablando

El conocimiento objetivo es autónomo precisamente en el sentido que Marx tenía en mente: excede nuestro control frustra nuestras expectativas y anula nuestros cálculos. El conocimiento es un producto que ni siquiera sus propios productores conocen completamente. Para dar un ejemplo simple, podría mencionarse el hecho de que la matemática, una vez inventada, genera problemas que son totalmente independientes de las intenciones de quienes la crearon. La distinción entre números pares e impares, y dudas tales como la existencia de un número primo máximo, son consecuencias no previstas de la creación de la secuencia de números naturales. La historia de la matemática está llena de sorpresas maravillosas y de expectativas frustradas, como lo ilustran los extraordinarios descubrimientos de Gödel y Church con respecto a la incompletitud y la indecidibilidad. Nuevamente, el dilema de si determinadas teorías son incompatibles es una cuestión de lógica, y es independiente del problema de si alguien ha advertido alguna incompatibilidad o desea que las teorías sean de una u otra forma.

Si bien todo esto es un poco abstracto, puede entenderse mejor si se advierte que implica que *nunca sabemos de qué estamos hablando*.

Para expresarlo en otras palabras, en cualquier momento dado nuestro conocimiento es *impenetrable*. Es la naturaleza impenetrable e insondable del conocimiento -más que ninguna otra cosa- lo que hace imposible cumplir con las exigencias de Marx.

Cuando producimos o afirmamos una teoría, también estamos proponiendo sus implicancias lógicas. (Si no fuera así, no tendríamos que revocarla ante el fracaso de esas implicancias lógicas.) Es decir, afirmamos todos los postulados que se siguen de ella, así como las implicancias adicionales que resultan de la combinación de esta teoría con otras que también proponemos o adoptamos. Pero esto significa que el contenido informativo de cualquier idea incluye una *infinidad* de afirmaciones imprevisibles y nada triviales. De este modo, vemos que el contenido informativo de una idea dista de ser idéntico a lo que una persona en particular piensa de él, en razón de que existen infinitas situaciones, infinitamente variadas, a las cuales puede aplicarse la teoría. Sin embargo, muchas de

ellas no sólo no han sido imaginadas en el momento en que se propuso la teoría sino que además eran, literalmente, *inimaginables* en ese momento, en términos de la información disponible.

Por ejemplo, parte del contenido informativo de la teoría de Newton es que ésta es incompatible con la teoría de Einstein. Sin embargo, este hecho hubiera sido imposible de imaginar en la época en que Newton propuso su teoría, ni tampoco hubieran podido imaginarse, en esos tiempos, las situaciones experimentales de prueba o aplicación que, eventualmente, fallaron en contra de la teoría *de Newton*, ya que tales posibilidades de observación y prueba de la teoría de Newton *fueron concebibles* recién después de la invención de la teoría de *Einstein*. La teoría de Einstein postuló *situaciones y posibilidades* nuevas que no hubieran podido imaginarse previamente. De hecho, indicó a los físicos que había ciertos temas que podían investigar. Si no hubiera existido la teoría de Einstein, nunca se hubiera supuesto que, al investigarse esos temas, se obtendrían resultados opuestos a la teoría de Newton.

Esto quiere decir que es imposible que aun el propio inventor de una teoría - Newton en este caso -, la haya comprendido en su totalidad. Muchos ejemplos históricos dan fe de lo correcto de esta observación. Así, Erwin Schrödinger no comprendió totalmente las “ecuaciones de Schrödinger” hasta que Born las interpretó (y luego manifestó estar en desacuerdo con ellas); y tanto el contenido como la aplicación de estas ecuaciones siguen siendo tema de controversia.

En virtud de que es lógicamente imposible, sea en forma consciente o inconsciente, anticipar esas cuestiones sobre la base del conocimiento que tenemos acerca del inventor o descubridor de una teoría, resulta absurdo tratar a los productos del conocimiento como si fueran “manifestaciones del yo”. Las consecuencias de una idea pueden no sólo ser imprevisibles, sino también inoportunas o contrarias a la “autoexpresión” no educada del inventor. Las ramificaciones inesperadas de nuestras propias ideas acerca del mundo, de la sociedad, del individuo, de nuestras propias metas y preferencias, pueden -a medida que las perseguimos, trabajamos con ellas y las adoptamos como problemas- tener un impacto radical en nuestra concepción de nosotros mismos y en nuestra vida instintiva.¹⁸ Lejos de ser la expresión del yo y de las concepciones personales, pueden ser radicalmente opuestas a ellas. Pueden influir en contra de la autoexpresión. (Esto puede aplicarse incluso, o en especial, al propio Marx: un escritor utiliza sus apuntes y sus diarios, sus meditaciones, simplemente para trascenderlos a ellos y a sí mismo. Sólo después de haber escrito sus primeras notas y apuntes Marx estuvo listo, en parte, para trascender su hegelianismo alemán y empezar a publicar en una vena muy diferente. Con el transcurso del tiempo fue alejándose cada vez más de sus antecedentes hegelianos. Por ejemplo, después de descubrir los escritos de Darwin, en 1859 y 1860, comenzó a interpretar la dialéctica, no ya en términos hegelianos sino en términos evolucionistas darwinianos.)

Elaborando este resultado, podemos decir que las explicaciones expresionistas acerca de la producción del conocimiento adolecen de tres errores fundamentales.

¹⁸ Claro ejemplo de esto es la divertida introducción de J. D. Unwin a su *Sex and Culture*, Londres, Oxford University Press, 1934. Véase también mi “Ein schwieriger Mensch”, op. cit., en especial p. 59.

Primero, suponen que el individuo posee una esencia determinada, y que su trabajo y su pensamiento son expresiones de ella. *Segundo*, niegan las profundidades objetivamente insondables del producto. Y *tercero*, en consecuencia, no pueden aprehender la naturaleza de la relación que existe entre un hombre y su trabajo. En suma, los enfoques subjetivos expresionistas del conocimiento no comprenden la naturaleza del yo individual, la naturaleza del trabajo y la creatividad intelectual, ni la índole de la relación que existe entre ambos. El resultado es totalmente pasivo y unidireccional.¹⁹

Acabamos de discutir el segundo punto - el contenido objetivamente insondable de los productos o ideas intelectuales -, del cual depende toda la argumentación. Para referirnos brevemente a los puntos primero y tercero, podemos decir que, aunque no hay duda de que el yo humano es parcialmente el resultado de disposiciones innatas, su cohesión depende, al menos en parte, de teorías: éstas ayudan a darle su unidad, su individualidad y su continuidad: y ese yo es rico e insondable y crece en la medida en que estas teorías gozan de esas características.²⁰ Una vez que se ha adquirido el lenguaje descriptivo, uno se convierte no sólo en sujeto sino además en objeto para uno mismo: un objeto acerca del cual se puede reflexionar y al que se puede criticar y cambiar. La autotranscendencia es una característica familiar y esencial de la vida humana, y se logra, en gran medida, a través de la crítica y el análisis reflexivos de las teorías que dan unidad al yo, de la destrucción de algunas de esas teorías y de la creación de otras nuevas que las reemplacen. En consecuencia, por los motivos ya mencionados, nunca podemos conocernos perfectamente, de la misma manera que no podemos saber de qué estamos hablando en otras áreas, ya que ambas formas del conocimiento se basan en el lenguaje descriptivo, teórico, y por lo tanto insondable.

La relación que existe entre el yo insondable y las inescrutables teorías que de alguna manera ha producido, difícilmente pueda caracterizarse como la expresión de uno por medio del otro. Una explicación en esos términos no tiene en cuenta ni la naturaleza de la teoría ni la constante mutabilidad del individuo, que se pone de manifiesto en la activa relación cibernética que mantiene con su mundo cultural, incluyendo sus propios productos culturales, como tampoco el carácter creativo e impredecible que es intrínseco a esa relación. Esta relación entre el individuo y su trabajo es recíproca: depende de la “retroalimentación” complementada por la autocrítica. Tal retroalimentación, según surge de la teoría evolucionista, forma parte de cualquier proceso de crecimiento, y por ello no resulta sorprendente encontrarla aquí.

7. Por qué nuestros productos deben escapar a nuestro control

En otras palabras, nuestros productos autónomos escapan a nuestro control, nos guste o no. Esto es inevitable, y habrá de suceder tanto si los “cedemos” a otro ser humano como si intentamos quedarnos con ellos. En virtud de su autonomía, nuestros productos más

¹⁹ Véase mi “Wittgenstein and Homosexuality”, op. cit., y el nuevo apéndice a la segunda edición alemana de mi obra *Wittgenstein*, LaSalle, Open Court, 1985. Véase también la traducción alemana, Munich, Matthes & Seitz, 1983.

²⁰ Véase Sir Karl Popper y Sir John Eccles, *The Self and its Brain*, New York, Springer Verlag, 1977.

importantes también están potencialmente en conflicto con nuestras preferencias, expectativas y cálculos. Nuestro conocimiento es impenetrable.

Las implicancias son profundas y diversas. Pero, para el propósito que nos ocupa -las ideas del joven Marx- significan simplemente que así *como nunca sabemos de qué estamos hablando, nunca sabemos qué estamos haciendo*. (Por cierto, es artificial separar estas dos nociones: hablar, conceptualizar, estimar una situación, actuar, todas están íntimamente relacionadas.) No podemos predecir las consecuencias de muchas de las acciones que realizamos, *incluyendo la entrega de nuestros productos a otras personas*. Bien puede suceder, como supuso Marx, que estos productos sean usados en contra de nosotros. Pero también pueden ser utilizados *para nuestro bien*. Otro individuo -digamos un empresario- puede tomar una idea o herramienta que nosotros hayamos producido, descubrir en ella algo que nosotros no hayamos advertido, y desarrollarla de un modo que nos sea útil. Incluso podemos obtener este beneficio contrariamente a las intenciones de la persona que obtuvo el producto de nosotros. No debemos suponer que existe una ingenua benevolencia. *Porque el receptor de nuestros productos tampoco puede controlarlos*. Siguen siendo autónomos: no importa quién los posea o “controle”, continúan “excediendo nuestro control, frustrando nuestras expectativas y anulando nuestros cálculos”.

Por lo tanto, es absurdo caracterizar el proceso de intercambio del modo en que lo hace Marx, porque nos necesitamos los unos a los otros para ayudarnos a objetivar e investigar nuestras ideas y productos, y descubrir así las potencialidades de lo que producimos. En especial, necesitamos poder dar y recibir crítica y correcciones, no para dominar o humillarnos, sino para conocer mejor lo que ya hemos producido. En la ciencia, y en la vida intelectual en general, se supone que esto sucede a través de lo que suele denominarse el “mercado de las ideas”.

Existe una diferencia profunda entre lo que dicen Popper y Hayek, y lo que afirma Marx. Para los primeros, el lenguaje teórico brinda al hombre una oportunidad que le permite dissociarse, separarse, *objetivarse y alienarse* de sus propios estados subjetivos para convertirlos en objetos (no estados subjetivos, no identificados consigo mismo, que entonces podrán ser examinados. Este proceso de analizar tales objetos consiste precisamente en *hacerlos extraños a nosotros* e ir más allá de una relación meramente subjetiva con ellos. Este enfoque algunas veces nos permite no tener ya que ver con nuestros estados subjetivos, superarlos, liberarnos de ellos y trascenderlos. En cambio, para Marx la “objetivación” es, según sus propios términos, “la práctica de la alienación”(p. 39), a la vez que “el comunismo es la abolición positiva [...] de la autoalienación humana”(p. 155).

Marx bien podría haber rechazado la línea de razonamiento desarrollada en este ensayo por otras razones que tienen tan poco que ver con la lógica como con el control de esfínteres. Su preocupación por “perder el control” sobre sus productos sin duda se relaciona con lo que Hayek llamaría su racionalismo “constructivista” o ingenuo,²¹ con el

²¹ Véase Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, Glencoe, the Free Press, 1955; *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago, Chicago University Press, 1967, especialmente el capítulo 5; *New Studies in Philosophy, Politics and Economics and the History of Ideas*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, especialmente el capítulo 1.

intento de mantenerlo todo, y en particular los acontecimientos económicos, bajo un control central, sea éste individual o colectivo. Marx tiene que suponer que el productor original es quien mejor comprende a su producto, que de hecho le es perfectamente conocido y que es él quien está mejor capacitado para planificar para el producto, tomar las decisiones necesarias y controlar su destino. Evidentemente, para Hayek, el productor no conoce - ni podría conocer- perfectamente su producto, así como ningún organismo de planificación central podría disponer de información y control absolutos. Existen mecanismos muy diferentes del control consciente, en función de los cuales tienen lugar la adquisición efectiva y el uso económico de tal conocimiento (tal vez el menos estudiado sea el ejemplo del orden de mercado en la sociedad). Hasta el propio Kolakowski comete un error en su estudio sobre el marxismo al escribir: “La explotación consiste en el hecho de que la sociedad no tiene control sobre la utilización del producto sobrante, y que su distribución se halla en las manos de aquellos que tienen un poder de decisión exclusivo sobre el uso de los medios de producción”. Sin embargo, estas personas con poder de decisión tampoco controlan el producto, ni pueden hacerlo.

En sus ensayos clásicos “The Use of Knowledge in Society” y “Economics and Knowledge”,²² Hayek demuestra cómo el mercado actúa como un proceso de descubrimiento. En ellos, identificó como uno de los problemas básicos de la teoría económica, el problema de cómo asegurar el mejor uso de los recursos dispersos, tales como el conocimiento excepcional o la información relativa a oportunidades temporarias únicas, que poseen algunos miembros particulares de la sociedad pero que no están disponibles en su totalidad, ni aun en principio, para cualquier individuo u organismo central; y sostuvo que la competencia de mercado emplea el conocimiento existente mejor que cualquier otro método como, por ejemplo, la planificación.

Se puede generalizar el enfoque de Hayek en absoluta armonía con sus intenciones: el problema no consiste solamente en “cómo” utilizar el conocimiento disperso *existente y excepcional*, sino además, en cómo favorecer la producción de conocimiento implícito y aún no explorado -sea éste común o no- en el producto mismo. La competencia, además de emplear mejor el conocimiento disperso *ya existente*, genera conocimiento nuevo que *ninguno* de los distintos participantes del proceso posee todavía. En su interacción, éstos pueden aplicar su conocimiento disperso, especializado, individual y diverso sobre el producto-objeto desconocido e insondable, y durante este proceso, descubrir más acerca de sus potencialidades y utilizarlo en consecuencia. Esta interacción competitiva, que es en sí misma un proceso de producción de conocimiento, resulta en una mejor comprensión del conocimiento objetivo existente. Es decir que el proceso de mercado produce u origina conocimiento aún no existente acerca del producto ya existente, a la vez que crea productos nuevos. Si hubiera un organismo de planificación central cuya responsabilidad consistiese en explorar al máximo las profundidades insondables del conocimiento objetivo existente, difícilmente podría adoptar una mejor decisión que delegar la función a algo como el proceso de mercado, un

²² “The Use of Knowledge in Society”, *The American Economic Review* 35, 4 (septiembre de 1945), reimpresso en forma de folleto por el Institute for Humane Studies, Menlo Park, California, 1977; “Economics and Knowledge”, *Economica* N. S. 4, 1937, ambos reimpressos en *Individualism and Economic Order*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1949.

proceso que no sólo podría aprovechar el "conocimiento excepcional" del que no dispone ningún organismo central, sino que además podría usarlo para explorar conocimientos nuevos no disponibles todavía para nadie.

8. El reconocimiento y la alienación

Para que no se malinterprete lo que acabo de decir, me gustaría agregar, en forma breve e incompleta, algunos comentarios referentes a la experiencia que Marx llama "alienación".

Yo creo que es importante reconocer lo que hacen las personas, consideradas en forma individual: su contribución a los procesos y actividades a los que se dedican. Como señala Hayek, es importante recordar que cada individuo posee información única, y goza de la ventaja de que esta información difícilmente podría ser empleada de manera útil sin su cooperación. Las personas se sienten terriblemente infelices -de hecho se sumen en una especie de locura- cuando no se reconoce su trabajo: cuando el trabajo mismo o su cooperación se dan por supuestos. También se las perturba al no reconocerlas como individuos, al no reconocer quiénes son, su humanidad, como por ejemplo, cuando los burócratas les quitan su tiempo con indiferencia, o cuando su trabajo les es robado por ladrones, jefes o colegas.

El reconocimiento adecuado difiere según las circunstancias: algunas veces, basta con pagar por el trabajo realizado; otras, ningún pago, no importa su cuantía, resulta suficiente; a menudo, alcanza con dar las gracias o con un gesto de cortesía o consideración; en otros casos, el único reconocimiento válido puede ser un aplauso fuerte y sostenido. Por supuesto, hay ocasiones en las que *ningún* reconocimiento posible podría alcanzar para rendir tributo a una acción o un trabajo magníficos. Pero incluso en ese caso se impone otorgar algún tipo de reconocimiento, no importa lo inadecuado o imperfecto que sea, siquiera un gesto que exprese la imposibilidad de un agradecimiento justo. En este contexto vale la pena destacar que la contribución que hacen a la sociedad las personas comunes que trabajan, con frecuencia no se reconoce. A menudo se las da por supuestas y se les hace sentir que es así. Obviamente, también se las explota en otros sentidos.

Los que sí se sienten reconocidos y apreciados, además de querer *entregar* sus productos, lo harán con entusiasmo, siempre que crean que al hacerlo pueden colaborar con la comunidad en la que viven. Muchas veces es difícil encontrar la forma de hacer esa colaboración, y así superar en parte la sensación de que la vida de *uno no importa*.

Si bien quienes no son reconocidos de ninguna de estas maneras -quienes de hecho sienten que su vida no importa- generalmente experimentarán lo que Marx denomina "alienación", al expresar mis propias opiniones, simples y tal vez ingenuas, he preferido evitar el término, en la medida de lo posible, en virtud de que existe tanta mistificación y parcialidad relacionadas con él.

Lo que acabo de exponer difícilmente agote el tema de la alienación. Me gustaría agregar unas palabras finales al respecto, para destacar que, si bien puede causar dolor, no es en sí misma algo malo. Todo lo contrario.

La alienación -la distancia, la separación- se da en ese proceso social por el cual se

pasa de la sociedad cerrada a la abierta o abstracta, un camino que implica relaciones cada vez más “abstractas o despersonalizadas” con nuestros congéneres.²³ Este pasaje trae aparejada mucha tensión; y hay razones para creer que el propio Marx la sufría, y anhelaba el contacto personal, como puede verse en la forma en que difería de Hegel, al insistir en que las instituciones sociales nunca son suficientes para comunicar la esencia social del hombre y que (nuevamente, para superar la alienación) uno debe tener lazos directos de camaradería con los demás trabajadores individuales.

Sin embargo, por grande que sea la tensión que implique, esa alienación o separación de la naturaleza, de la sociedad, de los congéneres de uno, y de *uno mismo*, es un aspecto esencial del crecimiento. Debemos desprendernos del útero -de los supuestos de nuestro entorno y nuestras comunidades- para convertirnos en personas independientes, en individuos. En el transcurso de este proceso, podemos llegar a vernos a nosotros mismos, a los demás y al mundo que nos rodea como desconocidos y asombrosos; en verdad, como extraños. Marx, como gran humanista, quería que el hombre trascendiera su propio yo, su pasado, sus orígenes. Pero no comprendió que el único modo de lograrlo es mediante algo similar a la alienación: la trascendencia es posible sólo a través de la alienación. Es la objetividad y autonomía de nuestros productos lo que le permite a la humanidad alienarse de ellos, alcanzando así esa trascendencia.

9. La sociología del conocimiento

La sociología del conocimiento, nuestro segundo tema, está más relacionada de lo que parece con la línea de pensamiento que hemos venido observando.

Aunque la sociología del conocimiento es bastante polifacética, es típico que los profesionales en esta materia se ocupen de estudiar las relaciones de causalidad entre los intereses sociales y el conocimiento, de demostrar que todo conocimiento es la expresión de intereses especiales y está determinado por ellos, y es, en último análisis, convencional. El propio Marx, cuyo determinismo histórico coloca la ideología en función de las condiciones materiales, es evidentemente el antepasado intelectual de una disciplina entre cuyas figuras principales aparecen además escritores como Lukacs, Karl Mannheim y Lucien Goldmann. No obstante, los sociólogos del conocimiento niegan toda dependencia estricta de Marx y del marxismo, y sin duda, las ideas básicas del tema pueden explorarse fuera del contexto específico del marxismo.²⁴

²³ Véase Popper, *The Open Society and Its Enemies*, op. cit., capítulo 10; y Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. III, “Posdata”. Véase también la nota 14 de este trabajo.

²⁴ Existe abundante bibliografía sobre la sociología del conocimiento. Para comenzar véase Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1936; Barry Barnes, *Interests and the Growth of Knowledge*, Londres, Routledge Direct Editions, 1977; David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Londres, Routledge Direct Editions, 1976; Barry Barnes y Stephen Shapin (comps.), *Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture*, Londres, Sage Publications, 1979; Martin Hollis y Steven Lukes, *Rationality and Relativism*, Cambridge, The MIT Press, 1982. Véase la crítica de Popper a Mannheim y la sociología del conocimiento en *The Open Society*, op. cit., capítulo 23, y en *The Poverty of Historicism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1957, especialmente las secciones 21 y 23. Véase la crítica de Hayek a Mannheim en *The Road to Serfdom*, pp. 21, 68 y

Algunos de sus primeros profesionales, como Mannheim, habían excluido de los estrictos límites de su ámbito de estudios ciertas formas de conocimiento, en particular la matemática y las ciencias naturales, en razón de que podían ser evaluadas en términos de su correspondencia con la realidad, independientemente del contexto social. Pero en la actualidad, muchos sociólogos del conocimiento son más coherentes, e incluso avanzan un poco más y ponen todas las formas de conocimiento en el mismo nivel.

No hay duda de que los intereses sociales y los grupos de interés, incluyendo las profesiones académicas, en verdad afectan y distorsionan la ciencia de varias maneras, así como afectan otras áreas de la ideología. La sociología del conocimiento corrige las concepciones populares e ingenuas acerca de la ciencia, que presentan al científico como un hombre “de guardapolvo blanco”, como un observador de la realidad completamente objetivo y pasivo, que de alguna manera es inmune al vaivén de influencias, tanto sociales como de otra índole.

Sin embargo, la sociología del conocimiento es peligrosamente defectuosa, y también ingenua en otros aspectos. A pesar de sus pretensiones materialistas, la mayor parte de la sociología del conocimiento sigue la tradición subjetiva que ya hemos discutido, y concentra su atención en la producción del conocimiento, al tiempo que no tiene en cuenta la naturaleza, el contenido, la función y la estructura del producto del conocimiento. Mediante la aplicación de una metodología subjetiva obsoleta, e ignorante acerca de las características fundamentales del producto, brinda explicaciones causales putativas de la génesis de los productos; explicaciones que, además de no tomar en cuenta la naturaleza misma de los productos, son incompatibles con ella. Podría refutársela en forma decisiva e inmediata, aplicando los argumentos que ya hemos desarrollado: las ideas no pueden ser simplemente la expresión de una comunidad social; de la misma manera y por las mismas razones que no pueden serlo de un individuo. Los inventores o las comunidades que apoyan las ideas en sus orígenes no las conocen a la perfección. Las ideas son autónomas, por lo cual pueden llegar a tener implicancias y consecuencias imprevistas, contrarias a los intereses tanto de sus inventores como de las comunidades que las auspiciaron. No sólo expresan los intereses de las comunidades que las prohicieron; con frecuencia los contradicen y, en algunos casos, pueden transformarlos. En verdad, desde una perspectiva biológica y evolucionista, ésta es la función distintiva de las ideas: proveemos a nuestra supervivencia dejando que las ideas perezcan en nuestro lugar; así trascendemos nuestros “yoes” anteriores, que muy posiblemente estuvieran expresados, de alguna manera, por esas mismas ideas.²⁵

El lector podrá repetir y volver a aplicar *este* argumento, por sí mismo, sin

158. En ocasiones, también se considera como sociólogos del conocimiento a los filósofos Jürgen Habermas, Michel Foucault, Richard Rorty y Thomas Kuhn. Véase Barry Barnes, *T. S. Kuhn and Social Science*, Londres, Macmillan, 1982; y Ernest Gellner, “The Paradox in Paradigms”, *Times Literary Supplement*, 23 de abril de 1982, pp. 451-52. Para una descripción de los prejuicios en los grupos filosóficos profesionales, véase mi “A Popperian Harvest”, en Paul Levinson (comp.), *In Pursuit of Truth*, New York, Humanities Press, 1982, pp. 249-289.

²⁵ Véase Popper, “The Death of Theories and Ideologies”, en *La réflexion sur la mort*, 2ème symposium international de philosophie, Ecole libre de philosophie “Plethon”, Atenas, 1977, pp. 296-329; y “The Rationality of Scientific Revolutions”, en Rom Harré (comp.), *Problems of Scientific Revolution. Progress and Obstacles to Progress in the Sciences*, Oxford, Oxford University Press, 1975, pp. 72-101. Véase también mi discusión en la “Introducción a la edición de 1984” a mi *The Retreat to Commitment*.

dificultad alguna, en estas circunstancias apenas diferentes. Ahora me gustaría presentar un argumento diferente, que, al igual que los anteriores, se ocupa del conocimiento objetivo, pero que, en lugar de alcanzar su objetivo mediante la consideración del contenido insondable de las ideas, se concentra en lo que Donald T. Campbell denomina las características estructurales y vehiculares de las ideas. En este ensayo, al considerar la sociología del conocimiento, sólo puedo abordar el tema en forma general, y no me ocuparé de autores individuales.

10. La sociología del conocimiento no llega demasiado lejos

Aunque bien puede demostrarse que en algunos aspectos el conocimiento está muy afectado por los intereses sociales, los sociólogos del conocimiento exageran gravemente la interpretación de los resultados que obtienen al estudiar la distorsión social del conocimiento fuera de contexto, y al no ver que es sólo una parte de un problema mayor.

Consideremos la naturaleza del conocimiento objetivo organizado. Ya hemos hablado del contenido inescrutable y la consiguiente autonomía de los productos del conocimiento. Ahora debemos referirnos a algo que aún no hemos analizado: *la naturaleza de los vehículos en los que está contenido este conocimiento objetivamente insondable.*

Para hacer una afirmación acerca del mundo (o de cualquier otra cosa) necesitamos un vehículo que transporte el mensaje. Por ejemplo, entre los vehículos que se utilizan para representar la realidad se cuentan las pinturas y muchas otras formas de arte, así como el lenguaje, hablado y escrito. No se puede prescindir de estos vehículos, y cualquiera de ellos puede distorsionar la representación o el mensaje resultante, porque todos tienen sus propias características físicas y estructurales peculiares -características vehiculares- que nada tienen que ver con el referente propuesto y pueden incluso ser diferentes de él. Estas características pueden intervenir para distorsionar la exactitud del mensaje.

Pueden citarse algunos ejemplos sencillos. El primero ha sido tomado de las William James Lectures, de Donald Campbell. Imaginemos una representación en mosaico de una simple escena campestre: una pradera, con vacas, árboles y césped, y tal vez una pareja de alegres jóvenes. El mural de mosaicos estará hecho con fragmentos de piedra que, de algún modo, limitarán y distorsionarán la exactitud de la representación. El tamaño de las piedras, así como su suavidad y brillo, el color y el espesor del cemento usado, la gama de colores disponible, la restricción a una superficie de dos dimensiones, la rigidez necesaria de la estructura total, todo puede contribuir a reducir la exactitud de la representación. Esto resulta evidente al considerar el color, y tanto éste como la ilusión tridimensional pueden verse aun más distorsionados por las circunstancias en las que se muestre el mural: la iluminación, el reflejo de la superficie y el ángulo de visión obviamente afectarán a ambos. El problema se verá aumentado por el tamaño mismo de los componentes básicos, es decir, los fragmentos de piedra: será imposible representar detalles de la escena que sean menores que el fragmento de piedra más pequeño. El problema de la rigidez también es particularmente importante: el vehículo no puede tener

una flexibilidad ilimitada, sino que debe mantenerse lo bastante inflexible como para que se conserve intacto, por más que ello implique una distorsión de la representación.²⁶ Por lo menos estaremos en lo cierto si coincidimos en que cualquier representación, cualquier mapa, por distorsionado que esté, es mejor que nada.

Todo esto es parte de un problema general que surge en toda representación, y que es familiar en las formas comunes de representación, aunque no se lo reconozca como tal. Tal vez la forma más corriente de este fenómeno son los puntos empleados en las ilustraciones comunes y en las fotografías de periódicos reproducidas con una retícula de fotoimpresión. Las personas que desconocen el proceso pueden ignorar la existencia de dichos puntos, pero éstos se tornan visibles al acercar una lupa ordinaria a cualquier fotografía de un periódico. La fotografía, como el mosaico, no podrá reproducir ningún detalle del objeto representado que sea menor que lo que le permita la retícula o trama que se está utilizando. No importa cuánto se amplíe la fotografía de un político, los hilos de la tela de su saco no serán visibles. Nuestro aparato neural, los conos y bastoncillos de nuestra retina, que en algunos aspectos semejan una pantalla de fotoimpresión, tienen las mismas limitaciones. Como lo expresara Konrad Lorenz: “Si uno examina en forma metódica lo que la representación en punto cruz permite aseverar acerca de la cosa en sí misma, llega a la conclusión de que la exactitud de la aseveración depende de la relación entre el tamaño de la imagen y la finura de la retícula. Si un cuadrado está fuera de línea en un contorno de línea recta del dibujo, uno sabe que detrás de eso está la proyección real del objeto representado, pero no está seguro de si llena exactamente todo el cuadrado de la retícula o sólo su parte más pequeña. *Esta duda únicamente puede aclararse con la ayuda de una retícula más fina.*”²⁷

Podrían darse muchos ejemplos interesantes y diferentes que ilustren el fenómeno -el uso del lenguaje tanto hablado como escrito, la notación matemática, el moldeado en arcilla, las cintas magnéticas, los productos químicos fotosensibles, los moldes de yeso, los procesos de fijación en fotografía, la selección de maderas y piedras para esculturas, etcétera-, pero la proposición ha quedado demostrada. Según lo resume Campbell: “El producto final, el conocimiento, en su realización óptima, es un compromiso entre las características vehiculares y los atributos referentes”.²⁸

El próximo punto es fundamental: para corregir esa distorsión vehicular, para eliminar el “ruido” y la descarga que provocan interferencia y para aumentar la exactitud de las representaciones a través de esos vehículos, deben tomarse algunas medidas que, de hecho, se han tomado tanto en la historia natural como en la historia de la representación y la ingeniería. En especial, puede introducirse lo que se denomina “circuitos de monitoreo y ajuste”. Estos circuitos “mejoran nuestra imagen de la realidad,

²⁶ Para una explicación de estos requisitos estructurales y vehiculares, véase el manuscrito “Descriptive Epistemology” de Donald T. Campbell, William James Lectures. Véase también su “A Tribal Model of the Social System Vehicle Carrying Scientific Knowledge”, en *Knowledge, Creation, Diffusion Utilization* vol. I, N° 2 (diciembre de 1979): 181-201, y su “Varieties of Neurological Embodiments”, en A. Shimony, D. Nails y R. S. Cohen (comps), *Naturalistic Epistemology: A Symposium of Two Decades*, próximo a publicarse.

²⁷ Konrad Lorenz, “Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie”, *Blätter für Deutsche Philosophie*, 1941, pp. 94-125; reimpresso como “Kant's Doctrine of the A Priori in the Light of Contemporary Biology”, *Blätter für Deutsche Philosophie*, 1941, pp. 94-125.

²⁸ Donald T. Campbell, William James Lectures.

no actuando como nuevos detectores de aspectos de la realidad, sino transformando la realidad detectada por otros medios sobre la base de supuestos acerca de la naturaleza del mundo formados durante el transcurso de la evolución biológica".²⁹ Verbigracia, cuando se transmiten ondas (como por ejemplo en la radio), es común que se agreguen al mensaje resonancias de la sustancia transmisora; esto puede corregirse filtrando los armónicos vehiculares específicos. Obviamente, en los casos en los cuales esos armónicos también formaran parte del mensaje original, el resultado podría implicar distorsiones adicionales, porque en la corrección se supuso que esos armónicos no formaban parte del mensaje original, sino que eran inherentes al vehículo. Otro ejemplo serían los conocidos mecanismos Gestalt de brillo y constancia.³⁰ En nuestro aparato visual se produce una inhibición del ritmo de disparo del nervio óptico inferior, en respuesta a los altos niveles de disparo verificados en la parte superior del nervio, más cercana al ojo. Junto con el ajuste del iris y con otros mecanismos, esto produce una mejora sistemática en el brillo y la constancia del color en la percepción de los objetos, al reducir los efectos molestos de los cambios de intensidad de la iluminación. Estos mecanismos de constancia, a pesar de que tienen un valor incalculable, crean distorsiones propias, introduciendo una variedad de contraste y de ilusiones ópticas que no aparecerían en sistemas más simples. Las cámaras fotográficas constituyen ejemplos directos del modo como esto puede operar. Es evidente que una cámara sofisticada que cuente con un sensor de luz con una célula fotoeléctrica que continuamente ajusta su apertura sacará, por lo general, mejores fotografías. Sin embargo pueden imaginarse y elaborarse circunstancias en las que una vieja cámara de cajón con apertura fija haría un trabajo mejor. Por lo tanto, una célula fotoeléctrica interpretará la luminosidad y el brillo del campo visual general en términos de la iluminación de fondo supuesta; pero la célula fotoeléctrica no servirá en situaciones inusuales como, por ejemplo, cuando el contraste del brillo provenga de los objetos en foco y no de la iluminación de fondo.

En suma, como queda demostrado por los ejemplos mencionados, las medidas que se toman para corregir las limitaciones del vehículo y hacer que la representación sea más exacta pueden, en determinadas circunstancias, producir efectos no deseados, que agregan su propia distorsión. A pesar de ello, en general, estos medios para representar y transportar el conocimiento pueden mejorarse, aunque sea de manera imperfecta e incompleta.

¿Cómo se relaciona esto con la sociología del conocimiento? Es obvio que la misma comunidad científica es, en algunos casos, un vehículo que transporta conocimiento científico y, por lo tanto, está sujeta a las condiciones que acabamos de tratar y que se aplican a todos esos vehículos. Es decir, determinadas características de la comunidad, su estructura y organización, pueden distorsionar su producto. Y diversas medidas que se tomen para corregir esa distorsión pueden, en algunos casos, agregar distorsiones adicionales no intencionales.

Pueden citarse algunos ejemplos sencillos. Con el fin de nutrir el crecimiento de la

²⁹ Ibid., p. 42.

³⁰ Véase la discusión de Lorenz en "Gestalt perception as a source of scientific knowledge", en *Studies in Animal and Human Behaviour*, 2 vols., Cambridge, Harvard University Press, 1971.

ciencia, son importantes tanto una cierta cohesión como el reconocimiento adecuado, y para fomentar esto se introducen reconocimientos, premios e incentivos. Ello da cohesión a la comunidad -cumple el requisito de estabilidad que deben poseer los vehículos del conocimiento- y contribuye a su capacidad de funcionamiento. Pero además, al propiciar no sólo la confianza sino también otras emociones humanas habituales, como la ambición, puede inhibir la crítica en algunas circunstancias; puede promover la lealtad en los grupos, la parcialidad, e incluso el dogmatismo en otros; y, en algunos casos, el resultado puede llegar a semejar, o incluso a ser, una especie de "espíritu tribal". En otras palabras, las características vehiculares particulares, el tipo de cosas que son esenciales para mantener unida a cualquier comunidad humana, pueden dar por resultado una distorsión en el conocimiento y actuar en contra de su progreso.

Ahora bien, si el problema que atrae a los sociólogos del conocimiento es la distorsión, entonces es necesario que tomen en cuenta todas las clases de influencias distorsionantes, las que afectan a todos los vehículos del conocimiento, no únicamente las distorsiones de carácter social. *Más aun es necesario que demuestren el motivo por el cual no puede corregirse, modularse ni compensarse la distorsión social (aunque sea de modo imperfecto) de la misma manera en que es posible con el resto de los vehículos del conocimiento y de la acción humana.* La sociología del conocimiento no se ha propuesto seriamente ninguna de estas tareas esenciales. En la medida en que no se ocupe de llevarlas a cabo, no es más que sociología e ideología, pero no ciencia. Al limitar su atención a las distorsiones sociales, la sociología del conocimiento no llega demasiado lejos, y ella misma presenta una imagen distorsionada del problema (¿debería agregar que lo hace en su propio interés social?).

En la medida en que sea legítima, resulta necesario convertir a la sociología del conocimiento en una subdivisión de una disciplina más básica que podría denominarse teoría de los vehículos del conocimiento o -nuevamente- teoría del conocimiento objetivo. Esta teoría debería incluir una explicación de lo que Campbell llama "vehículos óptimos", desarrollada tanto desde el punto de vista físico como desde el social. Podría incorporar, como parte importante, una nueva explicación social del conocimiento que trate el tema de cómo optimizar las reglas y las prácticas de la comunidad de modo tal que la distorsión disminuya, Y, al mismo tiempo, podría investigar las consecuencias distorsionantes no consideradas de las mismas reglas que tienen por función reducir la distorsión. En otros trabajos me he referido a ella como la "ecología del conocimiento".³¹

¿Hay alguna razón para suponer que sería imposible realizar esto inclusive a nivel social? No lo creo. Por lo contrario, todo hace suponer que las comunidades académica e intelectual son por lo menos tan susceptibles a la corrección de la distorsión como el resto de las comunidades. Creo que todo este relativismo, convencionalismo, cinismo y agitación acerca de que las instituciones académicas están manejadas y corruptas por intereses especiales -y la consiguiente desesperanza acerca de las leyes y la verdad objetivos- surgen, principalmente, de los supuestos metodológicos y filosóficos arcaicos de que está imbuida la sociología profesional. Y también creo que nunca se hubiera

³¹ Véase mi "Rationality, Criticism and Logic", *Philosophia* 11, 1-2 (febrero de 1982), 121-221, especialmente las secciones III, IV y XX; mi *The Retreat to Commitment*, 2da ed., especialmente apéndices I y II.

llegado a tales conclusiones si la investigación del tema de las instituciones académicas hubiera sido iniciada por economistas y no por sociólogos.

La defensa de esta posición podría requerir un ensayo extenso, pero unos pocos ejemplos bastarán para ilustrar mi pensamiento. Como ya hemos visto, los problemas de distorsión vehicular e institucional, y la corrección de la distorsión, son generales, y en modo alguno están limitados a intereses creados que existen en la "comunidad del conocimiento" y sus vehículos particulares. Se presentan, por ejemplo, en la política, cuando se advierte que las instituciones políticas se han apartado radicalmente de sus metas originales; o, en un nivel más particular, cuando se descubre que las políticas han producido resultados diametralmente opuestos a los propuestos. Hayek señaló con toda claridad el tipo de problema de que se trata en los primeros párrafos de *Law, Legislation and Liberty*:

"Cuando Montesquieu y los redactores de la constitución norteamericana, basándose en ideas nacidas en Inglaterra, articularon el concepto de una constitución limitadora, establecieron el modelo según el cual el constitucionalismo liberal ha venido desarrollándose desde entonces. Animábalos sobre todo la idea de proporcionar adecuadas salvaguardias institucionales a la libertad individual, confiando a tal efecto en el artificio de la separación de poderes. Tal como la conocemos, dicha división de poderes entre los órganos legislativo, judicial y administrativo no ha permitido alcanzar el objetivo deseado. Todos los gobiernos han logrado disponer, por medios constitucionales, de los poderes que aquellos hombres precisamente pretendían negarles. De este modo se pone en evidencia el fracaso del primer intento de asegurar la libertad individual a través de la salvaguardia constitucional [...]. Los fines por ellos perseguidos siguen pareciéndome plenamente válidos, pero el fracaso de los métodos sugeridos aconseja aguzar de nuevo el ingenio en materia institucional".

Los problemas y el programa que Hayek señala aquí han sido investigados no solamente en su propio trabajo, sino también en la teoría económica de las instituciones y por los teóricos de la "decisión pública", como James M. Buchanan, Gordon Tullock, William A. Niskanen Jr.) y Thomas E. Borcharding, pensadores preocupados con cuestiones tales como el motivo por el cual el estado crece al tiempo que cada vez sirve de manera más deficiente a los intereses en cuyo favor se lo creó; o el motivo, en términos del análisis de costo beneficio, por el cual una sociedad adopta un sistema de decisión colectiva y no otro.³² Los pensadores (que se ocupan de la elección por parte del público) están

³² Véase James Buchanan, *Freedom in Constitutional Contract, Perspectives of a Political Economist*, College Station y Londres, Texas A & M University Press, 1977; *Cost and Choice: An Inquiry in Economic Theory*, Chicago, Markham, 1969; *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Chicago, University of Chicago Press, 1975; *The Calculus of Consent*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962; Thomas E. Borcharding (comp.), *Budgets and Bureaucrats: The Sources of Government Growth*, Durham, Duke University Press, 1977; William A. Niskanen, Jr., *Bureaucracy: Servant or Master? Lessons from America*, Londres, Institute of Economic Affairs, 1973; Gordon Tullock, *The Politics of Bureaucracy*, Washington, Public Affairs Press, 1965. Para explicaciones excelentes y populares acerca de este trabajo, véase Henri Lepage, *Tomorrow Capitalism: The Economics of Economic Freedom*, La Salle, Ill., Open Court, 1982, y *Demain le libéralisme*, París, Librairie

intentando desarrollar una teoría sobre la elección colectiva, *una teoría general* por el estilo de la que existe hace ya tiempo en el ámbito de la microeconomía. Admiten abiertamente, desde el comienzo, la presencia de intereses especiales y la tendencia de los individuos a promover sus propias metas. Rechazan la suposición ingenua, que era común en la teoría política anterior y en algunas economías, de que los individuos y las empresas privados están gobernados por la avaricia, mientras que quienes administran las instituciones públicas son idealistas nobles y "servidores" públicos honestos. Si dirigieran su atención del gobierno a las instituciones públicas y semipúblicas de la vida académica e intelectual, inmediatamente afirmarían que sus miembros también tienden a perseguir sus propios intereses personales, y que no tienen una mayor predisposición a ser nobles buscadores -o "servidores"- de la verdad, objetivos y altruistas, que los individuos que se dedican a otras profesiones o tareas. Hasta aquí, puede encontrarse cierta concordancia con los sociólogos del conocimiento. Y hay otro punto de coincidencia: así como en las discusiones de la economía clásica el tema del estado tiende a estar ausente, en parte de la filosofía de la ciencia prekuhniana apenas se discute acerca de las instituciones educacionales. No es el caso de Popper, que había atacado los enfoques del tipo "Robinson Crusoe" de los temas científicos y sociales. Pero, en verdad, Kuhn merece crédito por hacer que los metodólogos estén más conscientes del papel que desempeñan las instituciones interesadas y la comunidad intelectual en la ciencia y en la elección que favorece una teoría y no la contraria.

Estos puntos de coincidencia son interesantes y alentadores. Sin embargo, existe desacuerdo absoluto entre los sociólogos del conocimiento y los economistas teóricos de las instituciones, no sólo en los supuestos filosóficos y metodológicos básicos (los teóricos de la elección pública tienden a estar profundamente influidos por Popper y Hayek), sino también con respecto a lo que puede hacerse, con respecto a la posibilidad de corregir y reformar. Los teóricos de la elección pública son reformadores. Es cierto que llegan a la conclusión de que en la actualidad las democracias occidentales están atrapadas en tecnologías políticas anticuadas cuya estructura obliga a que el estado se expanda, a la vez que beneficia a las clases privilegiadas de burócratas. Pero también sostienen que estas mismas instituciones pueden reformarse de manera tal que lleguen a canalizar el interés personal individual, dentro de un sistema adecuado de recompensas y castigos, con el fin de producir sin costo adicional lo que beneficie al público en general, en lugar de estar en conflicto con ello. En resumen, creen que las instituciones pueden ser evaluadas en términos de su éxito o fracaso al orientar las intenciones individuales para que puedan alinearse con los intereses generales. Y creen en la posibilidad de corrección institucional y vehicular de la distorsión generada por el interés.

Cuando estas cuestiones de reforma se aplican en particular a la comunidad intelectual, se exigen respuestas a preguntas como las que siguen (respuestas que, tomadas en conjunto, constituirían lo que yo denomino "la ecología del conocimiento"). Estas preguntas son: ¿De qué manera pueden disponerse nuestra vida e instituciones intelectuales, nuestras tradiciones, e inclusive nuestra etiqueta, sensibilidad, modales y costumbres, así como nuestros patrones de comportamiento, como para que queden

expuestos a la más constructiva de las críticas nuestras creencias, conjeturas, ideologías, políticas, posiciones, programas, fuentes de ideas, tradiciones y demás, para así neutralizar y eliminar en la medida de lo posible el error intelectual, y también para contribuir a la fertilidad del nicho ecológico intelectual y para garantizarla: para crear un ambiente en el cual se inspiren verdaderamente tanto la crítica negativa como la creación positiva de ideas?

No es sencillo responder a esas preguntas, ya que las tradiciones científicas y educativas, e incluso la mayoría de las instituciones han ido evolucionando en forma gradual; son "fenómenos complejos", de naturaleza "ordenada en forma espontánea" y cuya utilidad trasciende todo lo que la invención deliberada pudiera haber producido: son producto de la acción humana, no del designio humano.³³ También es posible que esos órdenes espontáneos sean frágiles y difíciles de mantener. Por este motivo, tratarlos indebidamente trae aparejado el riesgo de consecuencias no intencionales, el peligro de hacer las cosas peor, y no mejor.

11. Conocimiento marcado, conocimiento defectuoso

Un primer paso para aproximarnos a estos temas es advertir, empezar a identificar, cuáles son las tradiciones e instituciones existentes que ya contribuyen al objetivo de eliminar el error y la distorsión y promover el progreso del conocimiento, y cuáles las que actúan en contra de esos mismos fines. Algunas instituciones existentes aparentemente triviales - por ejemplo algunas instituciones lingüísticas - que, por supuesto, no se desarrollaron con tales fines, de hecho los sirven de manera sutil, económica y electiva. Existe, por ejemplo, lo que yo denomino "conocimiento marcado", una especie de precursor evolucionista del conocimiento falsificado. Con frecuencia empleamos calificadores estándares, como la frase "así llamado", para marcar conceptos, teorías o prácticas acerca de los cuales existe ya algún tipo de duda o controversia, que no han sido analizados correctamente o que, por el momento, no están de moda. Son muchos los calificadores de ese tipo: otros emplean la frase "apuntes preliminares" para marcar un manuscrito que está en circulación para la realización de comentarios críticos, o la frase "globo de ensayo", que puede usarse despectivamente para presentar una idea propia nueva que aún no ha sido analizada. Probablemente se debería recurrir con más frecuencia a esta clase de elementos: sólo sería útil si cada manuscrito publicado tuviera la observación "Mercadería defectuosa". O aquellos que promueven ideas nuevas podrían, en su propio interés, imprimirles: "No estamos seguros de que comercializar estas ideas redunde en nuestro propio interés, ni que esté en el de ustedes aceptarlas. *Caveat emptor*". El empleo de tales calificadores en el mercado de las ideas proclama a los demás que somos receptivos, críticos y que tenemos conciencia de tales defectos o anticipamos su existencia, o por lo menos sabemos que hay dudas acerca de esas ideas. Empleamos esos elementos para obtener el máximo provecho de ellas, ya que no queremos suprimirlas demasiado rápido, ni eliminar lo que podría denominarse *conocimiento defectuoso* antes

³³ Véase Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, op. cit.

de haberlo aprovechado al máximo, sino simplemente *calificarlo de defectuoso*. Ese tipo de conocimiento puede transmitirse así marcado, mientras que en la selección natural de la naturaleza sólo existe la supresión (extinción).

Empezar a tomar conciencia de semejantes cuestiones ecológicas y a enfrentarlas es empezar a construir y evaluar artificialmente ambientes sociales posibles para el progreso de la ciencia y el aprendizaje, a imaginar una constitución no sólo para la libertad sino también para el aprendizaje. El tema ecológico del equilibrio será fundamental en esa construcción, en virtud de que la evolución pone a sus tres pasos o ritmos (variación, conservación, eliminación selectiva) en permanente desacuerdo el uno con el otro, en una matriz de tensiones esenciales.

Al emplear el lenguaje de la teoría evolucionista para refutar y discutir problemas relacionados con el Progreso del conocimiento, no deberíamos olvidar que los mecanismos de la evolución orgánica y los de la evolución cultural e intelectual no son idénticos, a pesar de que guardan estrechos paralelos. Ya hemos señalado que no existe una contrapartida orgánica real del conocimiento marcado. Tampoco hay una meta-objetivo que rija el desarrollo evolutivo de los organismos según la cual la variación o la eliminación letal deban ser promovidas artificialmente. Sin embargo, el desarrollo evolutivo de las ideas sí puede ser regido por una meta-objetivo semejante, un "control plástico" instituido culturalmente, a saber: la producción deliberada de la variación y la eliminación deliberada de la falsedad y la incorrección.

Son cuestiones de esta índole las que obligan al epistemólogo a salir de su torre de marfil, y lo convierten en un psicólogo, un investigador del conocimiento objetivo y de sus vehículos, un teórico político, un reformador social, incluso un sociólogo mediocre. Como el progreso de la ciencia y del aprendizaje no es la única meta deseable de la vida social, el epistemólogo, como todos los reformadores sociales, encontrará no sólo oposición y conflicto sino también oportunidades.

Si bien puede afirmarse que la sociología del conocimiento, tal como existe en la actualidad, no llega demasiado lejos, también es cierto que va demasiado lejos- Sus promotores con frecuencia parten del supuesto de que el conocimiento puede reducirse al interés social, y de que la objetividad y la validez, el progreso en el conocimiento, la racionalidad crítica y la búsqueda de la verdad misma son ilusorios. Como lo expresó Thomas S. Kuhn, filósofo y sociólogo del conocimiento: "Es precisamente el abandono del discurso crítico lo que marca la transición a la ciencia". Las dificultades que presenta este esquema de argumentación han sido tratadas reiteradamente, así que no las he repetido en este trabajo.³⁴ Más bien he llamado la atención hacia otros argumentos importantes que rara vez son advertidos,

³⁴ Véase Kuhn, *The Essential Tension*, Chicago, University of Chicago Press, 1977. Muchos argumentos adicionales pueden referirse a la sociología del conocimiento. Uno que me interesa en particular tiene que ver con la forma de argumentación justificacionista, y la explotación del así llamado "círculo hermenéutico", que es común en esa literatura. (Al respecto véase mi "Rationality, Criticism and Logic", op. cit., y *The Retreat to Commitment*). Otro es su dependencia del reduccionismo y del determinismo. Para una crítica de las dos últimas ideas, véase K. R. Popper, *The Open Universe, y Quantum Theory and the Schism in Physics*.

12. Comentarios finales

En conclusión, es improbable que lo que creemos saber, el conocimiento que tenemos, sea correcto. Y aun en el caso de que lo fuera, es autónomo e independiente de nosotros y lo conocemos en forma imperfecta. *Es conocimiento insondable*. Y, sea correcto o incorrecto, lo conozcamos perfecta o imperfectamente, está sujeto a la distorsión derivada de la forma en que se presenta. En lugar de ser un motivo de desesperación, estas circunstancias explican y justifican la investigación racional, la búsqueda de la verdad y, en especial, la educación, porque la tarea fundamental de la educación *es desaprender*: hacer que nosotros y las ideas en las cuales nos concebimos y creamos a nosotros mismos sean extrañas, ajenas a nosotros, y así trasciendan nuestros "yoes" anteriores.

En consecuencia, vale la pena recordar que, a menudo, las teorías de la educación actuales caracterizan erróneamente -aunque de acuerdo con la sociología del conocimiento- al proceso educativo como nada más que una buena oportunidad que el estado brinda para que maestro y alumno se expresen. Sin duda, con ello se busca, en parte, reducir la alienación. Pero la educación, por la naturaleza del conocimiento objetivo, es mucho más que la autoexpresión mutua organizada. Es al mismo tiempo institución, la reconstrucción y la creación de la cultura. El maestro debe presentar una estructura de conocimiento que no comprende perfectamente a un alumno que tampoco puede esperar comprenderla en forma absoluta. Esta es, quizá, "la mínima unidad social del mercado de las ideas", pero ejemplifica, una vez más, de qué modo -a pesar de todas las distorsiones- ese mercado actúa como un proceso de descubrimiento. Esto forma parte del "uso del conocimiento en la sociedad", e ilustra, nuevamente, que "nunca sabemos qué estamos haciendo".