

Humanisme, ciència i sospita

Josep Lluís Prades

La discussió sobre el paper de la ciència en la cultura ha estat determinada en els darrers segles pel problema d'integrar el coneixement científic en un cert ideal d'humanisme, les arrels del qual són molt anteriors a la ciència moderna. La Il·lustració, per suposat, va ser un intent de redefinir els termes d'aquest problema sense renunciar a la idea que la ciència havia de ser una part fonamental en la recuperació de la tradició humanista. Al començament del segle XXI sembla obvi que els termes de la discussió han canviat radicalment. D'una banda, la manera en què la ciència ha alterat la vida quotidiana s'ha concretat en formes que no podien imaginar els teòrics dels segles XVIII. D'altra, l'ideal il·lustrat d'una integració fàcil de la ciència en el que es podia considerar el cos central de la cultura occidental s'ha esvaït sense remei. La idea mateixa d'un cos central en la nostra cultura sembla haver perdut contingut, per no parlar de l'optimisme il·lustrat sobre l'èxit futur de la ciència en la definició i la solució dels problemes socials i polítics.

Com van preveure els teòrics il·lustrats, un dels resultats inexorables de la ciència moderna ha estat l'enorme progrés tecnològic. La importància social d'aquest progrés no es pot exagerar. És un fenomen que està a punt d'alterar els delicats balanços en què se sustenta la nostra vida social i que ens obliga a acarar situacions noves respecte a les quals les velles intuïcions morals semblen menys sòlides. Cal recordar, però, que molts pensadors il·lustrats (com ara, el mateix Voltaire) ja van ser pessimistes respecte al principi que el progrés tecnològic implicava necessàriament una millora en el grau de civilització de la societat. Una característica essencial del pensament polític reaccionari del XIX serà la idea que la racionalitat científica, justament pel seu paper destructor dels mites sobre els quals s'havia articulat l'ordre social, ens haurà de deixar orfes de les idees i principis que fan possible un ordre social estable. Un pensador com De Maistre, n'és un exemple paradigmàtic. A l'hora de garantir l'ordre social i una vida genuïnament humana, el prejudici i la fe cega són, per a ell, instruments més fiables que la raó crítica individual pel fet que han passat la prova de la història i, per tant, tenen més possibilitats d'adir-se a les necessitats de la societat humana que les veritats factiques que la ciència pot descobrir.

Josep L. Prades és professor de Filosofia a la Universitat de Girona. Autor (amb Josep E. Corbí) de *Minds, Causes and Mechanisms*, Oxford University Press, 2000.

La mena de cinisme ultrareaccionari que aquesta línia de pensament pot justificar és, òbviament, impossible de defensar com a programa d'enginyeria social. La qüestió crucial no és que sigui o no encertada en la seva premissa principal (la suposada incompatibilitat entre la veritat nua que ens ofereix la ciència i la necessitat dels mites per justificar l'estabilitat de l'ordre social). El que fa que aquesta línia de pensament no pugui justificar cap programa polític és que, en darrer terme, la veritat de la seva premissa no diria res sobre què fer en la nova situació: la situació en què és palès el caràcter il·lusori de certs mites. Si escollim la defensa de la religió, per exemple, sobre la base, no de la seva veritat, sinó de la seva conveniència, el nostre argument descansarà en fets sobre la naturalesa humana: aquesta és tal que, en paraules de T. S. Eliot, no pot suportar massa realitat. En aquest cas, però, no podem oblidar un altre fet crucial sobre la naturalesa humana: aquesta és tal que no pot recuperar fàcilment la innocència perduda. Ara i aquí, no hi ha humanisme possible que pugui deixar de banda la ciència contemporània.

De fet, no és exagerat de dir que avui, si més no al món occidental, la racionalitat científica, els procediments que es consideren propis de la ciència, han substituït formes de creences i actituds socials que són percebudes com a incompatibles amb ells. No ens cal discutir, per exemple, sobre la possibilitat de societats tecnològicament molt avançades en què el ciment sobre el qual s'articulin els valors socials bàsics sigui el fonamentalisme religiós. Potser, aquestes societats són viables. L'experiència històrica a casa nostra no és aquesta. Al món occidental, el desenvolupament

científic i tecnològic ha contribuït a un procés general de pèrdua de valors tradicionals. Aquest sembla un procés inexorable. La racionalitat científica ha contribuït a desprestigiar definitivament molts dels supòsits irracionals sobre els quals s'havia articulat durant segles el cos social.

Semblaria, doncs, que l'esperit crític i la pèrdua de la innocència són avui patrimoni d'àmplies capes socials, mentre que segles abans ho eren només d'unes capes molt minoritàries i privilegiades. És crucial veure que el fenomen té molta més complexitat. La pèrdua de valors compartits, la imatge crítica sobre la societat, s'ha estès als fonaments mateixos de l'autoimatge que les elits culturals tenen d'elles mateixes i del paper de la ciència en la solució dels problemes socials i polítics. Els teòrics de la Il·lustració conceberen la ciència social com una extensió de la nova ciència a territoris que havien estat part de l'àmbit del costum, la tradició o, en el millor dels casos, l'autoconeixement de la naturalesa humana que proporcionava la tradició clàssica. Després de tres segles, aquest ideal d'integració fàcil sembla més discutible que mai. No només discutible: com a mínim, el que mostra la situació de les anomenades ciències socials en el món actual és que l'herència de l'autoconsciència il·lustrada sembla incapaç de satisfer aquells ideals. I no seria una exageració dir que aquesta herència ha situat la ciència a mercè de les modes i els moviments socials més superficials. Els vells mites, tan volguts pel cinisme reaccionari, han estat substituïts per un mercat cultural que ofereix una resistència semblant a la integració del pensament científic en una imatge coherent del món humà.

De fet, mai no havia estat més cert que avui en dia que la ciència és un producte social i depèn per al seu funcionament d'institucions socials i decisions polítiques. La possibilitat que avui és fes seriosament ciència al marge del finançament extern, com encara es podia fer al segle XVIII, ens fa somriure. Cada vegada més, les despeses involucrades en la recerca bàsica estan més enllà de les possibilitats de finançament dels individus. El progrés de la ciència depèn del fet que la societat decideixi que li paga la pena d'invertir les enormes sumes de diners que calen per fer possible aquest progrés. En el cas de la ciència bàsica, això té una conseqüència paradoxal. Podria estar arribant a un sostre, portada pel seu èxit. Hem arribat a un punt en què les inversions tecnològiques que caldrien per poder tenir alguna comprovació empírica de les teories extremadament abstractes dels físics teòrics estan més enllà del que els governs volen o poden finançar.

La dependència de les ciències socials respecte a la percepció que en té la societat és diferent, sense dubte. Diferent, però no menor. La ciència social és, avui en dia, bàsicament un producte d'institucions tan especials com poden ser-ho els departaments universitaris. I ni l'observador més optimista podria acceptar que hi hagi un increment en la racionalitat institucional de les universitats al món industrialitzat. Després de tot, en la mesura en què aquestes són peces en un enorme mercat cultural cada vegada més universalitzat esdevenen més i més sensibles a profunds moviments en la cultura de masses que estan mediat per raons psicològiques, socials, polítiques i econòmiques. El destí de les anomenades ciències socials està

vinculat a moviments culturals molt superficials de les nostres societats com no ho havia estat mai. Per suposat, no és fàcil d'imaginar les condicions de possibilitat d'institucions acadèmiques capaces de moure's per elements de racionalitat que siguin indiscutibles. Hi ha quelcom en el que entenem per racionalitat científica que semblaria requerir un equilibri molt fi entre la necessitat que la ciència sigui controlada per la societat (aquesta ha de decidir què li paga la pena de finançar, quin ha de ser l'ús de la tecnologia) i la necessitat que hi hagi la mena de controls de qualitat interns que només són accessibles a especialistes. No és exagerat de dir, crec, que aquest balanç delicat cada vegada sembla més lluny del seu punt ideal.

Només cal recordar el cas Sokal. Al més de maig de 1996 una revista de ciència social prestigiosa, *Social Text*, va publicar un article sota el títol «Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity». L'article tractava de revisar el que anomenava certes qüestions filosòfiques i ideològiques plantejades per la mecànica clàssica i la teoria general de la relativitat, amb la pretensió de mostrar que aquestes teories científiques tenien implicacions polítiques i socials: s'havien de llegir com a passos en el procés d'alliberament dels éssers humans de la tirania de la «veritat absoluta» i la «realitat objectiva». Poc després l'autor de l'article, A. D. Sokal, va fer públic que era una completa paròdia. Que l'havia escrit amb el propòsit explícit de desemmascarar alguns dels aspectes més negatius de les ciències socials contemporànies: la incapacitat de generar un consens acceptable sobre la validesa i el significat mínim de la ciència. Era certament un escàndol

que una prestigiosa revista de ciència social considerés acceptable un article farcit deliberadament d'enunciats sense sentit i on, per exemple, les mínimes referències matemàtiques contenien també errors deliberats que haurien d'haver estat detectats per un bon estudiant de secundària.

Com s'ha arribat a aquesta situació? La diagnosi no és fàcil de fer. Al meu parer, hi ha una confluència de factors que ho explicarien. Crec, però, que, en darrer terme, la manca de consens social respecte a la diferència entre la ciència respectable i el pur sense-sentit té quelcom a veure amb la manera particular en què la idea de progrés intel·lectual ha estat qüestionada durant el segle XX.

És cert que aquesta concepció del progrés era una idea relativament recent. A l'edat mitjana, els intel·lectuals tendien a mantenir una visió degenerativa de la història: el cim del saber matemàtic i científic havia estat aconseguit per la civilització grega i, des d'aquell moment, la civilització havia entrat en un procés de degeneració constant. Aquesta concepció va canviar radicalment amb el naixement de la ciència moderna, i la idea que la investigació experimental i controlada de la naturalesa podia començar un procés històric que acabaria amb el descobriment dels misteris últims. Durant el segle XIX, aquesta concepció de la ciència es va barrejar amb concepcions polítiques que esperaven que la ciència podria convertir-se en l'instrument bàsic d'intervenció i disseny social. El progrés constant de la història i el paper crucial que en aquest progrés hauria de jugar la ciència van ser elements crucials en moltes de les teories que van modelar el pensament polític i social durant el segle XX. Moltes de les ver-

sions del liberalisme o del marxisme, per posar un exemple.

Ja he mencionat l'existència d'una tradició crítica amb aquesta perspectiva ingènua. Tant els teòrics més dretans de la Il·lustració i el romanticisme com Spengler van fer el que van poder per desprestigiar-la com a una profunda il·lusió. Cal veure, però, que el desprestigi de la idea de progrés científic en la cultura contemporània és més radical i adopta formes diferents de les que Spengler va pronosticar. I està vinculat a dos fets crucials: d'una banda, el fet que la distància entre les restes de la cultura humanista en la nostra civilització i la ciència sembli, cada vegada més, un abisme insalvable. D'altra, el fet que la substitució de l'humanisme clàssic per les anomenades ciències socials en els àmbits d'influència acadèmica i cultural hagi estat un dels factors definitius per eixamplar aquesta distància. Aquesta és una situació completament diferent de l'ideal il·lustrat d'una ciència sobre l'home i la societat que donés a les formes de descripció del món humà el rigor propi de les ciències bàsiques de la naturalesa.

En primer lloc, un dels atacs més sovintejats a les idees dels segles XVIII i XIX sobre el progrés científic s'ha articulat teòricament entorn a la idea d'objectivitat. No cal dir que part del rerefons teòric sobre el qual descansa la mena de discurs que va parodiar Sokal ha de qüestionar l'objectivitat científica. És a dir, ha de qüestionar la idea que hi ha un món extern, les propietats del qual són independents de qualsevol ésser humà individual i estan codificades en lleis físiques, i que els éssers humans en poden obtenir un coneixement fiable, encara que imperfecte, tot seguint els procediments objectius i les

prescripcions metodològiques de l'anomenat «mètode científic». Tot això és negat per molts dels qui reflexionen sobre la ciència en la nostra acadèmia i en els mitjans de comunicació occidentals.

El prestigi cultural de les ciències socials a partir de les darreries del segle XIX va tenir, paradoxalment, un efecte *boom-rang* sobre els supòsits il·lustrats d'objectivitat i progrés que els havien donat carta de naixement. La funció social de les institucions acadèmiques en el món occidental en les darreres dècades del segle XX ha acabat de donar respectabilitat a la mena de relativisme i subjectivisme heretada de les filosofies de la sospita del segle XIX: unes filosofies que aparentment es presenten com l'antítesi del pensament reaccionari, unes filosofies nascudes del principi que la funció de l'humanisme respectable no pot ser una altra que la desmitificació sistemàtica. Una vegada aquest programa de desmitificació arriba també al coneixement científic mateix, qualsevol connexió entre la ciència social i la cultura humanista clàssica queda completament abandonada. És cert que la comprensió del món humà i la comprensió del món de la naturalesa ja no semblen en oposició: simplement, però, perquè la mateixa ciència de la naturalesa és la primera víctima d'una concepció del coneixement humà, segons la qual la veritat de qualsevol pretensió de coneixement s'ha de dissoldre en termes dels interessos (socials, polítics o subjectius) als quals aquesta suposada veritat serviria.

El fet que tantes defenses entusiastes de la irracionalitat de la ciència hagin adquirit respectabilitat acadèmica és un símptoma de la incapacitat de generar filtres socials adequats sobre el valor de la ciència.

Filtres que puguin discriminar el discurs científic seriós de la xerrameca buida. Aquesta incapacitat afecta més a les denominades ciències socials que a la ciència de la naturalesa i és, sobretot, un fet social, analitzable en termes de la funció social de certes institucions acadèmiques i en la seva permeabilitat als aspectes més superficials de la cultura de masses. Paradoxalment, si hi ha institucions el funcionament de les quals sembla sospitosament transparent en termes d'interessos diversos i ocults (gremials, de mercat) són la mena d'institucions en les quals ha trobat difusió el pensament de la sospita.

Hi ha una altra manera de considerar la ciència i el seu paper en la nostra cultura que, a primera vista, semblaria oposada a l'irracionalisme de la sospita sistemàtica. De fet, troba la seva millor justificació en l'absurditat òbvia d'algunes de les formes de relativisme i subjectivisme dominants en l'acadèmia i en els mitjans de comunicació. Tot i això, la seva pretensió bàsica és també un error: es tracta de la pretensió que la ciència podrà algun dia ser l'instrument únic de resolució de problemes i conflictes morals i socials que, tradicionalment, s'havien suposat fora de l'abast del pensament científic. Aquesta sí que semblaria l'herència dels ideals il·lustrats d'objectivitat i progrés. Ara bé, segons una manera radical d'entendre aquesta pretensió, la integració de la ciència en la cultura humanista es produeix per eliminació. L'explicació científica hauria de substituir les descripcions psicològiques de Balzac, Dickens o Dostoievski. Hi ha aquí el que considero un error conceptual. Un error que neix d'oblidar que certes descripcions del món quotidià no entren en conflicte amb la ciència, no ho poden fer perquè

pertanyen a un domini completament diferent. La descripció acurada d'un bon novel·lista d'una emoció humana no pot entrar en conflicte amb cap teoria sobre els mecanismes neurofisiològics de l'emoció. La ciència pressuposa l'experiència quotidiana del món: pressuposa el món de les emocions, els colors, els sabors, els significats que hi són part constitutiva. No hi ha límit al que la ciència pot explicar-nos: pot explicar-nos que la percepció dels colors és el resultat de determinats processos neurofisiològics. Pot explicar-nos que certes reaccions emotives són el resultat de processos de selecció natural. El que la ciència no pot fer és devaluar aquesta experiència quotidiana. Pretendre que l'explicació evolutiva d'una emoció és incompatible amb la descripció que en fa un bon novel·lista és com pretendre que l'explicació neurofisiològica de la percepció d'un color és incompatible amb la percepció del color, o amb els judicis estètics que en podríem fer. El que la biologia evolutiva ens diu sobre la naturalesa humana és, per suposat, crucial per entendre el món humà. Les passions bàsiques dels éssers humans s'entenen millor si, per exemple, es comprèn la seva gènesi causal en termes de selecció natural. L'amor, l'odi i l'orgull que exemplifiquen els herois i les heroïnes de la tradició literària d'occident tenen, sense dubte, explicacions evolutives. Això no vol dir, però, que puguem descriure aquesta relació causal si eliminem uns dels termes de la relació. Si els sentiments d'Aquil·les, del Rei Lear o de Madame Bovary tenen explicacions evolutives, l'explicació no pot pretendre l'eliminació d'aquests sentiments. Si l'eliminació fos possible, no hi hauria res per explicar. No es pot pretendre alhora que un tipus d'enti-

tat té una explicació científica i que, com a conseqüència, les entitats del tipus explicat no són reals. Les explicacions evolutives del món humà n'expandeixen la nostra comprensió. No, però, perquè mostrin que tot el que es pugui dir sobre el món humà ho hagi de dir la ciència de la naturalesa.

El que és interessant del científisme és, però, l'ambigüitat dels seus vincles amb la mena d'irracionalisme sobre la ciència que he criticat anteriorment. Considerem de nou el cas de les explicacions evolutives. Sembla raonable d'acceptar que el neodarwinisme proporciona un bon model explicatiu de moltes conductes humanes. Qualsevol que estigui familiaritzat amb la literatura científica sobre el tema, però, haurà de reconèixer que el tarannà de la discussió ha estat enterbolit pel que he definit com irracionalisme i científisme. Moltes vegades, l'explicació evolutiva d'un tret més o menys comú del comportament humà s'ha confós amb la seva defensa —com que la guerra és terrible, o la promiscuïtat sexual deplorable, no pot ser que tinguin explicacions genètiques. Altres, però, l'instrument utilitzat ha estat l'irracionalisme: substituir la qüestió de la veritat per la qüestió dels interessos que, se suposa, serien servits per aquestes explicacions. Com si un pacifista no pogués creure que hi ha explicacions genètiques de la violència o un feminista hagués de creure que no pot haver cap mena de base genètica de l'opressió de les dones al llarg de la història.

De fet, en contra del que a primera vista pogués semblar, el científisme és molt més comú entre els filòsofs que entre els científics —molts científics se sorprendrien de saber, per exemple, que alguns filòsofs

contemporanis defensen que no hi ha creences, dissenys o intencions, sobre la suposada base que podem tenir explicacions completes de la conducta humana en què no se'n fa esment. També, el científisme és molt més comú entre els ocupants de posicions acadèmiques en les anomenades ciències socials que entre els científics de la naturalesa. Com també és veritat que el científisme pot anar unit a una visió irracionalista de la ciència. Una vegada que s'accepta que un fenomen quotidià no té més que una dimensió científica, que tot el seu valor és fixat per aquesta, és fàcil trobar que la explicació científica acceptada no ens agrada: potser, per exemple, que la ciència ens digui que els éssers humans no som naturalment angelicals. Això fa atractiva una concepció irracionalista del coneixement científic: com que el que la ciència dominant ens diu no ens agrada, avaluem la ciència en funció de les seves suposades conseqüències socials o dels interessos que serveix. Inventem una nova veritat científica que s'adeqüi millor al que considerem la causa del bé o de la justícia.

Res d'això no ens pot fer oblidar el que hi havia de raonable en moltes de les crí-

tiques romàntiques dels ideals il·lustrats. Ni, tampoc, les consideracions prèvies sobre les dificultats del científisme. No podem esperar que la ciència ens justifiqui els valors sobre els quals articulem les nostres societats. Aquest és un somni de la raó que només pot produir monstres. Hi ha un error conceptual en la mateixa descripció d'una societat controlada per la ciència. El que estem imaginant no és —encara que sembli el contrari— una societat controlada per la ciència; el que imaginem —en les pitjors de les imatges dels científics socials— és una societat en què la ciència i la tècnica s'han posat al servei d'uns valors determinats per tal d'exercir el control social. L'equivocació radical de les formes contemporànies de sospita sobre l'objectivitat científica rau, justament, a tractar de disminuir la probabilitat que aquestes imatges es realitzin tot atacant les nocions de veritat i objectivitat. Aquesta és una equivocació sobre la qual s'autojustifica gran part de la producció acadèmica en l'àmbit de les ciències socials. Si les pàgines anteriors contenen quelcom de veritat, seria millor d'abandonar aquesta justificació. □