

perifèria

Número 6, Julio 2007

www.periferia.name

Ciència, veritat i epistemologia antropològica. Una síntesi històrica de les crítiques a la universalitat de la ciència

Salvador Queralt i Redon - Màster en Antropologia - UAB¹

Resum

Aquest treball pretén fer una síntesi de les aportacions epistemològiques fonamentals que al llarg del segle XX han criticat la vella concepció positivista del coneixement científic. Aquesta concepció no només perdura encara hui dia, sinó que és la concepció dominant internacionalment al món de les ciències socials. Sembla llavors indispensable traçar una crítica en profunditat d'aquesta qüestió. El present treball no pretén ésser aquesta crítica, necessàriament complexa, sinó que intenta aportar-ne les línies mestres de manera sintètica.

Paraules clau: epistemologia, antropologia.

Abstract

This work aims to make a synthesis of the main epistemological contributions that have criticized, along the 20th century, the old positivist conception of scientific knowledge. This conception is not only still alive nowadays, but is the dominant conception in the international world of social sciences. It seems then necessary to sketch a deep critic concerning this question. This works doesn't pretend to be this critic, which would be necessarily complex, but tries to give the main lines towards this direction in a synthetic way.

Keywords: epistemology, anthropology.

Introducció

Sense entrar de moment en discussions sobre quin és en el fons l'objecte d'estudi de l'Antropologia (discussions sovint poc productives i tan velles com la disciplina mateixa), i assumint simplement que el que estudiem són aquests sistemes simbòlico-materials complexos que anomenem "cultures", hi ha una qüestió que mai ha estat resolta i que determina profundament la possibilitat mateixa del coneixement antropològic. L'Antropologia és un producte de la ciència occidental moderna, que no troba equivalent en cap altra civilització: hi ha hagut una

¹ Trametre correspondència a: salvador.queralt@campus.uab.cat

Nota: el català utilitzat en la redacció d'aquest treball correspon a l'estàndard dialectal valencià.

perifèria

Número 6, Julio 2007

www.periferia.name

matemàtica xinesa molt complexa, per exemple, però mai cap civilització s'ha dedicat a establir coneixement sobre la vida humana en societat. Ara bé, la ciència moderna sempre ha funcionat a partir d'un pressupòsit fonamental: *la realitat existeix, i la ciència s'encarrega de mostrar-la i d'explicar-la*. Cadascuna de les ciències s'encarrega doncs d'estudiar una parcel·la d'aquesta realitat, per a establir després explicacions basades en abstraccions. Així, un lingüista s'ocuparà de la part de la realitat constituïda pels sons emesos mitjançant el pas controlat d'aire a través de la laringe i que conformen un sistema de comunicació entre éssers humans; més tard, establirà les regles abstractes que regeixen cada codi de comunicació (cada llengua). El coneixement científic funciona a base de models generals abstractes que són simplificacions d'aquesta realitat, que permeten una aproximació a la comprensió *objectiva* d'aquesta, i que s'han de poder verificar en cada situació concreta. La ciència és llavors aquest procés mitjançant el qual les particularitats deixen lloc als models generals explicatius de la realitat. El científic juga així un paper *receptiu* on la creació no compta per a res: tot està allà, al món, i es tracta de mostrar-ho, de demostrar-ho, de descobrir-ho. El científic és com un arqueòleg que desenterra veritats amagades darrere de la percepció enganyosa i borrosa de la realitat de l'existència. La ciència s'oposa a les falses respostes que aporten les creences i els mites. La veritat existeix, i pot trobar-se a partir de l'estudi científic de la realitat.

Es poden fer, i s'han fet, moltes remarques a aquesta noció de coneixement científic. La més important, perquè posa en qüestió la base mateixa de la ciència, és la que podem adreçar a la noció de *realitat*. Aquest treball intentarà seguir el fil d'aquesta crítica epistemològica fonamental, des de la primera crítica del coneixement científic feta per Popper, passant per Kuhn i l'escola de Frankfurt per a arribar, a través de les aportacions de la tradició hermenèutica alemanya, a les idees dels filòsofs post-estructuralistes.

1. Una crítica immanent a la pretesa veritat de la ciència: Karl Popper

La ciència sempre ha tingut, des del seu apogeu a la Modernitat, la pretensió

perifèria

Número 6, Julio 2007

www.periferia.name

d'obtenir la veritat. Aquesta és l'arrel mateixa del positivisme: de l'observació repetida i controlada, per part d'investigadors intel·ligents, de la realitat, hom arriba a establir proposicions veritables, més enllà de les religions i la metafísica, com Comte ho volia. El positivisme és un intent de superar els suposats "encegaments" humans causats per les creences sense base empírica demostrada, i particularment per la religió. Tot i que es basa evidentment en la filosofia de Plató, a partir de la seua clàssica distinció entre *doxa* ("opinió") i *episteme* ("coneixement"), els filòsofs positivistes porten a l'extrem la pretensió d'objectivitat, que intenten obtenir mitjançant la comprovació repetida de dades empíriques observables per tothom.

Popper fou el primer a veure un biaix en aquesta concepció del coneixement: el fet que una observació es repetisca en condicions idèntiques i done els mateixos resultats mil voltes no és suficient per a establir que es tracta d'una veritat. La ciència reposava massa sobre la pretesa "llei d'uniformitat de la natura" que postula que els fenòmens naturals tenen tendència a repetir-se si les mateixes condicions es reuneixen. Tanmateix l'observació actual d'un fenomen no permet d'afirmar res sobre les observacions futures: qui pot garantir que el fenomen es repetirà a l'infinit?. Així Popper critica la noció positivista de "verificació" de les teories i afirma que aquestes mai poden verificar-se, sinó solament refutar-se. El coneixement científic es basa llavors en la refutació de teories: quan una teoria no es pot refutar amb elements empírics, s'accepta com a veritable.

Aquestes idees de Popper canvien totalment el sentit del coneixement científic : *les veritats científiques són sempre provisionals*. Altrament dit, la ciència no s'ocupa d'oferir veritats absolutes, i el coneixement científic no pot legitimament ésser anomenat "veritable". En tot moment noves teories, que expliquen millor certs fenòmens, substitueixen a teories anteriors, que s'abandonen. L'exemple clàssic: la mecànica de Newton era totalment incapaç d'explicar la precessió de l'eix gran de l'òrbita de Mercuri, fenomen que la teoria de la relativitat d'Einstein explica satisfactòriament.

Hi ha al pensament de Popper una certa idea *evolucionista*: la recerca científica millora progressivament la nostra aproximació a la realitat, cada nova teoria és un

perifèria

Número 6, Julio 2007

www.periferia.name

pas més cap a una veritat que, si bé no assolim en cap moment, no deixa mai d'existir. Popper mateix ha comparat les seues idees a la teoria de l'evolució de Darwin: el coneixement científic funciona per adaptació, les noves teories que s'ajusten millor a la realitat dels fenòmens sobreviuen, les velles s'abandonen.

En tot cas, Popper representa un primer intent de desemmascarar la noció de "veritat" que rau al fons de la ciència moderna. La seua és una crítica *immanent* en el sentit de Kant: una crítica de la ciència a partir de les bases mateixes d'aquesta ciència. Popper, en el fons, no acaba mai d'eixir-se'n del patró ideològic científic. Però veurem que altres sí que ho feren més tard: la crítica que Kuhn adreça a la ciència no és ja immanent sinó (seguint la dicotomia kantiana) *transcendental*.

2. El coneixement com a fenomen social: Thomas Kuhn

La gran aportació de Kuhn, a la seua obra *L'estructura de les revolucions científiques* (1962) fou demostrar que la dinàmica de les teories científiques no s'explica solament tenint en compte factors cognitius, sinó que cal prendre en consideració una dimensió ignorada fins llavors²: el factor social. Kuhn argumenta que la ciència no progressa en règim de continuïtat, com pretenia Popper, no per *acumulació*, sinó mitjançant *ruptures*. Cada ruptura ell l'anomena "revolució científica", i la descriu com un canvi sobtat de perspectiva, un canvi de punt de vista. Aquests punts de vista Kuhn els anomenarà també *paradigmes*, concepte que no queda mai clarament definit a la primera edició de l'obra, però que en tot cas pot entendre's com un esquema perceptiu de la realitat, un patró o una matriu d'aprehensió. És innegable, per exemple, que les idees de Copèrnic implicaven a la societat del seu temps un canvi total de perspectiva i de visió del món, un canvi profund i difícil d'acceptar. Kuhn demostra que la ciència evoluciona mitjançant canvis de paradigmes, canvis que no són només una re-elaboració dels esquemes preexistents sobre la realitat, no són noves idees afegides damunt d'idees anteriors, sinó que suposen desfer un esquema i refer-lo amb nous elements.

² Tot i que cal reconèixer, en honor a la veritat històrica, que historiadors i filòsofs marxistes dels anys 20 i 30 s'esforçaren per intentar demostrar la forta implicació de determinants socials i ideològics a la producció del coneixement. Els més importants foren Nikolai Bukharin, Boris Hessen i John D. Bernal.

perifèria

Número 6, Julio 2007

www.periferia.name

Per això mateix, diu Kuhn, *dos paradigmes diferents no són mai comparables*: es tracta de mons diferents, de llenguatges i de lògiques diferents. Car dues persones situades mentalment a dos paradigmes diferents "veuen coses diferents quan miren en la mateixa direcció a partir del mateix punt. És [...] per això que abans de poder esperar comunicar totalment un dels dos grups [de científics] ha de fer la conversió que jo anomeno canvi de paradigma"³. Kuhn precisa també que els canvis de paradigma no es deuen al pes dels fets empírics: "la competència entre paradigmes no és el tipus de batalla que es pot guanyar amb proves"⁴. És a dir, que un canvi de paradigma no és només un fet cognitiu, sinó també (i sobretot) un fet *social*. L'exemple de Copèrnic n'és la prova més clara.

Cal notar que la formació acadèmica de Kuhn és en física, disciplina a la qual conviuen des dels inicis del segle XX dos paradigmes totalment incompatibles: la relativitat general i la física quàntica. Ell mateix ha viscut, doncs, la prova que paradigmes diferents poden conviure a un mateix moment històric. Jo mateix recorde una anècdota del meu professor de química: quan preguntava als seus col·legues investigadors quin model de l'estructura l'àtom s'imposava actualment, aquests li contestaven "segons per a què el vages a utilitzar: per a certes coses el que millor funciona és l'àtom de Bohr, per exemple"⁵.

Kuhn s'oposa així de manera oberta a Popper, reclamant que les teories no s'abandonen quan han sigut refutades (en tal cas, molt poques teories podrien conservar-se) sinó quan han sigut manifestament *reemplaçades*. I aquest reemplaçament és un fenomen social, sovint complex, al qual intervenen escoles de pensament, corrents científics, comitès d'experts. Aquest punt ha permès a Lakatos d'acusar a Kuhn de relativista, considerant que si no són els fets empírics els que porten la ciència a un canvi de paradigma es pot concloure que els canvis de paradigma són *arbitraris*.

3 Thomas Samuel Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, Chicago: University Press, 1971 [1962]. p.207 [traducció personal al català].

4 Kuhn, op. cit. p.204

5 El model atòmic de Bohr, publicat en 1913, és el més clàssic i simple: postula un nucli envoltat d'electrons circulant en òrbites el·líptiques. El model fou abandonat a partir de 1926, amb la revolució de la mecànica quàntica.

perifèria

Número 6, Julio 2007

www.periferia.name

Veurem més tard que Gadamer portarà des d'altres camins i fins a les seues últimes conseqüències aquesta intuïció de Kuhn: no només la ciència és un fenomen social perquè els científics formen una societat i funcionen segons mecanismes socials; ho és sobretot perquè aquests científics han nascut i pertanyen a una cultura determinada.

3. Les dimensions psicològiques de la ciència: la crítica de l'Escola de Frankfurt i la nova crítica de Habermas

L'escola de Frankfurt, a través sobretot d'Adorno, Horkheimer i Marcuse, s'havia esforçat a demostrar que el projecte il·lustrat s'arrelava en l'instint de dominació de l'ésser humà: dominació de la Natura i dominació de l'home per l'home. El coneixement tècnic és en el fons l'objectiu últim de la ciència il·lustrada, en la mesura en què aquest coneixement pugua tindre una aplicació pràctica en la *transformació* de l'entorn natural per augmentar les comoditats humanes. El desig de coneixement és, per als frankfurtians, voluntat de dominació sublimada.

Aquestes idees naixen de l'aplicació dels descobriments de la psicoanàlisi als fenòmens socials des d'una perspectiva marxista de poder i dominació. El punt de vista aportat per aquests pensadors és fonamental, i posa les bases que permetran l'aparició del pensament de Michel Foucault i d'altres filòsofs post-estructuralistes. Si llurs textos han estat molt sovint criticats per dogmàtics i "acientífics", el seu pes a l'evolució del pensament en la segona meitat del segle XX és innegable.

Per als frankfurtians, la *raó* reclamada i idolatrada per la Il·lustració presenta trets paranoics: la raó exclou, ho mesura tot segons criteris tècnics, esdevé obsessiva. "Tot allò que no es conforma als criteris del càlcul i de la utilitat és sospitós per a la Raó [...]. La Raó és totalitària"⁶. Nascuda per acabar amb els mites, però sorgida com aquests de la por envers la Natura salvatge, la raó esdevé el mite suprem occidental ella mateixa: "La Raó és la radicalització del terror mític. La immanència pura del positivisme que és el seu últim producte, no és altra cosa que el que

⁶ Adorno, T.W. i Horkheimer, Max; *La dialectique de la raison*; Paris: Gallimard 1983 [1944]; p. 25 [traducció personal al català]

perifèria

Número 6, Julio 2007

www.periferia.name

podríem qualificar de tabú universal. Res deu ja quedar fora, car la mateixa idea de "fora" és l'origen mateix del terror"⁷.

Com a tal, la raó aconsegueix la funció fonamental dels mites, que és de procurar-li un ordre a l'univers, un ordre al qual el que cal deixar ben clar és que *les coses són eternes*. Els frankfurtians demostren així com la raó permet de legitimar situacions de dominació entre els homes, disfressant-les de veritats universals i fórmules matemàtiques.

El que ens interessa en el marc d'aquest estudi és que per primera volta apareix una crítica sòlida de la ciència que ataca l'arrel mateixa d'aquesta: el seu perquè. L'escola de Frankfurt demostra que la ciència no és una activitat innocent: tant les motivacions que hi ha darrere com les conseqüències socials de la seua supremacia són molt fosques i mereixen d'ésser aclarides.

D'altra banda, la idea que la ciència és una entitat molt propera als mites ha sigut manifestada per altres pensadors. Un filòsof de la ciència com Paul Feyerabend declarava en un text de 1975 que "la ciència està més prop del mite del que una filosofia científica és capaç d'admetre"⁸.

Jürgen Habermas segueix certes idees dels frankfurtians, especialment la convicció que la raó ha esdevingut en certa manera un fenomen obsessiu en Occident, i ha ocupat una part de l'espai que correspon a la *intersubjectivitat*. Habermas, molt influït per Gadamer arran dels debats que tots dos mantingueren després de la publicació de *Veritat i Mètode*, considera que el que la ciència ha suplantat en la cultura occidental és el *diàleg*, l'*activitat comunicativa*. La gran tasca de la seua teoria crítica és llavors recuperar el lloc que el diàleg ha perdut al capitalisme avançat.

Aquestes idees apareixen clarament estructurades al seu text de 1968 *La tècnica i la ciència com a "ideologia"*: a partir de la crítica que Marcuse havia fet del concepte weberian de "racionalitat de finalitats", Habermas estableix que aquest

7op. cit. p.33

8Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge, Londres: New Left Books, 1975 p. 332

perifèria

Número 6, Julio 2007

www.periferia.name

tipus d'activitat racional (que ell anomena *treball*) coexisteix a tota societat amb un altre tipus d'activitat, la *interacció* (o "activitat comunicativa"). A certs sistemes socials predomina una activitat, a d'altres la segona. El problema apareix quan la racionalitat de finalitats esdevé norma d'acció en marcs socials on resulta inadequada: ací està per a Habermas l'origen de l'alienació racionalista i tecnocràtica que els frankfurtians havien denunciat.

4. Més enllà de Kuhn: l'hermenèutica de Gadamer

Les idees de l'escola de Frankfurt ens han interessat ací en la mesura en què suposen una nova crítica a la "neutralitat" de la ciència. Hem vist com la ciència no pot desvincular-se d'una ideologia particular, que al seu torn s'arrela en certes dinàmiques psíquiques inconscients estudiades en profunditat per la psicoanàlisi.

La filosofia alemanya des de Hegel pot dividir-se en dos grans corrents de pensament: un que porta envers Marx i l'escola de Frankfurt i acaba amb Habermas (la vessant "universalista" i kantiana del pensament de Hegel, o més aviat *epistemològica*), i un altre que va cap a Nietzsche, Heidegger i Gadamer (la vessant romàntica o *ontològica*). És el moment de veure ara els resultats aportats per aquesta segona branca pel que fa a la teoria del coneixement, que se sintetitzen en la teoria hermenèutica de Gadamer.

L'hermenèutica ha sigut tradicionalment definida com "l'art de la interpretació"⁹. Als seus orígens, es tractava d'una forma particular d'exegesi de textos bíblics o religiosos, que pretenia situar-se al moment històric de l'autor d'un determinat text per poder *comprendre* què volia dir. L'hermenèutica part doncs d'un postulat fonamental: un discurs només és comprensible si el lector se situa al mateix context històric de l'autor.

Aquestes idees inicials foren sistematitzades per Friedrich Schleiermacher (inici del s. XIX), establint que comprendre un text implica "traslladar-se a l'esperit" dels avantpassats; però es considera que fou Wilhelm Dilthey el fundador i difusor de

⁹ Del substantiu grec *hermeneutikè techne* ("art d'interpretar"), al seu torn derivat del nom d'Hermes, missatger dels déus i intèrpret de llurs ordres.

perifèria

Número 6, Julio 2007

www.periferia.name

l'hermenèutica com a disciplina filosòfica. Dilthey, contemporani de Comte i Spencer, aplicà els principis de la interpretació i la comprensió a qualsevol fenomen o discurs humans, i no solament als textos com ho féu Schleiermacher. Així, per a Dilthey, qualsevol acte humà ha d'ésser interpretat a partir de "l'horitzó" o la perspectiva d'aquest ésser humà. Les "ciències de l'esperit" (ciències humanes i socials) no poden en conseqüència utilitzar els mètodes de les "ciències de la natura", car si la natura no és interpretable els actes humans han d'ésser-ho. Dilthey estableix així la distinció entre *explicar* i *comprendre*: les ciències positives expliquen la natura, mentre que les ciències de l'esperit han de situar-se a un altre plànol; no es pot establir coneixement sobre els actes humans si aquests no són correctament compresos, i l'art de comprendre els fets humans és l'hermenèutica.

La importància de Dilthey és capital, malgrat que pocs la reconeixen hui dia fora d'Alemanya. A l'època en què Comte comparava la societat amb una màquina, aquest autor reclamava una dimensió comprensiva per a les ciències socials que la ciència il·lustrada havia abandonat completament. Ara bé, Dilthey mai deixà de concebre la possibilitat d'una interpretació objectiva i universal dels fenòmens humans; en aquest sentit, no deixa d'ésser un empirista. Les implicacions que Gadamer trobà a la teoria hermenèutica demostren, en canvi, que el coneixement universal no pot existir, ni per a les ciències socials ni per a les ciències naturals.

Hans-Georg Gadamer desenvolupa la teoria hermenèutica a través d'una idea de base: la veritat no és quelcom que pot ésser assolit a través d'un mètode, altrament dit *no existeixen mètodes* per a assolir la veritat; i particularment: *el mètode científic no pot subministrar cap veritat universal*. Per comprendre tota la profunditat del pensament de Gadamer, cal tindre presents els postulats de la filosofia ontològica de Heidegger, de qui el primer fou deixeble: la qüestió del coneixement és secundària, el que és realment important i el que pot ésser realment anomenat *veritat* és la qüestió de l'*ésser-aci*¹⁰, la qüestió de l'experiència existencial de l'ésser humà al món. És a dir, que la *veritat* per a Gadamer és allò que transmet a un individu situat en un context social i històric concret una

10 *Da-sein* és un dels conceptes fonamentals de la filosofia de Heidegger, molt difícil de traduir.

perifèria

Número 6, Julio 2007

www.periferia.name

sensació profunda de contacte amb l'essència de l'existència; ell ho explica a través de tres "experiències de distanciació" que allunyen l'ésser humà de la veritat en tres contextos particulars:

- La consciència estètica: tota obra d'art, a qualsevol cultura, ha sigut creada per a transmetre una veritat. Quan apreciem alguna cosa en funció del seu "valor estètic", hi ha una distanciació alienant que ens allunya d'allò que l'obra podria transmetre'ns: un contacte directe amb l'essència de l'existència. Per a Gadamer, una obra d'art no pot desvincular-se de la societat que l'ha creada, i sols té sentit en aquest context social i històric concret. L'art, lluny d'ésser universal, només té valor per a la cultura que l'ha creat.
- La consciència històrica: el contacte que l'ésser humà té amb la història és molt més profund que el que la ciència històrica pot arribar a copsar. Aquesta ciència mutila llavors el fenomen de la història, i genera una alienació per distanciació anàloga a l'anterior: l'experiència històrica és també (o deuria ésser, en condicions no alienants) un fenomen existencial.
- La consciència hermenèutica: igualment, reduir l'hermenèutica a un mètode per a evitar els malentesos del discurs, situant a l'autor al seu context, suposa una alienació respecte al que tots sentim quan ens trobem davant d'un altre ésser humà i intentem comprendre'l en la seua existència i en la nostra pròpia existència.

Així, la veritat no és mai res d'universal, sinó que s'insereix al context particular de cada individu. Aquest darrer ve determinat per tres grans factors, als quals la ciència moderna s'oposava violentament: la *tradició*, els *prejudicis* i l'*autoritat*. Per a Gadamer "no són tant els nostres judicis com els nostres prejudicis els que determinen el nostre ésser"¹¹, frase provocativa que vol fer prendre consciència de la gran intuïció del filòsof alemany:

¹¹ *Herméneutique et philosophie*, Paris: Beauchesne, 1999 [1965]; p. 36 [traducció personal al català].

perifèria

Número 6, Julio 2007

www.periferia.name

La historicitat de la nostra existència implica que els prejudicis constitueixen, en el sentit etimològic del terme, les línies d'orientació prèvies i provisionals que fan possible tota la nostra experiència. Son prevencions que marquen la nostra obertura al món, condicions que ens permeten tindre experiències i gràcies a les quals allò que trobem ens diu alguna cosa.¹²

Seria anar massa lluny de desenvolupar aquestes idees de Gadamer, i ens quedarem solament amb les conseqüències dels seus postulats. Tot i que ell no utilitza el mot "cultura", des d'una perspectiva antropològica és evident que la combinació de la tradició, els prejudicis i l'autoritat constitueix una bona definició del que és una cultura. Més que la "historicitat", el que forma a cada individu aquell "horitzó" del qual parlava Dilthey és la cultura a la qual aquest individu pertany – cultura que evidentment té una dimensió històrica, però no només. De fet, no és difícil de demostrar que ja Schleiermacher, en parlar de "historicitat", feia en el fons referència al que hui dia entenem per "cultura".

Les implicacions de les idees de Gadamer per a la teoria del coneixement són revolucionàries: no només les ciències socials haurien, si volen *comprendre* els fenòmens humans, de deixar de pretendre d'ésser "científiques", sinó que les ciències naturals mateixes haurien d'acceptar que, lluny de produir un coneixement universal, aporten un coneixement tècnic que mai és veritat i que a més només és vàlid en un context cultural donat – la cultura occidental.

5. L'ordre del discurs de Foucault i les implicacions antropològiques de la dimensió social del coneixement

Gadamer ha sigut fortament acusat de relativista. Tanmateix, idees de similars conseqüències per a l'epistemologia de les ciències socials poden trobar-se al pensament dels filòsofs post-estructuralistes, i especialment al de Michel Foucault.

Foucault va donar en 1970 una conferència inaugural al Collège de France, recollida en un text que no està considerat avui com una obra cabdal de l'autor, però que des d'un punt de vista epistemològic resulta fins i tot més interessant que *Els mots*

¹²*op. cit.* p. 36

perifèria

Número 6, Julio 2007

www.periferia.name

i les coses: es tracta de *L'ordre del discurs*, al qual explica les intuïcions preliminars que el portarien més tard a estudiar els sistemes de repressió de la cultura occidental moderna.

En aquest text, Foucault mostra ja les primeres influències de la psicoanàlisi: el coneixement no és res de neutre, com ja els frankfurtians havien demostrat, sinó que es tracta d'un fet de poder. Ara bé, no es tracta només de l'instint de dominació, sinó que a més entra en joc un fenomen humà bàsic al pensament de l'autor: *la por del desordre*. El desordre entès evidentment no com habitualment ho fem, no com a violació material de les normes socials sinó com a pèrdua de consistència d'una estructura simbòlica d'aprehensió de la realitat. El discurs és llavors perillós, perquè quan un ésser humà parla potser que trenque, voluntàriament o no, les línies mestres que han de guiar el discurs: potser que introduisca un cert esdeveniment aleatori al discurs. L'esdeveniment aleatori és llavors el fenomen contrari a l'ordre. És fonamental mantenir aquest ordre, en cas contrari la consciència del desordre faria nàixer als individus una pèrdua de solidesa de llurs estructures psíquiques. Hi ha, en conseqüència, nombrosos procediments destinats a mantenir l'ordre del discurs, i Foucault analitza els més importants: per exemple, la partició raó/bogeria és un d'aquests procediments, en la mesura en què permet d'ignorar certs discursos *desordenats* i en conseqüència perillosos – els discursos dels “bojos”. Es neutralitza així el perill de la consciència de la dimensió aleatòria de tota estructura simbòlica: si els individus s'adonessen de l'aleatorietat de llurs estructures simbòliques mentals, aquestes s'afonarien ràpidament i cap matriu els permetria l'aprehensió de la realitat. En aquest sentit, els procediments de control de l'ordre simbòlic són en certa manera mecanismes bàsics de supervivència. L'idea bàsica és la següent: a una cultura determinada (és a dir, dins d'un patró simbòlic particular) *no tot pot ésser dit*; el discurs és rar, limitat, enquadrat per unes normes estrictes que cal acomplir perquè aquest siga escoltat.

El coneixement és, abans que res, un discurs, i com a tal té un ordre simbòlic. Aquest ordre és un producte de la cultura en qüestió, un producte de la manera en què la cultura aporta a l'individu un patró o matriu d'aprehensió de la realitat; car el coneixement deriva d'aquesta matriu. Com tot discurs, el coneixement és *limitat*:

perifèria

Número 6, Julio 2007

www.periferia.name

està emmarcat per unes normes. És així com naix el concepte de *disciplina*, que Foucault aplica en el sentit etimològic del terme: les disciplines científiques, les branques del coneixement, són disciplines en el sentit "militar" del mot – tot el que es diu dins de cadascuna ha de plegar-se a uns postulats d'ordenament bàsics. Altrament dit, no és suficient dir una "veritat científica", sinó que cal que l'enunciat que es formula accomplisca forts requisits perquè siga tingut en compte – no com a veritat, encara, sinó tan sols com a discurs vàlid.

Hom s'ha preguntat sovint com els botànics o els biòlegs del segle XIX han pogut fer per a no veure que el que Mendel deia era veritat. Però és que Mendel parlava d'objectes, posava en obra mètodes, se situava en un horitzó teòric, que eren totalment estrangers a la biologia de la seua època. [...] Mendel, per la seua part, constitueix el tret hereditari com a objecte biològic absolutament nou, gràcies a un filtratge que mai havia sigut utilitzat fins llavors: el separa de l'espècie, el separa del sexe que el transmet [...]. Nou objecte que crida a nous instruments conceptuals, i a nous fonaments teòrics. Mendel deia una veritat, però no estava "en la veritat" del discurs biològic de la seua època: no era ni molt menys segons unes regles tals que hom formava objectes i conceptes biològics.¹³

Foucault no era antropòleg, però si ho hagués sigut hauria arribat a la conclusió que els dispositius de control del coneixement i del discurs no són exclusius de la cultura occidental. Aquesta és, de tota manera, una conseqüència lògica de les seues idees: si l'ordre simbòlic ve determinat pel patró d'aprehensió de la realitat, i si aquest patró és la dimensió simbòlica d'una cultura, cal concloure que tota cultura ha de mantenir intactes les fronteres de la seua ordenació de la realitat, car altrament la cultura en qüestió s'hauria desintegrat.

Si s'accepta la teoria de Foucault, la ciència ja no pot pretendre a res més que a desenvolupar les possibilitats d'accés a la realitat que el patró d'ordenació simbòlica de la cultura occidental permet. És un corol·lari, llavors, totalment anàleg a l'obtingut per Gadamer des d'altres pressupòsits: el coneixement mai pot ésser

¹³ *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard, 1971; p. 36 [traducció personal al català]

perifèria

Número 6, Julio 2007

www.periferia.name

universal, sinó que solament té sentit dins d'una cultura determinada, i per als individus que pertanyen a aquesta cultura.

6. Conclusió: quin sentit té el coneixement antropològic?

Les conseqüències d'assumir aquests postulats en antropologia són notables, i mereixerien d'ésser desenvolupades fins a llurs últimes conseqüències. No és aquest el moment de fer-ho, però cal almenys assenyalar-ne algunes. D'entrada cal replantejar-se la vella crítica de l'etnocentrisme antropològic: si els prejudicis (dirà Gadamer) o l'ordre simbòlic del nostre pensament (dirà Foucault) són necessaris per a permetre qualsevol aprehensió de la realitat, inclosa l'aprehensió d'una altra cultura, qui sentit pren el terme d'etnocentrisme? En la mateixa línia, cal reconsiderar una hipòtesi més o menys acceptada hui dia en antropologia: que són els individus que pertanyen a una cultura els que més correctament poden explicar-la.

Si la primera qüestió és complicada, la segona es respon sola: el coneixement que una cultura produeix, inclòs el coneixement que produeix sobre ella mateixa, només és vàlid en principi (i exceptuant casualitats) per a la cultura en qüestió. Una altra conseqüència del mateix té a veure amb el que hui dia s'anomena "restitució" del coneixement antropològic als individus estudiats: quin sentit pot tindre aquesta restitució, si s'entén el coneixement des d'aquest punt de vista? Què n'han de fer els caledonians, per exemple, de les teories que Maurice Leenhardt va crear per a fer-nos comprendre, a nosaltres occidentals, les formes del pensament melanesi?¹⁴.

Car l'antropologia pren així una dimensió nova: l'objecte de l'antropòleg és d'aconseguir de fer-nos *comprendre* (cal remarcar la utilització deliberada del terme de Dilthey) com és una altra cultura; de fer-nos-en sentir l'experiència, de l'aprehendre. L'antropologia seria així una hermenèutica en el sentit gadamerià més

¹⁴ Açò no significa, evidentment, que l'Antropologia haja d'ésser un privilegi exclusiu d'Occident, conclusió totalment aberrant. Significa simplement que si els caledonians, per a seguir amb l'exemple, volen un coneixement que els resulte vàlid sobre l'alteritat, són ells els que l'han de crear amb llur pròpia matriu d'aprehensió de la realitat.

perifèria

Número 6, Julio 2007

www.periferia.name

profund: una manera d'integrar l'experiència de l'alteritat en la nostra vida, en l'essència de la nostra existència.

* * *

Resposta als comentaris d'Aurora González Echevarría

Aquest treball plantejava una qüestió incòmoda però necessària: no podem estar segurs que la realitat objectiva existeix, o per dir-ho d'una altra manera no podem estar segurs que la noció d'objectivitat pugui tindre en cap cas un sentit absolut. Hi ha, en canvi, motius per a creure que la percepció de la realitat no és un fenomen espontani i directe sinó que està mitjançada per matrius simbòliques transmises de generació en generació dins el lot que anomenem "cultura". Diu Leach que "és perfectament possible que tot individu perceba que el seu món és el que el seu medi cultural li suggereix. [...] és una il·lusió imaginar [...] que els ulls perceben 'naturalment' el món com podria aparèixer a una fotografia"¹⁵.

Quan qualsevol europeu amb un mínim de sensibilitat escolta que el coneixement ve determinat per la tradició, els prejudicis i l'autoritat, no pot evitar reaccionar violentament. És normal, i està molt bé, però cal admetre la possibilitat que açò siga cert. I no per a legitimar-ho, sinó per a entendre-ho: negar una presó no ens fa lliures. És un fet que el coneixement, tot coneixement, és un producte cultural i està suportat per la llarga evolució de la societat que l'ha produït: la tradició de la filosofia grega, els prejudicis de la ciència moderna, l'autoritat de les universitats, en el nostre cas. El fet que en antropologia som incapaços de separar el coneixement de la ideologia no fa altra cosa que confirmar les idees de Gadamer, perquè cal no oblidar que tota ideologia, per llibertària que siga, té una tradició, uns prejudicis i una autoritat.

Significa açò que l'antropologia aplicada no té cap sentit d'existir? Qüestió necessària, però que no té res a veure amb l'objecte d'aquest treball, en la mesura en què la pretensió d'aquesta subdisciplina no és tant influir sobre sistemes de coneixement aliens com sobre les pràctiques concretes i, a tot estirar, sobre alguns

¹⁵ *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI, 1978 (1976): p. 28

perifèria

Número 6, Julio 2007

www.periferia.name

valors. És evident que influïm sobre les altres cultures, de la mateixa manera (si bé clarament en diferent mesura) que ho fan altres societats veïnes. Tampoc els sistemes simbòlics d'aprehensió de la realitat són immutables, malgrat els esforços per preservar-los i per fer-los semblar eterns. I tampoc ho són, per tant, els sistemes de coneixement. Ara bé, controlar com es pot actuar sobre aquestes estructures és, en el nostre estat de coneixements, impossible. Sabem molt poc sobre el funcionament de les dinàmiques simbòliques, i si això no ens evita d'influir sobre elles (de manera intencionada o no), aquesta influència és totalment imprevisible. Per donar un exemple: és un fet que Adriana Kaplan ha aconseguit que certes comunitats gambianes comencen a deixar de banda les mutilacions genitals femenines. Això és un exemple clar d'un canvi provocat sobre una pràctica, i que sense dubte ha influït sobre tot el patró simbòlic d'ordenació del món. De quina manera ha canviat aquest patró simbòlic? L'única manera de saber-ho seria estudiant a fons les noves creences, les noves representacions, etc. De la mateixa manera, a totes les cultures hi ha certament individus que inventen canvis bruscos als patrons simbòlics, canvis que a voltes influeixen sobre la cultura que els ha vist nàixer, i altres voltes es perden amb la mort d'aquests individus. Sovint aquests canvis no són en profunditat tan radicals com semblen en superfície: així, per exemple, Needham troba en el gran sistema d'ordenament simbòlic creat pel visionari suec Emanuel Swedenborg trets bàsics de la cultura occidental¹⁶.

Queda doncs clar que extreure de fets com aquests una prova empírica de la universalitat del coneixement antropològic és una conclusió certament paradoxal, i és per això que caldria analitzar a fons la possibilitat de la restitució de coneixements a les cultures estudiades. Quin sentit té llavors l'antropologia? Té sentit, i molt, car és l'única manera de permetre'ns la comprensió de l'alteritat. La nostra ètica (la nostra ideologia) ens mou a voler fer allò que creiem millor per les cultures que estudiem, la majoria d'elles amb problemes greus de pobresa, i pot semblar dur d'acceptar que després d'haver-les estudiades no podem aportar-los res del coneixement que hem obtingut sobre elles. Però ensenyar a les comunitats,

¹⁶ Needham. Rodney. "Swedenborg and correspondances" en *Exemplars*. Berkeley, University of California Press, 1985

perifèria

Número 6, Julio 2007

www.periferia.name

per donar un exemple, com han de fer per obtenir crèdits del Banc Mundial no deixa d'ésser un mecanisme d'aculturació: els diem: "així heu de jugar el nostre joc, així funciona el nostre capitalisme". No puc evitar una certa angoixa front a tot açò. Tothom sap que els motius últims de llur pobresa no estan allà: estan ací mateix, entre nosaltres. En última instància, només si la nostra societat pren consciència de la desigualtat es podrà posar remei a la pobresa de la majoria de la humanitat. Intuïtivament, hom sent que només un apropament entre aquestes cultures i la nostra pròpia podria fer canviar la situació, i en aquest sentit l'antropologia no deixa de banda la seua vocació ètica pel fet d'assumir la relativitat del coneixement que ella crea. L'antropologia ens permet d'entendre com funcionen lògiques simbòliques diferents de la nostra, i aquesta comprensió de l'alteritat ens apropa els uns als altres; les qüestions ètiques es resoldrien soles, perquè és un fet universal que els éssers humans s'ajuden mútuament quan se senten formar part d'una mateixa entitat simbòlica.

Bibliografia

- Adorno, Theodor W. i Horkheimer, Max (1983) [1944]. *La dialectique de la Raison: fragments philosophiques*. Paris: Gallimard.
- Dilthey, Wilhelm (1988) [1910]. *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*. Paris: Éditions du Cerf.
- Feyerabend, Paul Karl (1975). *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. Londres: New Left Books.
- Foucault, Michel (1971). *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard.
- (1966) *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- Gadamer, Hans-Georg (1977) [1960]. *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (1996) [1970]. *Vérité et Méthode*. Paris: Éditions du Seuil.

perifèria

Número 6, Julio 2007

www.periferia.name

-- (1999) [1965]. *Herméneutique et philosophie*. Paris: Beauchesne.

Habermas, Jürgen (1990) [1968]. *La technique et la science comme "idéologie"*. Paris: Gallimard.

-- (1982) [1968]. *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.

Heidegger, Martin (1986) [1927]. *Être et Temps*. Paris: Gallimard.

Kuhn, Thomas Samuel (1971) [1962]. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University Press.

Marcuse, Herbert (1966). *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press.

Popper, Karl (1980) [1934]. *La Lógica de la Investigación Científica*. Madrid: Tecnos.

Schleiermacher, Friedrich (1998) [1835-1864]. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Cambridge: University Press.