

Determinismo tecnológico y determinismo psicológico: dos fuerzas opuestas

Technological Determinism and Psychological Determinism: Two Opposing Forces

FERNANDO AGUIAR
IESA-CSIC (España)
faguiar@iesa.csic.es

TECNOCIENCIA Y PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO: LA SOCIOLOGÍA Y LOS LÍMITES DE LA REFLEXIVIDAD

En un viejo texto de Jürgen Habermas, el pensador alemán señalaba lo siguiente:

«Solo después de que el sistema de producción capitalista dota al sistema económico de un mecanismo regular, que asegura un crecimiento de la productividad no exento ciertamente de crisis, pero sí continuo a largo plazo, queda institucionalizada la introducción de nuevas tecnologías y de nuevas estrategias, es decir, queda *institucionalizada la innovación* en cuanto tal» (Habermas, 1984: 74).

Emilio Lamo no solo comparte con Habermas la idea de que el capitalismo ha hecho de la innovación la regla (una idea que se encuentra ya en Marx), sino que enfatiza también la trascendencia social que ha tenido la producción institucionalizada de la ciencia misma. Más aún, será la «concepción productivista de la ciencia» la que conduzca en última instancia, como apunta Lamo, a una sociedad no ya del conocimiento, sino sobre todo de la novedad.

La industrialización de la ciencia, la fabricación de ciencia «como se fabrican automóviles», trae consigo tres consecuencias que me limito a señalar porque están bien desarrolladas en el texto que debatimos:

- El flujo de conocimientos crece a un ritmo exponencial.
- Se produce una incidencia social inmediata de la producción tecnocientífica.
- Se ha institucionalizado la innovación.

Para que esto sea así y se conciba hoy como algo obvio ha sido necesario, en efecto, que se abran fábricas de producción de científicos y de ciencia de la misma forma que se abren fábricas de automóviles y de ordenadores. En este contexto, pues, un científico no es ya un

inventor solitario que trastea ajeno al mundo en su taller, sino que se trata de una pieza más del complejo engranaje destinado a producir tecnologías que generen réditos. De ahí que «un contrato con el Gobierno se [vuelva] virtualmente el sustituto de la curiosidad intelectual» (Eisenhower).

Ahora bien, llama la atención que tanto Habermas como muchos otros pensadores dejen fuera de la industria científica y de la innovación a la sociología. ¿Acaso no produce la sociología conocimiento a un ritmo exponencial? ¿No desarrolla tecnologías propias que se extienden pronto por la sociedad? ¿No han institucionalizado la novedad? Así pues, o la sociología no es una ciencia (al menos no una ciencia como las demás), o los sociólogos todavía se dedican a trastear a solas con sus portátiles o son parte de la fábrica de la ciencia. Cada vez más lo cierto es esto último, como bien señala Lamo de Espinosa: «cuando aludo a las modernas sociedades del conocimiento incluyo [...] el conocimiento social y no solo el natural; obvio, sin duda, pero casi siempre olvidado».

La sociología, en efecto, produce información y conocimiento a un ritmo exponencial. El número de informes, estudios, libros y revistas especializados en sociología es ingente hoy en día. Es innegable que hoy conocemos la sociedad mejor que nunca, lo que equivale a decir que la sociedad se conoce a sí misma mejor que en ningún otro periodo de la historia. No hay parcela social —familia, emigración, trabajo, salud, tercera edad, juventud, sistema político— que no produzca información y conocimiento inmanejables en todos sus detalles para un investigador individual, que solo podrá ser especialista de un área de investigación muy concreta si quiere prosperar en la fábrica de la ciencia social. Cuando esto no es así, las instituciones públicas recomiendan a los científicos sociales que cierren el taller y se unan para abrir una fábrica. Así, en el Plan de Actuación 2010-2013 del Área de Humanidades y Ciencias Sociales del CSIC se puede leer lo siguiente:

«Pese al esfuerzo de la integración [...] en Líneas, todavía predominan los enfoques individuales de la investigación, dictada mayoritariamente por las preferencias de los investigadores y, muy secundariamente, por la adaptación de estos a demandas u oportunidades del entorno» (subrayado mío) (p. 17).¹

Los ecos del discurso de Eisenhower resuenan aquí con claridad. El científico social (y el humanista) no debe trastear solo (es decir, no debe guiarse por sus preferencias individuales, por su curiosidad), sino que ha de abrir con otros una línea de producción. Para que la línea de producción dé beneficios es necesario, además, que se adapte «a [las] demandas u oportunidades del entorno». En este contexto los contratos del Estado son imprescindibles y quien no se adapte no sobrevivirá².

Por otro lado, el Diccionario de la Real Academia Española define «tecnología», en su primera acepción, como el «conjunto de teorías y de técnicas que permiten el aprovechamiento práctico del conocimiento científico». Pues bien, siendo esto así, la sociología ha

¹ Plan de Actuación 2010-2013, CSIC, *Área de Humanidades y Ciencias Sociales*: <<http://www.eeha.csic.es/variados/PlanActuacionHumanidades.pdf>>. Consultado el 10 de marzo de 2011.

² Cabe preguntarse cómo se adapta a su entorno un experto en filología clásica, por ejemplo, pero no tengo espacio aquí para analizar a fondo la cita del Plan, pues mi objetivo es otro.

desarrollado también un buen número de tecnologías de intervención social que influyen de manera decisiva en los poderes públicos, poderes que gestionan los intereses de ciudadanos en los que la sociología también influye de forma directa. Se trata, por lo demás, de tecnologías que, como en el caso de las demás ciencias, acarrearán sus propias perversiones. La información que la sociología proporciona es imprescindible para un cabal conocimiento de la sociedad, pero puede servir también para manipular a los ciudadanos.

Por último, sabemos bien que la sociología no es ajena a la «neofilia», antes al contrario, es especialmente sensible a ella. La búsqueda afanosa de novedades, la novedad institucionalizada, se plasma cada pocos años en etiquetas de gran éxito comercial que se emplean, se supone, para entender mejor la sociedad en que vivimos: posmoderna, poscapitalista, posmaterialista, del riesgo, líquida, de la información, etc. Aunque la propia inflación de términos ayuda poco a comprender mejor la sociedad actual, no cabe duda de que esas categorías terminan llegando a la sociedad en general a través de los medios de comunicación y de ahí pasan a la literatura, al cine o a la alta cocina, donde se preparan desde hace mucho tiempo platos «deconstruidos».

Así pues, las ciencias sociales en general y la sociología en particular son miembros de pleno derecho de la fábrica de la ciencia, pues, como señala Emilio Lamo, la compleja sociedad moderna necesita observarse y analizarse «sistemáticamente como parte del proceso mismo de gestión y reproducción social». Y añade Lamo:

«Para poder administrar la creciente complejidad social, la “sociedad reflexiva” se ha desdoblado en dos partes, una que actúa y otra que observa a la que actúa, corrige su conducta y le envía información sistemáticamente. La parte observadora son las ciencias sociales en su conjunto y la sociedad reflexiva no es sino el resultado de un acoplamiento institucional, un acoplamiento rutinario, entre el sujeto y el objeto de las ciencias sociales, todo ello a su vez, consecuencia de la emergencia de la sociedad del conocimiento o de la ciencia».

Esto es cierto, la ciencia social observa a quien actúa, corrige su actuación y se ve influida también por quien actúa (ciudadanos, poderes públicos, partidos políticos, sindicatos, gestores de instituciones científicas, ejecutivos, etc.) debido a un «misterioso» bucle auto-referencial (Lamo de Espinosa, 2001). Pero hay un elemento negativo en esa relación de ida y vuelta, en ese bucle reflexivo, en el que Emilio Lamo no incide. Pues, si bien es cierto que se consume conocimiento social y el lenguaje sociológico pasa a formar parte del lenguaje cotidiano, también lo es que la fábrica de la ciencia ha fragmentado las ciencias sociales y la sociología de tal forma que, con frecuencia, apenas proporcionan conocimiento útil más allá de los muros de las instituciones académicas y de los índices de impacto «auto-referenciales». La sociedad del conocimiento fabrica ciencia social especializada en masa que cada vez proporciona más conocimiento e información de menos cosas, de aspectos concretísimos de la sociedad. Y no solo eso, sino que, además, del mismo modo que la industria farmacéutica busca cura sobre todo para las enfermedades de los ricos —como apunta Lamo con razón—, la producción sociológica también se decanta en mayor medida por los intereses de quien paga el informe o la encuesta. La sociedad reflexiva, como cualquier otra, trata de mirarse por el lado que más le favorece.

Es tan completa esta inclusión de la sociología en la fábrica de la ciencia que se ve aquejada de las mismas paradojas que las ciencias naturales. Cito de nuevo a Lamo brevemente, quien destaca estas cuatro paradojas de la ciencia actual³:

- «Se hace rutina de la innovación».
- «Ignoramos lo que ignoramos».
- «No sabemos qué produce lo que sabemos».
- «No sabemos qué hacer con lo que sabemos».

Paradigma tras paradigma, etiqueta tras etiqueta, la sociología hace también rutina de la innovación; ignora por supuesto lo que ignora (al igual que los economistas, los sociólogos parece que tenemos poco que decir de la actual crisis, por no hablar ya de las revoluciones que recorren el norte de África); no sabe qué produce lo que sabe, pues se ve a menudo sorprendida por el uso manipulador de sus saberes y por las consecuencias no queridas de sus encuestas y, por último, no sabe qué hacer con lo que sabe, más allá de informes, artículos de impacto y algún libro.

Así pues, afectada por las mismas paradojas que cualquier otra ciencia, la sociología nos dirá cómo es la sociedad, pero no qué debemos hacer para mejorarla, para que sea más justa y más igualitaria y más libre. Si alguna vez la sociología quiso ser sabiduría además de ciencia, si quiso tener un papel emancipador —y yo creo que quiso—, esos tiempos han pasado. De lo que se trata hoy, no se olvide, es de adaptarse al entorno como el camaleón, reptil saurio que jamás tuvo interés alguno en pintar de otro color el medio en vez de cambiar de color su propia piel.

DETERMINISMO PSICOLÓGICO, NOVEDAD E IDENTIDAD: SOBRE LA NECESIDAD DE CREER EN ALGO

¿Ofrecen las humanidades acaso la sabiduría que las ciencias sociales no quieren o no pueden ofrecer? Recordemos para responder a esta pregunta que la anterior cita del Plan de Actuación del CSIC se refiere al Área de Humanidades y Ciencias Sociales. El filósofo, por lo tanto, tendrá que adaptarse también al entorno si quiere sobrevivir, de tal forma que siempre le rentará más publicar en el *American Philosophical Quarterly*, por ejemplo, aunque solo lean su trabajo cuatro expertos, que hacerlo en medios de mayor difusión donde sus ideas puedan arraigar. El filósofo de primera fila no es ya (en general) un divulgador, pues adaptarse al entorno es difícil y costoso y no se puede hacer todo a la vez; el divulgador no suele ser un filósofo de primera fila, sino un vendedor de *best sellers*. Los tiempos de Ortega y Bertrand Russell —o los de Raymond Aron, o los de Foucault— han pasado ya. Por lo

³ Aunque al referirse a «la ciencia» Emilio Lamo habla tanto de las ciencias naturales como de las sociales, lo cierto es que en la sección «Las paradojas de la ciencia» no pone ejemplos de las ciencias sociales. Esto refuerza la mirada exclusivamente positiva que Lamo arroja sobre las ciencias sociales —ciencias que, reflexivamente, observan y son observadas—, una mirada correcta pero parcial.

demás, consejos sobre cómo debemos vivir puede darlos hoy cualquiera, como es obvio, no solo el humanista, que no es nadie ni en Facebook ni en Twitter (¿tendría que serlo?).

Pues bien, si la sociología es ciencia pero no es sabiduría y las humanidades no son ciencia y han dejado de ser sabiduría, ¿qué forma de saber superior a la ciencia y, por lo que se ve, a las humanidades de hoy en día, nos enseñará a vivir en las sociedades «neofílicas»?

Las ciencias —todas las ciencias, sociales y no sociales— han desempeñado un papel crucial a la hora de configurar nuestras creencias sobre el mundo. Nuestro conocimiento del mundo es un conocimiento científico y científica es, por lo tanto, la imagen del mundo en que vivimos. Pero la pregunta sobre cómo debemos vivir tiene que ver con un tipo concreto de creencias: no apunta solo a las creencias sobre el mundo, sino que apunta en especial a las creencias que alberguemos sobre nosotros mismos en el mundo. Aunque la ciencia nos proporciona sin duda un grado notable de certidumbre sobre la configuración del mundo (natural y social), no nos ayuda a responder quiénes somos, cuáles son y cuáles deben ser, en definitiva, nuestras creencias sobre nosotros mismos (Aguir y De Francisco, 2009).

En efecto, aun siendo cierto que la ciencia es cultura, se trata, al menos hoy en día, de una cultura de la novedad en la que «rebelarse vende». Mas siendo cierto que lo nuevo vende no lo es menos que las personas siguen necesitando aferrarse a creencias estables (o a creencias que crean que son estables), reconocibles, compartidas, que no cambien de un día para otro, que les permitan, en definitiva, atenuar la incertidumbre que genera la «sociedad neofílica». Y para ello recurren, como se ha recurrido siempre, a los elementos que encuentran en su entorno social, político y cultural, ya sea la religión, el nacionalismo, las viejas tradiciones locales o los símbolos de la tribu urbana. En definitiva, a cualesquiera creencias y valores socialmente admitidos por un grupo —cuanto más amplio mejor— que proporcione consistencia y fijeza a nuestra identidad social y personal, esto es, a las creencias sobre uno mismo.

Si William Phillips, que recibió el premio Nobel de Física, cree que el rayo láser existe, creará que el mundo es de cierta manera, a saber, un mundo en el que existe el rayo láser, y un mundo en el que existe el rayo láser es distinto de un mundo en el que no existe. Si Phillips cree, además, que Dios existe, creará que el mundo es de cierta manera, a saber, un mundo con Dios, que para él será muy distinto de un mundo en el que Dios no exista. Ahora bien, mientras que creer en el rayo láser no sirve para responder a la pregunta sobre cómo se debe vivir, es decir, no es una creencia sobre el mundo que configure las creencias sobre uno mismo, creer en Dios es una creencia sobre el mundo que configura y da estabilidad a las creencias sobre uno mismo, lo que permite responder a la pregunta sobre cómo se debe vivir⁴.

Recurro a la religión como ejemplo por su poderosa fuerza para generar identidad, es decir, para saber quiénes somos (qué creencias —socialmente compartibles— albergamos sobre nosotros mismos) y cómo se desprende lo que debemos hacer de lo que somos. Otros ejemplos me habrían servido igual (nacionalismo, izquierdismo, racismo, etc.). La cuestión

⁴ Según confiesa el propio Phillips: «we learned concern for others who were less fortunate than we were. These values were supported and strengthened by a maturing religious faith» (http://nobelprize.org/nobel_prizes/physics/laureates/1997/phillips-autobio.html. Consultado el 11 de marzo de 2011).

central no reside en los ejemplos; reside más bien en el hecho de que si un suave determinismo tecnológico puede explicar el nacimiento y desarrollo de la fabricación de ciencia y tecnología en cadena y la institucionalización de la novedad, un suave determinismo psicológico nos obliga a recordar que las personas siguen necesitando creencias a las que aferrarse en la sociedad «neofílica». Se trata de dos fuerzas que se complementan contrarrestándose, lo que tiene consecuencias de gran calado social que no puedo desarrollar aquí.

Volvamos de nuevo, pues, a la pregunta de más arriba, a la pregunta que se hace Emilio Lamo de Espinosa: ¿qué forma de saber superior a la ciencia y, por lo que se ve, a las humanidades de hoy en día, nos enseñará a vivir en las sociedades «neofílicas»? Ninguna. Antes al contrario, se trata más bien de un saber inferior: el que nos proporciona la identidad que nos encontramos dada (religión, patria grande y chica, género). Esto produce una amalgama de creencias sobre nosotros mismos de gran estabilidad, que atenúan las incertidumbres que padecemos en nuestro complejo mundo «neofílico», pero que, a menudo, son impermeables a lo nuevo, en contra de las apariencias. Y así, por ejemplo, como demuestra Cass Sunstein en *República.com*, todo el mundo busca lo viejo, lo de siempre, lo suyo, en las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones; todo el mundo busca aquello y solo aquello que se parece a sí mismo, donde se ven reflejados ellos mismos: el científico científicos, el fascista fascistas, el surfista surfistas, el creyente creyentes, cotilleos el cotilla. De esta forma usamos lo nuevo para abundar en lo viejo y sentirnos reconocidos y reconfortados.

Esto, desde luego, no tendría por qué ser así. Como afirma Terry Eagleton kantianamente en su crítica a diversas teorías relativistas, «la reflexión sobre uno mismo [...] forma parte de lo que somos y esto puede llevarse a cabo con un apasionado espíritu crítico» (Eagleton, 2005: 73). ¿Pero cómo se puede desarrollar ese espíritu, cómo cultivarlo, si ya no hay saberes que lo promuevan? Con las humanidades encerradas —enterradas— en adaptativas academias solo nos queda la ciencia (natural y social) como único saber válido, pero «disolvente —como afirma Lamo— de todo saber de fines». Por eso los fines se buscan allí donde, a menudo, la razón duerme.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, F. y DE FRANCISCO, A. (2009), «Rational choice, social identity and beliefs about oneself», *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 39, n° 4, pp. 547-571.
- EAGLETON, T (2005), *Después de la teoría*, Barcelona, Debate.
- HABERMAS, J. (1984), *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, Tecnos.
- LAMO DE ESPINOSA, E. (2001), *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*, Madrid, CIS.
- SUNSTEIN, C. (2003), *República.com. Internet, democracia y libertad*, Barcelona, Paidós.