

SABER, PODER Y DINERO: UN ALEGATO A FAVOR DE LA LIBERTAD DE INVESTIGACIÓN

José Carlos Bermejo Barrera

Universidad de Santiago de Compostela

En el año 1798, Immanuel Kant publicaba un pequeño libro, *El conflicto de las Facultades*, en el que sentaba las bases de lo que podríamos llamar una reflexión filosófica acerca de la Universidad. Destacaba Kant en su opúsculo cómo la Universidad de su época vivía una contradicción fundamental. Las universidades alemanas, y las universidades europeas en general, se dividían en cuatro facultades: Derecho, Medicina, Teología y Filosofía. Pues bien, se daba la paradoja de que la facultad que era superior a las demás en la jerarquía del saber, la Facultad de Filosofía, era claramente inferior a las demás en la jerarquía del poder. Para comprender esto debemos tener en cuenta que la Facultad de Filosofía de aquel entonces agrupaba a lo que luego se llamarían Facultades de letras y ciencias indistintamente. Esto es lógico si tenemos en cuenta el escaso grado de desarrollo que muchas de las posteriores ciencias naturales y humanas tenían en ese momento. De hecho, y por ejemplo, Kant, que era catedrático de lógica y metafísica, también impartió cursos de geografía física, antropología e incluso física newtoniana, en la que no era un lego y a la que llegó a hacer incluso alguna aportación importante, como su hipótesis astronómica

de las nebulosas, desarrollada también por Laplace, y que Kant expuso en uno de sus primeros libros.

Pues bien, esa Facultad en la que se cultivaba el saber era inferior a las otras tres, pues en ellas lo que se ventilaba era el más básico de los intereses: la salud. La Facultad de Medicina velaba por la salud del cuerpo, la de Teología por la salud del alma y la de Derecho por la salud del estado. Filosóficamente lo que en ellas se enseñaba tenía una menor categoría, un menor rigor que lo que se enseñaba en la Facultad de Filosofía, pero el fuerte entronque de esas tres Facultades con los intereses básicos de los individuos y el Estado les hacía tener mucho más peso en el ámbito de la Universidad.

Y ese peso no era algo meramente simbólico, ni se quedaba en una cuestión de vanidad académica, sino que podía interferir claramente en el desarrollo del saber que le correspondía a la Facultad de Filosofía mediante el ejercicio de la censura, cuyo peso pudo conocer el propio Kant como reacción de los teólogos a la publicación de su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*, que le llevaría a tener que adoptar el compromiso de no pronunciarse en materia de religión, al menos durante la vida del rey de Prusia al que había realizado esta promesa.

Entre la Europa de 1798 y la Europa actual hay sin duda enormes diferencias, pero creemos que los cambios históricos devenidos no han dejado obsoleto, en modo alguno, el planteamiento de Kant. Si pensamos en ello, diríamos que la principal innovación con la que hay que contar es con un tercer factor que ha entrado en acción junto al saber y el poder, y que Kant no pudo tener en cuenta debido a que en la Prusia de su época, una sociedad básicamente rural en la que el control social y el poder político correspondía a la nobleza terrateniente, todavía no se había desarrollado la revolución industrial y consecuentemente tampoco había nacido el capitalismo.

El desarrollo de la industria (en el campo tecnológico) y la formación del capitalismo (en el terreno social y económico), trajeron como consecuencia, sobre todo a partir de la llamada “segunda revolución industrial”, la imbricación de la ciencia y la tecnología en el desarrollo de la economía y la sociedad. La primera revolución industrial no la llevaron a cabo los científicos, sino los artesanos y los ingenieros prácticos. Las máquinas de vapor se desarrollaron mucho antes de que naciese la termodinámica como ciencia (al contrario, se podría decir que nació a partir de ellas). Y la investiga-

ción científica y el desarrollo industrial en un principio parecieron seguir caminos separados. Sólo a partir de la segunda mitad del siglo XIX el desarrollo de la ciencia comienza a ser fundamental para el desarrollo de la industria, con lo que podríamos decir que se cierra un triángulo cuyos vértices son el saber, el poder y el dinero.

Si analizamos detenidamente el proceso, tendríamos que añadir aún algunas matizaciones, ya que el perfecto acoplamiento entre ciencia y tecnología no tendría lugar hasta bien entrado el siglo XX. De hecho, a comienzos de este siglo aún tenemos aportaciones fundamentales a la historia de la teoría física, como las de Albert Einstein en 1905, realizadas no sólo al margen de la industria, sino incluso de la Universidad, aunque sus resultados fuesen publicados en una revista académica, *Annalen der Physik*. Será no sólo el desarrollo de la técnica, sino también el desarrollo de la guerra, con el nacimiento de la “guerra de materiales”, en la que son las máquinas las que deciden las batallas, lo que acabará por integrar definitivamente la ciencia y la tecnología. Pensemos en Einstein trabajando para el “proyecto Manhattan”.

El proceso desarrollado a partir de la Segunda Guerra Mundial dio lugar al nacimiento de lo que una persona tan poco sospechosa de antimilitarismo o de tener afinidades izquierdistas como el general Eisenhower llamó el complejo militar industrial, de cuyos peligros nos advirtió este militar presidente de los Estados Unidos.

Resulta curioso comprobar cómo este proceso que tuvo lugar en el campo concreto de la historia ha llegado a converger con el desarrollo de una disciplina filosófica: la filosofía de la ciencia, que es la encargada de dar cuenta de cuál es la naturaleza del conocimiento científico, labor para la que los propios científicos no suelen estar capacitados, pues una cosa es saber desarrollar una disciplina y otra muy distinta poder teorizar o hablar acerca de la misma. O lo que es lo mismo, ver una disciplina desde dentro o desde fuera.

Pues bien, partiendo de este comienzo, la filosofía de la ciencia empezó a ver claro después de K.R. Popper que la noción de verdad no es aplicable sin más al conjunto de las teorías científicas, que dichas teorías no se pueden comprobar, sino únicamente falsar o refutar, y que el progreso del conocimiento científico únicamente consiste en ir dejando atrás teorías que ya sabemos que son falsas, a cambio de una teoría cuya falsedad será demostrada en el futuro. Del mismo modo, a partir de T.S. Kuhn, comenza-

mos a ver cómo la ciencia es ante todo una actividad corporativa, obra de unas comunidades científicas que comparten una serie de creencias, o incluso dogmas intocables, que en muchos casos se oponen al progreso del conocimiento, que en casos muy importantes (como la revolución copernicana o el desarrollo de la teoría cuántica) no hubiera sido posible si circunstancias exteriores al desarrollo de la teoría científica no hubieran colaborado. Esta colaboración consistiría, según Kuhn, en la captación de ideas provenientes de ámbitos extracientíficos, como el heliocentrismo o la supresión del principio de causalidad, que al ser incorporadas al ámbito del conocimiento científico hacen posible el cambio de paradigma.

Las comunidades científicas kuhnianas no están compuestas de científicos totalmente desinteresados, sino de seres humanos que tienen unas ideas, y también unos prejuicios, con intereses personales (curriculares) y corporativos que defender. En términos kantianos, podríamos decir que también velan por su propia salud.

Sentadas estas bases, el camino a seguir por la filosofía de la ciencia se bifurca en una encrucijada. Una vez dejados de lado los tradicionales problemas metafísicos (si el mundo es cognoscible, si su estructura es racional, si existe el principio de causalidad...), los filósofos de la ciencia han optado por dos vías: la formalista y la sociológica. De acuerdo con la primera, únicamente aspiran a sistematizar los principios lógicos en los que se basa cada ciencia, con lo cual renuncian no sólo a la metafísica, sino también a pronunciarse acerca de cuestiones como la del valor social de la ciencia o las implicaciones entre ciencia y política. Por el contrario, los filósofos de la segunda opción, siguiendo el camino trazado por Latour y Bolgar, tratan de analizar qué es en realidad la ciencia en sus contextos sociales, históricos y políticos.

Podríamos sintetizar los planteamientos de este tipo de la siguiente manera. Una vez dejada a un lado la idea de que las teorías científicas pueden ser verdaderas y pueden ser comprobadas, y abandonado el principio de causalidad, se podría decir que la ciencia se define por tres parámetros: **eficacia, rentabilidad y poder.**

Da igual que una ciencia sea verdadera o no si los productos que realizamos partiendo de su aplicación funcionan. Por otra parte, si esos productos encuentran salida en un mercado, son rentables y las industrias los demandan, su eficacia se ve claramente reforzada; y si además de ello son efectivos en el ámbito militar, es decir, si dan poder de coerción, enton-

ces se cierra el círculo. Si tenemos en cuenta la existencia del aparato militar industrial, entonces la eficacia, la rentabilidad y el poder estarían perfectamente conjuntados, formando también los vértices de un triángulo.

Naturalmente, si aplicamos este esquema a la Universidad actual, podemos decir que la estructura que había expuesto Kant para tratar de comprender la de su tiempo se ha quedado obsoleta. Si aplicamos este esquema y definimos básicamente la Universidad como aquel lugar en el que se cultiva la ciencia, único tipo de saber válido actualmente, entonces tendríamos que reformular la idea kantiana de Facultad de Filosofía, que es a la que le corresponde el desarrollo del saber. Las facultades nacidas de la de Filosofía, entre ellas todas las de ciencias, deberían trabajar guiadas por nuestros tres parámetros y buscar un conocimiento ya no verdadero o falso, sino simplemente eficaz, rentable, y que contribuya al funcionamiento del poder, aunque en este último aspecto algunos científicos podrían mostrarse algo reticentes.

Si, por otra parte, tenemos en cuenta que la industria, indispensable para el desarrollo de la investigación científica por los instrumentos de investigación que desarrolla y por ser la principal fuente de financiación de la investigación en los países desarrollados, se desenvuelve en el ámbito del **mercado**, tendríamos que llegar a la conclusión de que existe también una fuerte imbricación entre la ciencia y el mercado. Esta imbricación puede desarrollarse de dos maneras. En primer lugar, por la integración de hecho de los científicos en el mercado, ya sea por su trabajo directo en las empresas, o por desarrollar fuera de ellas investigación básica que luego éstas aplicarían, lo que parece a todas luces inevitable. Pero, por otra parte, el científico también se puede ver inmerso en este mundo en el nivel intelectual, asumiendo no sólo el mercado, sino también la ideología del mercado, que en algunos casos refleja directamente su situación en él, pero en otras ocasiones también la distorsiona.

Sería conveniente examinar algunos de los puntos de esta ideología, que, como todas las ideologías, muestra unas cosas y esconde otras.

Comenzaremos por indicar, siguiendo al filósofo alemán Jürgen Habermas, que no es cierto que exista una única forma de pensar, que es la científico-tecnológica, basada en los tres parámetros que habíamos definido, y a la que Habermas llama “racionalidad instrumental”. Junto a ella existe también la “racionalidad comunicativa”, que los seres humanos desarrollamos en los ámbitos de la política o la vida social, y que se sistematizaría

en el cultivo de lo que los alemanes llamaron *Geisteswissenschaften*, y que hoy en día, siguiendo el vocabulario anglosajón, se suelen denominar humanidades.

La racionalidad comunicativa podría hacerse extensible al conjunto de las ciencias si las consideramos no bajo la perspectiva de la eficacia, la rentabilidad y el poder, sino como instrumentos productores de conocimiento, con lo cual volveríamos a encontrarnos con la Facultad de Filosofía de Kant.

La distinción entre racionalidad instrumental y racionalidad comunicativa posee una amplia genealogía dentro de la evolución de la filosofía alemana. En último término derivaría de la distinción entre “ciencias de la naturaleza” y “ciencias del espíritu” de Wilhelm Dilthey, o entre “ciencias de la naturaleza” y “ciencias de la cultura” de Heinrich Rickert, o entre “ciencias nomotéticas” y “ciencias idiográficas” de Windelband. Resumiendo un poco la cuestión, podríamos decir que o bien existen dos tipos de ciencias diferentes porque existen básicamente dos tipos de realidades (como sostiene Dilthey), o bien se considera que la realidad es única, pero hay dos modos diferentes de abordarla.

El primer planteamiento proviene de una tradición muy antigua, puesto que deriva de la distinción entre materia y espíritu o de la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*. De acuerdo con estas distinciones, existirían dos tipos de realidades: la de los seres extensos, que se sitúan en el espacio y serían objeto de estudio de las ciencias físico-matemáticas; y la de los seres pensantes, que en principio deberían ser considerados al margen de las nociones de espacio y tiempo. Hoy en día esta distinción ha perdido gran parte de su vigor, debido al propio desarrollo del conocimiento científico, y especialmente debido al desarrollo de las neurociencias, que han puesto de manifiesto que esa idea cartesiana de un ego no material preso de un cuerpo espacial ya no es defendible. Es lo que un filósofo como Gilbert Ryle llamó la idea del fantasma en la máquina, o un cultivador de las neurociencias, como A. Damasio, “el error de Descartes”.

Dejando a un lado esta distinción ontológica, es decir, basada en la idea de que existen dos tipos de seres sustancialmente diferentes, resulta mucho más útil plantear la cuestión como una diferencia de métodos de acercamiento a una realidad única. De acuerdo con esos planteamientos, hay dos tipos de conocimiento: un primer tipo basado en la formulación de leyes que deben ser formalizadas matemáticamente; y un segundo tipo basado en

la descripción. Esa es la distinción de Windelband entre lo nomotético y lo idiográfico. También podríamos decir, de acuerdo con Dilthey, que la diferencia fundamental reside entre aquellas ciencias que son capaces de formular conceptos, es decir, de definir los instrumentos básicos con los que trabajan, y aquellas otras que no son capaces de formularlos, ya sea por la complejidad de la realidad a la que se enfrentan (que impide la formalización), o bien porque tratan con valores: éticos, políticos o culturales. Éste es el caso de las llamadas ciencias humanas.

La racionalidad instrumental no necesita ser defendida. Se defiende por sí misma, ya que nadie puede discutir la eficacia, la rentabilidad, y consecuentemente el poder (económico o militar) que nos pueden proporcionar sus productos. Por ello creemos que lo que necesita ser reivindicado es la racionalidad comunicativa, que sería indisociable de la búsqueda de conocimiento, entendida también como un valor.

Es evidente que la ciencia, además de las tres características que hemos citado, posee otros valores, como pueden ser los valores estéticos. En este sentido, es conocida la anécdota que contaba el propio Albert Einstein cuando decía que durante mucho tiempo estuvo convencido del valor de la teoría de la relatividad no porque se pudiese verificar (lo que es imposible según Popper), sino por su belleza, que derivaría de su simplicidad. En este caso concreto, Einstein estaba apelando a un conjunto de valores, los estéticos, situados totalmente al margen del contenido de su propia teoría.

La ciencia, aunque no se pueda demostrar que sea verdadera en su conjunto, posee no sólo valores estéticos, sino también valores culturales, ya que en la mayor parte de los terrenos es la única forma que tenemos de intentar explicar el mundo. El conocimiento en sí mismo es también un valor. Y un valor cultivado por igual por los científicos naturales y por los dedicados a los campos de las humanidades. Un valor que en muchos casos debería ser independiente de la eficacia y de la rentabilidad de sus productos. Frente a la ideología de la ciencia compañera del mercado, deberíamos tratar de sentar las bases de otra visión diferente del conocimiento científico en concreto y del conocimiento humano en general.

Para ello podríamos comenzar por introducir un tercer parámetro en la discusión. Junto a la ciencia y el mercado hemos de situar al **Estado**. Tanto desde el punto de vista económico como desde el punto de vista del poder, entendido como capacidad de coerción física, el Estado desempe-

ña actualmente un papel fundamental. En primer lugar porque maneja enormes sumas en sus presupuestos, y en segundo lugar porque es el único que posee la capacidad de represión y coerción legítima, que puede utilizar legalmente la violencia, de acuerdo con la formulación de Max Weber.

Es evidente que el aparato militar industrial depende del Estado, y ese aparato desempeña un papel fundamental en el desarrollo de la investigación científica y tecnológica. Y el propio Estado puede controlar amplios sectores de la investigación gracias a su poder económico en ámbitos como la sanidad, la educación, o el propio control de la economía. Los científicos, pues, no trabajan para un mercado puro, ya que algo así no existe, como han puesto de manifiesto muchos economistas, sino para un mercado relacionado con el Estado y con una serie de factores extraeconómicos, como son las necesidades de defensa.

En un principio, el hecho de que el mercado no sea puro puede tener tanto un carácter negativo como un carácter positivo. La lógica del mercado es la lógica de la rentabilidad. Y en esa lógica el mercado no cubre únicamente las necesidades de la demanda, como creían los economistas de los siglos XVIII y XIX, sino que crea a veces esa misma demanda, llevando a cabo para ello innovaciones tecnológicas a un ritmo muy acelerado. Pensemos en los sucesivos servicios que desarrolla hoy en día, en 2003, la telefonía móvil, y cuáles responden a demandas auténticamente reales. Basándose en criterios de rentabilidad, las industrias farmacéuticas desarrollan su investigación en aquellos medicamentos que puedan curar las enfermedades más propias de países desarrollados, que son los que pueden pagar la medicación, y no en aquellos que puedan curar mejor otras enfermedades más difundidas en el Tercer Mundo, que no puede pagarse sus propios medicamentos. Y no sólo eso, sino que también investigan más en aquellos medicamentos más caros, y por lo tanto más rentables (como las estatinas), dejando a un lado otros mucho más baratos, como los antibióticos.

No es, por lo tanto, necesariamente bueno que el mercado regule toda la investigación, ya que puede haber demandas sociales y humanas que llevarían a orientar la investigación a líneas que, a veces, pueden no ser rentables. Pero tampoco sería conveniente que la controlase exclusivamente el Estado, puesto que, por ejemplo, el complejo militar industrial privilegiaría las necesidades de la defensa, que también crean puestos de trabajo y favorecen el mercado, con el fin de desarrollar armas cada vez más sofisticadas que permitan establecer diferencias de poder entre los ejérci-

tos de las superpotencias (suponiendo que se pueda utilizar aún el plural) y los demás países del mundo.

Es evidente que el Estado y el mercado controlan, y seguirán controlando, gran parte de la investigación; pero también lo es que debería haber un ámbito de investigación no regido por los tres parámetros de nuestro triángulo, en el que se valorase el conocimiento por sí mismo o por su relación con otra serie de valores.

Ese ámbito de conocimiento existe, y es el ámbito de la racionalidad comunicativa. Pero en él nos encontramos también con una vieja amiga, bautizada por algunos filósofos del siglo XVIII, y pensada por Marx: la **ideología**.

Marx estableció una distinción, que hoy en día no tiene mucho valor, entre el conocimiento verdadero, la ciencia, y el conocimiento falso, la ideología, cuando hablamos de la realidad social. La ciencia social sería el producto de una conciencia que puede ver la realidad social e histórica tal y como es, porque no se halla contaminada por ningún tipo de interés económico o político; por el contrario, la ideología nos daría una visión deformada del mundo social porque serviría para defender los intereses económicos y políticos, y consecuentemente para justificar la existencia de las desigualdades.

Esta visión algo maniquea de Marx ha sido criticada por varias razones. En primer lugar, porque utiliza un concepto positivista de la ciencia como captación perfecta de la realidad; y en segundo lugar porque privilegia - o por lo menos puede dar pie a ello - el conocimiento de la realidad social a partir de una postura política exclusiva, la ofrecida por la propia teoría marxista, cuando no por la perspectiva institucionalizada de los antiguos partidos comunistas como el PCUS.

Sin embargo, sigue habiendo algo en esta distinción que tiene valor. Y es la idea de que puede haber dos perspectivas para captar la realidad social: una claramente interesada en defender el *status quo*, ya sea el mercado o el poder del Estado. Y otra en la que predomina lo que J. Habermas llama una situación ideal de comunicación, en la que los interlocutores sean seres humanos racionales, capaces de llegar a entendimiento en su análisis de la realidad a través de la persuasión y el diálogo.

El desarrollo de esa perspectiva debería corresponderle básicamente a las llamadas humanidades, pero a ella tampoco le es ajeno el conocimiento científico, entendido como conocimiento y no como búsqueda de la

rentabilidad y la eficacia. Ahora bien, en modo alguno podemos sostener que hay dos conocimientos: uno contaminado por el mercado y el Estado, que es el conocimiento científico, y otro incólume, que sería el correspondiente a las humanidades, puesto que éstas desarrollan su actividad en el ámbito clásico de la ideología.

En efecto, actividades como la historia, la filología, la sociología o la filosofía son fundamentales para lograr la estabilidad social en nuestro mundo. Toda sociedad desarrolla sus actividades, según S.H. Runciman, en tres ámbitos, que este autor define como 1) el modo de producción; 2) el modo de coerción; y 3) el modo de persuasión. En los ámbitos del modo de producción y del modo de coerción, la investigación científico-tecnológica desempeña un papel privilegiado, pero el campo de la persuasión le corresponde en mayor medida, aunque no exclusivamente, a las llamadas humanidades.

Desde que el poder dejó de fundamentarse míticamente o mediante la ideología teológica, el Estado necesita basar su existencia en un conjunto de saberes que den cuenta de ella y justifiquen su necesidad. En el caso concreto del Estado-nación, esa misión le correspondió a la historia, que define y describe la necesidad de su existencia, y a la filología, que estudia su lengua nacional y su literatura, esas dos alegorías de la nación. Cuando el Estado-nación se hace más complejo e incrementa sus dimensiones administrativas, económicas y sociales, harán falta la ciencia política, la sociología y la economía para cumplir ese mismo papel.

Consecuentemente, y sobre todo en tanto que es el propio Estado el que controla las universidades, los archivos, los museos y la mayor parte de los centros de investigación en humanidades (que no podrían sobrevivir en un mercado libre pues por definición no pueden producir rentabilidad, sino únicamente persuasión), existe el peligro de que quienes trabajan en esos ámbitos tiendan a servir a los intereses políticos concretos, no sólo del Estado en abstracto, sino también del partido político que lo gobierna.

Si aplicásemos la ideología del mercado, podríamos decir que si el Estado paga la investigación también el Estado debería tener derecho a mandar en ella. Pero eso no es cierto, en primer lugar porque el Estado no es una empresa, y su función básica no es la búsqueda de la rentabilidad. También tiene que proporcionar seguridad, en el ejercicio de su función coercitiva, aunque ello no sea rentable. Y sobre todo el Estado debe defender una serie de valores, que se plasman en los textos constitucionales demo-

cráticos, que son intereses generales, y no intereses de partido.

Aquellos que cultivan las humanidades tienen pues legitimidad suficiente para hablar desde esa perspectiva ideal de comunicación que formula Habermas. Su misión no es solamente una misión ideológica - trabajar para el modo de persuasión -, sino también y básicamente cultivar y permitir que socialmente se cultiven los valores éticos y políticos sobre los que las sociedades contemporáneas deberían idealmente construirse. Esto quiere decir que los científicos o los humanistas, además de justificar en abstracto cosas como la existencia el Estado o de determinadas instituciones, también deberán poder ejercer una acción crítica, en tanto que la realidad histórica y social concreta se aleje del conjunto de valores sobre los que idealmente debería basarse.

Suelen decir los historiadores que la historia nace a partir de la poesía épica en la Grecia antigua, y creían los griegos antiguos que los poetas podían cumplir dos funciones igualmente importantes: por un lado la alabanza, sin la que nadie que detente el poder puede subsistir (ni siquiera Zeus, el rey de los dioses, que necesita a las Musas para que canten sus glorias); pero por otro lado, el poeta también podía censurar, lo que podía resultar muy peligroso, pudiendo llevar a algunos gobernantes, reyes o magistrados, a tener que abandonar el poder ante el descrédito social que llegó a suponer el reproche de algunos poetas.

Los Estados contemporáneos parece que desean concebir a las ciencias humanas, e incluso a la ciencia en general, bajo la perspectiva de la alabanza, subvencionando determinadas investigaciones, organizando acontecimientos de carácter conmemorativo en los que se supone que deben participar historiadores, filólogos o filósofos subvencionados para ello, o señalando con el dedo del dinero por dónde debería ir la investigación. Se olvidan, sin embargo, de que los científicos de todos los campos (la salud, el medio ambiente) pueden también ejercer una función crítica, al igual que los científicos sociales. Y es más, esa función crítica será fundamental cuando se contemple a la ciencia como la búsqueda de conocimiento, y no como una mera contribución a la elaboración de productos para el mercado.

Esa función de crítica, por supuesto, no debería servir para convertir a científicos y practicantes de las humanidades en enemigos del Estado o seres socialmente peligrosos, aunque puedan llegar a resultar incómodos, ya que esa misión deriva precisamente de su labor como cultivadores del conocimiento, y les es más inherente si cabe cuando desempeñan su labor

dentro de la Universidad.

De unos años a esta parte se ha desarrollado el lema según el cual la Universidad debe servir a la sociedad, y no ser una torre de marfil en la que viven encerrados unos cuantos sabios distraídos y alejados del mundo. La proposición es cierta, pero con matices, puesto que servir a la sociedad o a la humanidad no es necesariamente servir al mercado o a los intereses de un Estado o del partido que gobierna en él. Preocuparse por la salud pública no tiene por qué coincidir - a veces es al contrario - con defender los intereses de una multinacional farmacéutica. Interesarse por la estructura de la materia no quiere decir necesariamente que haya que mejorar las bombas de hidrógeno. Y estudiar la historia de un país no quiere decir concelebrar todos aquellos acontecimientos y centenarios que los políticos de un partido consideren rentables en un determinado momento. Dijo una vez un político estadounidense que “lo que es bueno para la General Motors es bueno para América”. Yo creo que los científicos e investigadores deberíamos decir: “a veces no”.

Dentro de nuestro plan de reivindicación del conocimiento, sería necesario recuperar el concepto alemán de *Bildung*. Se entendía por *Bildung* un proceso constante de formación intelectual y humana que debía lograrse mediante el cultivo de las ciencias naturales y humanas. La *Bildung* supone una tensión mental constante, porque se trata de un proceso siempre abierto de configuración, que es su significado etimológico, de la mente humana. La *Bildung* se asoció por razones histórica a una clase social, la *Bildungsbürgentum*, o clase media dedicada a las labores intelectuales, lo que la diferencia de la burguesía analizada por Marx, dedicada a la obtención de la plusvalía, los beneficios económicos. Si suprimimos esa idea de clase, podríamos generalizar la *Bildung* a todos los grupos sociales, en mayor o menor medida, en una época como la nuestra en la que la educación, en los países ricos, se ha generalizado, y cuando disponemos de medios humanos y técnicos suficientes para hacer posible la difusión del conocimiento.

Se dice que vivimos en una sociedad del conocimiento. Pero eso se afirma porque se considera que el conocimiento es otro de los bienes necesarios para la consecución de los beneficios económicos. La información también pasa a formar parte del capital en un mundo en el que la ciencia está estructurada por las nociones de rentabilidad, eficacia y poder. Por nuestra parte, la sociedad del conocimiento a la que aspiramos es una so-

ciudad que, además de utilizar el conocimiento para producir beneficios o para incrementar la capacidad de coerción, también pueda cultivar el conocimiento por el conocimiento mismo, con el fin de poder lograr una mejor comprensión de la naturaleza y de nosotros mismos.

El concepto alemán de *Bildung* estuvo asociado en algunos pensadores, como Edmund Husserl, con otra noción que creo que también deberíamos reivindicar. Decía Husserl que el filósofo es un “funcionario de la humanidad”. En el pensamiento alemán del siglo XIX y comienzos del XX se creía que los funcionarios constituían una “clase universal”. Se trataría de una clase social no definida por la búsqueda de sus propios beneficios económicos ni por la defensa de sus privilegios, sino por la búsqueda del bien común. Podría decirse que el papel que el Estado alemán y sus funcionarios desempeñaron durante el nazismo habría anulado esta definición, y ello sería en parte cierto. Pero recordemos que Husserl era un judío que murió (estoy tentado a decir que por suerte para él) antes de la Segunda Guerra Mundial. Cuando decía que un filósofo era un funcionario de la humanidad estaba reivindicando una idea presente en el pensamiento ilustrado y que fue defendida por Immanuel Kant en *¿Qué es la Ilustración?* Se trata de la idea según la cual el trabajo intelectual puede contribuir a liberar a la humanidad de esa “minoría de edad” culpable en la que estaba y está sometida por la falta de libertad política, de bienestar económico en muchísimos casos, y por falta de capacidad para analizarse a sí misma y al mundo. Por ello recomendaba Kant *sapere aude*, atreverse a saber. Y es que atreverse a saber puede suponer una parte importante de nuestra labor emancipadora.

El investigador vive en un país, en una nación, y ha de ser solidario con ella, pero eso no significa necesariamente ser solidario con sus empresas ni con aquellas personas que temporalmente - y este adverbio es muy importante en las democracias - están ejerciendo el poder. Si el filósofo o el investigador es un funcionario de la humanidad es porque su trabajo en la producción de conocimiento va dirigido a cualquier ser humano razonable, es decir, a todos aquellos que pueden ser miembros de esa comunidad ideal de comunicación.

De todo ello podríamos deducir y también reivindicar una **autonomía relativa** de una parte importante de la investigación en ciencias y humanidades. Es evidente que gran parte de la investigación ha de estar relacionada con la industria civil y militar, que es la única que la puede financiar. Pero eso no quiere decir que esa sea toda la investigación. También debe

haber un sector de la investigación que pueda funcionar autónomamente, controlada por las comunidades científicas y en la que el investigador individual pueda disfrutar de cierta libertad.

Se podría argumentar que el poder que queremos quitar a los industriales o a los políticos, que al fin y al cabo están controlados por el mercado y por lo votos - en las democracias - se lo queremos dar a las comunidades científicas, que son unos entes bastante incontrolados. A partir de la obra de Kuhn, como decíamos, hemos comenzado a ver el lado oscuro de las comunidades científicas. También ellas tienen sus prejuicios epistemológicos, buscan sus intereses económicos y quieren perpetuarse, a veces a costa del bien público. Esas comunidades tienen prejuicios que derivan de la acumulación de un capital simbólico en forma de honores, cifrados en publicaciones, asistencia a congresos, pertenencia a sociedades científicas, que constituyen el currículum de cada uno de sus miembros. Honores y capital que muchas veces están dispuestos a defender por todos los medios, sean o no nobles.

Sin embargo, el cultivo del conocimiento, que es un hecho de naturaleza social como todos los hechos humanos, es imposible al margen de esas comunidades. Las comunidades científicas son como esos dragones que en los mitos y los cuentos aparecen guardando un tesoro. A veces hace falta un héroe que mate al dragón para conseguir el tesoro o liberar a la princesa. Pero es muy difícil que ese héroe sea un empresario preocupado por aumentar los beneficios de su empresa, un político preocupado por la captación del mayor número de votos, o un militar preocupado por mejorar el potencial destructivo de su armamento. Sería mejor seguir creyendo en el héroe del cuento y pensar que puede, a veces, vencer al dragón en combate singular, aunque eso no ocurre frecuentemente (de lo contrario no sería un héroe de cuento).

Las empresas controlan la investigación mediante sus programas económicamente orientados. El Estado también, ya sea colaborando con ellas, estableciendo prioridades de defensa o administrando los fondos de la investigación básica a centros, proyectos y personas. El problema es que todos esos controladores tienen legitimidades diferentes. El empresario la que le da la posesión de su capital; el militar la que le da su misión de defender a un pueblo. Por el contrario, los asesores científicos del Estado no tienen otra legitimidad que la que derive de su *cursus honorum* como científicos. Pero aquí se da una contradicción, y es que ese *cursus honorum* no es válido por sí mismo, sino en tanto que un político los selecciona como asesores por razones de afinidad personal o de partido, creando paradójicamente una supercomunidad científica.

ca que controla ilegítimamente a las comunidades científicas reales. Esta paradoja, de difícil solución como todas las paradojas, no podrá resolverse de modo definitivo, pero sí es posible suavizar su agudeza si se garantiza la autonomía de las comunidades científicas y de los organismos de investigación. Autonomía que no quiere decir que estén exentos de toda responsabilidad y que no tengan que dar cuenta de su trabajo a nadie.

No se trata de crear una clase de privilegiados incontrolados, sino de garantizar la libertad necesaria para que la **lógica de la investigación**, de la que ellos son depositarios, sobreviva a la **lógica de la administración**, civil o militar, y a la ideología del mercado. Una ideología especialmente peligrosa en estos momentos de desarrollo del nuevo espíritu del capitalismo. Según éste, cuando el Estado del bienestar entra en crisis financiera y la competencia en el mundo se agudiza, deberían favorecerse los procesos de desregulación de los derechos de los más débiles: trabajadores, parados de los países del primer mundo, o poblaciones globales en el caso del Tercer Mundo.

En este caso, ante la ideología del mercado deberíamos, por razones morales, seguir reivindicando la existencia de una serie de valores, de una serie de derechos que en su día plasmó la Declaración Universal de los derechos del Hombre, uno de los cuales, junto a los derechos económicos y políticos, es el derecho al pensamiento y la expresión libres, indisociables de la búsqueda compartida del conocimiento.

Esa búsqueda compartida del conocimiento, unida al proyecto ilustrado de emancipación de los pueblos y la humanidad, es la misma en 1798 y en 2003. Podremos seguir saludando a Kant en su paseo diario por las calles de Koenisberg, considerar nuestro contemporáneo a Newton cuando sienta las bases de la mecánica moderna, cuando se dedica a la alquimia o a cuadrar la cronología griega y romana con la del Antiguo Testamento. Todavía podríamos, como quería Paul Feyerabend, seguir pensando con Platón, cuya filosofía, como decía el filósofo y matemático Whitehead, es el texto al que todos los filósofos occidentales solamente añadieron notas. Incluso podríamos compartir el ansia de saber, la capacidad de asombro, de nuestros antepasados de hace miles de años, cuando al caer la noche, con la oscuridad envolviendo los caminos, como decía Homero, se dedicaban a contar historias en torno al fuego para intentar comprender los mismos problemas que aún nos siguen interesando: ¿cuál es el origen del mundo? ¿En qué consiste el destino de los seres humanos? ¿Qué podemos saber de la naturaleza y de nosotros mismos?