

ALAN CHALMERS

*La ciencia y cómo se elabora*

Madrid, Siglo XXI, 1992.

[Ed. original: *Science and its Fabrication*, Open University Press, 1990].

STEVE WOOLGAR

*Ciencia: Abriendo la caja negra*

Barcelona, Anthropos, 1991.

[Ed. original: *Science: The Very Idea*, Ellis Horwood Ltd., 1988].

De un tiempo a esta parte, las discusiones sobre filosofía y sociología de la ciencia parecen estar experimentando una saludable revitalización, desconocida quizá desde los famosos debates de los años sesenta y setenta entre Kuhn, Popper, Lakatos y Feyerabend. Del lado de la *filosofía* de la ciencia, autores tan diversos como Bhaskar, van Fraassen, Moulines o Putnam intentan asumir críticamente el legado del post-empirismo sin renunciar por ello a ciertas pautas internas de racionalidad científica: es en esta línea donde cabe situar el libro de Chalmers, una especie de continuación, algo más personal y elaborada, de su anterior obra *Qué es esa cosa llamada ciencia* (1982). Pero del otro lado, del de la *sociología* de la ciencia, el llamado *programa fuerte* de Barnes, Bloor o Mulkay ha dado lugar a un neorrelativismo que hace penetrar la explicación *externalista* de la ciencia —explicación por causas sociales y políticas— en los propios contenidos y estructuras de las teorías científicas; el libro de Woolgar —quien, junto con Bruno Latour, se ha destacado por sus investigaciones etnográficas *en el interior* de los laboratorios científicos— constituye un intento de radicalizar aún más el sociologismo del programa fuerte.

Nos encontramos pues ante dos libros que nos acercan, en lenguaje asequible para estudiantes y no especialistas, al tono de las actuales controversias sobre la naturaleza del conocimiento científico, con el interés añadido de que son un filósofo de la ciencia y un físico de profesión —Chalmers— y un sociólogo —Woolgar—, quienes se ponen a disertar tanto de filosofía como de sociología de la ciencia —aunque a veces no acaben de admitir explícitamente tamaño *pecado* interdisciplinar—. Va de suyo, por otra parte, que algo más que argumentos late bajo las posturas enfrentadas de los autores: en concreto, se adivina esa decepcionante defensa académico-tribal del propio territorio contra las intromisiones de «extraños»; pero no conviene tampoco reducir el debate a una «guerra de posiciones» corporativa.

Chalmers quiere superar el positivismo y el empirismo «salvando» al mismo tiempo a la ciencia de una recaída relativista. Todo su libro puede entenderse como un esfuerzo por hacer compatibles estas dos afirmaciones: 1) «la ciencia es conocimiento objetivo» (p. ix), y 2) «la ciencia no tiene, y de hecho no necesita, un fundamento seguro» (p. 84). Chalmers hace pues concesiones a Kuhn y Feyerabend, aunque siempre con el *pero* detrás: no existe un método científico universal, *pero* eso no implica el rechazo de toda norma de procedimiento —no todo vale—; ni falsabilidad ni verificabilidad son criterios adecuados de validez científica, *pero* sí que lo es el *grado de fertilidad* de las teorías —si resultan o no fructíferas a medio plazo—; la finalidad de la ciencia —producir conocimiento fiable del mundo— no se puede *separar* de otras finalidades sociopolíticas, *pero* sí se puede *distinguir* analíticamente de ellas; la observación siempre depende de la teoría —las mismas percepciones pueden dar lugar a distintos enunciados observacionales—, *pero* dichas teorías han de ser capaces de superar pruebas experimentales. En definitiva, Chalmers recoge el llamado *giro pragmático* de la filosofía, y proclama que la objetividad es un logro *práctico*: «lo que hace que una afirmación científica sea aceptable o utilizable es la medida en que ofrece oportunidades objetivas de investigación futura o aplicación práctica, esto es, la medida en que se presentan vías para la explotación o investigación futura» (p. 100). Lo cual equivale a decir, aunque Chalmers no lo advierta, que esa aceptabilidad dependerá de las líneas de investigación y de aplicación *socialmente dominantes* en una comunidad y período dados: parece entonces que si Chalmers quiere ser coherente con el criterio pragmático en lo referente al cambio de teorías, entonces debe acabar dando la razón a Woolgar y a las explicaciones sociologistas de dicho cambio. Mantener cierto internalismo sin añadir nada más obliga a Chalmers, implícitamente, a recurrir a un «algo objetivo» indeterminado que misteriosamente hace que las «malas» teorías sean rechazadas y las «buenas» aceptadas. Con lo cual estaríamos como al principio.

Woolgar asume también el punto de partida antiempirista de Chalmers, pero con la intención de llevarlo muchomás allá: a su juicio, «el relativismo aún no ha llegado lo suficientemente lejos» (p. 151). Se trata ahora de oponerse al concepto mismo de «ciencia» y de rechazar la propia distinción entre «lo social» y «lo científico» o «lo cognitivo». Woolgar arremete así contra la concepción *esencialista* de la ciencia, que ve a ésta como algo especial o distinto del resto de actividades culturales, y no como una actividad *constitutivamente* social.

De lo anterior puede deducirse ya la diferencia básica que separa a Chalmers y Woolgar en lo tocante a la sociología de la ciencia. Para el primero, lo que puede explicarse en términos sociológicos es en todo caso la «mala» ciencia, los aspectos «no cognitivos» de la misma, mientras que la «buena» ciencia,

sus aspectos propiamente «cognitivos», no precisarían de otra explicación que la de su propia racionalidad. De este modo —y merced a una distinción previa entre «buena» y «mala» ciencia que no es más que una *petitio principii*—, Chalmers persigue que el *contenido cognitivo* de la ciencia quede fuera del alcance del sociólogo; cada vez que se argumente una influencia social en esos términos, será fácil dejarla de lado como una «intromisión» de origen social que, sencillamente, no es «buena ciencia». Pues bien, al contrario que Chalmers, Woolgar parte del *principio de simetría* —una de las enseñanzas metodológicas del programa fuerte—: tanto la «buena» como la «mala» ciencia —o o que *socialmente se considera* como tales— deben ser explicadas en base a causas sociales, y tal explicación debe alcanzar el *pretendido* contenido cognitivo de la ciencia. Hasta aquí el programa fuerte.

Pero Woolgar, como se ha dicho, quiere ir más lejos: el blanco de su crítica es la *ideología de la representación*, según la cual los objetos pre-existen a su ser representados como tales. Para Woolgar, son los agentes sociales quienes, mediante diversos mecanismos discursivos e institucionales, constituyen los objetos y se auto-persuaden, después, de que éstos les pre-existían y han sido simplemente «descubiertos». La tarea del sociólogo es entonces la *inversión* de tales mecanismos: mostrar que los objetos no son previos a las representaciones, sino producto de éstas. Tanto el programa fuerte como el relativismo clásico siguen, para Woolgar, sometidos a la lógica de la representación, son aún ontológica —si no epistemológicamente— realistas. El estudio social de la ciencia debe mostrar, en su lugar, que «la estructuración del discurso es el objeto» (p. 122).

Idealismo subjetivista al viejo estilo o construccionismo radical posmoderno —es difícil decir si lo uno o lo otro, o si hay diferencia alguna—, lo cierto es que la postura de Woolgar acaba sucumbiendo a bien conocidas paradojas y autocontradicciones performativas: como el propio autor advierte, la propia crítica de la ideología de la representación ha de operar, por fuerza, mediante representaciones; la crítica de los discursos representativos es a su vez un discurso representativo más, aunque sólo sea porque se representa tales discursos e intenta mostrar lo que *realmente* son. De ello nacen antinomias sin fin y regresiones al infinito. Pero, ante la imposibilidad de instalarse en «lo otro» del pensamiento desde el momento en que ha decidido escribir un libro, y en vez de concluir que algo falla en su argumentación, Woolgar opta al final por la huida hacia adelante: en realidad no se trataba de «escapar» a la representación, sino sólo de «interrogarla» mediante el bálsamo de Fierabrás de la «reflexividad» y la etnometodología de Garfinkel. Dejando aparte la cuestión de si la relación entre este viaje y las alforjas de Woolgar resulta equilibrada o no, la sensación al finalizar la lectura es de pirieta circense argumental, y de que el autor ha malogrado lo que parecían un punto

de arranque sugerente —aunque, a diferencia del de Chalmers, totalmente *apolítico*.

El problema de las relaciones entre la *génesis* y la *validez* del conocimiento —entre sociología y filosofía de la ciencia— parece estar siendo planteado hoy día de forma más cabal por autores como Putnam o Habermas. Pues tanto Chalmers como Woolgar dan la impresión de seguir empantanados en las aporías clásicas del mentalismo, en vez de extraer consecuencias del *giro lingüístico* de la filosofía contemporánea. El que dar una explicación sociológica de la ciencia implique socavarla epistemológicamente es el discutible supuesto que ambos en el fondo comparten. Chalmers, por ejemplo, afirma razonablemente que «los méritos de una teoría científica son independientes de la clase, raza, sexo o cualquier otra característica de los individuos o grupos que se adhieren a ella», pero de ahí deduce que «el desarrollo y evaluación de la ciencia no están sujetos de modo apropiado a explicación social» (p. 102). Demostrar la invalidez de esta inferencia puede ser el primer paso hacia una solución —o mejor, *disolución*— del problema.

JOSÉ A. NOGUERA

J. PAHL

*Money and Marriage*

London, McMillan, 1989.

Per mitjà de la tècnica de l'entrevista tancada a cadascun dels dos membres, distribuïda a una mostra no representativa de parelles, Jan Pahl ha intentat superar els estudis d'economia familiar des d'una perspectiva sociològica. En comptes d'un model economètric adopta una concepció històrica de la parella, entesa com un contracte entre cònjuges en el qual s'estableix si més no una pauta de control (decisió del sistema d'assignació) i una pauta de gestió (decisiones de despesa) de l'ingrés.

Els resultats indiquen que el control és mancomunat en la majoria de parelles, tot i que predomina la influència del marit, i que la gestió és compartida, tot i que aquesta resposta al qüestionari es revela més ideològica que real. En darrera instància, s'imposa el paper del cònjuge que obté més status de la seva posició en el món productiu.

El predomini del marit és molt alt en les parelles homogènies de classe obrera. Aquesta fórmula es correspon sovint amb la gestió basada en l'assignació periòdica del marit a la muller. I aquesta mena de gestió es correspon amb notables índexs de violència física.

D'altra banda, les dones addueixen més raons pràctiques i els homes ad-