

## CIENCIA IDEOLOGICA Ó SUPERCHERÍA CIENTIFICA: UNA DISYUNTIVA DELEZNABLE

### I

La ciencia no quiere razonar sino en presencia de fenómenos tangibles. ¡Inobjetable! ¿Pero hasta cuándo no se convencerán los maestros de que la ciencia no implica una actitud vital entresacada de una situación empírica análoga, sino un método científico de que el *hombre entero se vale* (el hombre de carne y hueso, gritaría Unamuno) para investigar dentro de un campo situacional específico, abstractamente definido por la razón, un conjunto muy bien recortado, muy bien cuantificado, de fenómenos naturales?

Yo no me asombraría mucho de que los ilusos de Pauwels y Berger proclamaran a trompetazo limpio que una nueva era —¡definitiva!— de «realismo fantástico» va a caer sobre el mundo, entre otras cosas, para redimir a los hombres de su mucha miseria terrenal. ¿Nos escandalizaremos ahora, después de que Bretón y los suyos, con índice refulgente, en una hora de alharaca que el inconsciente del hombre civilizado aún no quiere olvidar, mostraron aquel misterioso deslinde fronterizo que nunca sabe por sí mismo dónde ni cómo se entrecruzan las dos regiones de lo natural y de lo sobrenatural inequívocamente separadas por él (mejor dicho, después de que anunciaron que no hay tal deslinde)?

No vamos a hablar aquí de la mecánica de la transformación surrealista; mecánica de la transformación, digo, porque, como puede advertirse sin el menor esfuerzo, el fenómeno mágico preconizado por Bretón no señala ni alude a una real metamorfosis de cosas, sino a una insólita e imprevista intercalación de planos de realidad que tan pronto se juntan como se separan en el espacio-tiempo, coincidiendo por pura casualidad en él, al modo de dos rostros heterogéneos en acto de acudir o de alcanzar alternativamente un mismo plano escénico de presentación: el mundo cotidiano del poeta. La religión prohíbe que lo sobrenatural sobrevenga en el mundo sin el expreso consentimiento, por así decirlo, de la divinidad. Lo profano y lo sagrado se han de superponer o han de marchar por vías paralelas, continuas o discontinuas, sin que les sea dado entremezclarse como sendos aspectos compatibles entre sí, anudados el uno con el otro indefectiblemente y para siempre. Lo esencial del lazo sagrado

es la preservación mágica del símbolo que necesariamente divide el aquí y el allá, lo inmanente y lo trascendente. Sin embargo, todos sabemos que existe un mundo, real y temporal, es decir, histórico, donde el asunto de la experiencia común se refiere a una constante manifestación sensible de lo trascendente en lo inmanente, de lo supratemporal en lo temporal. La religión hindú ventila a la luz del día este misterio cotidiano. Para corroborar lo dicho, me parece que nos viene de perlas el siguiente clásico concepto de Jung: «Si se observan con cuidado—escribe en *Psicología de la meditación oriental*—las representaciones de los dioses, altamente impresionantes, de los danzantes de Kathakali del sur de la India, no se advierte un solo gesto natural: todo es bizarro, supra e infrahumano; no caminan como hombres, sino que se deslizan; no piensan con la cabeza, sino con las manos... Su vista nos transporta a un sueño, único lugar en que podemos hallar algo semejante. Pero no son fantasmas nocturnos, sino que las figuras que encontramos en Kathakali o en las imágenes de los templos son intensamente dinámicas, regularmente conformadas hasta en sus últimos detalles u orgánicamente desarrolladas. No son esquemas o reproducciones de realidades de otros tiempos, sino más bien realidades que *no han sido todavía* (subraya el autor) realidades potenciales que *en cualquier momento pueden transponer el umbral del ser*. Quien se entregue con el alma a tales impresiones observa inmediatamente que estas figuras no se presentan al indio como sueños, sino como reales, y nota que a nosotros también nos hacen sentir, con intensidad aterradora, algo para lo que no encontramos palabras. Y al mismo tiempo se advierte que, mientras más impresionado se está, más se transforma en sueño nuestro mundo sensible, y que *nos despertamos* en un mundo de dioses de la más inmediata realidad». «El significado de lo que se realiza, agrega Jung, está ligado para nosotros con la manifestación del mundo, para el indio, en cambio, con el *alma*. El mundo para él es apariencia, y su realidad se aproxima a lo que nosotros llamaríamos sueño» (*Simbología del espíritu*, p. 311. Ed. FCE). Esta hermosa cita de Jung nos recuerda que lo que para nosotros, los *espirituales* de Occidente, constituye una búsqueda ocasional—búsqueda de lo trascendente en el marco del mundo sensible—, capaz, a veces, de conducirnos hasta el más fosco delirio racional (en el caso del surrealismo, disfrazado de técnica poética semi mágica), para otros espíritus de la tierra, como los orientales de la India, representa un encuentro inmediato con la realidad ultrasensible: el mundo deja de ser mundo (lo que no-es), y una enorme metamorfosis simbólica lo muestra y reviste como manifestación espontánea de un vasto y sagrado valor universal. El in-

dio vive en perpetua e ininterrumpida comunicación con el fenómeno trascendente—inmanente al alma—que a nosotros tanto nos cuesta imaginar como contenido de realidad, esto es, como contenido conciliable con ese carácter particularísimo que solemos dar, y tenemos que darle, a nuestro entendimiento y a nuestra comprensión racional del mundo.

Una de dos, pues: o el retorno de los magos significa la actualización de un viejo e insuperable fracaso del hombre occidental—hombre «dividido» por excelencia, para expresarnos en los dramáticos términos jungianos—, o bien se refiere a su inconsciente y malogrado impulso por abandonar los en extremo rigurosos marcos de su compromiso pseudocientífico con el avanzado proceso, que no es en modo alguno un progreso de «divinización» racional de los hombres: claro es, fuera de todo sistema de referencia cultural conocido.

## II

¿Qué es, entonces, lo que ocurre hoy, en estos momentos? sencillamente, que el hombre habita en el seno de una sociedad cuadrículada del tal modo que se piensa que no hay cabida en ella—cabida lógica y racional, a lo menos—para ciertos productos y efectos de la humana imaginación reñidos con la escueta y triunfante rigidez de la ciencia, al margen de cuyo control todo suele ser demencia y superchería. Si no resulta, a veces, lisa y llanamente un prodigio.

¿Pero por qué no había de quedar el público convulsionado ante un tipo de revelaciones ultramúndicas como las que con tanto caudal de ingenio han amañado los directores de Planet, locuaces coautores también de la devastadora obra *El retorno de los brujos*? No puede negarse que cuando lo fantástico se dirige vivamente a la conciencia, un oscuro y olvidado resorte psíquico predispone al hombre a dejarse llevar, a tender sin más las alas, teniendo por reales, o cuando menos por posibles, las más extravagantes y absurdas ocurrencias. No hay de qué asombrarse, por otra parte, si es consustancial con el genio de la especie dar amplio crédito a cuanto la sensibilidad metafísica le propone verosímilmente como un acontecer ultramúndico. Para decirlo de otro modo: la conciencia mítica no es ni un residuo psíquico de épocas prelógicas, como se denominaban en el primitivo lenguaje de la etnología, ni un fragmento, segregable a voluntad, de la naturaleza humana. El hombre es un *ordo*, un ser entero; en consecuencia, y por lo mismo que el todo es incapaz de disolverse en

la parte, nunca sabrá cómo convertirse sintéticamente en una naturaleza restringida, ni cómo acomodar su difícil existencia tempórea al modelo de una actitud científica que, en medio de un millar de abstracciones, se detiene ante determinados órdenes de fenómenos, para analizarlos, cuantificarlos y pronosticarlos. Puede hablarse, si se quiere, de un *homo* religioso, de un *homo* estético, de un *homo* filosófico. Parece imposible, en cambio, poder hablar de un *homo científico*. Ello sería un terrible atentado contra la lógica. Generada de un modelo hipotético-constructivo, la actitud científica no puede concebirse más que en un plano abstracto e ideal, por tanto, como un sistema metodológico orientado hacia la investigación de algo que sólo es posible medir o correlacionar aproximadamente dentro de secuencias irreales de símbolos físico-matemáticos muy complejos. Por mucho que creciera ese método, esa metodología, dentro del cerebro de un sabio, jamás hará del alma de éste una sustancia científica, ni de su cuerpo un órgano receptor que despidiese científicidad por todos los poros. Fatal e irremediablemente, tendrá que dejar dentro de sí un espacio más amplio y más ameno al hombre total que a todo él, entero, lo sostiene—que le sirve como fundamento ontológico. Cuando el hombre de ciencias pretende trocar toda existencia en la suma expresión de un contenido de realidad completa y absolutamente informado por la actitud teórico-científica, comete una locura, desde el punto de vista antropológico, e incurre en una monstruosa contradicción, desde el ángulo de su propia e incontestable perspectiva metodológica.

¿Cómo puede pronunciarse, en fin de cuentas, un científico acerca de lo que se halla allende las fronteras de su noble reducto, al otro lado de los límites que se ha trazado de antemano para hacer más exacta, más inteligente y legítima, la investigación de un grupo conexo de fenómenos y para establecer matemáticamente (Heisenberg, Schrödinger) las condiciones reales de posibilidad? ¡Pero hay teóricos como Reichenbach que aseguran que Platón era un necio porque no conocía el método científico tal como, sobre un plano lógico-matemático muy moderno, habría sido llevado a su perfección por aquél!

El científico quiere él también ocupar una plaza en el mundo, en el ruedo de las pasiones incircunscritas, y he aquí que, instado a ello, se pronuncia audazmente negando consistencia a cuantas realidades resbalen por las duras paredes de su incorruptible laboratorio experimental. Y nada le resulta más grato ni más cómodo que cuestionar la posibilidad de realidad de la existencia entera, como un todo. Pero ya sabemos que el hombre, el hombre total, no sólo piensa cuando razona científicamente—en cuyo caso especializa su pensar

frente a un horizonte sistemático incuestionable—sino que piensa también para soñar, para vivir mejor, para escribir mejor poesía, para llevar el arte a mayor altitud, para, en fin, afirmar la supremacía jerárquica de ciertos valores—éticos, religiosos, morales y políticos—entretejidos a su inextricable e insustituible universo social.

### III

No sé si sería muy lógico, pongamos por caso, dirigir o moldear nuestros movimientos corporales, y hasta anímicos, siguiendo el modelo artístico de un cuadro de Velázquez, del Greco, de Goya o de Cézanne. El arte es un lenguaje que expresa, pero que no habla. Y también la ciencia, en su plena autonomía de expresión, sin roce tangencial posible con nada, es *otro* lenguaje. Clara es, pues, la inferencia. Así como el arte no puede brindar normas universales y rigurosas de conducta, que todo el mundo adoptaría de la misma manera e infaliblemente, plegándolas a las necesidades extremas de su ir y venir psíquico-corpóreo, tampoco el lenguaje científico expresa una pauta de conducta de que tenga que seguirse un comportamiento idénticamente universal e inapelable, para todos común y necesario para todos.

Una analogía más entre la ciencia y el arte. Así como éste desarrolla un lenguaje inconcluso, y por lo mismo siempre renovado e insatisfecho, de una precisión semántica tal que sólo se cierra sobre sí mismo para dar lugar a la proliferación de muchos otros lenguajes artísticos imprevistos, aquélla, la ciencia, suele «hablar» asimismo heterogéneos sistemas de dicción y dar a conocer los resultados problemáticos del experimento mediante simbolizaciones lógico-matemáticas capaces de revelar diferencias sustanciales en el campo estructural de cada uno de sus principales sistemas de notación. Como dice Reichenbach, «es un hecho fundamental que no existe ningún sistema normal para la interpretación de los no observables mecánico-quantistas y que tenemos que recurrir a diferentes lenguajes cuando queramos evitar las anomalías causales en distintos aconteceres. Este es el contenido empírico del principio de complementariedad». En el capítulo «¿Existen los átomos?», de su obra *La filosofía científica* (1), Reichenbach insiste sobre este particular: el problema de la organización del lenguaje científico. «Las dimensiones atómicas, escribe, no se prestan a una determinación singular de los no observables. Tenemos que

---

(1) Fondo de Cultura Económica.

saber que sus no observables pueden ser descritos en diferentes lenguajes, y que no hay un solo lenguaje verdadero.»

Si, pues, dentro del cuadro estricto de sus propias exigencias técnicas, delimitadoras en extremo, la ciencia físico-matemática recurre al principio de complementariedad de Bohr para superar la antinomia metodológica, ¿cómo podría entonces atreverse a invadir una región de la vida que, por su carácter de totalidad indivisible, le está vedada, y para tratar de imponerle el módulo o la norma de validez universal y absoluta de que el mismo método científico carece?

El científico, ya que no la ciencia, suele, sin embargo, olvidar que habla un lenguaje que la vida no puede entender, lo que, abonando su peculiar prurito de contradicción, lo mueve a arremeter contra toda forma de lenguaje imaginativo que esté en discordancia o en oposición directa con los suyos propios (que ni siquiera estarán entre sí necesariamente de acuerdo). El mismo autor ya citado, Reichenbach, con contenido gesto de desquite, afirma: «La filosofía especulativa nunca ha mostrado un poder de imaginación que iguale la penetración que la filosofía científica ha exhibido guiada por los experimentos científicos y el análisis matemático.» (El autor opone al espíritu de la filosofía tradicional, que moteja de «especulativa», la suya propia, positivista, que estima «científica».)

¿Qué ocurre, pues, realmente cuando el hombre de ciencias quiere comunicarse con la sociedad y transmitir su mensaje, ya no poético, sino científico? Profiere un precepto inaudito, exclama: «puesto que hemos evaporado el haz de la experiencia humana que no cae bajo el control de nuestros esclarecedores instrumentos científicos, decretamos sencillamente su inexistencia». Y todavía añadirá: «si el hombre quiere ir hacia adelante, hacia arriba, deberá convenir con nosotros en que, de hecho y a la larga, tendrá necesariamente que convertirse en un *homo cientiphicus*».

Como no les ha sido dado, por razón metódica inalienable, colonizar aquel dominio—que, en efecto, no hay modo de contener en las redes de una proposición o función lógico-matemática—, optan discretamente por desprenderse de él, negando su posibilidad de verdad. Descartada ya del espacio inteligible idealmente introducido por el método, la *experiencia total* se reduce automáticamente a cero. ¡Si no lo sabía ya Kant!

#### IV

La ciencia se pregunta por lo que puede saber, ahora, en este momento, dadas ciertas constantes relativas a la técnica del experimen-

to, a la teoría y a la hipótesis, o sea, a un lenguaje científico irremplazable y autodelimitado dentro de un marco metodológico riguroso. Todo acontecer vital que lo rebase, no cuenta para ella. Al científico no le basta con desentenderse de ello, con pasarlo caritativamente por alto. Le es necesario entender que lo ignora de propósito, que lo margina intencionadamente y para poder asegurarse de que yace a pie firme dentro del círculo metodológico de hierro trazado con anticipación. ¿Puede la ciencia estudiar la mística sin tener un método para describirla? ¿No lo tiene? Entonces la ignora, no quiere saber nada de ella porque no puede, no está en condiciones de objetivar el fenómeno suprasensible mediante el empleo de alguna fórmula mental adecuada—de estructura matemática, por ejemplo—en la que no hubiera ninguna necesidad de incluir la misma activa participación actual del observador del fenómeno. Heisenberg ha hecho hincapié sobre estas condiciones intrínsecas a la formulación de la verdad de carácter científico, distinguiendo tres zonas o formas de aproximación al mundo real: el realismo metafísico, el realismo dogmático y el realismo práctico. Según el ilustre físico, sólo el último posibilita la introducción auténtica al fenómeno, garantizada por la prescindencia de rigor de la *subjetividad del que experimenta* respecto de aquél. «Objetivamos un juicio, escribe Heisenberg (2), si aceptamos que su contenido no depende de las condiciones bajo las cuales puede ser verificado.» O bien, «todo científico que realiza un trabajo de investigación siente que está buscando algo que sea objetivamente verdadero. Sus juicios no han de estar sujetos a las condiciones bajo las cuales pueden ser verificados. Especialmente en la física, el hecho de que podamos explicar la naturaleza mediante simples leyes matemáticas nos dice que hemos encontrado una imagen auténtica de la realidad y no algo inventado por nosotros mismos». El problema, pues, de deslindar, separándolos escrupulosamente, la subjetividad del observador, por un lado, y por otro el ámbito propio, objetivo, del fenómeno en observación, no es otro que el problema de establecer las condiciones teórico-ideales que hacen científicamente posible «hablar de partes del mundo sin referencia alguna a nosotros mismos».

Heisenberg precisa muy bien hasta qué punto el investigador científico no puede ni debe mencionar ciertos fenómenos de la realidad a los que no podría referirse ni directa ni indirectamente sin colocarse antes él mismo, como ser entero y completo, en el núcleo o centro vital del fenómeno vislumbrado. La objetivación, que para serlo tiene que ser matemática, ya no es posible construirla en el campo

---

(2) *Física y filosofía*. Ed. La Isla, Buenos Aires.

de la totalidad y el edificio íntegro. de la metodología se desploma en el acto, por carecer de base de sustentación suficiente.

Todo ello nos lleva al convencimiento de que si bien el científico puede coexistir con el hombre entero sobre cuya estructura psíquica y mental se sostiene, y que lo condiciona de antemano, cabe empero consumir un pequeño distinguo, diciendo: el primero acaba donde comienza el segundo, siendo éste segundo, no obstante, el fundamento vivo de aquella posible y momentánea separación «ideal». Para decirlo brevemente: la actitud científica se caracteriza tanto por lo que el hombre se propone saber como por lo que se ha impuesto, de momento, ignorar. Pero claro está que el transponer esta cautela heurística del campo de la investigación empírica al de la vida total, no es sino la más sesuda de las incongruencias capitales. Tanto valdría decir a la vida: «detente, mientras mi mente científica marcha en pos de los últimos resultados que nos tiene prometido el infalible método de exploración científica de la verdad; después, reanuda tu sino». Mas la vida no entra en receso *mientras tanto*, esto es, en gracia a un saber perpetuo movimiento crítico hacia la posesión de una verdad o de una objetivación del conocimiento legítima y técnicamente postergada siempre para mañana. Como dice Harold C. Urey, Premio Nóbel de Química, «la ciencia nos proporciona conocimientos, pero la forma en que nosotros los utilizamos constituye una cuestión enteramente extraña a la ciencia» (3).

En suma, la ciencia no tiene por qué oponerse científicamente al *ethos* de cualquier forma de saber no científico, puesto que ella consiste en un método técnico para escindir la conciencia pensante respecto del mundo total en que la conciencia viviente—del hombre mismo, sea científico lo que fuere—portadora de una respuesta metafísica al mundo y a la vida, ¡al misterio del ser!, se constituye y se mueve. La ciencia pregunta a la realidad desde las cosas y en virtud de una determinada imagen apriorística que ésta se hace de aquéllas. (Por este motivo, la mecánica cuántica, en el universo indeterminado de lo infinitamente pequeño, no invalida, ni mucho menos, el sistema clásico de la causalidad, que rige en el macrocosmos: Einstein no ha guillotinado a Newton.) Pero la realidad así interrogada no responde a preguntas específicas no formuladas previamente. El método y el lenguaje de la ciencia no saben preguntar por un Todo que inutilizaría su razón misma de ser como camino o método que se dirige desde alguna parte hacia cierta indeterminada región problemática del ser. Sólo el mito y la religión hacen preguntas globales y obtienen

---

(3) Prólogo al libro de Aidinoff y Ruchlis, *La energía atómica*. Hachette, Buenos Aires.



también respuestas globales. ¿No es bien dramático el esfuerzo de la filosofía de Jaspers por completar el radio de acción de la ciencia tratando de llenar sus lagunas con esa invariable y constante familia de símbolos últimos que sólo pueden desprenderse de las respuestas *a priori* del mito y de la religión? En un libro justamente famoso, dice, en efecto, Jaspers: «El mito es el lenguaje obligado de la verdad trascendente. La creación del mito genuino es una verdadera iluminación. Este mito *implica razón y está controlado por la razón*. Gracias al mito, a la imagen y al símbolo alcanzamos la más honda intelección dentro de lo limitado» (4).

## V

Cuando alarmados, los científicos se reúnen para defender, con las más agudas armas, frente a una travesura estupenda, pero intrascendente, su posición científica «amenazada», están denunciándose a sí mismos de una manera ingenuísima. So pretexto de contraatacar, quisieran convencernos de que la ciencia es algo más que un severo y grandioso método abstracto de análisis objetivo: un sistema infalible destinado a refundir al hombre entero en un cerebro analítico, individual y aislado, que mide, calcula, pronostica, organiza, automatiza, infatigablemente, desde el principio hasta el fin de los tiempos. Todas las demás funciones de su organización biopsíquica, incluso las más elevadas, deben de permanecer en suspenso, como si no existiesen: hasta que la fina obra de la racionalización del universo no estuviera completamente consumada. Ya vería el hombre, a la postre, cuánto más maravilloso es razonar científico-infaliblemente, para alcanzar la verdad—restringida—de la ciencia, que no vivir para soñar o vislumbrar, inclusive con lo más lindos colores—los del arte, los de la poesía— todo el Misterio entero.

Los sabios que se dan a la tarea de confundir a los brujos, ¿no estarían jugando aquí un curioso papel equipolente? Se asombran del éxito mundial de cierta trapisonda y de esa desenfadada manera (5) cómo consiguen tales brujos estremecer la fibra más recóndita de nuestros archicivilizados contemporáneos; de quienes era dable espe-

(4) *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires. Véase también, JASPERS: *Balance y perspectiva*, pp. 257-9. Ed. Rev. de Occidente.

(5) Sobre el libro de BERGIER: «Arriba al fin buscado: provocar el delirio del lector», expresa EVERY SCHATZMAN, de la Unión Racionalista, en *El fracaso de los brujos*, p. 79; J. Alvarez Editor, Buenos Aires.

rar, ya que transitan a lo largo y a lo ancho de un mundo tecnológicamente perfecto, que los rechazarán, esto es, que se mostrarán despiertos y dispuestos también a admitir que soñar, poética, metafísicamente o como fuere, no es más que un grosero y terrible error.

Pero así como la revista *Planet* y el libro de sus directores han sido el mejor barómetro para registrar la temperatura irracional ambiente; gracioso barómetro para comprobar que el mito sigue siendo un «factor» consustancializado con la manera ontológica del ser, asimismo, la airada refutación de los hombres de ciencia afiliados a la Unión Racionalista, y que acaban de firmar, omnipotentes, *El fracaso de los brujos*, viene a subrayar el grado no menos increíblemente ingenuo de una tenaz y secular incompreensión.—ALEJANDRO LORA RISCO.

### TRES OBRAS EJEMPLARES DEL NUEVO TEATRO INGLES

Puesto que la temporada teatral, a la hora de escribir estas líneas, se encuentra aún en ciernes, permítasenos elegir para este mes un tema que no está directamente relacionado con la marcha de nuestras carteleras. Vamos a tratar de unas obras muy expresivas del actual teatro inglés: *A Taste of Honey* (Un sabor a miel), de Shelagh Delaney; *Serjeant Murgrave's Dance* (La danza del sargento Musgrave), de John Arden, y *The Caretaker* (El portero), de Harold Pinter. Dos de estas obras fueron estrenadas en Madrid, en función de cámara, hace algún tiempo; otra permanece inédita todavía.

A primera vista, no hay razón alguna que justifique la inclusión de estos dramas en un solo tema de crítica y meditación. Formalmente, responden a concepciones dramáticas muy diferentes y aun contradictorias. Ahora bien, y con independencia de que puedan considerarse como muestras significativas de los caminos por los que discurre el nuevo teatro inglés (que no está representado únicamente por John Osborne y Arnold Wesker, aunque Osborne y Wesker quizá sean sus autores más maduros, más completos), es bien cierto que estos títulos despiertan automáticamente en nosotros una misma impresión. Son dramas de factura estética diversa, pero es común en su problemática una fuerte dosis de crítica, de inconformismo, frente a la sociedad contemporánea. Y el examen de estos dramas nos va a permitir observar cómo el teatro, desde supuestos estéticos no necesariamente idénticos, puede desempeñar una función análoga, y que en este caso