

Pensar frente al exceso

Daniel Innerarity

La queja contra el exceso es tan antigua como la misma cultura. Pero el saber no se rige únicamente por una ley de acumulación cuantitativa; saber significa también reducir. Una teoría hermenéutica del conocimiento escapa mejor a las aporías del exceso que una descripción positivista de la realidad. Desde esta economía de la significación cabe defender la interdisciplinariedad de los saberes como un ahorro y no como una suerte de complicación de las perspectivas sobre la realidad.

Vuestra cantidad es ya un insulto (Stefan George)¹.

El mapa actual del saber está poblado por una gran variedad de modos de hacerse cargo de la realidad, lo que presenta el panorama abrumador de unas dimensiones inabarcables. La pluralidad de los saberes parece una maldición que pesa sobre quien no debió abandonar la simplicidad natural. La cuestión estriba en determinar si el desarrollo de los saberes proporciona a su vez modos de hacerse cargo de ese crecimiento, si el exceso es de alguna manera gobernable. Algunas observaciones apuntadas en la filosofía contemporánea ofrecen una posible solución de esta aporía en la línea de una teoría de la significación que atienda a la dimensión expresiva del lenguaje. Esta interpretación permitiría justificar por motivos específicamente cognoscitivos una exigencia de interdisciplinariedad que a menudo se presenta como una recomendación moral de la que bien podría prescindirse. Si

¹ *Werke*, Düsseldorf 1958, I, 244.

el saber es un asunto intersubjetivo, hacer frente al exceso, descubrir la significación y articular dialógicamente los saberes, convergen en una misma dirección.

1. Retóricas del exceso

Una de las quejas más antiguas de la humanidad es aquella que lamenta la desmesura de lo escrito, su cantidad arrogante. Desde el inacabable número de los libros que es motivo de maldición en el *Eclesiastés*, o la reticencia de Platón hacia la palabra escrita, lo que verdaderamente resulta difícil de numerar son las veces que los hombres nos hemos sentido abrumados por un producto tan específicamente humano como la escritura. A todo esto se añade además la paradoja de que las protestas más vehementes de las que tenemos memoria suelen proceder de escritores, es decir, de personas que contribuyeron a aumentar la cantidad de los libros existentes. La trama que se denuncia es, a su vez, complicada con nuevos añadidos a lo que ya se consideraba excesivo. Todo denunciante incurre en la contradicción de empeorar el estado de cosas que repudia, convirtiéndose de este modo en destinatario de su acusación.

Tan antigua como los libros es la sospecha hacia el mundo que éstos configuran, el presagio de que lo escrito es un lejano reflejo de la inmediatez oral. La enumeración de los peligros e inconvenientes de la lectura discurre en paralelo con su liberadora extensión. La autonomía conquistada por el lector ha venido acompañada por la creencia de que en la lectura palidecen la realidad y los espíritus. *Entre los libros y la realidad* —así resume Blumenberg esta situación— *se ha interpuesto una vieja enemistad. Lo escrito se puso en el lugar de la realidad, con la función de hacerla superflua como lo definitivamente rubricado y asegurado. La tradición, primero escrita y después impresa, se convierte siempre en debilitamiento de la experiencia. Existe algo así como una arrogancia de los libros por su mera cantidad, lo que tras un cierto tiempo de cultura escrita produce la poderosa impresión de que aquí está todo y de que ya no tiene sentido examinar y verificar nuevamente en el breve espacio de la vida lo que una vez fue elevado a la categoría de conocimiento. El poder de esta impresión determina la fuerza de la reacción contra ella. En algún momento se hace visible el polvo sobre los libros. Son viejos, se manchan por la humedad, huelen a podrido, se copian unos a otros, porque han robado el placer de mirar las cosas fuera de los libros. La atmósfera en las bibliotecas es asfixiante, el fastidio de respirar en ellas, de pasarse allí la vida, es insoportable. Los libros le hacen a uno estrecho de miras y torpe, sustituyen lo que no es sustituible. De este modo surge, a partir de la asfixia, la semioscuridad, el polvo y la miopía, el mundo de los libros como anti-natural. Y contra lo anti-natural se han dirigido siempre movimientos de protesta juvenil. Hasta que la naturaleza esté de nuevo en*

*los libros*². La historia podría ser entendida como el eterno sucederse de la recopilación escrita del saber, el agobio ante su cantidad y su destrucción en nombre de la verdad inmediata y la creatividad.

Una y otra vez reaparece la queja ante una especie de pérdida de inmediatez, como si la causa de nuestra ignorancia fuera la complejidad del trámite al que es necesario someterse para acceder a las cosas. Esta peregrinación hacia la realidad tiene la marca paradójica de ser una lucha contra los propios instrumentos en los que habíamos confiado la adquisición y comunicación del saber. Los medios para conocer son precisamente lo que se interpone a nuestra voluntad de saber. Nos queda algo así como el recuerdo de que el saber era algo que tenía que ver con la sencillez, mientras que la complejidad ha sido siempre aliada del embuste y la ocultación. Conocer es suprimir los intermediarios; es la primera mano y la presencia inmediata. Bastaría con decir una palabra para romper ese encanto mágico de lo presente y empezar a desfigurarlo con nuestra artificialidad.

Este lamento vive de una escasa comprensión del modo como el hombre conoce las cosas, que es siempre un modo interpretado, recogido en un contexto, dicho y expresado, pero también es cierto que esas mediaciones pueden experimentarse como algo en lo que palidece una vivencia original. El desarrollo de los saberes humanos tiene mucho de esa resonancia parasitaria que suponen los textos, las interpretaciones y los comentarios respecto de algo que en un momento fue una novedad. Cualquier cosa que haya dejado de significar algo se convierte en materia de tesis doctoral. Buena parte de la investigación vive de realidades que no tienen ninguna vigencia en el presente y parece que esa insignificancia es condición de la objetividad. Toda una industria de literatura secundaria se interpone entre nosotros y la realidad, haciendo necesaria alguna simplificación que alivie el peso que cargamos y abrevie el recorrido que nos separa de la realidad.

La antigüedad de esta queja, su presencia en culturas en las que el número de libros era –para nuestro actual criterio– bastante soportable, en las que sólo se necesitaba paciencia para reconocer los dominios del saber, cuando se consideraba incontable una cantidad de documentos ridícula si se compara con cualquiera de nuestras bases de datos, y lo más parecido al internet era el robo de un manuscrito, nos dice bastante acerca de su relatividad. Con esto no quiero decir que esa protesta carezca de fundamento, sino todo lo contrario: para que haya exceso basta con que alguien así lo aprecie y siempre parece haber existido un desajuste entre los saberes que alguien sabe y lo que un sujeto sabe realmente. El exceso no es una magnitud independiente; está poblada de resonancias antropológicas, es algo así como una cantidad que ha dejado de ser mera cantidad, que ha pasado por la ponderación subjetiva. Hablamos de lo que no se puede contar, de lo in-

² *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt 1981, 17.

calculable, pero la incapacidad corre a nuestro cargo, no es una característica de las cosas, cuya cantidad es siempre inocente.

El exceso es una cualificación relativa a una apreciación. Valora la relación entre una cantidad y nuestra incapacidad de hacernos cargo de ella en aquella medida que consideramos adecuada. La inocencia de la cantidad se transforma en una vivencia de culpable incapacidad. Lo demasiado aparece con el filtro valorativo de la subjetividad. El exceso produce simétricamente unas carencias –de tiempo, de asimilación, de atención– que son las verdaderas destinatarias del malestar.

El aumento de las cosas conocidas no se traduce siempre en un incremento de nuestra familiaridad con el mundo. Es posible que la especie humana sepa cada vez más, pero eso no se traduce siempre ni necesariamente en que todos sepamos más. A veces, aun siendo verdad esto último, también ocurre que es mayor la diferencia entre el saber individual y el colectivo. Cuanto mayor es el número de cosas que se saben mayor es también el número de cosas que yo no sé y podría saber si dispusiera de un tiempo ilimitado. Es posible que aumente mi saber personal, pero también su diferencial con respecto al saber colectivo. Esta diferencia es salvada mediante la delegación implícita que los sujetos particulares hacemos de lo que podríamos denominar nuestro derecho a comprobar lo que otros –los descubridores y viajeros, los periodistas y los científicos, los testigos de diversa índole– aseguran conocer. El saber de que “se” dispone no está realmente a nuestro alcance, al menos en lo que se refiere a su acreditación como tal. Hay muchas cosas que “se” saben, pero que no las sabe casi nadie. Pero esta confianza es –lo ha señalado agudamente Luhmann– un afortunado reductor de la complejidad. Baste pensar el anquilosamiento que se produciría en una sociedad que quisiera prohibir toda relación de confianza, el atasco cultural que se provocaría si quisiéramos comprobar la validez de todos los conocimientos de los que hacemos uso.

La confianza es también entonces una categoría epistemológica. Además de una cortesía y una señal de modestia, es una benéfica delegación de responsabilidad. La confianza epistemológica que supone apretar un botón, leer el periódico, ponerse en manos de un médico es, cuando menos, un aligeramiento de la complejidad del mundo en el que vivimos, una especie de fideísmo horizontal de la división del trabajo. Representa además una ganancia de tiempo para otras cosas, que nos faltaría si quisiéramos cerciorarnos, por ejemplo, de la validez de los experimentos que han conducido a la invención de un instrumento que utilizamos con una cómoda ignorancia, si quisiéramos que nuestra certeza procedente de haber confiado en alguien pudiera sustituirse por una evidencia personal. La ignorancia de la mecánica no es un impedimento para viajar, del mismo modo que el tiempo que uno puede ahorrarse de estudiar informática lo puede invertir en escribir cosas interesantes. El entramado de la cultura está formado por descargas de peso que permiten un adorno audaz; mientras unas cosas sostienen, otras rematan o matizan.

Tenemos ya una primera indicación acerca de las primeras escaramuzas contra el exceso, de las que parece salir airoso quien acierta a delegar. La cooperación con otros resulta ser un procedimiento de simplificación. El exceso, como el dolor, se soporta mejor en compañía; lo que para un sufrimiento supone el consuelo, podría obtenerse de la interdisciplinariedad conjurada para resistir el embate de lo excesivo.

2. El saber como ampliación y reducción

El experimento mental de decidir qué libros deberíamos salvar de una catástrofe universal es más que una ficción: es una decisión necesaria y recurrente en toda cultura que produzca más de lo que se puede asimilar, o sea, en toda cultura humana, pues el hombre es por naturaleza un animal excesivo. Todos somos herederos del califa Omar II, todos compartimos la responsabilidad de haber despreciado algún libro, aunque no hayamos quemado toda la biblioteca de Alejandría declarando superfluo lo que concuerde con el Corán y dañino lo que discrepe. Y aunque en nuestro caso, el referente para declarar algo como superfluo no haya sido el Corán sino nuestra modesta carencia de tiempo.

La cuestión acerca de si acaso la ciencia no sea un producto inabarcable es antigua y no ha sido planteada por primera vez en la historia en virtud de los procedimientos de conservación y trasmisión del saber de que ahora disponemos. El crecimiento de la cultura no es mera acumulación de datos, sino inserción de lo adquirido en unos contextos que permitan su comprensión subjetiva; su movimiento presenta, pues, esta doble estructura de ampliación y contracción, actuando lo segundo como condición de posibilidad de que se produzca nuevamente lo segundo. No es posible saber más sin haberse liberado de la sugestión de lo nuevo, sin haberlo convertido en rutina implícita. Toda diversificación es precedida y seguida por una concentración.

Los avances del saber suponen por lo general la superación de una determinada frontera o límite. Forma parte de su autoconciencia el gesto audaz de una trasgresión, como lo recoge la iconografía al representar la ciencia como un barco atravesando las columnas de Hércules y adentrándose hacia lo ignoto. Las ciencias humanas han nacido precisamente como ampliaciones de lo cognoscible que se han vuelto autónomas. Interesa subrayar este aspecto de las humanidades cuando se insiste, a veces unilateralmente, en su función conservadora de tradiciones y compensadora de los daños que produce el proceso de modernización. Las humanidades han surgido de alguna trasgresión que arrancaba nuevos espacios —el yo, la variación histórica, la lógica social— del poder de la vida supuestamente inmodificable, de la naturaleza constante o las jerarquías ancestrales.

Pero también es cierto que no hay progreso sin alguna forma de aligeramiento, bajo la forma de rutinización, abreviación o contracción. En torno a

la Ilustración esta condición de posibilidad del progreso mereció una atención especial y pasó a ser concebida como una dimensión esencial de todo desarrollo del saber. *El mismo espíritu que perfecciona nuestro conocimiento de las cosas añadiendo nuevas perspectivas sobre ellas, perfecciona también los modos para comprender mejor su cantidad creciente por medio de procedimientos de abreviación. El espíritu de la investigación moderna permite ambas cosas: ampliar cada vez más el alcance del conocimiento y, a la vez, crear nuevos instrumentos para hacer frente a la amenazante inabarcabilidad*³. Esta afirmación sonará sin duda optimista y desconocedora de los desajustes que se habrían de producir entre la generación de conocimientos disponibles y su asimilación subjetiva, pero refleja el espíritu de la Ilustración y su temprana conciencia de que el saber –por muy amplio que se prometa– debe ser puesto al alcance de inteligencias finitas. Este problema no suele recibir la atención que merece en las historias de la ciencia: que el progreso del conocimiento, además de acumular nuevos datos y ampliar el ámbito de lo que se puede conocer, también ha consistido en la invención de métodos para simplificarlo y hacerle frente.

Como aquellos programas informáticos para comprimir la información, buena parte de los avances de la humanidad han sido la abreviación de algún procedimiento complejo, han sido formas de ahorro, en el orden cognoscitivo pero también en la praxis social y en las formulaciones de deberes. Ocasionalmente acontecen revoluciones que simplifican las cosas y reducen las distancias, se plantean nuevas exigencias de recuperación de la simplicidad, la sencillez se hace valer frente a lo artificioso. Cualquier movimiento que incluya alguna incertidumbre echa mano de mapas y planos, que son simplificaciones que favorecen la orientación en un espacio más amplio que lo conocido.

El desarrollo mismo del lenguaje permite ser entendido a partir de este esquema de ampliación de las designaciones y enriquecimiento de los matices de la valoración gracias al ahorro que permiten determinadas expresiones. Aunque no sea la metáfora una mera contracción de una paráfrasis, aunque incluya otras dimensiones, supone de hecho un ahorro lingüístico debido a una concentración expresiva. Una metáfora es una reducción de la complejidad que ha tenido éxito, como buena parte de las nociones filosóficas y científicas que utilizamos, al igual que las retóricas comprimen en un gesto la variedad de apreciaciones que de otro modo no podríamos suscitar.

Si se escribiera un tratado acerca de las ventajas e inconvenientes del progreso para el saber, buena parte del asunto se centraría en la capacidad de generar y tolerar sistemas de reducción de lo relevante. El aumento no es sinónimo de progreso si no va acompañado de su correspondiente economía de la simplificación. Un incremento sin desplazamientos acerca de lo

³ Fontenelle, *Digression sur les Anciens et Modernes* (1688), citado por W. Krauss, *Fontenelle und die Aufklärung*, München 1969, 155.

relevante es la causa de aquella perplejidad que resulta de la acumulación indiscriminada. Hay una serie de patologías de la exhaustividad que se siguen de la mentalidad recopiladora: no haberlo leído todo, haber olvidado algo, no empezar a ordenar los datos mientras no se disponga de todos... Esta incomodidad surge del desconocimiento de nuestra finita condición, de que no hay atención sin distracción, decisión sin interrupción de las deliberaciones. Toda reducción es discriminadora; no la hay que sea inocente o neutra. Como cualquier economía, también la economía del saber se plantea desde algún género de escasez, establece unos órdenes de relevancia.

El saber analítico –potencialmente inagotable– se completa, asimila y reduce por la fuerza sintetizadora de la interpretación. La simplificación más radical es aquella que procede de la necesidad de hacer comprensible a otro lo que se sabe. La organización comprensible de lo que se sabe es el momento en el que el saber se aclara acerca de sí mismo y es también una oportunidad para ensayar el principio de que el conocimiento –como insistía Schleiermacher en sus discursos y escritos sobre la Universidad de Berlín⁴– está referido a su comunicación y reconocimiento por otros. La mera recopilación y amontonamiento de datos, la historia como un saber acerca de cosas pasadas o un repertorio de admirables ejemplos no puede considerarse como saber hasta que se organiza como algo comunicable. En ese proceso de transmisión se ponen en juego toda una serie de virtualidades sintetizadoras que no habían preocupado al recolector de datos. Por eso la configuración de comunidades científicas y la interdisciplinariedad conduce necesariamente a reducir la complejidad de lo sabido, a prestar atención a su significación, deteniendo incluso el afán erudito. De acuerdo con estas premisas, la interdisciplinariedad no sería una exhortación bienintencionada sino una exigencia científica: lo que sólo sabe uno no lo sabe nadie (J. V. Arregui) y todo lo sabemos entre todos (J. Nubiola). El saber es inseparable de su elaboración lingüística, de su comunicación y reconocimiento intersubjetivo.

La penuria actual de las ciencias aisladas no se debe solamente a la inuitada ampliación de lo conocido –que hoy nadie puede abarcar– sino también a la impresionante extensión, especialización y afianzamiento institucional de las disciplinas más diversas. Su autonomía institucional, unida en ocasiones al orgullo de un lenguaje especializado e incluso esotérico, ha dificultado enormemente la comunicación y cooperación entre ellas, no sólo entre las ciencias naturales y las humanísticas, sino entre saberes que se llevan a cabo bajo el rótulo de una misma facultad. Se ha mostrado como cierto el aforismo de Lichtenberg, según el cual *quien sólo entiende de química, tampoco de química entiende*.

Los procedimientos de reducción interdisciplinar de la complejidad no han discurrido siempre en la línea de construir sistemas en los que todo ele-

⁴ Cf. W. Weischedel (Hg.), *Idee und Wirklichkeit zur Geschichte der Fr. W. universität zu Berlin*, Berlin 1960, 108.

mento encontrara su posición precisa, en la unidad de una racionalidad científica homogénea o en la construcción especulativa de una totalidad, pero siempre se ha propuesto algún tipo de economía: de diferenciación y reintegración, dibujando un cierto movimiento pendular. En la nueva disputa de las facultades parece hacerse valer el principio de una articulación dialógica, dinámica del conocimiento, en lugar de la unidad especulativa o sistemática. La interdisciplinariedad exige más que una mera consulta o transmisión de información. Plantea la necesidad de desarrollar formas dialógicas de argumentación científica que permitan probar en común distintos accesos, perspectivas, teorías y métodos sobre una misma realidad.

Por eso la filosofía es insustituible en el diálogo de las disciplinas cuando se trata de comprender un objeto en su concepto, historia, forma o significación. La filosofía y las humanidades en general son el lugar en el que el mundo se proporciona un saber acerca de sí mismo. Si aciertan a ofrecer indicaciones de relevancia y significación, se convierten en aliadas en el combate contra la monstruosidad de lo excesivo. Porque, en última instancia, el exceso no es cantidad sino insignificancia, resulta siempre del amontonamiento de nimiedades disparatadas, de la reproducción de lo insignificante.

3. La economía de la significación

Toda simplificación está acosada por la sospecha de arbitrariedad. Una defensa fácil consistiría en apelar a la finitud de nuestros modos de hacerlos cargo de la realidad. Pero es posible también mostrar que la reducción es justificable porque permite comprender mejor la naturaleza del asunto en cuestión u orientarse mejor en ese medio complejo. Podría hablarse entonces de la función simplificadora de la significación, de una reducción significativa de la complejidad.

La significación es necesariamente selectiva, pero no arbitraria, mientras que la supuesta neutralidad de la mera descripción conduce al colapso en la medida en que tiende al infinito; la fidelidad del atenerse a lo que hay resulta inviable, mientras que la interpretación reduce la complejidad a lo relevante. El ideal cognoscitivo no se dirime en la disputa entre una descripción objetiva y una valoración arbitraria, porque es posible una valoración justificable en términos de comprensión y corrección.

El paradigma de la objetividad ha estado filtrado por un objetivismo denotativo, por la seguridad que proporciona la designación de una realidad independiente de nuestra condición subjetiva. Este gesto –teóricamente simplificador– introduce un elemento de confusión acerca de la naturaleza de nuestro trato con el mundo. Supone que el mundo es una evidencia originaria de la que nos alejan las mediaciones con las que lo interpretamos. Por eso el gesto más elocuente sería la indicación muda de un objeto (sin que, por cierto, el interlocutor comprenda el sentido de esa indicación, si no re-

sulta significativa dentro de un determinado contexto). Si el conocimiento es copia y adecuación, resulta inevitable el problema de entenderlo como algo de menor riqueza que lo copiado. Toda recreación sería mendaz y la sobriedad de la descripción lo más similar a la realidad descrita. Sería legítima la sospecha del palidecimiento y la nostalgia de la inmediatez. No habría manera de pensar en la mediación como enriquecimiento y los matices del signo lingüístico, de la invención poética de los sentimientos y la plasticidad general de las palabras humanas aparecerían como un artificio frente a la sinceridad del balbuceo. La sinceridad sólo estaría al alcance de lo rudimentario.

Una de las posibilidades de reducción de la complejidad que con más profusión se ha ensayado es la de "limitarse a describir". La complejidad sería introducida por la valoración, que es siempre infiel y caprichosa. Este ideal de una descripción sin dimensión expresiva condujo, por ejemplo, a la elaboración de los lenguajes artificiales. Pero conviene tener en cuenta que una de las cosas que aumenta la sensación de estar ante un proceso de aumento sin reducción es precisamente pensar que el saber es la representación de una realidad independiente. La idea de que el significado de una palabra consiste en lo que designa, la significación como designación, es re-duplicativa, proseguable hasta el infinito.

Imaginemos un lenguaje humano cuya única función fuera codificar informaciones sobre una realidad independiente. Los hombres lo emplearían sin todos esos usos expresivos que tanto complican las cosas. Un lenguaje descriptivo es absolutamente insatisfactorio en relación con lo que los hombres esperamos de los actos lingüísticos, que es siempre algo más que la constatación de estados de hecho: una valoración, una orden, una sugerencia, un gesto de complicidad, una indicación de que no queremos seguir hablando del asunto, etc. Un espacio lingüístico neutro sería el imperio de los malos entendidos, un enredo continuo, una fuente de confusión. Los hombres no podrían hablar claramente si sólo pudieran hablar claramente. Sin rodeos, insinuaciones, juicios tácitos, valoraciones tímidas o rotundas, no podríamos entendernos ni apreciar los múltiples matices de las situaciones humanas. No podemos identificar determinadas condiciones esenciales de la verdad si no hemos alcanzado a comprender el acto de habla en su contexto significativo.

Para comprender los actos lingüísticos es necesario haber entendido bastante acerca de sus condiciones sociales y la trama que teje y desde la que resulta significativo. Para ello no sólo debemos conocer un vocabulario sino también la actividad expresiva correspondiente, lo cual incluye objetos denotados, pero también finalidades y valoraciones. La significación, entendida en este sentido, reduce complejidad. Entender es reducir y reducir es entender. Reduzco, luego entiendo.

A la hora de establecer una significación, lo primero que salta a la vista es que no se puede identificar fuera del espacio de juego definido por los interlocutores. La significación es dada y modificada por las acciones de los

que concurren en el asunto de que se trate. Son los participantes quienes tejen la trama de sentido que, a su vez, los constituye como tales, sin que sea posible diseccionar aquí lo artificial y lo auténtico, según el esquema de un sujeto y un objeto. La significación es dialógica; no se desvela al observador desinteresado, al cazador de objetividades en el coto privado de la descripción neutral.

La primacía de la significación sobre otras propiedades del habla debilita los presupuestos de la posición de un observador externo. Es un modo interno, no moralizante, de recomendar la implicación de los observadores en un proyecto común que es tanto descriptivo como valorativo, intuitivo y público. El tipo de comprensión que se requiere cuando nos atenemos a la función expresiva y constitutiva de las palabras no está al alcance de un observador completamente distanciado del asunto en cuestión. Para entender ese uso debemos considerar la expresión dentro del contexto. Y ese contexto está configurado por los conceptos que están en juego y por el horizonte de relevancia que construyen las prácticas en las que nos movemos. Tratar una realidad desde la perspectiva de un observador completamente ajeno a ella significa considerarlo como un asunto en relación al cual la cooperación o la comprensión, el intercambio de puntos de vista es imposible o irrelevante. Este es el prejuicio que más difícil hace la colaboración interdisciplinar.

El ideal de saber como una conquista privada –y de propiedad privada– nos concibe como observadores individuales que han conseguido una cierta capacidad para intercambiar informaciones, capacidad de la que podrían en todo caso prescindir, como quien renuncia generosamente al ejercicio de su soberanía. Para esta mentalidad la interdisciplinariedad sería una cuestión de buena voluntad, no una exigencia epistemológica. Desarrollar una ciencia como si de una actividad privada se tratara, sería equivalente a tratar de aprender un lenguaje como observador descomprometido, imposibilidad que ya advirtió Wittgenstein al hacer equivalente la comprensión de un lenguaje con la participación en una forma de vida, y de la que tiene experiencia cualquiera que ha tratado de aprender una lengua. Esta concepción reduce el espacio público del saber a un canal secundario de transmisión de lo que ya se sabe y excluye las características significativas del lenguaje humano. Es lógico que esa manera de pensar vea en la interdisciplinariedad un suplemento prescindible y una fuente de enredos y complicaciones.

Por eso me parece que la atención a las funciones expresivas del lenguaje, la pregunta por el sentido y la significación que sustituya a la equiparación de certeza y objetividad, es una base apropiada para apoyar la idea de interdisciplinariedad en algo más que un discurso edificatorio sobre la conveniencia de colaborar. Frente a los que ven en el diálogo de los saberes una fuente de complicación de las cosas, es posible hacer valer su capacidad simplificadora, su conveniencia precisamente cuando se trata de avanzar en la inacabable lucha contra el exceso.

Enero 1996