

PARADOXES. APUNTS PER A UNA EPISTEMOLOGIA PARADOXAL EN SOCIOLOGIA

Antoni Estradé
(University of Sussex)

«The very weightiest truths now received amongst men have nearly all of them, in turn, in some stage of their development, been found strong paradoxes to the popular mind.»

THOMAS DE QUINCEY

I

Escriure és sempre un risc, però segons com és gairebé una imprudència. Faig constar això perquè el que segueix és una mena d'esborrany provisional del que hauria d'ésser un veritable article sobre el tema. Allò que em proposo és explicar fins on he arribat fins ara, tot indicant algunes línies de reflexió futura.

La gènesi d'aquesta dèria meua per les paradoxes es remunta uns quants anys enrera, concretament a finals del 1981, quan Carlo Ginzburg, professor d'història moderna a la Universitat de Bolonya, va venir a Barcelona amb motiu de la presentació de l'edició espanyola del seu llibre *El queso y los gusanos* (Muchnick, 1981). Ginzburg va donar una conferència al Casal de Sarrià, dins de les activitats del Col·legi de Filosofia, on va presentar els arguments d'un article seu, aleshores recent, intitulat «Spic. Radici di un paradigma indiziario», publicat el 1979 per Einaudi en un volum de compilació d'articles de diversos autors amb el nom de *Crisi della ragione*. D'aleshores ençà aquest assaig ha estat traduït, si més no, a l'espanyol —pri-

mer, resumidament, a *El Viejo Topo*; després amb motiu de la traducció del llibre de què formava part per l'editorial Siglo XXI —i a l'anglès— la traducció es va publicar a la coneguda revista d'història *History Workshop*.

Ginzburg presenta en el seu article allò que ell anomena un «paradigma indiciari» i parla de la seva utilitat per a les ciències humanes i més concretament per a la història. Sovint d'un fet del passat no en tenim sinó «indicis», «pistes», i el treball de l'historiador en la interpretació d'aquestes «pistes» per força s'ha d'assemblar al del detectiu, o al diagnòstic del metge o del psicoanalista. Ginzburg analitza primer la figura de Giovanni Morelli, un *connaissanceur* i historiador italià de l'art, famós per la seva peculiar teoria de les atribucions artístiques. Morelli capgirà totalment algunes de les atribucions que es creien ben fonamentades i ho féu centrant l'atenció en petits detalls de la tècnica pictòrica de determinats mestres; detalls que per llur insignificància passaven desapercebuts tant als crítics d'art com als falsificadors de quadres, però que eren fortament personals perquè, en ells, l'artista no s'hi pensava, sinó que els dibuixava d'una manera mecànica però tan característica com una signatura. Per la manera de dibuixar la punta de les ungles, el lòbul de les orelles i d'altres peteses, Morelli podia assegurar que una atribució era falsa encara que es cregués ben fonamentada.

Tot seguit, Ginzburg passa a analitzar la figura de Sherlock Holmes, el detectiu creat per sir Arthur Conan Doyle (sí bé hom podria pensar també, amb Jorge Luis Borges, que en realitat Conan Doyle fou una invenció de Sherlock Holmes). Holmes, encara ben viu en la imaginació popular, representa el detectiu per excel·lència, i gairebé tots els seus casos i aventures són una il·lustració del mètode d'indicis. Efectivament, Holmes es presenta en l'escenari del crim, efectua una recerca minuciosa i pacient de totes les pistes i després, fent servir una potent intel·ligència analítica, en treu l'entrellat, descobrint la solució del cas. Molts cops els indicis de què disposa són insignificants, passarien desapercebuts per a qualsevol altre, i és només la seva capacitat d'observació la que els registra i els mesura en llur importància real. Sherlock Holmes, doncs, tal i com es desprèn de l'article de Ginzburg, és l'arquetipus de l'investigador que aplica el mètode indiciari. Recentment Umberto Eco s'ha interessat també molt pel famós detectiu britànic, en termes molt similars als de Ginzburg, és a dir com a exemple d'un model de coneixement amb aplicabilitat per a les ciències humanes.

Després de Morelli i Holmes, el tercer gran exponent del mètode indiciari és Sigmund Freud. Ginzburg fa esment dels trets generals del mètode psicoanalític —que detecta determinats fenòmens ocults a partir de fragments revelats o «síntomes»—, però també dels escrits específics de Freud sobre la psicoanàlisi de l'art. En els seus escrits sobre Miquel Àngel i Leo-

nardo, Freud cita Morelli i les seves atribucions revolucionàries. Ginzburg, que des del començament ha plantejat el seu article en l'estil d'una investigació criminal, fa explícites una colla de coincidències que s'han manifestat fins ara, la més punyent de les quals és el fet que tant Morelli com Conan Doyle com Freud eren metges. Això el condueix a una digressió sobre els models cognoscitius associats al desenvolupament de la ciència mèdica, una ciència de la qual el mateix *status* científic no és massa clar. L'ull del metge s'ha acostumat des de fa molt a l'observació de petits detalls que permetin de formular un diagnòstic i de cercar un remei, ens diu Ginzburg. No és estrany doncs que les persones encarregades d'estendre aquest «mètode» a d'altres àrees de coneixement siguin metges.

D'altra banda, segons Ginzburg, tampoc no són els metges els únics que han treballat seguint i interpretant indicis. Molt abans, quasi des dels inicis de la història humana, hi ha hagut un altre grup que ha aplicat en la seva activitat quotidiana el mètode indiciari: aquests són els caçadors. Els caçadors s'han acostumat a interpretar les petjades dels animals, a saber, per les branques trencades, els pèls, etc., el recorregut que aquests animals han fet, i a deduir de l'observació de tota una colla de detalls d'aquesta mena una estratègia per a la caça.

Ginzburg afegeix encara d'altres exemples literaris, com Edgar Allan Poe, Marcel Proust o el *Zadig* de Voltaire, i discuteix nocions com les de serendipitat o intuïció, però em sembla que allò que he dit fins ara constitueix el cor explicatiu del mètode d'indícis que proposa. Confio que fer un resum tan dràstic d'un article complex i erudit no en suposi una caricatura. Si algú troba que en criticar-lo m'he fabricat un ninot de palla, sempre pot recórrer a l'original per tal de fer-li justícia. Però abans de passar a la crítica deixeu encara que parli una mica de l'aplicació pràctica d'aquest mètode, feta pel mateix Ginzburg.

Tot i que, en principi, aquest paradigma indiciari podria ésser aplicable a moltes altres àrees de coneixement —penso, concretament, en la sociologia—, Ginzburg s'ha interessat bàsicament per la possibilitat d'aplicar-lo al terreny de la recerca històrica. El seu llibre *El queso y los gusanos* ja era una il·lustració d'aquest mètode, però el llibre que realment pot dir-se que és una aplicació pràctica d'allò afirmat en l'article és *Indagine su Piero* (Einaudi, 1981), una detallada investigació sobre tres quadres del pintor italià Piero della Francesca. En aquest llibre, Ginzburg aporta evidències que suggereixen la necessitat d'un canvi en molts dels judicis mantinguts fins ara per la història acadèmica de l'art. No cal dir que la major part d'aquestes evidències són «indícis» en el sentit de petites pistes sobre les quals ningú no havia reflexionat prèviament. *Indagine su Piero* és d'altra banda el primer llibre d'una nova col·lecció de l'editorial torinesa Einaudi, intitu-

lada «Microstoria» i dirigida pel mateix Ginzburg, on a través de recerces molt particularitzades es pretén copsar més a fons les diferents visions del món de les societats del passat. Aquesta atenció a la microhistòria no suposa un menyspreu de la macrohistòria, sinó un intent de superar la mateixa dicotomia. La microhistòria procuraria una *il·luminació* —en el sentit de Walter Benjamin— de la macrohistòria. Segons Ginzburg, i també mitjançant el mètode indiciari, fóra possible alhora de superar el dilema racionalisme/irracionalisme, que és potser la font de la major part de problemes de les ciències socials.

II

Abans de tot, he d'aclarir que el motiu primer de la meua crítica a Ginzburg és una predilecció literària que tot seguit confessaré. Malgrat que sóc un admirador de Sherlock Holmes i em captiva la seva manera de resoldre els casos més complicats, el meu detectiu preferit és, sens dubte, el pare Brown dels relats policíacs de G. K. Chesterton. Em fa l'efecte que, avui, tant l'un com l'altre són bastant desconeguts. Els nostres ideòlegs de la modernitat, que són els dictadors culturals del present, no han llegit mai una ratlla de Chesterton, a qui deuen classificar com a escriptor antiquat i amb un cert tuf de catolicisme i conservadorisme. Potser no saben que *L'home que fou dijous* és una de les primeres —i de les millors— novel·les experimentals mai escrites, o que Jorge Luis Borges, a qui potser no han llegit més que a Chesterton, però que com és sabut admiren tant, té Chesterton com un dels seus màxims inspiradors dins de la literatura anglesa.¹ Sigui com sigui, no s'ha fet massa propaganda de Chesterton en els darrers anys i això explica el desconeixement general de la seva obra.

Si alguna cosa caracteritza Chesterton com a escriptor, i el pare Brown com a detectiu, és el seu recurs constant a la paradoxa, la seva obertura als aspectes insospitats i sorprenents de la realitat i de la veritat. Per oposició a l'estil sec i fred de Sherlock Holmes, el racionalista analític que converteix cada problema en un joc purament intel·lectual en el qual pot exercir

1. Aquesta petita digressió sobre la ignorància dels nostres ideòlegs de la modernitat no és de cap manera aplicable a Carlo Ginzburg ni s'ha de prendre com una al·lusió indirecta en aquest sentit. Més aviat tinc al cap, quan parlo d'aquesta manera, una colla d'intel·lectuals que confeccionen allò que en podríem dir discurs oficial sobre l'art i la cultura. En ells la vindicació de la modernitat, i algunes vegades fins i tot de la postmodernitat, no representa sinó la darrera disfressa de l'academicisme retòric de sempre. D'entre els intel·lectuals «de moda» espanyols, tan sols Fernando Savater ha demostrat conèixer i apreciar Chesterton.

la seva habilitat lògica per a la deducció, el pare Brown és un capellà catòlic, baixet i gras, amb cara de babau i amb els ulls, moltes vegades inexpressius, darrera els vidres de les ulleres. Aquesta figura ridícula, rodona i negra que quan pensa concentradament adopta el posat d'un imbècil, arribant a fer girar els ulls i treure la llengua per la boca, és gairebé el revés de Sherlock Holmes, tibet i despert, l'especialista de la detecció, que pot ignorar el nom de grans poetes de la literatura anglesa però que coneix a la perfecció els secrets del seu ofici.

La mateixa diferència es fa patent pel que fa als mètodes d'investigació de l'un i de l'altre. Sherlock Holmes investiga arrencant de les pistes que troba, normalment al lloc del crim. La combinació reiterada del coneixement llibresc i dels estudis empírics de casos concrets li dóna el bagatge necessari per a esbrinar els problemes que se li presenten. Holmes està interessat pel crim i no pel criminal. Un cop detectat qui és aquest, la feina de Holmes acaba i comença la de la policia i els tribunals. D'acord amb la distinció fonamental de Wilhelm Dilthey entre comprendre (*verstehen*) i explicar (*erklären*), diríem que Sherlock Holmes vol explicar el crim més que no pas comprendre'l. Li interessen les *causes* del crim i no tant el *sentit*. Per tant, d'acord amb la tipologia de Dilthey, Sherlock Holmes estaria molt més prop del mètode característic de les ciències de la natura (*Naturwissenschaften*) que no pas del de les ciències de l'home (*Geisteswissenschaften*).² D'altra banda, les mateixes característiques del mètode de Holmes són les clàssiques de les ciències naturals: observació, reiteració, calculabilitat, elaboració d'hipòtesis i solucions, confrontació de les hipòtesis amb la realitat, refutació o verificació de la teoria.

El pare Brown, si se'm permet la comparació amb l'arrogant i fascinant figura del detectiu professional de Conan Doyle, té tot un altre estil de solucionar els casos que se li presenten. El seu mètode divergeix radicalment del de Sherlock Holmes. El seu coneixement no prové bàsicament dels llibres, sinó del confessionalari. Coneix les profunditats de la condició humana i aplica aquest coneixement eminentment qualitatiu, irrepetible, fragmentari, a l'estudi dels casos criminals. Contràriament a Holmes, el pare Brown està interessat pel criminal més que no pas pel crim. Per dir-ho

2. El terme alemany *Geisteswissenschaften*, segons explica Hans-Georg Gadamer a *Wahrheit und Methode*, va aparèixer per primer cop en les traduccions germàniques de les obres de John Stuart Mill. El concepte que traduïen així era, en l'original anglès de Mill, anomenat *human sciences*. Per això he optat per traduir-ho com a «ciències de l'home» o «ciències humanes» en comptes de la traducció més literal de «ciències de l'esperit», que pot conduir a certes mixtificacions. Abans de John Stuart Mill, Alexander Pope, en el seu *Essay on Man*, ja havia declarat que l'estudi propi de l'home és l'home.

així, el crim tant se li'n fot. La prova és el seu desinterès per lliurar el delinqüent a la policia; algunes vegades fins i tot arriba a ajudar-lo a fugir de les urpes de la justícia. Allò que sorprèn el que llegeix per primer cop els relats del pare Brown és el fet que mai no s'atrapa el malfactor. Els crims són tots iguals; allò que els fa diferents en cada cas, més enllà de les tipologies enregistrades en els fitxers de la policia, són les persones que hi ha al darrera, la gent que hi és implicada. Cada robatori és igual, però cada lladre té un motiu diferent per a efectuar-lo. Tornant altre cop a la distinció diltheyana, el pare Brown està més interessat a comprendre els motius subjectius del criminal, el *sentit* del crim, que no pas a explicar-ne tècnicament les causes. El seu mètode és doncs més proper al que segons Dilthey caracteritza les ciències humanes (*Geisteswissenschaften*).

Heinrich Rickert va criticar el punt de vista de Dilthey sobre metodologia científica, titllant-lo de neoidealista. Rickert, junt a Wilhelm Windelband, va afirmar la necessitat d'explicacions de base causal per a totes les ciències, afegint-hi per al cas de les ciències humanes la comprensió dels motius de l'acció.

Com confirma Gunter W. Remmling, «la fusió de neoidealisme i neokantisme es va acomplir en la metodologia de Max Weber, el qual va establir la sociologia com a ciència que lliga la comprensió interpretativa del capteniment social amb les explicacions causals dels seu curs i els seus efectes».³ En aquest sentit podríem dir que el pare Brown és un weberià, si no fos perquè Chesterton no va llegir mai res de Max Weber. Efectivament, tot i que com a detectiu el pare Brown està molt més preocupat per la «comprensió» del «sentit» de l'«acció», no s'està tampoc d'«explicar-la» sempre que faci falta —per dir-ho amb terminologia weberiana. Però hi ha un element present en el cor mateix de la metodologia del nostre simpàtic capellà que va fins a l'arrel de la noció weberiana de la sociologia, per abastar allò que s'ha anomenat després les «conseqüències no-intencionades de l'acció», i que està íntimament connectat amb el caràcter paradoxal de les seves conclusions. El secret del pare Brown —i aquest és també el títol d'un dels seus casos més famosos— consisteix a posar-se en el lloc del criminal a través d'un exercici d'empatia que li permeti descobrir els motius d'aquest. L'historiador alemany Johann Gustav Droysen, en el seu llibre *Grundriss der Historik* (1867), caracteritzava de manera molt semblant la tasca de l'historiador en l'intent de captar l'esperit de l'època estudiada (*Zeitgeist*), recreant mentalment els processos intel·lectuals i emocionals dels actors històrics d'èpoques pretèrites. Però, potser a diferència

3. Gunter W. Remmling, *The Sociology of Karl Mannheim*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1975, p. 24.

de Droysen, el pare Brown és capaç de veure fins a quin punt l'acció real del delinqüent reflecteix els motius del delinqüent o es desvia d'aquests per subtilitats que el malfactor no havia considerat quan calculava els seus actes.

Un dels sociòlegs que ha dedicat reflexions epistemològiques al problema de les conseqüències no-intencionades de l'acció social ha estat Karl Mannheim. En un article anomenat «Sobre la interpretació de la concepció del món» (*Weltanschauung*) i publicat el 1922, Mannheim afirma que cada producte cultural desplega tres nivells de significat diferents: a) el seu significat objectiu, b) el seu significat expressiu, c) el seu significat documental. El sentit objectiu de qualsevol acte, segons Mannheim, pot ser entès i captat sense conèixer res sobre les intencions de l'autor individual d'aquest producte o manifestació. Ben al contrari, el sentit expressiu requereix sempre la comprensió del sentit que l'autor lliga a una determinada actuació. Fins ací res de nou respecte a allò que segons Max Weber caracteritzava el mètode de la sociologia. Allò distintiu en Mannheim és la seva noció de sentit o significat documental. El sentit «documental» d'una acció és precisament tot allò que aquella acció *documenta*, revela de l'actor sense que aquest ho desitgi conscientment. Mannheim, que va escriure aquest article per a una revista d'història de l'art, aplica els seus tres nivells de significat a la interpretació de les obres d'art d'una manera que fa recordar molts cops Ginzburg. Diu Mannheim: «La incorporació i projecció del significat 'objectiu' i del significat 'expressiu' depèn de l'esforç conscient de l'artista. En canvi, la tercera dimensió del significat —significat 'documental'— no és intencional. Pot esdevenir un objecte intencional per al receptor, per a l'espectador. Des del punt de vista de l'activitat de l'artista és completament no-intencional, un remanent inconscient.» Segons Mannheim, aquest «significat documental pot ser copsat sense considerar la totalitat de l'obra; de fet qualsevol aspecte fragmentari d'una obra (...) pot subministrar-nos significat documental».⁴ És aquí on el paralelisme amb Ginzburg es fa evident. Els indicis, els detalls poden revelar coses que ni el mateix artista volia expressar de manera conscient. L'acumulació d'indicis confirma el determinat sentit documental que en podem extreure. Com diu Mannheim, només altres pistes que aportin també significat documental poden reconfirmar les nostres sospites. Cap element que sigui associat als nivells objectiu o expressiu de significat no pot fer-ho. Les coincidències amb Ginzburg són encara més sorprenents quan Mannheim fa explícita la relació del sig-

4. Karl Mannheim, «On the Interpretation of *Weltanschauung*», dins del llibre *Essays on the Sociology of Knowledge*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1952, pp. 33-83. Cites a pp. 55-56.

nificat «documental» amb la detecció de símptomes que efectuen els metges.⁵ Tanmateix, allò important en el cas de Mannheim és que lliga els indicis amb les conseqüències no intencionades de l'acció, la manifestació de les quals es revela com a paradoxa.

En el cas del pare Brown —la paradoxa és en el cor mateix del seu mètode— aquesta vigilància pacient que s'entreté no només en allò *fet* i en allò que el subjecte de l'acció *volia* fer, sinó també en la diferència entre l'acció final i l'acció en la ment del criminal, aquesta actitud d'esguard arriba fins a l'extrem de desconfiar dels mateixos indicis, cosa que ni a Ginzburg ni a Mannheim ni a Holmes ha passat pel cap. El pare Brown sap que a vegades les pistes poden des-pistar. Pistes que despisten: hem arribat ací al darrer tomb del mètode del pare Brown. Sembla que ja no es pot anar més enllà. Al relat «L'absència de Mr Glass», dins del llibre *La saviesa del pare Brown*, Chesterton narra un cas en el qual un detectiu que treballa seguint els mètodes de Sherlock Holmes presenta unes conclusions que lògicament són impossibles de rebatre, i argumentades brillantment. Tot seguit el pare Brown demostra l'absoluta falsedat d'aquestes conclusions, perquè, tot i deduïdes impecablement dels indicis, els indicis... no porten enlloc.

Hom pot pensar que el pare Brown, per la seva condició de capellà catòlic i d'antagonista ideal del racionalista i analític Sherlock Holmes, té accés a una clau sobrenatural que l'ajuda a escatir els casos amb què es troba. Hi ha d'haver per força algun element màgic, alguna misteriosa intercessió divina. Tot això lligaria molt bé amb l'estereotip d'un capellà i d'un escriptor catòlic. Però un cop més la paradoxa ens sobta i subverteix la preconcepció infundada. De fet, en moltes de les aventures del pare Brown es troben elements que fan pensar en la possibilitat d'una sortida sobrenatural al cas. La tasca del pare Brown consisteix, no a aprofundir aquesta veta, sinó a demostrar que això tan sols és una aparença mixtificadora i que en realitat gairebé tot és susceptible d'una explicació de base material i racional. El mateix Chesterton s'havia qualificat moltes vegades de racionalista i materialista, sense que això suposés cap contradicció amb la seva condició de catòlic. En el llibre que va escriure sobre sant Tomàs d'Aquino el 1933, Chesterton afirma —capítol IV— que «l'obra sencera del cel és material: la fabricació d'un món material. És l'obra de l'infern la que és totalment espiritual». Déu va crear el món, la seva funció cabdal és la de Creador; per tant la seva obra és material. El Dimoni té per funció principal la de Temptador; la temptació és una operació espiritual. Per tant, l'espiritualista, l'idealista si es vol, no és Déu sinó el Dimoni. Vet ací una de les paradoxes més espectaculars de Chesterton.

5. *Ibidem*, p. 58.

III

Confio que allò que he dit fins ara haurà fet veure clar les diferències entre Sherlock Holmes i el pare Brown, en les quals rau el nucli de la meua crítica a Ginzburg. Passaré ara a examinar el paper de la paradoxa en el pensament de Chesterton, deixant mossèn Brown una mica en segon terme. La noció de paradoxa tal com apareix en Chesterton, i en general en tot aquest article, no és exactament allò que s'entén per paradoxa en la lògica formal i que fa referència a una afirmació contradictòria amb ella mateixa o amb els seus pressupòsits i *irresoluble*. Les paradoxes de Zenó d'Elea o d'Heràclit, tot i ésser interessants, no són les que ens interessen ací. Potser el millor fóra deixar que el mateix Chesterton en expliqués què entén per paradoxa. En l'estudi sobre el seu gran amic i antagonista —una relació paradoxal!— Bernard Shaw, Chesterton diu: «La significació del mot “paradoxa” podria ben bé ésser l'objecte d'una discussió. En grec, certament designa tan sols qualsevol cosa que vagi en contra de l'opinió comuna (...). Però en aquell domini, molt més important, on els mots es fan servir i s'alteren per l'ús, la paradoxa no vol dir res més que això; vol dir (...) una idea expressada en una forma que és verbalment contradictòria (...) hom pot dir que allò que s'entén normalment per paradoxa és una mena de col·lisió entre allò que aparentment és veritat i allò que ho és en realitat (...). Per paradoxa volem dir la veritat inherent a una contradicció.»

H. Denis, l'autor d'un meravellós llibre sobre Chesterton que porta per títol *G. K. Chesterton: Paradoxe et Catholicisme*, ha posat en relació la noció de paradoxa amb el concepte d'analogia en l'escolàstica medieval. L'analogia permetia observar les similituds amagades entre dos conceptes o dos objectes aparentment diferents. Per exemple, la llebre i la tortuga, que, a primer cop d'ull, ens semblen tan diferents, tenen però una cosa en comú: el moviment. L'analogia dels escolàstics medievals és aquest tercer concepte que d'alguna manera sintetitza els dos pols oposats anteriors, els dos «unívocs» segons la terminologia de sant Tomàs d'Aquino. En el cas de Chesterton la paradoxa fa una funció semblant de superació de les antinòmies. Com diu Denis: «*Le paradoxe a ouvert le passage de l'univocité dans laquelle l'esprit pétrifiait deux concepts, rendus par là irrémédiablement antinomiques, vers leur analogie profonde, que légitime leur rapprochement au sein d'une même proposition. Il affirme l'analogie sous le couvert de la contradiction. Il n'est donc pas pure négation, ni simple provocation assénée à la logique. Il n'est pas pur jeu, pure jonglerie verbale, exercée pour le plaisir, sans savoir où cela mène. Il est habité par un sens subtil de la vérité...*»⁶ El

6. H. Denis, *op. cit.*, p. 127.

pensament paradoxal està molt interessat en l'estudi del llenguatge: «*cette première opération intellectuelle, qui consiste à réfléchir sur ce donné élémentaire de la pensée qu'est le mot, à en découvrir les contenus insoupçonnés, et à pénétrer par eux dans des contextes nouveaux, des domaines de savoir et de vérité jusque là inconnus*».⁷ Chesterton és plenament conscient que el llenguatge comunica moltes més coses de les que diu explícitament. Quan algú ens parla, nosaltres captem força més del que ell ens diu, i moltes vegades el nostre interlocutor és plenament conscient d'aquest efecte. Com diu Chesterton a *Heretics* (1905): «Quan diem que la llebre es mou més de pressa estem dient que la tortuga també es mou. I quan diem d'alguna cosa que es mou, estem afirmant, sense necessitat de pronunciar cap més paraula, que hi ha coses que no es mouen. I fins i tot en l'acte de dir que hi ha coses que canvien, diem també que hi ha quelcom d'immutable.»⁸ Aquest punt de vista sobre el llenguatge és bàsicament semblant al del gran humanista soviètic Mikhaïl Bakhtin, les concepcions del qual estan revolucionant la lingüística i la crítica literària a tot el món.

Hugh Kenner va publicar el 1948 un substancios llibret amb el títol *Paradox in Chesterton*, amb pròleg d'un dels més famosos chestertonians: Marshall McLuhan, l'autor de *La galàxia Gutenberg*. Kenner, igual que Denis trenta anys després, posa de manifest la relació de les paradoxes de Chesterton amb l'analogia dels escolàstics medievals. Explica com l'analogia fou usada a bastament per sant Tomàs sense explicar massa bé en què consistia. Un dels seus seguidors, Silvestre de Ferrara, va tractar formalment de definir-la. Segons Kenner «l'analogia explica i la paradoxa descriu, però expliquen i descriuen la mateixa realitat». Aquest parentiu entre analogia i paradoxa no es dona només en Chesterton, sinó, diu Kenner, també en James Joyce i concretament en *Finnegans wake*. Per escàndol d'avantguardistes i d'altres puritans, Kenner demostra les relacions entre Joyce i Chesterton —com d'altra banda fóra possible de demostrar les relacions de Chesterton amb Poe i Kafka. En aquest sentit, vegeu el capítol sobre Chesterton a Jorge Luis Borges: *Otras Inquisiciones*.

Segons diu Hugh Kenner, per a Chesterton la paradoxa «és alhora eina d'expressió i un ingredient de la realitat». Per tant, Chesterton «no fa paradoxes, les veu». En aquesta correlació entre realitat i descripció-coneixement de la realitat que s'efectua a través de la paradoxa, Chesterton coincideix amb l'epistemologia de Hegel. En el camp de l'epistemologia, els prekantians havien centrat el coneixement en l'objecte de la cognició. Com diu Gunter W. Remmling, «ells esperaven que la ment reflectís la natura-

7. *Ibidem*, p. 136.

8. G. K. Chesterton, *Heretics*, Londres, John Lane, 1905, p. 82.

lesa de fenòmens externs d'existència independent. Per a aquest procés, els empiristes confiaven en les percepcions dels sentits i els racionalistes en el poder lògic de la raó. Kant, però, creia que els objectes eren conformats per la ment humana; demostrava que el pensament humà creava *formalment* els seus objectes cognoscitius. El món empíric que ens envolta era *epistemològicament* el nostre producte: la natura derivava la seva estructura, la seva mateixa distribució en el temps i en l'espai, de la constitució cognoscitiva de la ment humana. En aquest sentit el coneixedor inevitablement imposava les seves condicions epistemològiques sobre els objectes de la seva cognició.⁹ Hegel superà els dualismes de kantians i pre-kantians. Pels kantians, l'activitat radicava en la ment que imposava les seves categories sobre objectes passius i que per tant no podia aspirar al coneixement de l'essència, del *noumenon*, i romania purament al nivell dels *fenòmens*. Pels pre-kantians, la ment era un registre passiu d'allò que existia independentment i a l'exterior d'ella. Hegel, a la *Filosofia del Dret*, afirmava que «tot allò que és racional és real, i tot allò que és real és racional». Lluny d'ésser una afirmació de conservadorisme polític, com l'estupidesa de molts comentaristes ha sostingut al llarg dels anys, aquesta frase amb un cert contingut paradoxal no és altra cosa que una crítica a la teoria del coneixement de Kant, que mantenia encara la separació entre coneixement i realitat. En superar la dicotomia entre subjecte i objecte, Chesterton es col·loca en el mateix pla epistemològic que Hegel. No és estrany, doncs, que el seu concepte de «paradoxa» sigui tan semblant al concepte hegelian de «dialèctica», tal i com va posar de manifest Ernst Bloch en el seu llibre sobre Hegel, on afirma l'íntima relació entre el pensador alemany i l'escriptor britànic.¹⁰

IV

Les relacions entre Chesterton i Hegel, entre paradoxa i dialèctica, em porten a considerar el paper que les paradoxes han jugat en la història del pensament filosòfic. Deixant de banda els pre-socràtics, en els quals la

9. Gunter W. Remmling, *The Sociology of Karl Mannheim*, 1975, p. 22.

10. Ernst Bloch, *Sujeto/Objeto. El pensamiento de Hegel*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2a. edició: 1982. Traducció de Wenceslao Roces. La comparació entre la dialèctica de Hegel i les paradoxes de Chesterton la fa Bloch a les pp. 29-30.

En parlar de la dialèctica hegeliana no ens referim a allò de tesi-antítesi-síntesi, concepció forana al sistema de Hegel i que simplifica inadequadament la complexitat del seu pensament. Per a una denúncia d'aquest mite de les tres fases, vegeu G. E. Mueller, «The Hegel Legend of "Thesis-Antithesis-Synthesis"», a *Journal of the History of Ideas* (XIX. 3), juny 1958.

paradoxa és present en un gran nombre de casos, el mateix Sòcrates es revela com a un dels primers sistematitzadors d'un mètode paradoxal o dialèctic. Els diàlegs socràtics són a l'arrel de tota l'evolució posterior de la paradoxa, no només en filosofia sinó en la literatura imaginativa (a més de Chesterton, els dos gran conreadors britànics de la paradoxa, Oscar Wilde i George Bernard Shaw, eren lectors entusiastes de Plató). La influència del mètode paradoxal o dialèctic de pensament es va transmetre des dels clàssics grecs a molts pensadors de l'Islam —sobretot als de la tradició sufí—, i als filòsofs cristians de l'Alta i la Baixa Edat Mitjana, ja des de Plotí i sant Agustí. L'influx neo-platònic fou particularment evident en els místics cristians: Meister Eckhart, Heinrich Suso, Johannes Tauler, Nicolau de Cusa, Thomas Traherne, etc., i en diversos filòsofs del Renaixement italià, fonamentalment Marsilio Ficino.¹¹

Les revolucions científiques —Galileo, per exemple— i els nous mètodes d'estudi de les ciències humanes, com més va més similars als de les renovades ciències naturals, frenen, en alguns aspectes, el desenvolupament de la tradició dialèctica. En aquest sentit, l'esperit de la Il·lustració és simptomàtic d'una manera de pensar que creu que les paradoxes són en tot cas un destorb, una manera de pensar antidialèctica. La gran reacció contra l'illuminisme que representa el moviment romàntic europeu torna a recuperar l'interès per les contradiccions, el gust per la paradoxa i el mètode dialèctic. Així, el gran teòric del romanticisme alemany Friedrich Schlegel, en els seus *Aforismes literaris*, revaloritza la paradoxa connectant-la amb la ironia socràtica. Allò que en resulta, el concepte romàntic d'ironia, tindrà un impacte decisiu en la teoria estètica del Romanticisme. El mateix Schlegel s'encarregaria de demostrar la viabilitat de la ironia com a principi de composició en la forma literària de la novel·la tot escrivint *Lucinda*, sota la influència dels que ell considera romàntics *avant la lettre* Laurence Sterne i Miguel de Cervantes. En el número 48 dels seus *Aforismes del Lyceum* (1797), diu Schlegel: «La ironia és la forma de la paradoxa. La paradoxa és allò que és alhora bo i gran.» En la nota 1.068 dels *Quaderns Literaris* (1797-1801), afegeix: «La paradoxa és per a la ironia la *conditio sine qua non*, la seva ànima... el seu principi...»

La construcció del magne sistema filosòfic hegelianista marca el punt més alt d'una crítica dialèctica de l'*Aufklärung* (vegeu el capítol que s'hi dedica

11. Per a un bon resum de la història de la dialèctica, vegeu el realitzat per Leszek Kolakowski al primer volum del seu llibre *Las principales corrientes del marxismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1980. Que jo sàpiga no hi ha cap història de la filosofia atinent al paper cabdal de les paradoxes. Un primer intent, no del tot reeixit, el constitueix el llibre d'A. Minton i T. Shipka, *Philosophy: Paradox and Discovery*, Nova York, McGraw Hill, 1976, 2a. edició: 1982.

a la *Fenomenologia de l'Esperit*) i alhora d'una afirmació del paper de la paradoxa en filosofia (paradoxa de l'amo i de l'esclau, paradoxa de l'Illuminisme i el Terror, etc.). En la integració i superació d'elements clàssics i romàntics, la figura de Hegel se m'ha representat sempre com a molt semblant a les de Goethe i Beethoven en el terreny artístic. Però de la mateixa manera que la conclusió del *Wilhelm Meister* goethià va comportar al seu autor una allau de crítiques per part de la nova joventut romàntica, Novalis, sobretot, no va tardar a produir-se una reacció de proporcions semblants contra la filosofia de Hegel. El gran pecat de Hegel a ulls dels romàntics era haver deixat fora, o si més no haver menystingut, el tema romàntic per excel·lència: el problema de la subjectivitat.

Qui criticà més i millor Hegel en aquesta direcció fou el filòsof danès Søren Kierkegaard. Però paradoxalment Søren Kierkegaard, el més aferrissat detractor de Hegel, tingué una gran estima per una de les eines fonamentals del vell mestre alemany: la paradoxa. Diu Frederick Sontag, l'autor d'un comentari general a l'obra de Kierkegaard: «Gairebé qualsevol persona que conegui alguna cosa de Søren Kierkegaard sap com li agradava d'accentuar la inevitabilitat de la paradoxa. Ben cert, ell no va ésser de cap manera el primer a fer-ho. Hegel, al qual s'oposava amargament, féu de la paradoxa l'alè vital de la lògica. Però, per a Hegel i d'altres, la paradoxa ens llança un repte i porta a situacions difícils, però si més no mena a alguna solució. El punt principal de Søren Kierkegaard és que algunes —però no totes— paradoxes són de tal manera que no permeten anar més lluny d'elles mateixes, no tenen solució.» En els seus *Fragments filosòfics*, el mateix Kierkegaard remarca la importància de la paradoxa quan afirma: «la paradoxa és la font de la passió del pensador; un pensador sense paradoxa és com un amant sense sentiment: una miserable mediocritat».¹²

Dues de les principals paradoxes en el pensament de Kierkegaard —i, sens dubte, estretament relacionades l'una amb l'altra— són les que podem anomenar «paradoxa de la Raó» i «paradoxa del Cristianisme» (aquesta darrera és la que Kierkegaard anomena sovint paradoxa amb majúscula). La primera, la «paradoxa de la Raó», té relació amb el fet que Kierkegaard sosté la necessitat de parlar dels límits de la Raó: la tasca de les ciències és adonar-se que hi ha coses que mai no arribaran a entendre. Això s'afirma repetidament (una categoria molt kierkegaardiana aquesta de la repetició) als *Fragments filosòfics* i al llibre que en anglès s'intitula *Concluding Un-*

12. La cita de Sontag a: Frederick Sontag, *A Kierkegaard Handbook*, Atlanta, John Knox Press, 1979, p. 104. La cita de Kierkegaard a: Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments or a Fragment of Philosophy*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1962 (segona edició; edició original: 1936), p. 46.

scientific Postscript, però potser on és més clar és als *Diaris*, on trobem escrit: «Tot serà confús si les ciències humanes refusen comprendre que hi ha quelcom que no poden entendre, o millor dit, que hi ha alguna cosa sobre la qual l'única cosa que poden arribar a entendre és que no la poden entendre».¹³ Pel que fa a la «paradoxa del Cristianisme», Kierkegaard la identificava amb el misteri de l'Encarnació: com pot ser que un Déu omnipotent i etern es faci home i es deixi crucificar?, com pot ser que després d'aquest sacrifici el Mal continua essent poderós a la Terra? És aquest també un exemple de la «paradoxa de la Raó»: l'únic que la Raó pot entendre sobre el misteri de l'Encarnació és que no el pot entendre. És possible detectar en aquesta identificació entre «paradoxa del Cristianisme» i «misteri de l'Encarnació» un gran parallelisme amb els escrits teològics de Chesterton. En efecte, Chesterton, a *The Everlasting Man* (1925) i a *Orthodoxy* (1908), així com en altres escrits, insisteix també sobre el caràcter paradoxal del Déu que es fa Home. Per Chesterton, com per Kierkegaard, l'Encarnació és d'altra banda el tret central del cristianisme.¹⁴ Stephen Medcalf, professor de literatura anglesa a la Universitat de Sussex, ha arribat a dir que Kierkegaard és el pensador més proper a G. K. Chesterton.¹⁵ El fet de que hi hagi alguns elements comuns no ha de contribuir a amagar, però, les diferències entre l'un i l'altre. De fet em sembla que no hi ha dues actituds vitals més contrastades que l'«angst» —angoixa— del filòsof danès i la joia esclatant de l'humorista britànic. Dues maneres ben diferents de viure la mateixa paradoxa.

13. *The Journals of Soren Kierkegaard. A selection edited and translated by Alexander Dru*, Londres, Oxford University Press, 1938, p. 194.

14. Aquesta adopció d'un punt de vista paradoxal inherent a la filosofia de la religió i a la meditació teològica, com un reflex de la paradoxa que emana de la mateixa actitud de creure, no és exclusiva del cristianisme. Leo Baeck, al seu llibre *The Essence of Judaism* (Londres, Macmillan, 1936, 1a. edició alemanya: 1905) parla de les tres paradoxes que fonamenten la religió jueva. La més important de totes és, segons li sembla, que, d'acord amb el judaisme, l'home és alhora creador i criatura: la seva vida existeix només a través de Déu, però l'home gaudeix d'independència... Segons Baeck, «en aquesta paradoxa rau l'originalitat del judaisme, allò que el fa diferent de totes les altres religions (...). Mitjançant la fe l'home experimenta el sentit del món, mitjançant l'acció li dona un sentit» (pp. 121-122).

15. Stephen Medcalf, «The Achievement of G. K. Chesterton», dins de G. K. Chesterton: *A Centenary Appraisal*, editat per John Sullivan, Londres, Paul Elek, 1974, pp. 81-121. Les relacions entre Chesterton i Kierkegaard són explicades a pp. 118-120.

V

Després d'aquesta breu i massa llarga digressió sobre el paper de la paradoxa en filosofia (d'altra banda incompleta), potser hom pensarà si no ha arribat ja l'hora de tocar de peus a terra i parlar d'un cop de quin és l'interès que les paradoxes poden tenir per als sociòlegs, i quina mena de precedents i perspectives hi ha per al desenvolupament d'una «sociologia paradoxal». Crec tot això del màxim interès i em poso a parlar-ne tot seguit.

Anem a pams. En primer lloc els precedents. Contràriament al que hom podria pensar, n'hi ha molts i molt bons. Les paradoxes han estat presents des dels inicis en la història de la teoria sociològica. Són importants per a entendre el pensament dels anomenats «pares fundadors»: Marx, Durkheim i Max Weber. Pel que fa a Marx, ell va ser el primer que va concebre la teoria social com a estudi de les repercussions socials involuntàries de gairebé tots els nostres actes, segons diu Karl Popper recollint una suggestió de Karl Polanyi. L'obertura de Marx a la paradoxa li prové de la incorporació que fa del mètode dialèctic hegelian. Aquest caràcter paradoxal de l'obra marxiana es pot copsar fonamentalment en els escrits del «jove Marx» (ho dic així per precisar-ho d'alguna manera, però de fet crec amb István Mészáros que una distinció radical entre dos períodes de l'obra de Marx és tan il·lusòria com inútil): encara que no només en aquests: de fet un dels passatges en els quals Marx parla més clarament de la paradoxa pertany al Marx «madur». És al seu escrit *Salari, preu i guany* (1865), on s'afirma en relació amb l'explicació marxiana del benefici: «Això pot semblar una paradoxa, quelcom que xoca amb les observacions quotidianes. També és paradoxal el fet que la Terra giri a l'entorn del Sol i és una paradoxa que l'aigua estigui formada per dos gasos altament inflamables. Les veritats científiques són sempre paradoxes, quan es mesuren amb l'arrasador de l'experiència quotidiana que només s'adona de l'apariència enganyosa de les coses».

La vinculació de Durkheim al mètode paradoxal potser no és tan clara com la de Marx, però una noció tan fonamental en ell com la d'anomia reposa sobre un principi paradoxal: que l'arrel del malestar en la societat moderna està íntimament lligada a les conseqüències, no volgudes però inevitables, d'una determinada concepció de la felicitat i de la manera d'aconseguir-la. La creença en el caràcter il·limitat de les necessitats humanes, que comporta la doctrina del progrés indefinit, fa que ningú no estigui mai content i que l'activitat vital adquireixi l'aspecte d'una cursa sense fi i sense sentit. Com diu Durkheim: «perseguir la finalitat que és inabastable per definició és condemnar-se a la infelicitat permanent».¹⁶

16. Emile Durkheim, *Suicide*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1952, p. 248.

En una conferència pronunciada el 1919 i intitulada «Wissenschaft als Beruf» Max Weber desenvolupà un argument molt proper al formulat per Durkheim en la seva discussió de l'anomia. Preguntant-se pel sentit del progrés i acollint-se al mestratge del seu estimat Lleó Tolstoi, Weber explica com aquest transformà aquella pregunta en una pregunta sobre el sentit de la mort per a l'home civilitzat: «la resposta de Tolstoi fou: per a l'home civilitzat la mort no té sentit. I no en té cap perquè la vida individual de l'home civilitzat, col·locat en un progrés indefinit, mai no pot tenir un acabament (...). I, atès que la mort no té sentit, la vida civilitzada tampoc no en té; per la seva mateixa "progressivitat" dóna a la mort el seu caràcter de fet absurd».¹⁷ Aquesta capacitat de veure paradoxes —com diria Kerner—, d'obertura als aspectes insospitats d'una realitat complexa, la tornem a trobar en dos dels conceptes centrals de la sociologia de Marx Weber: «desencisament» (*Entzauberung*) i «gàbia de ferro», tots dos connectats amb allò que podríem anomenar la paradoxa —o la dialèctica, si volem— de la racionalitat.

Dos contemporanis de Max Weber (1864-1920) eleven la paradoxa a peça central de llurs teories sociològiques, fent-ne un ús constant. Aquests pensadors, que tenen tantes afinitats entre ells que gairebé fan esborronar, són Thorstein Veblen (1857-1929) i Georg Simmel (1858-1918), dos *outsiders*, encara avui relativament desconeguts, d'una importància cabdal per a la teoria sociològica.¹⁸ Veblen i Simmel han influït molt en el màxim

En aquesta connexió entre progrés i insatisfacció, civilització i malestar, Durkheim avança algunes de les tesis formulades després, d'una manera més àmplia i en un context una mica diferent, per Sigmund Freud en la seva obra *El malestar en la cultura*.

17. Hans Gerth & C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1948, pp. 139-140.

18. Les similituds entre Simmel i Veblen són tan xocants que fan pensar en la figura de ficció del «doble». Veblen era un nord-americà d'ascendència noruega, Simmel un jueu alemany. Cap dels dos no s'integraria mai en la seva societat d'adopció. La carrera universitària de l'un i de l'altre és la història d'un fracàs que els portà a compartir un destí de marginalitat acadèmica. Per Simmel, com per Veblen, són molt importants a principis dels 1890 les teories de Darwin i Spencer; però, també com Veblen, després se'n distanciarà. Veblen va escriure un article sobre el paper intel·lectual dels jueus, argumentant que la seva capacitat tenia molt a veure amb la situació de desarrelament en la qual vivien. Simmel va escriure unes memorables pàgines sobre l'estranger, en termes gairebé idèntics als de Veblen. Veblen i Simmel són els dos únics sociòlegs de l'època que van escriure contribucions importants sobre el consum, sobre la moda, sobre el problema de la dona, sobre la distribució social dels valors ètics i estètics. I a més ho feren en termes molt semblants. Només Charles Fourier molt abans i Walter Benjamin molt després han demostrat interès pels temes característics de Veblen i Simmel.

teoritzador d'una branca del funcionalisme, el sociòleg nord-americà Robert K. Merton, ell mateix «practicant» també de la paradoxa. En el seu famós article sobre «Funció latent i funció manifesta», on el primer concepte —funció latent, segons la terminologia de Merton que deriva de Freud i Francis Bacon— fa referència a les conseqüències no intencionades de l'acció, Merton cita Veblen com a predecessor de la mateixa distinció que ell fa explícita, i en concret l'anàlisi vebleniana del consum conspicu. Com diu Merton: «no és casualitat que Veblen hagi estat reconegut com a un analista social dotat de visió per a tot allò paradoxal, irònic, satíric. Atès que això és ben sovint, si no inevitablement, un resultat de l'aplicació del concepte de funció latent». I afegeix després: «la paradoxa vebleniana és que la gent compra productes cars no tant perquè són més bons, sinó perquè són cars».¹⁹ I en fer-ho identifiquen el prestigi pecuniari amb l'*status*. Merton conclou: «l'anàlisi feta per Veblen de les funcions latents va més enllà de la noció de sentit comú segons la qual la finalitat del consum és la satisfacció de necessitats».

L'ús de la paradoxa és una constant també en l'obra de Georg Simmel. Les seves famoses «digressions» a *Sociologia* (1908) en són un bon exemple, però si hi ha una obra tota ella edificada sobre paradoxes aquesta és sens dubte la monumental *Filosofia del Diner* (1900), que més enllà del seu títol, representa una sociologia cultural del capitalisme. Les anàlisis de la prostitució, de les relacions entre el diner i l'intel·lecte o entre el diner i el formalisme jurídic, són brillants exhibicions de la potència heurística de la paradoxa. Ernst Bloch, Karl Mannheim i György Lukács foren, en diversos moments de les seves vides, deixebles de Simmel i lectors entusiastes de la *Filosofia del Diner*. L'obertura envers les paradoxes que hom pot trobar en algunes de llurs obres prové del doble influx de Hegel i Simmel.

La generació de sociòlegs posterior a Marx, Durkheim, Weber, Veblen i Simmel demostrà també un interès persistent per les paradoxes. Això és

19. Robert K. Merton, «Manifest and Latent Functions», capítol III del llibre *Social Theory and Social Structure*, Nova York, The Free Press, 1968 (1a. edició: 1949, 2a. edició: 1957, 3a. edició: 1968), pp. 73-138. Les cites es troben a les pp. 123-124. A la seva tesi doctoral, Robert K. Merton ja va tenir present aquest component paradoxal del pensament de Veblen: «sovint (...) com Veblen ha assenyalat, la invenció és la mare de la necessitat. Les conseqüències ulteriors de les invencions mecàniques més importants no s'havien previst ni calculat intencionadament». A Robert K. Merton, «Science, Technology and Society in Seventeenth Century England», *Osiris*, 4, 1938, pp. 360-632. Cita: nota 81 a la pàgina 517. Recentment s'ha publicat com a llibre i en espanyol aquest magnífic treball de Merton: Robert K. Merton, *Ciencia, Tecnología y Sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

aplicable tant a alguns representants de la sociologia marxista com de la no marxista. Entre aquests darrers hem parlat ja una mica de Robert K. Merton. Segons Merton, les troballes teòriques que van lligades a la recerca de les funcions latents s'allunyen considerablement dels estereotips del *common sense Knowledge*. Quan les funcions latents difereixen de les funcions manifestes, la investigació de les primeres «ben sovint produeix resultats "paradoxals". La possible paradoxa resulta de la modificació dràstica d'una preconcepció familiar i popular pel que fa a una creença o pràctica estandarditzada, *només* en termes de les seves funcions manifestes». Aquest coneixement paradoxal aportat per l'estudi de les funcions latents lliga, en certa mesura, amb el concepte, estudiat anteriorment, de «sentit documental» tal i com l'entén Karl Mannheim. El vincle és l'anàlisi de les conseqüències no intencionades de l'acció, de gran importància segons Merton: «les contribucions intel·lectuals *originals* dels sociòlegs es troben fonamentalment en l'estudi de les conseqüències no intencionades de les pràctiques socials (entre elles les de les funcions latents) (...) Hi ha alguna evidència que és precisament quan l'atenció investigadora dels sociòlegs s'ha desplaçat del pla de les funcions manifestes al de les latents que aquests mateixos sociòlegs han fet les seves més grans i més *originals* contribucions» (els subratllats són del mateix Merton).²⁰

L'atenció de Merton a les paradoxes ha continuat en l'obra d'alguns dels seus deixebles. Així Alvin W. Gouldner, per exemple, mort prematurament el 1980 i un dels més brillants sociòlegs nord-americans; l'autor de *La crisi de la sociologia occidental*. Gouldner, des dels seus llibres i articles i des del consell de redacció de la revista *Theory and Society*, ha contribuït a una profunda renovació de la sociologia als Estats Units, integrant elements del marxisme i de la sociologia no marxista en un estil a vegades semblant al de Charles Wright Mills. Al seu llibre *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, Gouldner postula una sociologia que accepti la dissonància com una part integrant de la realitat, reclamant-se hereu alhora de Hegel i Merton —d'aquest darrer recull la distinció bàsica entre funció latent i manifesta. La mateixa obertura teòrica als aspectes paradoxals de la realitat es pot veure en la discussió del concepte de «crítica» que Gouldner fa al primer capítol del seu llibre *The Two Marxisms*.²¹

Louis Schneider, un altre sociòleg relacionat amb Merton, va escriure

20. Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, pp. 122 i 120 respectivament.

21. Els dos llibres de Gouldner han estat publicats en castellà per Alianza Editorial. La perspectiva paradoxal és també present de manera clara en la sociologia de Peter L. Berger.

un article sobre la perspectiva irònica i el pensament sociològic on defensa el paper que la ironia i la paradoxa juguen en les observacions del sociòleg: «Allí on hi ha ironia, hi ha el sentit que les coses no són com hom suposava (...) La ironia suggereix ambigüitat i paradoxa, que són de fet conceptes ben propers a ella. Només una sociologia simplista pot permetre's el luxe d'ignorar aquestes coses.»²² Malgrat aquest interès clar i declarat pel nostre problema de les paradoxes, Schneider no s'entreté a fer una genealogia del mètode irònic i dels autors de la sociologia que l'han emprat, fora del mateix Merton. Només analitza amb una certa extensió el paper de la ironia en el pensament social de Bernard Mandeville.²³

Passant ara a analitzar el desenvolupament de la sociologia d'inspiració marxista, hom pot adonar-se de la part important que les paradoxes han jugat en les teories de determinats pensadors. Potser enlloc no és això tan evident com en la teoria crítica de l'anomenada Escola de Frankfurt. La teoria crítica pressuposa un diàleg entre la tradició marxista, la psicoanàlisi de Freud i l'herència de la filosofia i la sociologia alemanyes, aquesta darrera representada sobretot per Max Weber i Georg Simmel. El pont entre Marx, Freud, Hegel, Weber, Simmel i els «frankfurtians» Adorno, Horkheimer i Marcuse, el representen pensadors com Mannheim, Lukács, Bloch i Benjamin. Com podem veure tots ells han sortit en un moment o altre en aquest article per la seva relació amb el mecanisme de la paradoxa. No és estrany, doncs, que la sociologia de Frankfurt reculli també aquesta tradició d'anàlisi i la converteixi en un dels seus motors teòrics.

El gust per la paradoxa és evident al llarg de l'obra de Theodor W. Adorno, i és potser en la seva obra assagística (*Prismes, Notes sobre literatura...*) i aforística (*Minima Moralia*) on es fa més clarament present. Però àdhuc l'obra feta en col·laboració amb Horkheimer sobre la *Dialèctica de l'Illuminisme* és una exhibició contínua de paradoxes, fins al punt que hom podria ben bé haver intitulat l'obra *Paradoxes de l'Illuminisme* (com hem dit abans, els termes «dialèctica» o «paradoxa» són en molts casos

22. Louis Schneider, «Ironie Perspective and Sociological Thought», dins del llibre de Lewis A. Coser (ed.), *The Idea of Social Structure. Papers in Honor of Robert K. Merton*, Nova York, Harcourt, Brace, Jovanovich Inc., 1975, pp. 323-337. La cita es pot trobar a la p. 324.

D'entre els llibres de filosofia de la ciència, n'hi ha un que dona importància al problema de les paradoxes i en parla explícitament: Jon Elster, *Ulysses and the Sirens. Studies in rationality and irrationality*, Cambridge University Press, 1979.

23. Sobre la ironia en el pensament social de Bernard Mandeville, vegeu la meua recensió en un número anterior d'aquesta revista: Antoni Estradé, «Nota de lectura del llibre *El pensamiento social de Bernard Mandeville*, de Thomas Horne», *Papers*, núm. 22-23, 1984, pp. 219-225.

intercanviables). Les reflexions de Max Horkheimer sobre la raó instrumental, recollint inspiracions prèvies de Max Weber i Karl Mannheim, també són una il·lustració evident del mètode paradoxal; com ho és, de manera eminent, *L'home unidimensional*, de Herbert Marcuse, amb la seva paradoxa central que la liberalització en la societat capitalista industrial avançada mena cap a un aprofundiment de la dominació.

Amb tot aquest ràpid repàs d'un conjunt de teories sociològiques he pretès mostrar la força explicativa associada a la paradoxa —en la concepció chestertoniana o mertoniana del terme—, així com la vigència d'una manera de pensar que pel fet de restar amagada o, si més no, no explícita, no s'havia identificat com a tal ni constituït com a tradició, malgrat l'abundància i la qualitat dels exemples que li donen suport. Segons crec, aquest mètode paradoxal pot superar l'escissió entre micro i macrosociologia, tal i com ho demostra la sociologia de Simmel, Veblen o Weber, o la teoria crítica de l'escola de Frankfurt. La paradoxa és precisament l'element que serveix per a efectuar aquesta mediació. D'igual manera, crec que l'ús de les paradoxes pot contribuir als esforços per salvar la dicotomia racionalisme/irracionalisme, per l'èmfasi que posa en les conseqüències no intencionades de l'acció social i en la voluntat de comprendre'n el sentit. Aquesta possibilitat ha estat reconeguda pel mateix Merton en el seu article sobre funcions manifestes i latents.

Finalment, i potser no només d'utilitat per a la teoria sociològica, em penso que una reflexió que doni cabuda als elements paradoxals de la realitat per força ha de contribuir a superar les versions massa radicals de la distinció entre sentit comú i ciència. Plató als capítols VI i VII de *La República*, distingia entre *doxa* i *episteme*, entre opinió i ciència o coneixement. La paradoxa pot representar la mediació entre la *doxa* —a la qual subverteix, mostrant-li la seva feblesa— i l'*episteme*. En mostrar els aspectes insospitats que l'opinió establerta no reconeix, la paradoxa pot suposar un estímul en el camí cap a l'ampliació del coneixement, de la ciència. És en aquest sentit que cal entendre la cita de Thomas de Quincey reproduïda a l'inici de l'article. Caldria dir, però, que, a diferència de Bourdieu o d'Althusser, no crec ni en l'estupidesa del sentit comú popular ni en la superioritat de la ciència que ha efectuat la «ruptura epistemològica» amb les «pre-concepcions». Més aviat penso que, en el progrés del coneixement científic, velles teories que havien estat *episteme* degeneren i esdevenen *doxa*. És llavors quan la *paradoxa* cal que mostri allò que la vella teoria ja no és capaç d'explicar en els seus termes. La paradoxa no va dirigida tant contra el pensament espontani popular —en el qual els elements paradoxals juguen sovint un paper important— com contra determinades construccions intel·lectuals mecanicistes o simplistes que volen

fer passar per ciència un conjunt d'explicacions que redueixen considerablement la gran complexitat d'allò real. Com deia John Maynard Keynes, són les velles teories, que penetren fins al darrer plec del nostre cervell, les que ens impedeixen de veure allò que és evident.