

La crítica de las ciencias y de la modernidad

The critique of science and modernity

Resumen

Este artículo busca contribuir al análisis de un tema significativo de la epistemología contemporánea: la crítica de la ciencia en relación al debate de la modernidad. Esta temática ha recibido escasa atención de los epistemólogos y científicos sociales latinoamericanos, aunque parece necesario esclarecer la reflexión sobre los actuales desafíos de las ciencias sociales en América Latina. En nuestra región asistimos a una mitificación del papel de las ciencias naturales en su aporte al crecimiento económico, y un proyecto explícito de funcionalizar las ciencias sociales convirtiéndolas en instrumentos de políticas sociales de carácter asistencial, definidas por el modelo socioeconómico neoliberal. Ambos aspectos corresponden a un modo economicista de concebir la modernidad en nuestras sociedades que privilegia la racionalidad instrumental.

Se exponen las ideas centrales de la crítica a las ciencias de Habermas, Feyerabend y Hinkelammert. Estas cuestionan algunas de las principales representaciones sobre las ciencias y forman parte de su crítica a la modernidad: a) La existencia de un solo modelo de cientificidad en las ciencias sociales, la idea de que hay un solo interés de conocimiento en las ciencias sociales, y el carácter no ideológico de la ciencia y la técnica (Habermas); b) la existencia de métodos generales en las ciencias, la vigencia del cientificismo, el carácter siempre emancipador de la ciencia frente a las ideologías, la idea de que las comunidades científicas no son grupos de presión, y que los ciudadanos no pueden participar en la discusión sobre las políticas de desarrollo e investigación científica (Feyerabend); c) el supuesto de que la ciencia es siempre empírica y está libre de conceptos trascendentales, mítico y teológicos; que la ciencia es conocimiento concreto de la realidad, y la idea que la ciencia no tiene responsabilidad respecto a los efectos negativos del uso de las tecnologías y de la racionalidad economicista (Hinkelammert).

Palabras Clave: Hinkelammert, Feyerabend, ciencias sociales, epistemología.

Abstract

This article seeks to contribute to the analysis of a significant theme in contemporary epistemology: the critique of science within the debate on modernity. This theme has received scarce attention from Latin American epistemologists and social scientists, although there is an apparent need to clarify the reflection on the current challenges to social sciences in Latin America. In our region we are seeing a mythification of the role of natural sciences in their contribution to economic development, and an explicit project to functionalize social sciences, turning them into assistance-type social policy instruments defined by the neo-liberal socio-economic model. Both aspects correspond to an economicist way of conceiving modernity in our societies, favoring instrumental rationality.

The central ideas of the critique of science by Habermas, Feyerabend and Hinkelammert are set forth. They question some of the main representations of the sciences and form part of their critique of modernity: a) the existence of a single model of scientificity in social sciences, the idea that there is only one interest in knowledge in the social sciences, and the non-ideological nature of science and technology (Habermas); b) the existence of general methods in the sciences, the acceptance of scientism, the always-emancipating nature of science in the face of ideologies, and the idea that scientific communities are not pressure groups and that citizens cannot participate in the discussion of development policies and scientific research (Feyerabend); and c) the supposition that science is always empirical and free of transcendental, mythical and theological concepts, that science is concrete knowledge of reality and the idea that science has no responsibility for the negative effects of the use of technologies and economicist rationality (Hinkelammert).

Keywords: Hinkelammert, Feyerabend, social sciences, epistemology.

Recibido y aprobado: 24 de julio de 2010 / 2 de septiembre de 2010

Jorge Vergara Estévez se encuentra actualmente vinculado como profesor de epistemología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. ✉vergaraestevez@gmail.com



La crítica de las ciencias y de la modernidad

En las últimas décadas se ha producido una situación paradójica. Por una parte, se han planteado un conjunto significativo de elaboradas críticas a las ciencias, especialmente a las sociales, aunque también incluye a las naturales, y a su papel dentro de la sociedad. Y este cuestionamiento es quizá el más radical que se ha formulado en la modernidad, puesto que no se refiere sólo a los modos de construir las ciencias sociales, los modelos de científicidad, a su científicidad en relación a las naturales, o a algunas teorías científicas, sino a todas las ciencias como saber y su papel dentro de la sociedad. Se han venido planteando durante medio siglo, desde mediados de los sesenta, y sus principales autores son teóricos de las ciencias naturales como Feyerabend y teóricos sociales como Habermas, Foucault, y Hinkelammert.

Sin embargo, en ese mismo período, se produce una eclosión de las ciencias, especialmente de las naturales, una revolución del conocimiento científico, que ha hecho posible, desde los ochenta, una nueva “revolución tecnológica”. En ella se combinan y potencian la tecnología electrónica, la informática, la robótica, los nuevos materiales, la bioingeniería y las neurociencias¹. Asimismo, se ha producido un importante desarrollo y refinamiento de los diversos métodos en las ciencias sociales, tanto en las modalidades cuantitativas como cualitativas, como en las metodologías especiales de cada ciencia. Esta nueva forma de cuestionamiento de la ciencia difiere de las críticas a las ciencias que se iniciaron, tempranamente, con el juicio de Galileo provenientes de las religiones, desde el arte, la filosofía, los regímenes autoritarios y conservadores, el espíritu romántico, las cuales continúan produciéndose hasta ahora.² Por esto, sólo es par-

cialmente correcto lo que dice Feyerabend, que los críticos sociales más radicales siempre excluyeron a la ciencia de sus críticas.

Los cuestionamientos a la ciencia constituyen un aspecto importante del pensamiento crítico de las últimas décadas, el cual ha cuestionado la sociedad contemporánea y sus diversas instituciones, subsistemas y aspectos. Más aún, ha cuestionado la modernidad, desde distintas perspectivas teóricas. No es casual que Habermas y Hinkelammert, dos de los más importantes teóricos sociales actuales, hayan participado en este radical cuestionamiento de las ciencias. Hasta los sesenta y setenta del siglo pasado, había una imagen idealizada de la ciencia, heredera de las ilusiones positivistas de que la ciencia produciría no sólo el bienestar de todos sino que también haría posible una existencia social más armónica y racional. Por ejemplo, Marcuse, a fines de los sesenta, creía posible “el fin de la utopía” por el desarrollo de las “fuerzas materiales e intelectuales: la eliminación de la pobreza y de la miseria (y) la eliminación del trabajo enajenado” (Marcuse, 1969).

Aún Popper creía posible superar la irracionalidad en política, mediante una política científica, basada en el conocimiento científico social. Esta “ingeniería social gradual”, proporcionaría los criterios de discernimiento de lo que era posible e imposible en política. Estas creencias y expectativas sobre los efectos beneficiosos del conocimiento social estaban potenciadas por los éxitos tecnológicos del fordismo y de la automatización. Sin embargo, los mencionados críticos redescubrieron la dimensión de la ciencia como poder, o la ciencia como una forma de poder, aunque no al modo que pensaba la Ilustración, como la expresión del progreso de la humanidad³, o como un poder puesto al servicio de los intereses generales de la humanidad o de las sociedades. La ciencia es descrita como una forma de poder particular, el cual mediante las

1 A esta nueva revolución tecnológica se le conoce como la tercera revolución tecnológica que significa innovación en tecnologías “duras”, y tecnologías “blandas”. La primera la conocemos como la microelectrónica, la informática, robótica etc.; y la segunda, corresponde a la biogenética, láser, bioquímica, etc.

2 Por ejemplo, la dictadura de Pinochet excluyó de la enseñanza en las escuelas y las universidades cualquier autor o escuela de pensamiento que pudiera ser considerado “conflictivo”. Es así que se excluyeron la

mayoría de las escuelas económicas diferentes u opuestas al neoliberalismo, muchos de los más importantes filósofos contemporáneos y cientos de películas y miles de libros fueron censurados.

3 Ya Rousseau cuestionó la idea de la superioridad de los modernos, basado en el desarrollo de la ciencia y las incipientes tecnologías del siglo XVIII en *Le discours de la inégalité*.

tecnologías acrecienta el poder de los Estados y de las minorías dominantes, a la vez que produce consecuencias negativas inesperadas e indeseables.

En los sesenta, Habermas inició un cuestionamiento a la ciencia que desarrolla en diversas obras. Su interpretación sobre las ciencias sociales difiere de la de Kuhn que sostenía que éstas eran “pluriparadigmáticas”. Para Habermas éstas no son paradigmáticas, ni pluriparadigmáticas. Su diversidad se genera a partir de la existencia de diversas maneras de construir el discurso científico social, de variadas posturas que corresponden y expresan diversos intereses cognitivos; de varias teorías epistemológicas sobre qué *son* y lo que *deben ser* las ciencias sociales; y consiguientemente, diferentes modos de producir y validar conocimientos sociales.

Los orígenes de estas diferentes teorías epistemológicas se remontan al siglo XVIII y XIX, y sus antecedentes ya pueden encontrarse en el pensamiento clásico griego. En el siglo XVIII, ya se expresa esta diversidad de modos de concebir las ciencias sociales. Según Levi-Strauss, Rousseau fundó la antropología moderna y propuso una perspectiva de análisis crítico de las sociedades europeas de su época, mediante un método de carácter comprensivo. Adam Smith partía del supuesto que la forma de organización social capitalista de su época era mejor que todas las anteriores, tanto por las ventajas de la división del trabajo, así como su adecuación a la naturaleza humana. Junto a Locke fundan la concepción economicista del hombre, y aplica un modelo galileano de búsqueda de las leyes permanentes de la economía. En el siglo XIX, surgen las ciencias sociales críticas y emancipatorias con Marx y otros autores. Y, a fines del siglo XIX, con Dilthey se plantea una elaborada concepción comprensivista de las ciencias sociales. Estos tres tipos de ciencia social coexisten en el presente.

Intereses científicos y la ciencia y técnica como “ideología

Habermas en un notable artículo sobre “Conocimiento e interés”, de 1965 —que precedió y anticipó la publicación de su obra con el mismo

título en 1968—, ofrece una importante contribución a la comprensión de estas tres modalidades de construcción del discurso de las ciencias sociales, mediante su teoría de los intereses cognoscitivos (Habermas, 1984). Empieza señalando que la palabra griega *theoría* tiene un origen religioso. El *theoros* era el representante que las ciudades-estados griegas enviaban a otras ciudades a observar ceremonias religiosas. El *theoros* “contemplando se enajena ante el sacro acontecer” (pp. 159-160). En su origen, la teoría fue contemplación religiosa, la cual se transformó en contemplación filosófica del cosmos, con el proceso de secularización de la cultura griega, desde el siglo V a.C. Desde Parménides y Platón esto implica una separación entre el ser y el tiempo; la teoría es concebida como contemplación del ser, es decir de lo que está “depurado de inestabilidad e incertidumbre y deja a la *doxa* el reino de lo precedero” (p. 160).

Los antiguos pensaban que al contemplar el orden eterno, el filósofo imitaba a éste en su interior, su mente se transformaba por el estudio de la teoría, y esto se reflejaba en un *éthos*, es decir en una conducta moral basada en un saber ético. “Este concepto de teoría y de una vida en la teoría ha determinado la filosofía desde sus comienzos”, escribe Habermas (1984, p. 160). Este es un concepto de saber depurado de las pasiones y los intereses. En la religión y el arte griego este dualismo se expresa en la oposición entre el ideal apolíneo representado por la serenidad de Apolo, el Dios de la perfecta armonía, del sol, de la luz, y que se manifiesta en la perfección ideal de la representación del cuerpo humano de Fidias frente a la vitalidad exuberante y visceral de la figura de Dionisios que representa la pasión, la alegría de vivir y la embriaguez. La filosofía griega clásica se propuso proscribir los demonios de los impulsos, de las pasiones y los intereses, todos “los cuales enredan a los hombres en la conexión de intereses de una praxis inestable y casual” (p. 166).

La teoría pura promete la purificación de estos afectos, por ello “la contemplación desinteresada significa, entonces, ostensiblemente emancipación” (p. 167). Desasir el conocimiento de intereses significa, a la vez, purificar a la teoría de

las perturbaciones de la subjetividad y "someter al sujeto a una extasiadora purificación de las pasiones" (p. 167). La *catarsis*, purificación y liberación ya no se logra por la vía religiosa, sino que se realiza mediante la interiorización de la teoría y la experiencia estética en los individuos que producía el drama y el arte griego (RAE, 1992, p. 439). En esa misma época, Aristóteles elaboró la teoría de la experiencia estética como catarsis. "La identidad del yo aislado sólo se puede establecer mediante la identificación con las leyes abstractas del orden cósmico" (Habermas, 1984, p. 167). La conciencia que se ha emancipado de los poderes religiosos externos a ella, que ha dejado de ser conciencia mítica, se ha convertido en conciencia racional que descansa o se basa en su unidad con el cosmos y en la identidad del ser perfecto e inmutable. Aristóteles concibe el cosmos como un orden armónico y jerárquico, regido por una Causa Primera y Motor Inmóvil de carácter divino.

Esta tradición de pensamiento sobre la necesidad de mantener la teoría desligada de los intereses, concuerda con la concepción organicista de la ciencia antigua. Sin embargo, esta tradición se mantiene en la modernidad, cuya concepción de la realidad es de carácter mecanicista, y se conserva incluso en el positivismo. Las ciencias empírico analíticas, hijas de la concepción positivista, desarrollan sus teorías en continuidad con los orígenes del pensar filosóficos, pese a que se consideran libres de toda herencia proveniente de dicho pensar, e intentan mantener a las teorías libres de toda molesta influencia de los intereses naturales de la vida. "Coinciden con el propósito cosmológico de describir teóricamente el universo en su ordenación conforme a leyes, tal y como son" (p. 162). La distinción positivista entre juicios de hechos y juicios de valor, y su proyecto de crear ciencias "objetivas" libres de todo juicio de valor, mediante los cuales se expresan intereses, expresa la referida concepción de teoría heredada de la filosofía griega. En ese sentido, podría decirse que las ciencias, aún en su versión positivista, son herederas de la filosofía griega. La neutralidad de la teoría depende de la "libertad de valor", es decir de la capacidad de excluir juicios de valor. "Escindir los valores respecto de los hechos significa contraponer el puro ser a un abstracto deber" (p. 163).

En esta concepción de la ciencia, los valores y el deber ser, asumen el papel que tenían las pasiones y los afectos en la filosofía griega clásica, es decir, lo opuesto a la teoría pura depurada de estos intereses. En este sentido, y aunque parezca paradójico, el positivismo es heredero de la distinción de Hegel entre la filosofía como discurso sobre el *ser*, y el *deber ser* que no pertenece al discurso filosófico. Sin embargo, al excluir los valores "frente a los cuales las ciencias deben preservar (su) neutralidad, niega el nexo pretendido por la teoría" (Habermas, 1984), es decir la conexión entre *theoría*, de una parte, y *cosmos, bíos teoréticos, y éthos*, de otra.

Habermas distingue tres grandes tipos de interés en las ciencias sociales, los cuales generan tres tipos, o "posturas" (Mardones, 1991), de ciencias sociales: las empírico-analíticas, las comprensivistas y las crítico-emancipatorias. Las ciencias empírico-analíticas, como las llama Habermas, tienen una larga historia. Son herederas de la tradición galileana que fundó la ciencia moderna entendida como explicación causal. Galileo representa mucho mejor que el mismo Copérnico la revolución o "giro copernicano" de las ciencias. Estas dejan de concebir el universo como un gran organismo compuesto de un conjunto de substancias y poderes, y lo piensan como un flujo de acontecimientos que suceden de acuerdo a leyes causales.⁴ Se produce una profunda revolución intelectual en la cual se abandona una visión del hombre y el cosmos de carácter *metafísico* y *finalista* y se elabora, por primera vez en la historia del pensamiento, una visión *mecanicista*.

Desde el Renacimiento surge una voluntad de poder que rechaza la actitud contemplativa frente a la realidad y la sustituye por una postura activa de transformación de la naturaleza, del hombre y las sociedades, como lo han señalado Goldman, Mondolfo y otros. El nuevo evangelio de la modernidad rectifica la idea de que "en un principio era el Verbo", y la transforma en una nueva concep-

4 Vd. En la amplia bibliografía sobre el tema, destacan Frank, P. (1965). *Filosofía de la ciencia. El eslabón entre la ciencia y la filosofía*. México, D. F.: Herrero hermanos sucesores, y Koyré, A. (1988). *Del mundo cerrado al universo finito*. México, D. F.: Siglo XXI.

ción del comienzo, "en un principio era la acción", dice el *Fausto* de Goethe. El interés pragmático, mecánico y causalista, ya no se pregunta *por qué* o *para qué* sino *cómo* se producen los fenómenos, cuáles son sus leyes, para reproducirlos u orientarlos en nuestro beneficio. Esta tradición de pensamiento está a la base del positivismo como actitud antimetafísica, en Hume y Comte.

Estas ciencias se caracterizan, según Habermas, por establecer reglas para la construcción de teorías y para su contrastación crítica, falsabilidad o refutación en el lenguaje de Popper.⁵ Las teorías científicas constan de conexiones hipotético-deductivas que permiten deducir hipótesis de leyes que poseen contenido empírico. Dichas hipótesis pueden ser interpretadas como enunciados que expresan covarianzas y correspondencias entre magnitudes observables, y dadas ciertas condiciones iniciales permiten hacer pronósticos. La viabilidad técnica de éstos proviene "de las reglas según las cuales aplicamos las teorías a la realidad". (Habermas, 1984, p. 169).

"En las observaciones controladas —escribe Habermas—, que toman a menudo la forma de experimentos, provocamos las condiciones iniciales y medimos el éxito de las operaciones realizadas" (p. 169). El éxito significa, en este caso, un alto grado de aproximación entre el resultado del experimento y los pronósticos.

El empirismo quisiera asegurar la calidad objetiva de las observaciones expresadas en las proposiciones básicas: debe darse algo que sea inmediatamente evidente de modo accesible y sin intervención subjetiva. El empirista, que se basa en una teoría del conocimiento como relación cognoscitiva entre un sujeto y un objeto, cree que los enunciados científicos son "reflejos de los hechos en sí; (pero) más bien traen a expresión éxitos y fracasos en nuestras operaciones (p. 169). Puede decirse que los enunciados de las ciencias empíricas deductivas captan descriptivamente hechos y re-

laciones, pero no podemos olvidar ni ocultar que "los hechos de experiencias científicas relevantes se constituyen como tales merced a una organización previa de nuestra experiencia en el círculo de funciones de la acción instrumental" (p. 169). Es decir, nuestros enunciados descriptivos, entre los que se encuentran las leyes científicas, son posibles porque nuestra experiencia es interpretada o construida de acuerdo a ciertas categorías. Hinkelammert señala:

La realidad social no es una realidad a secas, sino una realidad percibida desde un determinado punto de vista. Podemos percibir solamente aquella realidad que nos aparece mediante las categorías teóricas usadas. Sólo dentro de ese marco, los fenómenos llegan a tener sentido, y sólo podemos percibir los fenómenos a los cuales podemos dar cierto sentido (Hinkelammert, 1977, p. 9).

En este caso, la experiencia se organiza en función de una acción instrumental, es decir es una acción que se realiza como un medio para obtener un fin.

El análisis de Habermas lo conduce a la siguiente conclusión: "las teorías científicas de tipo empírico abren la realidad, bajo el interés de posible seguridad informativa y ampliación de la acción de éxito controlado. Este es el interés cognoscitivo por la disponibilidad técnica de los procesos objetivados" (Habermas, 1984, p. 170). Esto quiere decir, que en las ciencias sociales de tipo empírico el interés principal es el desarrollo de la capacidad técnica de intervención sobre la sociedad y la naturaleza. Esta postura coincide con la idea de Popper —el epistemólogo más importante de esta tendencia— quien sostiene que las hipótesis son respuestas a problemas que nos planteamos o que la realidad nos plantea.

Las ciencias histórico-hermenéuticas reúnen un conjunto de autores que se oponen al positivismo y a su pretensión de que existe un modo único de construir el discurso científico, y también un método único para todas las ciencias. Esta tradición epistemológica se remonta a Aristóteles y su concepción de que debemos investigar el sentido, la

5 "Falsabilidad" es la traducción del "falseability". El Diccionario de la Real Academia ha aceptado este neologismo y desechado "falseabilidad". Sin embargo, el neologismo "refutabilidad" expresa de modo preciso el criterio popperiano, más aún si se considera que la verdad del particular refuta, implica la falsedad del universal del signo opuesto: I (V) entonces E (F); y O (V) entonces A (F).

orientación, las causas finales, el *para qué* de los fenómenos. Sus orígenes más cercanos se encuentran en la filosofía de Hegel y en los teóricos alemanes historicistas de la historia, el lenguaje y el derecho, desde finales del siglo XVIII con Ranke, Windelband y Rickert. Todos concuerdan que no se puede abordar los objetos de las ciencias humanas del mismo modo que los de las naturales, pues se trata de objetos diferentes. Renuncian a las explicaciones generales, basadas en leyes universales, para buscar el conocimiento preciso de objetos, fenómenos y procesos específicos. Aunque existen diferencias entre las distintas versiones de este tipo de ciencia, llamada por Mardones "postura fenomenológica, hermenéutica y lingüística" (Mardones, 1991), todas ellas concuerdan en que la *explicación* en relación a leyes generales, no es propia de las ciencias sociales las cuales deben conocer su objeto mediante la *comprensión* de su sentido, aunque sus concepciones sobre ésta sean diversas. Weber representa la primera gran teoría social de carácter comprensivo. Los principales autores de esta corriente son Hans-Georg Gadamer, Alfred Schütz, Peter Berger, Peter Winch, y G. O. Wright. Estos autores no desconocen "la racionalidad científica" de carácter empírico deductiva, pero cuestionan su reduccionismo y afirman la especificidad de las ciencias sociales.

Estas ciencias producen sus conocimientos, a partir de otro marco categorial y otras metodologías que las empírico deductivas. La validación de los enunciados, no se realiza "en el sistema de referencia de control de las disposiciones técnicas" (Habermas, 1984, p. 170). La apertura a los hechos ya no se realiza por la observación y el experimento, sino por la comprensión de sentidos. Habermas examina el tema del interés en estas ciencias centrando su análisis en la hermenéutica de Gadamer, que es una de las principales teorías comprensivistas. En ella la interpretación de los textos sustituye a la contrastación de hipótesis basadas en leyes científicas. "Las reglas de la hermenéutica determina, por tanto, el posible sentido de los enunciados de las ciencias del espíritu" (Habermas, 1984)

Los hechos del espíritu, por ejemplo, los textos literarios o filosóficos, desde la perspectiva hermenéutica

[...] deben ser dados como evidentes, [a esto] ha anudado el historicismo la ilusión objetivista de la teoría pura, y parece como si el intérprete se situase en el horizonte del mundo o del lenguaje, horizonte del cual extrae su sentido un hecho histórico transmitido. También aquí se constituyen los hechos sólo en relación a sus patrones de contrastación (p. 171).

Por tanto, estas ciencias no logran superar la ilusión objetivista y empirista de que existen "hechos" que se constituyen independientes del sujeto, que están "dados". El intérprete busca situarse "en el horizonte del mundo o del lenguaje del cual extrae su sentido un hecho histórico transmitido". Es decir, el sentido de los hechos espirituales residiría en sí mismo y en la relación establece con una realidad "objetiva" la cual sería "el horizonte del mundo o del lenguaje" (Habermas, 1984, p. 171).

Dicho mundo cultural o lingüístico toma el lugar que en las ciencias naturales tiene el mundo del cosmos. Se "olvida esa preconcepción adherida a la situación inicial del intérprete, a través del cual el saber hermenéutico siempre está (o es) transmitido" (p. 171). En las ciencias comprensivas el conocimiento continúa siendo concebido como una relación entre dos mundos: el del intérprete y el mundo de tradiciones culturales donde se ubica el objeto estudiado. Las reglas metodológicas unen la interpretación con la aplicación y, entonces, puede decirse que "la investigación hermenéutica abre la realidad guiada por un interés de conservar y ampliar la intersubjetividad de una posible comprensión orientadora de la acción". Estas ciencias están orientadas por un interés práctico de conocimiento, el de orientar la vida por un "posible consenso de los actuantes en el marco de una comprensión transmitida" (Habermas, 1984).

Las ciencias sociales crítico emancipatorias no se contentan con los logros de las posturas comprensivistas. En primer lugar, examinan racional-

mente las supuestas leyes sociales formuladas por las ciencias empírico-deductivas. Se esfuerzan por "examinar cuándo las proposiciones teórica captan legalidades invariantes de la acción social y cuándo captan relaciones de dependencia, ideológicamente fijas, pero en principio susceptibles de cambio" (Habermas, 1984). Este es un tema central para las ciencias críticas, pues con frecuencia se presentan como leyes permanentes de la vida social, lo que son sólo relaciones de dominación institucionalizadas, o bien leyes cuya validez está limitada a cierto tipo de sociedad o a ciertas condiciones históricas y sociales. La crítica de las ideologías y el psicoanálisis posibilitan que en nosotros se desencadene un proceso de reflexión, afectado por dichas supuestas leyes, y "con ello, el estado de conciencia irreflexiva que caracteriza las condiciones iniciales de semejantes leyes puede ser cambiado" (Habermas, 1984).

Habermas sostiene que contamos con las dos mencionadas ciencias sociales críticas que permiten, y a la vez estimulan, el proceso de reflexión y de análisis de estos enunciados que son presentados como leyes permanentes de la sociedad, formuladas en un nivel "de conciencia irreflexiva". Por ejemplo, la mayor parte de las teorías económicas parten de un concepto de hombre al que otorgan el carácter de un supuesto o de una ley, en estricto sentido. Este es presentado como un enunciado universal, válido para todas las épocas, y dice que todos los hombres poseen deseos diversos, sucesivos o simultáneos, e insaciables. Dicha concepción tiene antecedentes en la sofística griega, y fue formulada rigurosamente en la concepción mecánica del hombre de Thomas Hobbes, quien argumentaba *more geometrico*; y otorgó a esta creencia el carácter de una axioma sobre la naturaleza humana permanente. La crítica de las ideologías muestra que esta supuesta ley —como ya lo vio Rousseau—, no es más que una generalización indebida, teóricamente, a partir de la conducta humana del hombre burgués de su tiempo.⁶ El análisis comparado de las culturas proporciona importantes argumentos para cuestionar las pretendidas leyes universales de la socie-

⁶ Popper diría que esta supuesta ley es una inducción infundada lógicamente.

dad, las cuales casi siempre han sido construidas generalizando las características de las sociedades occidentales contemporáneas.

Según Habermas, las ciencias sociales críticas son autorreflexivas, es decir constituyen procesos cognoscitivos abiertos de aprendizaje social, mediante los cuales se busca superar los discursos de dependencia a los poderes hipostasiados: la Ley, la Economía, el Mercado, el Orden Social, el Estado y otros. Las ciencias críticas emancipatorias constituyen discursos de cuestionamiento a toda forma de poder de las minorías que organizadas en instituciones sacralizadas buscan conservar sus poderes y privilegios, en nombre de un discurso científico que pretenden irrefutable y definitivo. Análogamente, para Hinkelammert, la ciencia social crítica es un cuestionamiento radical de estas entidades fetichizadas a las cuales se sacrifica la vida de los seres humanos concretos.⁷

Finalmente, podría decirse, sintetizando las argumentaciones de diversos autores que hemos mencionado, que los intereses cognoscitivos señalados: el técnico, el práctico y el emancipatorio, son intereses generales presentes en sociedades contemporáneas, y en sí mismos no son directa e inmediatamente intereses individuales o grupales. Su planteamiento difiere completamente del sociologismo como el de Mannheim que pretende encontrar el sentido de los discursos en los intereses particulares de los grupos, organizaciones o naciones. Sin embargo, podría decirse, asimismo, que estos intereses y modos de concebir y realizar las ciencias sociales están ligados a dos intereses básicos prácticos que surgen de las relaciones sociales y las que se producen entre las personas, grupos y en relación al sistema institucional. Y estos dos intereses, matriz de representaciones y de posturas prácticas opuestas, como lo han explicitado autores tan diversos como Marx y Popper, son los intereses conservadores y los de cambio social. Pero Habermas no se plantea esta problemática que sí ha sido desarrollada por otros autores.

⁷ En su teoría social, Hinkelammert realiza una crítica — que define como antropocéntrica— a toda postura que subordine, someta y sacrifique a los seres humanos concretos a la reproducción de las instituciones sociales: el Estado, el mercado, la Ley, la religión o cualquier otra.

Posteriormente, Habermas amplía su crítica a la ciencia. Expone la postura radical de Marcuse de que la ciencia y la técnica son a la vez instrumentos eficientes y discursos de legitimación, "ideologías", de sistemas sociales de dominación.

Lo que quiero demostrar es que la ciencia *en virtud de su propio método* y sus conceptos, ha proyectado y fomentado un universo en que la dominación de la naturaleza queda vinculada a la dominación de los hombres: la naturaleza, comprendida y domada por la ciencia, vuelve a aparecer de nuevo en el aparato de producción y destrucción, que mantiene al vida de los individuos, y los somete a la vez a los amos del aparato (Marcuse, 1985, citado por Habermas, 1968, p. 60).

Habermas no comparte esta postura. No cree posible que pudiera existir una ciencia y una técnica alternativas, ni que ambas correspondan a un proyecto histórico específico, sino que son "un "proyecto" de la especie humana *en su conjunto* y no de un proyecto histórico superable" (p. 61). Para ello acude a la postura de Gehlen para el cual la evolución de la técnica corresponde a un proceso de reforzamiento y sustitución de las capacidades humanas, de modo que "responde a la estructura de la acción racional de acuerdo a fines controlada por el éxito" (p. 62). No hay posibilidad de "una actitud alternativa frente a la naturaleza [...] Sólo cuando los hombres se comunicaran sin coacciones y cada uno pudiera reconocerse en el otro, podría reconocer a la naturaleza como un sujeto" (Habermas, 1968, pp. 62-63) Y, respecto a la ciencia "tampoco puede pensarse consecuentemente la idea de una nueva ciencia, ya que a la ciencia moderna se la ha de considerar como una ciencia obligada a mantener una posible disposición técnica" (p. 63).

En el capitalismo tardío, de fines de los sesenta, según Habermas, el crecimiento de las fuerzas productivas ha perdido su potencial emancipatorio. "Ahora, la primera fuerza productiva: el proceso científico-técnico sometido a control, se convierte en fundamento de la legitimación, la cual ha perdido la vieja forma de ideología y afecta el interés emancipatorio como tal de la especie" (pp. 96-97). En

esta nueva ideología los criterios de justificación están disociados de la organización de la convivencia y de la "regulación normativa de las interacciones, y en lugar de eso los vincula a las funciones del sistema de acción racional con respecto a fines que se suponen en cada caso" (p. 98). En este contexto se ha potenciado "la conciencia tecnocrática", lo que implica la represión de la "eticidad" como categoría de la vida, y excluye "el sistema de referencia de la interacción en medio del lenguaje ordinario" (p. 99). El dominio y la ideología aparecen en las condiciones de una "distorsión de la comunicación", y los "modelos cosificados de la ciencia" trasmigran al mundo sociocultural de la vida y obtienen allí un poder objetivo sobre la autocomprensión. El núcleo ideológico de esta conciencia es *la eliminación de la diferencia entre práctica y técnica*" (p. 99). Se produce así una "colonización del mundo de la vida (*lebenswelt*)" por la racionalidad teleológica, lo que implica la destrucción de valiosas tradiciones y formas de vida compartidas.

El anarquismo epistemológico de Feyerabend

La figura de Feyerabend aún es muy controvertida, pese a que su primera obra crítica, *Contra el método*, fue publicada hace casi cuarenta años después de ser realizada, en 1970. Ha sido llamado "el destructor de la ciencia",⁸ y sus obras son consideradas polémicos y perjudiciales "textos de batalla".⁹ Entre los autores mencionados, la crítica a la ciencia de Feyerabend tiene una significación especial, pues constituye un cuestionamiento radical a la idea de que existe un método científico como una legalidad intersubjetiva necesaria para alcanzar el descubrimiento científico, y elaborar los conceptos de las ciencias naturales. El autor define su postura como "anarquismo epistemológico". Esta contiene dos principios, uno implícito que es el principal del pensamiento anarquista que considera que toda forma de institucionalidad y toda norma son opresivas y un obstáculo para la

8 Por ejemplo, en 1987, la revista científica *Nature*, lo declaró "el peor enemigo de la ciencia".

9 Klimovsky, incluso llega a "inferir", que Lakatos murió por el impacto que le habría producido *Contra el método*: "Este libro es terminante y provocativo, quizá porque fue concebido como un polémico "texto de batalla" no sólo para discutir sino para irritar al contendor, de lo cual se podría inferir que fue a causa de él que Lakatos murió" (Klimovsky, 1994, p. 380).

libertad humana. El otro principio supone que si los seres humanos pudieran buscar y explorar en cualquier área, libres de las normas y los marcos institucionales, se potenciaría su creatividad. Si ambos principios fueran verdaderos se justificaría la rebelión para terminar contra las normas y las instituciones para hacer florecer el hombre libre (Feyerabend, 1984).

Feyerabend es consecuente con la postura anarquista, aunque la limita sólo al ámbito epistemológico. No obstante, es dudoso que pueda realizarse dicha delimitación, más aún cuando, en obras posteriores, propone un control social democrático de la ciencia (e.g. Feyerabend, 1987). Un anarquista consecuente, aunque sea sólo epistemológico, no podría confiar en un sistema institucional de gobierno, aunque sea la democracia. En el inicio de su ensayo *Contra el método* explicita sus convicciones anarquistas: “El siguiente ensayo está escrito con la convicción de que el anarquismo, aunque quizá no sea la filosofía política más atractiva ciertamente es una medicina excelente para la epistemología y para la filosofía de la ciencia” (Feyerabend, 1970, p. 7).

Su crítica del método cuestiona uno de los principios o consensos principales sobre la ciencia desde Bacon y Descartes: el carácter metódico del conocimiento científico, la existencia de un conjunto de supuestos ontológicos y de procedimientos para producir socialmente conocimiento científico. No es sólo un cuestionamiento a la tesis popperiana de la existencia de una “lógica de la investigación científica”, y a su método hipotético-deductivo, sino a la idea misma de la existencia de uno o varios métodos comunes, válido para todas las ciencias naturales, incluyendo las especificidades de cada una de ellas.

[Para Feyerabend] la idea de un método que contenga principios firmes, inalterables y absolutamente obligatorios que rijan el quehacer científico, tropieza con dificultades considerables al ser confrontada con los resultados de la investigación histórica. Es más, no hay una sola regla, por plausible que sea, y por firmemente basada que esté en la epistemología, que no sea infringida en una ocasión o en otra (Fortes, s.f.).

La argumentación del autor se basa en el análisis de episodios claves de la historia de la ciencia. Estos mostrarían que los grandes científicos no han seguido, rigurosamente, ninguno de los métodos preestablecidos, sino que han elaborado sus propios métodos personales a partir de sus intuiciones, creencias, prejuicios y preferencias. Frecuentemente han sido “oportunistas epistemológicos”, como dice Einstein en una carta citada por Feyerabend. Más aún, señala que no hay ninguna regla que no haya sido rota, y esas trasgresiones han sido necesarias para realizar nuevos y relevantes descubrimientos.

Asimismo, Feyerabend señala que las grandes teorías, como la de Newton, nunca han coincidido con las observaciones, contrariamente a lo que creyeron Kant y Popper. Dichas “anomalías”, como diría Kuhn, han sido ignoradas, por que se valora en demasía la coherencia de dichas teorías, o bien se crean hipótesis *ad hoc* para intentar explicarlas.

Queda claro, entonces, que la idea de un método fijo, o de una teoría fija de la racionalidad, descansa en una imagen demasiado simple del hombre y sus circunstancias sociales. Para aquellos que contemplan el rico material proporcionado por la historia y que no intentan empobrecerlo para satisfacer sus instintos más bajos o sus deseos de seguridad intelectual en forma de claridad, precisión, “objetividad” o “verdad”, estará claro que sólo hay un principio que puede defenderse en todas las circunstancias y en todas las etapas del desarrollo humano. Este principio es: *todo se vale* (Vásquez, 2007).

No sólo eso. Feyerabend sostiene que los científicos también han empleado procedimientos “contrainductivos”, es decir, han introducido hipótesis inconsistentes con ciertas teorías, o con hechos bien establecidos en las argumentaciones y en la elaboración de teorías. Esto se justifica, según dice, porque que hay teorías en las que la información necesaria para contrastarlas con la realidad, sólo se patentiza a la luz de otras teorías contradictorias con la primera. Pero, sin embargo, la educación científica continúa formando a los nuevos investigadores en las ilusiones de la exis-

tencia un método general, y en el aprendizaje de una “actitud científica” abstracta que consiste en poner entre paréntesis, abstraer sus convicciones, sus conocimientos culturales, su propia personalidad y preferencias.¹⁰

Feyerabend asume una postura crítico normativa y convoca a los científicos a liberarse de la ilusión de la existencia de métodos generales y a construir sus propios métodos, de acuerdo a su objeto de estudio y su propia individualidad intelectual y cultural, en vista de realizar descubrimientos y elaborar nuevas e innovadoras teorías. “Feyerabend postula y defiende el libre acceso del individuo a todas las opciones posibles (tradicionales o contemporáneas, absurdas o racionales, emotivas o intelectuales) para alcanzar el conocimiento” (Pérez, 1998). En este sentido, no podría decirse que esté proponiendo un “pluralismo metodológico”, el cual supone la aceptación de la existencia de métodos comunes o generales. Esta postura responde a la pregunta distinta sobre la unidad o diversidad de métodos válidos en la ciencia, y no a la cuestión si existen uno o varios métodos de uso común y general en la investigación científica.

Asimismo, convoca a los científicos naturales a asumir una actitud de crítica frente a las teorías existentes, frente al “edificio sólido, bien definido y espléndido erigido por el entendimiento” científico. Hace suya la crítica de Hegel a la fijeza y solidificación que tienden a adquirir toda conceptualización y teoría, y señala que “cada refutación victoriosa, al abrir camino a un sistema de categorías nuevo, devuelve temporalmente a la mente la libertad y espontaneidad que son sus principios esenciales” (Feyerabend, 1974, p. 32).

Se trata de una postura diametralmente opuesta a de la Kuhn quien describió la racionalización y burocratización de los institutos de investigación científica de ciencias naturales, insistiendo que los científicos verdaderamente creativos son y no pueden sino ser una minoría muy pequeña, que sólo tiene relevancia en los períodos de

crisis y creación de nuevos paradigmas. Muestra que la mayoría de los científicos —en las fases de ciencia normal—, realiza un trabajo cooperativo de desarrollo y perfeccionamiento del paradigma vigente (Kuhn, 1982). Cada uno de ellos se asemeja a una pequeña pieza de un gran mecanismo, y su aspiración es ser una pieza un poco más grande, como decía Weber, ofreciendo una metáfora de su teoría de la burocratización creciente.

La crítica de Feyerabend se dirige contra toda forma de racionalismo, sea el logicismo popperiano, así como las teorías de Kuhn y Lakatos que creen haber descubierto una “lógica” en el proceso histórico, según la cual las ciencias se organizan como paradigmas o programas de investigación, los cuales son reemplazados cuando se producen ciertas situaciones típicas de crisis. Al parecer, asumió la idea popperiana de que la historia, incluida la historia de las ciencias, no tiene ningún sentido, ninguna orientación: no existen “leyes” de la historia de la ciencia, sino que los descubrimientos son acontecimientos ligados a las condiciones históricas, circunstancias culturales específicas y a la creatividad e idiosincrasia de sus descubridores. Estamos frente a un historicismo y anti-institucionalismo radical.

En obras posteriores como *Adiós a la razón*, de 1987, disminuyó su tono normativo y analizó a los científicos como “grupo de presión” que influye para conseguir importantes fondos públicos, basándose en el prestigio de la ciencia que presentada como el único conocimiento verdadero, así como sucedía con la teología en el Medioevo (Feyerabend, 1987, pp. 59-68) Pero, ésta es sólo una ideología legitimadora de su prestigio y poder social. Feyerabend realizó una crítica radical al cientifismo, es decir a la pretensión de algunos científicos y epistemólogos de considerar que la ciencia es el único y verdadero conocimiento, superior a cualquier otro.

Por lo tanto, la ciencia está más cerca de la mitología de lo que la filosofía de la ciencia estaría dispuesta a admitir. *Es solamente una de las muchas formas de pensamiento desarrolladas por el hombre, y ni siquiera necesariamente la mejor.* Es conspicua, ruidosa e im-

¹⁰ Kuhn ha descrito esta forma de educación científica como la única posible.

pública, y además sólo es intrínsecamente superior para aquellos que se han decidido previamente a favor de cierta ideología, o que la han aceptado sin antes examinar sus ventajas y sus límites. Y como la aceptación o el rechazo de ideologías debe ser un asunto individual, la separación del Estado y la Iglesia debe suplementarse con la separación del Estado y la ciencia, que es la institución religiosa más reciente, más agresiva y más dogmática. Tal separación podría ser nuestra única oportunidad de alcanzar la humanización de que somos capaces pero que nunca hemos realizado en su totalidad (Feyerabend, 1987).

En realidad, la ciencia es sólo uno entre los diversos saberes occidentales y orientales, y no hay razón para considerarlo superior a las creencias religiosas y saberes orientales. Consecuentemente, considera justificado que los credos fundamentalistas exijan que se exponga en las escuelas estadounidenses, junto o en vez de la teoría de la evolución, el “creacionismo” bíblico que niega la evolución y los cálculos de tiempo de los científicos.

Más aún, reivindicó la vigencia de cualquier otra forma de pensamiento incluido el religioso y el mítico, y también las sabidurías orientales y las medicinas tradicionales.

Frente al argumento de la eficiencia de la tecnología occidental, basada en el conocimiento científico, por ejemplo, de la medicina respecto a la acupuntura, ha señalado que dicha eficiencia se ha logrado por una gran inversión en investigación, y que es posible que si se hubieran destinado similares fondos a las medicinas tradicionales orientales sus logros serían equivalentes. Feyerabend aboga por democratizar los procesos de decisión sobre apoyos económicos y otros a la investigación científica, no sólo respecto a otros tipos de saberes, sino también respecto a la agenda de los temas de investigación.

Crítica de Hinkelammert a la racionalidad instrumental de la economía y la tecnociencia

En análisis de Hinkelammert sobre la ciencia y la tecnología se realiza desde una perspectiva diferente a las anteriores. De una parte, se realiza en relación o como parte de su investigación crítica

sobre la globalización que forma parte de su crítica a la modernidad; y de otra, y en directa relación con lo anterior, incorpora la dimensión económica.

Para Hinkelammert, la llamada “globalización” es un proceso complejo y multidimensional que se viene desarrollando desde la conquista del mundo por los europeos en siglo XV. Este es un aspecto central de su tesis: las globalizaciones son siempre “conquistas”, estrategias de poder sobre los hombres y la naturaleza. Así por ejemplo, en las últimas décadas, se ha producido una nueva globalización con el desarrollo de la biotecnología.

La vida misma había sido transformada en objeto de una nueva acción humana, una vez más de presencia cotidiana. Surgía una nueva forma de responsabilidad de todos por la vida en sus distintas formas, y con ello una amenaza que provenía del uso mismo del método científico, [pues en este campo] ya no es posible hacer una distinción entre el desarrollo de conocimientos y su aplicación. Lo que ahora estaba cuestionado era la propia percepción de la científicidad (Hinkelammert, 2001, p. 154).

El desarrollo y potenciación de la acción mercantil y la tecnológica constituyen tipos de globalización que retroalimentan y potencian las demás modalidades ya mencionadas. “La acción mercantil, por un lado, y el método de las ciencias empíricas, por el otro, incluyeron todos los hechos y procesos parciales para someterlos también a la conquista humana” (p. 107).

El discurso de la modernidad es de la separación entre el sujeto como conciencia (*res cogitans*), y el mundo (*res extensa*) y de los otros, como lo explicitó la filosofía cartesiana. Así mismo, se expresa en la voluntad de dominio, de conquista de los hombres y la naturaleza que se impone sobre cualquier otro valor y límite, incluida la ética cristiana y el humanitarismo. En este sentido, la filosofía de Hobbes constituyó una intuición genial de la sociedad individualista posesiva, que como lo muestra Marx, había empezado a constituirse en el siglo XVII. Desde la concepción antropológica hobbesiana, el hombre es visto como un individuo antisocial movido, inercialmente, por las pasiones

del placer y el poder, así como los móviles de Galileo se mueven por el principio inercial.

Siguiendo los análisis de Hinkelammert, expuestos en diversos textos, puede decirse que la acumulación de las globalizaciones representan la modernidad *in extremis*, es decir la potenciación máxima, la exacerbación de los principios de la modernidad. Aunque éste sea un período de crisis de la modernidad, en modo alguno ésta ha quedado en el pasado, y tampoco hemos accedido a una nueva era de “postmodernidad” (Hinkelammert, 1989).

El principio rector de la acción mercantil y científico-tecnológica es la eficiencia, entendida como la búsqueda de los medios más adecuados para realizar un fin, con independencia de cualquier otra consideración. Su lógica es la de la racionalidad medio-fin, en la cual tanto los medios como los fines se entienden como elementos de una acción calculable y calculada. Este es “un concepto de eficiencia que consiste, precisamente, en la abstracción de esta globalización de la vida real, es decir, abstracción de las condiciones de posibilidad de la vida humana” (Hinkelammert, 2001, p. 157). Ambas proceden como si estuviéramos no en un globo, un sistema finito y cerrado, donde las acciones relevantes realizadas en un punto, se transmiten al conjunto. “Su imagen de la tierra es de una planicie infinita en la cual se destruye una parte para pasar a otra, sin tener nunca un problema de globo” (p. 157).

Estas formas de acción “abstraen el hecho de que la realidad es condición de posibilidad de la vida humana”, tanto en el sentido biológico como social. El sujeto de la teoría económica neoclásica es pensado como un individuo que elige preferencias de acuerdo al principio de maximización; así como el científico-tecnológico, que es concebido como un sujeto observador y experimentador que descubre y crea el conocimiento y la información necesaria para la intervención tecnológica-económica, son sujetos abstractos, que se consideran dados, meras conciencias descorporalizadas. “Hablan de la producción de productos que produce estos productos según la racionalidad medio-fin, sin hablar de la reproducción del productor que produce estos productos, ni de la naturaleza, de la cual se ex-

traen las materias primas para su producción” (Hinkelammert, 2001, p. 157).

La racionalidad de la eficiencia mercantil y tecnológica tiene carácter parcial y sectorial, y abstrae la amenaza global existente, sostiene Hinkelammert.

El método científico usual se encuadra a la perfección en esta globalización. No proporciona sino conocimientos aprovechables en el ámbito comercial. Su método consiste en hacer abstracción de la globalización del mundo real, y en consecuencia de la realidad como condición de posibilidad de la vida humana, y por tanto el conocimiento del mundo real globalizado se le escapa (p. 158).

La teoría de la acción racional de Weber es coincidente con esta racionalidad parcial. Considera cualquier enunciado sobre la globalización real como “juicios de valor”, que la ciencia no puede ni debe efectuar. Su “ética de la responsabilidad” implica que el científico y el hombre del mercado no deben ocuparse de consideraciones como las que se han hecho sobre estos procesos reales.

La globalización financiera y de los mercados pareciera ser la única globalización. En muchos casos la expresión encubre, bajo un término aparentemente prestigioso, las políticas neoliberales de ajuste estructural en América Latina, con sus conocidas secuelas de empobrecimiento y concentración de poder e ingreso en favor de las minorías. “Este proceso de globalización de los mercados se basa en la abstracción de la globalización real. Hace caso omiso de ella y tiene que hacerlo” (p. 159).

Debido a la referida abstracción, se invisibilizan los efectos y riesgos de los distintos procesos de globalización, aunque éstos continúan presentes. Ahora, pueden ser negados o minimizados en nombre de las promesas del progreso técnico y del crecimiento económico futuro.

La acción medio-fin del mercado y del método científico usual se conjuran. Aparecen los mitos del progreso técnico en forma nueva, como un mito de un progreso tan vigoroso que sea capaz, con sus logros, de superar con creces las destrucciones que produce (p. 160).

El autor se refiere aquí “al método científico usual”, es decir, a la concepción positivista y tecnológica de la ciencia, representadas por Popper y Weber, cuya crítica desarrolló, brillantemente, en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, de 1970. En ese libro, y en textos posteriores, ha presentado una concepción dialéctica de la historia y de las ciencias sociales, y ha desarrollado un discurso científico social de carácter crítico emancipatorio.

La acción mercantil y la acción tecnológica, sostiene Hinkelammert, han instaurado un nuevo imperativo categórico que busca sustituir al de la ética kantiana: “lo que es eficaz, por eso es necesario y bueno. Además, para saber lo que se puede hacer hay que hacerlo” (p. 160). Ya no sería necesario guiarnos, como propuso Kant, por normas universales que pudieran ser principios de una legislación universal, las cuales implican el reconocimiento del otro, el cual debe ser considerado siempre como un fin, y nunca como un medio. Se tiende a remplazar dicho principio universal por este principio tecnológico neutral, mediante el cual se impone el interés particular o grupal sobre toda otra consideración, puesto que la eficacia de que estamos hablando es casi siempre particular, y no para las sociedades o la humanidad.

La lógica de la eficacia es lineal, carece de autorreflexividad más allá de la acción medio-fin, y desde ella “apenas aparecen límites aceptables para la acción humana. La mística del progreso borra todos los límites” (p. 10). Cuando son innegables se les considera como meros obstáculos “de la fluidez del mercado”. Estos se manifiestan por la resistencia de los seres humanos y de los movimientos sociales que se oponen al proceso destructivo mediante el cálculo de medio-fin. La acción mercantil y tecnológica no puede descubrirlos por sí misma, “por eso parecen ser el resultado de irracionalidades de los otros, que no se someten a la acción racional” (p.10), y se cree que se generan por la desconfianza o conservadurismo frente al progreso económico y tecnológico.

Aparece como ideal de la lógica del mercado global, la utopía de una situación en la cual se logra eliminar tales “interruptores” en su totalidad, porque en

apariencia obstaculizan el funcionamiento del libre mercado. El mercado total parece ser lo máximo de la racionalidad económica (p. 10).

Los límites a la acción instrumental no pueden ser conocido *ex antes*, sino *ex post*, cuando ya se ha obtenido el resultado esperado, o bien cuando ya se atravesó el límite sin posibilidad de retroceso. Hinkelammert analiza dos ejemplos. Uno es el de la resistencia de materiales, y otro el de la tortura. No se puede conocer la resistencia de un nuevo material antes de someterlo a prueba, sino sólo conjeturar cual será respecto al aumento de calor, peso o cualquier otro factor. Cuando se produce una deformación o destrucción irreversible, sabemos que hemos atravesado el límite. En el caso de la tortura, el torturador no sabe cuanto tormento deberá aplicar para obtener la información. “La tortura solamente es eficaz si lleva al torturado al límite de lo aguantable” (p. 162). Si el sujeto resiste, el torturador aumenta el dolor y el estrés sobre el organismo. Puesto que no puede saber donde está el límite de la resistencia moral o física del sujeto, al llegar a cierta fase del proceso debe decidir si se continúa, pese al riesgo que el sujeto muera o bien termina la tortura. Si el cálculo falla el sujeto muere, como sucedió tantas veces con los prisioneros políticos de las dictaduras militares.

Dicho de otra manera, la intervención económica y tecnológica sobre un sujeto, grupo o sistema natural o social, tiene límites que están dados por la estructura de dicho ser. La racionalidad medio-fin, en su búsqueda de la eficiencia pone en peligro el ser sobre el que se ejerce, y por ello es siempre potencialmente destructiva. Las culturas llamadas premodernas sabían esto intuitivamente, de ahí que, por ejemplo, sus intervenciones sobre los ecosistemas donde vivían estaban reguladas por un conjunto de normas tradicionales. En contraste, Hinkelammert cita una entrevista al economista Lester Thurow, del MIT, quien señala: “estamos poniendo a prueba el sistema. Hasta dónde pueden caer los salarios, hasta que cantidad puede subir la tasa de desempleo, antes de quebrar el sistema” (p. 163). En conclusión, señala Hinkelammert: “todo es torturado, la naturaleza, las relaciones humanas, la democracia y el ser humano mismo. Todo para que suelte sus secretos. Es el

cálculo de utilidad (interés propio) el que rige y está el acecho para destruirlo todo" (p. 164). Este análisis de Hinkelammert de la producción del saber mediante los mecanismos de poder, muestra interesantes proximidades con los análisis de Foucault sobre la producción de la verdad de acuerdo a los procedimientos disciplinarios y judiciales, tal como lo expuso en La verdad de las formas jurídicas y en otros textos.

La civilización actual, guiada por la racionalidad instrumental tecnoeconómica, pareciera caminar sin retorno hacia la destrucción ambiental y de la convivencia humana. Sin embargo, Hinkelammert cuestiona la postura pesimista de Meadow, quien dirigió el equipo que realizó el informe del Club de Roma de 1972, *Los límites del crecimiento*, quien asevera: "la humanidad se comporta como un suicida, y no tiene sentido argumentar con un suicida una vez que haya saltado la ventana" (p. 164). Si así fuera, ya habríamos pasado el punto de no-retorno respecto a la destrucción ambiental, por tanto no importa lo que hagamos. "No obstante —señala Hinkelammert—, el punto de no-retorno es tan poco calculable como los propios límites de lo aguatable frente al proceso de crecimiento económico. Solamente la muerte indica haber llegado al punto de no-retorno" (p. 165).

Si bien este último argumento permite superar el pesimismo quietista, a la vez puede ser empleado para mantener una actitud conformista, y convertirse en una ideología de racionalización de la tecnoeconomía. "Las especulaciones sobre el límite de lo aguatable se borran y aparece un proceso de destrucción sin ningún límite, adornado de especulaciones sobre los límites de lo aguatable y sobre el punto de no-retorno" (p. 165).

Hinkelammert cambia el nivel de la argumentación y cuestiona la identificación de la eficacia en el uso de los medios con la "utilidad," entendida como aquello que es necesario hacer para hacer posible o mejorar la vida haciéndola más sana, feliz, segura o cómoda. Como se sabe, frente a las críticas a los efectos del desarrollo de la tecnología y del actual estilo de crecimiento económico, se dice que cualquiera sea la crítica, ellas son útiles. Y, la opinión generalizada es que lo útil tiene primacía sobre lo deseable éticamente,

o lo estético. La conclusión es que no se podría prescindir de lo que es útil. Sin embargo, esa es sólo una forma de utilidad parcial, limitada y de corto plazo, una concepción de utilidad encerrada en los límites del interés particular de individuos y grupos, y determinada por dicho interés. Para Hinkelammert, es visible la contradicción entre esta concepción individualista de la utilidad, parcial y limitada, y sus corolarios de destructividad, y la utilidad de "el mayor número" —se diría en el sentido de la filosofía utilitarista—, para la sociedad, y la humanidad. "Resulta, pues útil oponerse al cálculo de utilidad. La responsabilidad es útil al oponerse a esta totalización del cálculo de utilidad. Es útil, y a la vez es una exigencia ética" (p. 165).

En esta situación, considera necesario plantear la necesidad de elaborar "una ética del bien común, pues la relación mercantil al totalizarse produce distorsiones de la vida humana y de la naturaleza que amenazan esta vida. Satisfacer necesidades resulta ser la condición que decide sobre la vida y la muerte. La relación mercantil totalizadora, en cambio, no puede discernir entre la vida y la muerte, pasa por encima de la vida humana y de la naturaleza, sin ningún criterio" (p. 167). Esta ética no tiene carácter metafísico, ni apriorístico, tampoco es una teoría presentada como saber absoluto, pues no proviene de una concepción de la naturaleza humana. Surge como reacción frente a las distorsiones que produce la acción tecnoeconómica del mercado. Su concepto de bien común, no está determinado *a priori*: proviene de la resistencia a la experiencia de las referidas distorsiones, por ello es histórica y situacional. Sus contenidos se irían modificando, en la medida que cambian las distorsiones que produce el mercado.

Las críticas a la ciencia de Habermas, Feyerabend y Hinkelammert por su profundidad y relevancia requerirían un análisis más complejo y detallado, complementado con las de Marcuse, Foucault y las de García de la Huerta a la razón tecnocrática. En todos ellos, el horizonte de dicha crítica es el cuestionamiento de la modernidad, en lo cual estos investigadores, especialmente Habermas, Foucault y Hinkelammert han realizado aportes decisivos.

Referencias Bibliográficas

- Feyerabend, P. (1974). *Contra el método*. Barcelona: Ariel.
- (1987). *Adiós a la razón*. Buenos Aires: Editorial Rei.
- Fortes, A. (s.f.). El anarquismo epistemológico de Feyerabend. Recuperado de www.iespana.es/paginafilosofica.html
- Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Hinkelammert, F. (1978), *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca: Editorial. Sígueme.
- (1984). *Crítica de la razón utópica*, cap. III. San José de Costa Rica: DEL.
- (1989). *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, cap. III. San José de Costa Rica: DEL.
- (2001). *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago de Chile: Editorial Arces - LOM.
- Khun, T. (1982). *La tensión esencial. Estudios selectos sobre tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, cap. IX. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Klimovsky, G. (1994). *Las desventuras del conocimiento científico*. Buenos Aires: A-Z Editora.
- Marcuse, H. (1969). *El fin de la utopía*. México D.F.: Siglo XXI.
- Mardones, J. M. (1991). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Pérez, R. (1998). ¿Existe el método científico? Historia y realidad. México: El Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica.
- Popper, K. (1963). *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Real Academia Española (1992). *Diccionario de la lengua española. Vigésima primera edición*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Pérez, R. (1998). ¿Existe el método científico? Historia y realidad. Recuperado de <http://tecnoeduka.110mb.com/documentos/investiga/libros/perez%20tamayo%20-%20el%20metodo.pdf>
- Vásquez, A. (enero-marzo 2007). La epistemología de Feyerabend. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento. *Revista Aleph Zero 43*. Recuperado de <http://hosting.udlap.mx/profesores/miguela.mendez/alephzero/archivo/historico/az43/rocca43.html>