



El presente texto forma parte de la colección “Textos Libres” de Ediciones Edithor. “Textos Libres” es una serie de escritos que se colocan a libre disposición para su lectura y difusión.

El artículo “El ataque contemporáneo a la ciencia” (*The Contemporary Attack on Science*) se publicó en *Nature, Society, and Thought*, vol. 3, no. 2, 1990, pp. 179-195.

Traducido del inglés por Víctor Antonio Carrión

Presentación

El presente artículo fue publicado por EDITHOR en la compilación “Civilización, ciencia y lucha de clases” (Quito, 2003), edición actualmente agotada. Dada su gran importancia y riqueza de contenido, lo ponemos a disposición del público que sigue nuestra labor editorial

Los editores

Quito, Ecuador, septiembre 2018

El ataque contemporáneo a la ciencia

András Gëdo

"Con excepción del socialismo, la cura es generalmente una búsqueda regresiva: darle la espalda al presente. Para los seres humanos desorganizados se recomiendan las viejas uniones: fe; pensamiento precientífico."

Robert Musil (1923)

¿Hay una crisis de la racionalidad científica?

En años recientes una característica sorprendente del pensamiento burgués tardío es el oleaje en alza de ataques a la ciencia. Estos ataques se dirigen fundamentalmente a la ciencia como conocimiento, en su racionalidad y objetividad; y de manera similar a su interrelación con la tecnología. También a la ciencia como actividad social y a su institucionalización. La responsabilidad por la crisis actual —y por la crisis como tal— es abandonada en el pórtico de la ciencia; a su adscrita omnipotencia virtual se le atribuye el surgimiento del proceso de degeneración de los tiempos modernos; al "olvido del Ser"; y aún, a la impotencia en desbloquear lo que es original y esencial al reconocer su propia naturaleza y destino, sus motivos y consecuencias irracionales y el naufragio de la era moderna. "La historia todavía no descifrada de la creencia en el mundo moderno ha sido escrita por la ciencia en nombre de la verdad y, precisamente de ese modo, fue velada: es irreconocible como la historia de la creencia", declaró Tenbruck a mediados de los años 1970. "Obligada por el triunfo de sus propios avances, la ciencia silenciosamente retrocedió en su promesa; la creencia en su poder de legitimación ha menguado. Las grandes ideas, con las que

escribió la historia de la creencia en la era moderna, están agotadas" (1976, 6, 11).

El lugar común estridente e incesantemente repetido de ver el fracaso de la ciencia, o mejor dicho, de la ciencia como destino, junto al lugar común de priorizar la fe, es un fenómeno de moda, por medio del cual y en el que, sin embargo, se revela la orientación de la crítica de la ciencia y tecnología por parte de la filosofía de la vida, su mitologización de la crisis (y de la historia en general).

El nuevo culto de lo mítico, y el anhelado retorno a la creencia en lo "Sagrado" (Bell 1980b, 326ff.), aparece como una alternativa y contrafuerza a la acusada, convicta, racionalidad de la ciencia, y como una etapa de esa crítica del conocimiento científico que tiene que establecer el fracaso de "la civilización tecnológico-científica."¹

En los años 1970 y 1980, el antiintelectualismo de la filosofía de la vida y su mito de la crisis desbordaron los niveles altos y bajos de la conciencia burguesa, desde el estrato poco diferenciado y reflejo del conocimiento de la vida a la región deslumbrante y etérea de las abstracciones filosóficas. Fueron reproducidas las versiones tradicionales y descaradas, e inclusive las más persistentes del oscurantismo, y también las formas refinadas y sofisticadas del anticientífismo. En un polo, la celebración de "resurgimiento" religioso, astrología, teosofía, y antroposofía; en el otro polo, antirracionalismo de un estampa nietzscheana y heideggeriana.

1 Cf., también, Urban (1983, 14ff). El retorno neoconservador de lo sagrado de Daniel Bell se corresponde al llamado de Theodore Roszak por la restauración de la dimensión religiosa, que se formuló en la capitulación neorromántica, mitologizante de la Nueva Izquierda en los Estados Unidos. *Ver también* Roszak (1973).

La homogeneidad y proximidad de estos polos es hoy más visible y evidente que en los períodos en que el cientismo positivista predominaba; fue ahí, donde la apariencia de la crítica de la filosofía de la vida a la ciencia estuvo envuelta por una aura de prematura oportunidad; de la fascinante paradoja de una revuelta conservadora, de la intelectualidad aristocrática y sutil, que renuncia al intelecto; de un antiintelectualismo atractivamente intelectual².

La crítica proclamaba una profundización más valiosa —y más profunda— en el misterio final, que era ajena al oscurantismo común, destinado a la muchedumbre. Eso que parecía disparatado en esos períodos surge en nuestro tiempo, nace simultánea o sucesivamente de la propia marea, como en la fresca, y todavía amorfa atmósfera de la crisis de fin de siglo o como lo hizo en la experiencia burguesa de declive, tras los acontecimientos de 1917.

La aparición es recurrente. Las tazas se agitan. Ocultismo, espiritismo, meditación trascendental, eurytmia, Budismo Zen; todos ellos anodinos y narcóticos de la jarra de lo irracional, que son ofrecidos como un medio de tonificación para la vida interior debilitada por el estrés del sujeto

2 En los éxitos de ventas de la variedad Daniken, que mezclan ciencia ficción con misticismo, y en los escritos teológicos Hans Kung sobre la búsqueda de Dios, incluso la observación más superficial confirma una tendencia común y rastrea el éxito de ambos hacia una fuente común, a “el estremecimiento de la confianza... en la razón y la ciencia.” “Un nuevo irracionalismo – o, más bien, una religiosidad nueva y novel – aparentemente está emergiendo” (*Der Spiegel*, no. 12/13, 1978, 228). Y a comienzos de los años 1980, el artículo “Auf einer Welle des Okkulten” sostenía: “La astrología, hoy incluso engalanada con computadores, está experimentando un boom... Vivimos, afirmó el filósofo estadounidense profesor Paul Kurtz, en la etapas iniciales de la era del irracionalismo pseudocientífico; una Edad Media moderna” (232 y 238).

exitoso de la sociedad industrial... También experimentan un boom los sanadores de fe, curanderos y herbolarios... Detrás de todo esto, tan variadas como pueden ser, permanecen, en grado mayor o menor, la confianza en las fuerzas irracionales, que se supone dan resultados en aquellas áreas donde la razón y racionalidad parecen haber fallado (y a donde ya no pueden llegar)... Este escepticismo hacia la razón y ésta buena voluntad para con lo irracional ha crecido, en el pasado reciente, virtualmente a saltos y brincos y se encuentra en todos los campos: tanto en la izquierda como en la derecha; entre conservadores y entre ambientalistas. (Reinhard 1979, 158ff.)

Y tanto más asciende y más se expande el torrente de la crítica de la filosofía de la vida contra la ciencia, menos sostenible se vuelve la ilusión de la suposición de que una colisión fatal entre "civilización tecnológico-científico" y "vida" termine con este desencanto. La revuelta en contra de la ciencia y la razón son simplemente expresiones transitorias y aisladas del estado actual del pensamiento burgués decadente. Aunque haya la ilusión de que pertenecen al carácter particular del mundo intelectual de la Nueva Izquierda o, según el caso, a la reformulación ideológica de la intranquilidad de científicos frustrados.

En los inicios de la década de 1970, sin embargo, esta ilusión todavía era aceptada en las modas científicas del pensamiento burgués (o en aquellos que se inclinaban al cientismo), aún en sus reflexiones sobre las torpes experiencias del movimiento anticiencia. Edward Shils todavía afirmó que "ciencia, científicos y estructura institucional de la ciencia están siendo criticados, efectivamente de un modo mucho más voluminoso y más áspero de lo que habían sido en mucho tiempo". De acuerdo a Shils, la tendencia anticiencia surgió, en primer lugar, del contexto social y de las circunstancias de la ciencia. Sin embargo, de sus

observaciones (y desde premisas positivistas) él aún concluye en esa época que ningún peligro serio amenazaba a la ciencia: "En general, la refutación puramente intelectual de la ciencia nunca ha sido mejor." A criterio de Shils, simplemente existía "una crisis externa de las relaciones tecnológicas, económicas y políticas de la ciencia, no en sus relaciones intelectuales externas." También abrigaba la esperanza de que las diferencias fundamentales entre los dos principales grupos del movimiento anticencia, "los científicos anticencia y el ala romántica anarquista de la nueva izquierda", disminuiría la fuerza del movimiento y alejaría la seriedad de la crisis (Shils, 1972, 38ff.).

Aún cuando, para estar seguro, este diagnóstico de Shils nota o implica ciertos rasgos especiales y paradojas de la crisis intelectual actual que rodea a la ciencia; la crítica contemporánea de la ciencia difícilmente puede apelar a situaciones críticas generales en el desarrollo de la ciencia tal como fue el caso de la "crisis de la física" a finales del siglo XIX. Las expectativas de la investigación se han incrementado y el "negocio de la ciencia" no ha sufrido una pérdida de estatus e importancia, tanto en el aspecto económico o militar; de ningún modo, sin embargo, se hace justicia a la seriedad de la crisis intelectual. A pesar de la confianza de Shils, precisamente las "relaciones intelectuales externas de la ciencia" estaban profundamente trastornadas; el movimiento anticencia (aunque dividido) se desdobló como el componente de una oleada antiintelectualista mucho más amplia, resultante en una poderosa corriente ideológica.³

Aunque, a inicios de la década de 1980, Carl Friedrich von Weizsacker reflejó ese estado de crisis intelectual, él enfatizó, a

³ En la escena espiritual de los EE.UU., "se encara un movimiento de masas que es, por supuesto, nada homogéneo, aunque despliega características comunes de intolerancia, irracionalismo y antiintelectualismo" (Zuelzer 1981, 21).

diferencia de lo que hizo Shils anteriormente, y reafirmó en su valoración el drama de la situación. Separado de las acusaciones generales en contra de la ciencia y de los intentos ilusorios de retirarse de la civilización tecnológico-científica, Weizsacker se enfrentó con la tensión de una actitud filosófica que, por un lado, está comprometida con la investigación científica, su reclamo de objetividad, su problemática dialéctica, y, al mismo tiempo, se vuelve consciente del peligro de una guerra termonuclear y de las conflictivas consecuencias sociales y ecológicas de la ciencia aplicada a la tecnología; por otro lado, se siente atraído al pensamiento de Heidegger.

De esta tensión resulta un retrato de la crisis de la condición espiritual de la ciencia, que si bien es cierto, no era del todo heideggeriano; con todo, en el análisis final, produjo observaciones preñadas de referentes a esa situación que se fusionan con las conclusiones de la crítica de Heidegger a la ciencia. "La crisis que tiene lugar actualmente encuentra una de sus causas en la forma moderna de la ciencia" (con Heidegger, se lo ve como *la causa* de la crisis). Carl Friedrich von Weizsacker vio surgir la identidad de la crisis de la ciencia en el hecho de que esta no fue capaz de entender su propio rol y sus propias implicaciones. En su tren de pensamiento obtuvo, entonces, la relevante —y no-heideggeriana— revelación de que: "La ciencia está obligada a reconocer, también, como las relaciones sociales deben ser cambiadas, si la sociedad va a sobrevivir la transformación del mundo que se vuelve posible gracias a la ciencia." Esta cognición — o, mejor dicho esta demanda sobre la cognición — parece encontrarse en una relación retorcida con la conclusión del curso de su pensamiento, en la que añora que la solución de la crisis de identidad de la ciencia se encuentre en una religiosidad renovada.

De acuerdo a Weizsacker, ninguna perspicacia teórica o moral proporcionará a la concepción del conocimiento de la cultura europea moderna "un hogar para la conciencia afectiva de la que ésta depende. La religión, como guardiana de la cultura, fue en una época ese hogar. Y todavía puede ser, creo, el único hogar si puede reconciliarse con la ciencia moderna." (1980). En su carácter contradictorio, el diagnóstico de Weizsacker indica tanto las dimensiones filosóficas y las pistas equivocadas de la crisis de conciencia en la ciencia, así también como el posible enredo de volverse consciente de sus motivos sociales objetivos y su transfiguración espiritual religiosa. Sin embargo, también contiene la idea de que la consideración filosófica de la ciencia tiene que reflejar a las ciencias sociales, porque, para empezar, tiene que incluir la consideración del estatus social, presupuestos y consecuencias sociales de la ciencia.

La acusación a la Ciencia

El cientismo positivista y la acusación de la filosofía de la vida ya se moldearon a mediados del siglo XIX, en forma de concepciones filosóficas y actitudes que podían apoyarse por sus propias tradiciones, y que también seguían tradiciones que se apoyaban en la neutralidad burguesa decadente. Casi simultáneamente, pero independientemente uno del otro, Renan y Kierkegaard formularon los puntos de vista, respectivamente, del cientismo y de hostilidad a la ciencia, con una radicalidad difícil de sobrepasar. "No es exageración decir," declaró Renan en 1849, "que el futuro de la humanidad reside en la ciencia, que solo la ciencia puede hacer que el ser humano conozca su destino, ya que esta enseña la vía y medios para alcanzar dicha meta" (1947, 230). La proclamación del cientismo se pertenece al proceso de renuncia a la filosofía clásica burguesa, al tiempo que el concepto de ciencia también se modificó. La generalidad objetiva y

necesidad contenidas en la ciencia, primero fueron empujadas, puestas en segundo plano y veladas; luego se perdieron. Tras ser vaciado, este concepto de ciencia estuvo subordinado a la supremacía de la fe. La fetichización de la ciencia, que se entrelazó con su devaluación epistemológica (si no obviamente, entonces en las profundidades de la conciencia filosófica), no solo dio expresión ideológica a los intereses burgueses en el desarrollo de la ciencia —y en los límites de este desarrollo—, sino también despertó la ilusión de que la ciencia en la sociedad capitalista tiene su resultado espontáneo e inevitable en la reconciliación o resolución de las contradicciones y tensiones sociales. Desde la época de Renan, el cientismo positivista ha sufrido un cambio múltiple y esencial: sus variantes actuales se vinculan con el principio cientifista de fuente renaniana solo en su núcleo y por medio de mediaciones históricas. Las versiones posteriores del cientismo se acomodaron a las alteraciones en la posición social de la ciencia, a modificaciones del positivismo, al surgimiento del programa de "tecnología social", y luego a su cambio de ideología y práctica.

La acusación de Kierkegaard a las ciencias naturales suena tan "moderna", ciertamente "posmoderna" (aunque virtualmente convivió con la profecía del cientismo de Renan), que podría situarse en el polo exterior de la corriente del anticientificismo de la filosofía de la vida: "En nuestra época, es, en particular, las ciencias naturales las que son peligrosas... *Todo mal vendrá, en el análisis final, de las ciencias naturales...* Las ciencias naturales en su integridad, como también toda la ciencia de los tiempos modernos, son sofistería... Al tratar con las ciencias naturales nada puede ayudar. Aquí uno está indefenso y es incapaz de controlar absolutamente nada" (Kierkegaard, 1954, 126ff).

Esta idea es común a las versiones heideggerianas y nietzscheanas de la negación del espíritu de la ciencia; en la presente crisis intelectual, sin embargo, predomina la forma de Nietzsche y Heidegger de esta actitud. A diferencia de Kierkegaard, el pronunciado inculpamiento a la ciencia por parte de Nietzsche no se da tanto en razón de que es incompatible con la intimidad personal de los individuos, con la existencia religiosa y moral de él o ella, sino por la razón de que es ajena y antagónica a la irracionalidad de la vida: "Aún nuestro deseo y voluntad de conocimiento es un síntoma de monstruosa *decadencia*" (Nietzsche 1969, 3:697). Para Nietzsche, como también para Kierkegaard, la ciencia parece ser "una abstracción inhumana" (Nietzsche 1969, 1:293). La objetividad de la ciencia no le incomodaba a Nietzsche, como un peligro inmoral y antirreligioso amenazando al "ego"; la objetividad la explicó como una mera ficción y entendía a la ciencia como una mentira y falacia en general (Nietzsche 1969, 2:113), que lleva a un destino de desolación. Por supuesto, esta interpretación no está libre de titubeos e inconsistencias; incluso en el último período de su tren de pensamiento, cuando radicalizó su crítica a la ciencia, Nietzsche buscó argumentos científicos para el principio de la eterna recurrencia. No obstante, en su filosofía abiertamente proclamaba "una batalla en contra de la ciencia", y la idea del exorcismo del "espíritu de la ciencia", desarrollado como tema principal y multilateral.

Con Nietzsche, la acusación a la ciencia ya había traslapado el lamento acerca de la "máquina." En este aspecto, a pesar de su crítica del romanticismo, continuó sus anticipaciones de la filosofía de vida⁴. "La ciencia es la transformación de la naturaleza en conceptos con el propósito de dominar a la

4 Estos abordajes de la filosofía de la vida no eran típicos del romanticismo como tal, sino solo de una de sus tendencias, e incluso esta no se reduce a los enfoques de filosofía de la vida allí desarrollados.

naturaleza; esto pertenece a la categoría de los «*medios*»... la ciencia establecida provoca esta *esclavización de la naturaleza*" (Nietzsche 1969, 3:440 and 859). La combinación de las ideas de futilidad de la ciencia, por su *vanidad epistémica* y su omnipotencia fatídica, en un solo concepto, aunque discordante, tras Nietzsche, persistió en la corriente de la filosofía de la vida. Se volvió el elemento central del mito de la crisis que presagió primero, reflejando entonces, la condición de crisis general del capitalismo como destino de la racionalidad científica. El carácter apologético del mito de la crisis era tan fuerte, que pudo asimilar el conocimiento de la encarnación capitalista de la ciencia, mientras subordinaba, por lo tanto, este conocimiento a la crítica de la racionalidad científica a una concepción que definía a la racionalidad científica como fuente y causa de decadencia y destrucción.⁵

La acusación de nuestros días a la ciencia por parte de la filosofía de la vida está formulada de modo inequívoco en la interpretación de Heidegger. Su crítica de la ciencia es radical en dos aspectos — tanto en la afirmación de su vacuidad como conocimiento y también de su fatal omnipotencia— aunque, al mismo tiempo, está filosóficamente sublimada, invulnerable a objeciones *prime facie*. La crítica de Heidegger a la ciencia y tecnología se destina

5 “Que los logros deslumbrantes de la física y la química han servido únicamente al capital es un hecho del que hoy ya no dudan las personas pensantes, pero no sería difícil mostrar este alineamiento en los propios principios dominantes”, escribió Ludwig Klages en 1913 en su ensayo “Mensch und Erde”. Como un campeón de los criterios conservadores, él declaró que el “progreso de la 'civilización', del 'capitalismo' solo significan aspectos diferentes de una sola tendencia de la voluntad” y adscribe el pecado a la historia como tal: “Existe por doquier, no obstante, uno y el mismo significado de esa reorganización con la que empieza la historia, que sobre el alma se alza la mente, sobre el sueño un desvelo comprensivo, sobre la vida, que llega a ser y se desvanece, una actividad orientada a la permanencia” (Klages 19174, 626ff.).

a golpear su esencia; no quita mérito a su uso real ni tiene que evocar una acostumbrada demonología de la tecnología. Ve en la esencia de la tecnología el peligro que amenaza a la humanidad. De acuerdo a Heidegger, esta esencia es inherente a la "ciencia moderna," debido que "la ciencia moderna basa el desarrollo de la esencia de la tecnología moderna" (Wissel 1970, 72). La ciencia, como teoría de la realidad, adjuntada al "ser", y el pensamiento auténtico se excluyen mutuamente el uno al otro. La ciencia destruye cosas; es, desde su comienzo, tecnológica y ocasiona "la retirada del Ser." En la ciencia reside el destino mundial de la humanidad: "No necesitamos para nada una bomba atómica; el desarraigo de la humanidad ha llegado. Solo tenemos relaciones puramente tecnológicas. Ya no existe actualmente una tierra sobre la que los vivamos seres humanos". ("Nur noch..." 1976, 206).

Como resultado de la actual oleada de animosidad de la filosofía de la vida para con la ciencia surge una vez más la espuria apariencia de una absoluta disyunción entre cientismo positivista y crítica de la filosofía de la vida a la ciencia. Lo ruidoso e impactante de la acusación a la ciencia hace que el cientismo parezca casi ausente, mientras que la misma acusación atribuye al cientismo, que es equiparado a la ciencia, una supremacía incontestable. A este contraste entre la postura del cientismo positivista y el anticientismo de la filosofía de la vida, aparentemente absoluto, se le tiende un puente por medio de su interdependencia. Incluso el anticientismo radical de Heidegger acepta (de modo tácito, es verdad) dos suposiciones del cientismo positivista: por un lado, opera con un concepto positivista de ciencia; por otro lado, acepta una interpretación cientista de la historia, en tanto permite que ciencia y tecnología sean investidas con omnipotencia respecto a la determinación de la historia moderna. La absolutización cientista de la posición de la ciencia es inmanente dentro de los tipos actuales de ideología

"sociotecnológica" de la burguesía decadente, y no solo en formas disfrazadas como presupuestos latentes.

De acuerdo a Bell, el conocimiento teórico-científico es el factor decisivo en la sociedad posindustrial. Por esa razón, los sitios de producción de este conocimiento —las universidades— son las instituciones claves (Bell 1973). Aún, después, si la crisis de consciencia tomará la sartén por el mango en la representación de Bell de la sociedad posindustrial (Bell 1976), el núcleo cientístico de su concepción permanece intacto y este no solo tolera sino que involucra una demanda de retorno a lo Sagrado. El cientismo positivista sobrevive también en sus formas tradicionales, formulado en esta conexión siempre y bajo cualquier circunstancia en las tesis filosóficas, pero como actitud y punto de vista que tiene la apariencia de ser un atributo evidente y un presupuesto necesario de la actividad científica.

Cientismo y reduccionismo ligados aún se mantienen a flote junto al avance del anticientismo. Complementario a esto, la sociobiología se desarrolla como una "nueva síntesis", que trae una explicación universal de sociedad e individuo, historia y espíritu; y se vuelve una moda influyente⁶ en la que la orientación apuntada por E. O. Wilson se encuentra con los criterios sociofilosóficos de K. Lorenz y la tradición de las viejas concepciones bionaturalistas de la sociedad. Teorías-sistemas

6 En su polémica con la sociobiología, Rose, Kamin y Lewontin notan que “siguiendo la publicación del libro de Wilson [*Sociobiología* (1975)] rápidamente apareció una corriente de obras que se hacían eco, modificando y extendiendo el tema de la sociobiología... Comenzaron a aparecer las explicaciones sociobiológicas en la literatura económica y de ciencia política, y *Business Week* ofreció 'Una defensa genética del libre mercado'... El atractivo general de la sociobiología está en su legitimación del *status quo*. Si las formas sociales presentes son consecuencias ineluctables del genotipo humano, entonces nada de importancia puede cambiarse.” (Rose, Kamin y Lewontin 1984, 235ff.).

sociológicos del tipo de Niklas Luhmann, que radicalizan el positivismo cientifista de Talcott Parsons en una concepción de la sociedad sin el individuo como sujeto y sin historia⁷ y que hace aparecer al ser humano solo en términos del ambiente del sistema de la sociedad, demuestran, al mismo tiempo, afinidad por lo religioso, y se manifiestan a sí mismas como expresiones del fetiche de la ansiedad. Y, para una representación cientística-positivista de la ciencia, la filosofía del "racionalismo crítico" está lista para la acción. En las disputas con las ramas de la crítica pospositivista de la ciencia (sobre todo, con las teorías relativistas del conocimiento de T. S. Kuhn y Feyerabend), resulta, no obstante, que estas se hallan conectadas con el "racionalismo crítico" de Popper, no solo por medio de la divergencia y controversia, sino a través de la continuidad en substancia, y el enfoque irracionalista mora incluso en la filosofía de Popper.⁸

Hoy, no obstante, se prefiere la acusación abierta a la ciencia, por sobre todo y por donde se mire.

Donde no queda nada que devorar, la razón debe devorarse a sí misma. El progreso hace mucho fue descartado. En adición, el *magnum opus* de Adorno y Horkheimer hoy ha sido corrompido en «Dialéctica de la Pseudo-Ilustración (*Aufklarichts*).» La fantástica y anárquica autoextravagancia de la razón celebra el festival de la disolución: «La razón exalta este vacilante lamento.» Trasgresión. Aún la trascendencia del pensamiento autocrítico se vuelve movimiento vacío. La crítica enfermiza y empalagosa (*philobatichs*), reflexión solo como reflejo, aparece como la manía de algún trastornado. (Nordhofen 1986)

7 Sobre la caracterización de este punto vista, ver Polak (1984, 742ff.).

8 Compárese, entre otros, a Stove (1982).

Este cuadro es quizás muy grosero, las líneas quizás son demasiado intensas. Pero, ¿no es el fenómeno – el alegremente celebrado quiebre de la ciencia, la exaltación de lo irracional – en sí grosero? ¿No son las líneas, que se cree observar en la máscara muerta de la racionalidad, en sí intensas?

La nueva acusación de la ciencia se construye sobre la crítica tradicional de la racionalidad por la filosofía de la vida. Esta interpreta los nuevos desarrollos —el peligro de una guerra mundial que amenaza la existencia humana, las consecuencias de una nueva etapa de crisis general del capitalismo, las colisiones ecológicas— desde el punto de vista transmitido, desde esta reserva de ideas y subordinado a ellas.

Colapsos de formas previamente operativas de la ideología burguesa decadente — la crisis de la teoría sociológica tipo Talcott Parsons, y de la teoría económica keynesiana — también se explican como evidencia del fracaso del conocimiento científico, como indicaciones del abismo de la razón. Así, se dice que esforzarse por comprender científicamente el carácter social del ser humano lleva a la abrogación del ser humano (Tenbruck 1979 y 1984); que el concepto teórico de sociedad es inútil y peligroso (Schelsky 1981 y Touraine 1980); y que la crítica situación de la economía política burguesa demuestra la limitada naturaleza de las posibilidades de la racionalidad científica (Bell 1980a y Kristol 1980). Las interpretaciones idealistas de las teorías científicas y los intentos de demostrar lo irracional en la ciencia, defender la primacía de lo irracional con base en esto⁹; todos estos factores se incorporan en forma de crisis; son manifestaciones de una "crisis de percepción", que apunta a la indispensabilidad y valor superior del conocimiento intuitivo. En contra del conocimiento racional, que solo hace distinciones, medidas, y correcciones, que desintegra en fragmentos; el físico

9 Ver, por ejemplo, Duerr (1981).

Fritjof Capra implora una "experiencia no intelectual de la realidad," que comprenda sintéticamente todo lo que es (1982, 21). El hecho de que la acusación de la filosofía de la vida a la ciencia pueda encontrar aprobación y representación, aún entre los científicos naturalistas, se mantiene en contraste no sólo con las tesis científicas, de que la actividad científica se liga con la afirmación positivista de la ciencia, sino también con el fantasma del cientismo en muchos críticos de la empresa de la ciencia; un fantasma que, como un aparente soberano ideológico, obscurece el peligro de la destrucción de la ciencia por parte de la filosofía de la vida.

Ante la acusación el marxismo responde

En las disputas intelectuales el marxismo está, junto a la ciencia, bajo la misma acusación. Por ello, se representa y se defiende a sí mismo: el anticientismo de la filosofía de la vida acusa al Marxismo como ciencia, mientras el cientismo positivista le niega carácter científico al marxismo.

Como un *abogado no-científico de la ciencia acusada*, el marxismo toma conocimiento del drama de la presente situación social e histórica de la ciencia. Sin embargo, se opone al intento de reinterpretar este drama como una tragedia existencial en la "historia del ser"; y está poco dispuesto a renunciar ante la resignación antiintelectual, de la potencialidad y la reivindicación de la ciencia; incluyendo la suya. Esta oposición y esta negativa se fundan en el hecho de que el marxismo se sitúa más allá de la hostilidad de la filosofía de la vida a la ciencia y más allá del cientismo positivista; esta posición más lejana, se encuentra en medio de las batallas teóricas y prácticas, y es el punto de aprendizaje e investigación. La dialéctica materialista de Marx comprende lo contradictorio del progreso en general, a

diferencia del cientismo de Comte y Renan, Marx no la reduce a la ciencia. En lugar de esto, Marx entiende a la ciencia en el contexto de la actividad vital material e intelectual de los seres humanos.

Marx desdobra las consecuencias, cargadas de conflicto, de una ciencia subsumida bajo el proceso capitalista de producción, en el que, además, están ocultas las causas objetivas para la fetichización negativa de esta ciencia¹⁰. Peculiar al drama contemporáneo de la situación de la ciencia y la tecnología son las tendencias que difícilmente podrían haber sido previstas en la época en que Marx elaboró *El Capital*. Las conexiones y consecuencias de estas tendencias tienen que ser captadas de nuevo por los marxistas de hoy: el potencial para la destrucción, amenazando a las condiciones de vida, por medio de una física transformada en armas termonucleares; los efectos trastornadores del ambiente de la tecnología científica contemporánea; las nuevas dimensiones de la ciencia empresarial, integrada en el sistema del capitalismo monopolista de Estado.

Si no existe duda, ni parcial, desde las experiencias de primera mano de estos hechos, sus posibilidades y necesidades, sin embargo, la ciencia por sí sola es capaz de reconocer adecuadamente estos peligros y buscar protección ante ellos.

Y si el marxismo y los marxistas aprendieron de tal reconocimiento, para reflexionar sobre ellos, esto se concluye de una consideración científica del problema de "como la humanidad puede sobrevivir al nuevo poder que la ciencia le ha dado" (Commoner 1966, 131), es que este es un problema de naturaleza *social*. Barry Commoner, quien, como biólogo, examinó el tema de

10 El trabajo aparece "en su unidad material subordinado a la *unidad objetiva de la maquinaria, capital fijo*, que objetifica el pensamiento científico en un *monstruo animado*" (Marx y Engels 1981, 377ff.).

ciencia y supervivencia, mucho antes de que la ecología estuviera en boga, obviamente no procede de premisas marxistas. Aunque, las conclusiones que saca de su examen se aproximan, en su contenido esencial, al descubrimiento de Marx. "Cada avance mayor en la competencia tecnológica del hombre ha forzado cambios revolucionarios en la estructura política y económica de la sociedad. La presente era de tecnología no es la excepción a esta regla de la historia. Ya conocemos los enormes beneficios que puede otorgar; hemos empezado a percibir sus espantosos peligros. La crisis política generada por este conocimiento está sobre nosotros. La ciencia puede revelar la profundidad de esta crisis, pero solo la acción social puede resolver la crisis" (Commoner 1966, 132).

Marx concibió esta actividad como práctica del cambio social radical. No es la actividad en sí, sino un entendimiento de su necesidad, de sus posibilidades y tendencias, lo que concierne a la ciencia, un entendimiento que contribuye a la actividad y que cambia gracias a ella. Esta necesidad resulta, de acuerdo a Marx, de una textura de antagonismos sociales, dentro de los cuales la ciencia está engranada de un modo conflictivo. E incorporada en el proceso de reproducción del capital aparece "como un poder ajeno, hostil sobre el trabajo y que lo domina" (Marx y Engels 1982, 2061); sin embargo, en este contexto, y a pesar de esto, tal subordinación es, al mismo tiempo, un poder revolucionario históricamente predominante. "Explotación de la ciencia, del progreso teórico de la humanidad. El capital no crea la ciencia sino que la explota, se apropia de esta para el proceso de producción" (Marx y Engels 1982, 2060). Para la teoría y práctica Marxista, el cambio revolucionario también se considera como *liberación de la ciencia*.¹¹

11 Sobre la problemática de movimiento obrero y ciencia ver, entre otros, *Dialektik 3* (1981); Buhr y Steigerwald (1981); Sandkuhler (1982); "Wissenschaftlich-technische Revolution und Verantwortung" (1986).

Los desarrollos, previamente desconocidos, en la situación social y cognitiva de la ciencia, no invalidan este pensamiento y este acto; más bien, le otorgan un nuevo énfasis y una nueva importancia, en suma, abren nuevas posibilidades de alianzas entre el movimiento obrero y la *intelligentsia*.¹²

El criterio de Marx revela que el dilema entre el concepto positivista, cientista de racionalidad y la antirracionalidad de la filosofía de la vida, es la falsa conciencia del mundo burgués. "Quienquiera que conciba su acción social, por un lado, como la mayor racionalidad técnica y estratégica y, por el otro, como «fe» irracional en valores más altos, está a la moda en Occidente. Sin embargo, también hay que decir — con gran razón, en mi opinión — que estos contemporáneos se ven patológicamente afectados por la esquizofrenia del mundo Occidental", esto afirma Paul Lorenzen (1986, 112), la bien conocida cabeza de la "Escuela de Erlangen", muy distante del Marxismo. Si la "pobreza espiritual del mundo Occidental" se percibe en este predicamento, difícilmente puede rechazarse a largo plazo una relación dialógica con el marxismo.

El marxismo lucha contra esta "pobreza espiritual", rastrea sus motivos sociales y desarrolla una concepción filosófica y científica que prepara la vía de escape a este dilema. La "pobreza espiritual" se manifiesta en sí además en los procesos penales continuamente reanudados en contra de la ciencia y la racionalidad, que se conducen con un telón de fondo conformado por la interpretación positivista y cientista de la ciencia. En estos procesos tuvo lugar, con Spengler, la anulación del "hombre Faustiano" y, con Heidegger, la desautorización de la ciencia moderna. La forma de una ciencia acusada es inherente a un "espíritu de la época" que el "Fausto" de Goethe repudió; al igual

12 Compárese, entre otros, *Intelligenz, Intellektuelle und Arbeiterbewegung in Westeuropa* (1985).

que Adrian Leverkühn en "Doctor Fausto" repudió la Novena Sinfonía de Beethoven.

El repudio de la ciencia moderna llega también con la desautorización de la revolución intelectual de Galileo. Desde Duhem, en la historia de la ciencia circulan explicaciones que coinciden con los adversarios teológicos y perseguidores de Galileo. Últimamente, se alaba mucho la "revolución antigalileliana", la que, contrario a la revolución científica de Galileo, se supone que restaurará la subjetividad e intimidad en su legítimo lugar y proclama un conocimiento que "es una *gnosis* en búsqueda de signos ocultos. Estos se revelan a aquellos que son dignos de ser iniciados en los misterios del Ser" (Gusdorf 1982, 393).

En el polo opuesto a esta desautorización se coloca el episodio del Galileo de Brecht, que resulta de la fusión de dos tipos diferentes de experiencias: la experiencia del contorno histórico de Galileo y su biografía, como también la experiencia del drama social y personal de la física y los físicos en el siglo veinte. En *La Vida de Galileo* Brecht tiene al viejo Galileo, quién ha sufrido el proceso de la Inquisición, diciendo: "La lucha por la mensurabilidad del cielo se ha ganado mediante la duda; mientras que las madres romanas, mediante la fe, pierden todos los días la disputa por la leche. A la ciencia le interesan las dos luchas." (Brecht 1981, 1:677)

Sin duda, Brecht tenía en mente las experiencias y peligros de nuestro siglo, que entendió en el sentido marxista, cuando su Galileo refleja que el progreso de la ciencia puede ser "un alejamiento progresivo de la humanidad. El abismo entre vosotros y ella puede llegar a ser tan grande que vuestras exclamaciones de júbilo por un invento cualquiera podrían ser respondidas por un grito de horror universal" (Brecht 1981, 1:677). Igualmente, para evitar o superar esto, la ciencia tiene

que "estar involucrada en ambas luchas"; solo puede hacer esto como ciencia natural y social y, *al mismo tiempo, como filosofía*. Las dos luchas, con las que la ciencia esta involucrada, necesitan una teoría filosófica que pertenezca en sí a esta ciencia, afirme su carácter contradictorio, comprenda su objetividad en su naturaleza social e histórica y explore la conexión de ambas luchas con la ciencia; una teoría filosófica, a saber, que tome parte en ambas luchas.

*Departamento de Filosofía
Instituto de Estudios Políticos
Budapest, Hungría.*

Bibliografía

"Auf einer Welle des Okkulten." *Der Spiegel*, no. 49, 1981.

Bell, D. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. Nueva York: 1973.

_____. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. Nueva York: 1976.

_____. "Models and Reality in Economics." *The Public Interest*, edición especial (1980a).

_____. *Sociological Journeys: Essays 1960-1980*.

Brecht, B. *Werke in fünf Banden*. Berlin/Weimar: 1981.

Buhr, M., and R. Steigerwald. *Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit. Zu den Grundtendenzen der gegenwertigen burgerlichen Philosophie*. Berlin/Frankfurt del Meno: 1981.

Capra, F. *The Turning Point. Science, Society, and Rising Culture*. Londres: 1982.

Commoner, B. *Science and Survival*. Nueva York: 1966.

Der Spiegel, No. 12/13, 1978.

- Dialectic 3: Arbeiterbewegung und Wissenschaftsentwicklung*. Colonia: 1981.
- Duerr, H. P., ed. *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. Vols. 1 y 2. Frankfurt del Meno: 1981.
- Gusdorf, G. *Fondements du savoir romantique*. París: 1982.
- Intelligenz, Intellektuelle und Arbeiterbewegung in Westeuropa*. Frankfurt del Meno: 1985.
- Kierkegaard, S. *Gesammelte Werke*. 17. Abteilung. Dusseldorf: 1954.
- Klages, L. *Philosophische Schriften*. En vol. 3 of *Samtliche Werke*. Bonn: 1974.
- Kristol, I. "Rationalism in Economics." *The Public Interest*. Edición Especial, 1980.
- Lorenzen, P. "Vom geistigen Elend der westlichen Welt." *Die Neue Gesellschaft / Frankfurter Hefte*, no. 2 (1986).
- Marx, K., and F. Engels. *Gesamtausgabe* (MEGA), II, 1.2. Band. 2da edición. Berlín: 1981.
- _____. *Gesamtausgabe* (MEGA), II, 3.6. Band. 2da edición. Berlín: 1982.
- Nietzsche, F. *Werke*. Editado por K. Schlechta. Munich: 1969.
- Nordhofen, E. "Schöne Rede--flacher Kopf oder: Skepsis macht munter. Ein Spaziergang durch gegenwertigen Philosophien." *Die Zeit*, no. 39, 1986.
- "Nur noch ein Gott kann uns retten: SPIEGEL-Gesprach mit Martin Heidegger." *Der Spiegel*, no. 23, 1976.
- Polak, K. "Ohne Subjekt, ohne Vernunft. Bei der Lektüre von Niklas Luhmanns Hauptwerk *Soziale Systeme*." *Merkur*. no. 7 (1984).
- Reinhardt, S. "Nach innen führt der geheimnisvolle Weg, aber er führt weiter heraus. Unvollständige Anmerkungen zum neuen Irrationalismus in der Literatur." *Nach dem Protest. Literatur im Umbruch*, editado por W. M. Ludke. Frankfurt del Meno: 1979.
- Renan, E. *Oeuvres completes*. París: 1947.
- Rose, S., L. J. Kamin, y R. C. Lewontin. *Not in Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature*. Harmondsworth: 1984.
- Roszak, T. *Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Postindustrial Society*. Londres: 1973.

Sandkuhler, H. J. "Proletariat und Wissenschaft. Zur Konstituierung der Arbeiterklasse als Voraussetzung des Marxschen Wissenschaftsprogramms." *Marxistische Studien. Jahrbuch des IMFS*. Sonderband I. Frankfurt del Meno: 1982.

Schelsky, H. *Ruckblicke eines "Anti-Soziologen."* Opladen: 1981.

Shils, E. "Antiscience: Observation on the Recent [Crisis] of Science." *Civilization and Science in Conflict or Collaboration?* Amsterdam, Londres, Nueva York: 1972.

Stove, D. C. *Popper and After. Four Modern Irrationalists.* Oxford: 1982.

Tenbruck, F. H. "Die Glaubensgeschichte der Moderne." *Zeitschrift für Politik* 23, no. 1 (Apr. 1976).

_____. "Die Gesellschaftswissenschaften stürzen die Gesellschaft ins Abenteuer." *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 9 Mar. 1979.

_____. *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen.* Graz: 1984.

Touraine, A. "L'inutile idee de societe." *Philosopher. Les interrogations contemporaines.* Paris: 1980.

Urban, G. "A Conversation with Daniel Bell. On Religion and Ideology." *Encounter*, Feb. 1983.

Weizsacker, C. F. von. "Die Wissenschaft ist noch nicht erwachsen." *Die Zeit*, no. 42 (1980).

Wilson, E. O. *Sociobiology: The New Synthesis.* Cambridge, Mass: 1975.

Wissel, R., ed. *Martin Heidegger im Gespräch.* Friburgo/Munich: 1970.

"Wissenschaftlich-technische Revolution und Verantwortung." *Marxistische Blätter*, no. 6 (1986).

Zuelzer, W. "Eine Gegenrevolution." *Merkur*, no. 1 (1981).