



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, a 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; se le adscribe la omnipotencia virtual de conjurar el proceso de degeneración de los tiempos modernos, el "olvido del Ser"; pero también 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"¹. El lugar común estridente e incesantemente repetido respecto al 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"², aparece como una alternativa y contrafuerza a la convicta racionalidad de la ciencia y como una etapa de esa crítica del conocimiento objetivo que tiene que establecer el fracaso de "la civilización tecnológico-científica."³

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 de la toma de conciencia de la vida hasta la región deslumbrante y etérea de las abstracciones filosóficas. Fueron reproducidas las versiones tradicionales y descaradas, e inclusive las más persistentes, del oscurantismo, así como las formas refinadas y sofisticadas del anticientífismo. En un polo, la celebración del "resurgimiento" religioso, la astrología, teosofía, y antroposofía; en el otro polo, el antirracionalismo de una estampa nietzscheana y heideggeriana. La homogeneidad y proximidad de estos polos es hoy en día más visible y obvia que en los períodos en que el cientismo positivista predominaba; donde existía la apariencia de que la crítica de la filosofía de la vida a la ciencia estaba envuelta por una aura de prematura oportunidad; de la

1 Tenbruck, F. H. "Die Glaubensgeschichte der Moderne." *Zeitschrift für Politik* 23, no. 1 (Apr. 1976), p. 6, p. 11.

2 Bell, D. *Sociological Journeys: Essays 1960-1980*, 1980, 325ff.

3 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).

fascinante paradoja de una revuelta conservadora, de la intelectualidad aristocrática y sutil que renuncia al intelecto, de un antiintelectualismo atractivamente intelectual⁴. La crítica proclamaba una zambullida más valiosa —y más profunda— en el misterio final, que era ajeno al oscurantismo común destinado a la muchedumbre ordinaria. Eso que parecía dispar 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, euritmia, 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 de tipo 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 irrationales, 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

4 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” sosténía: “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).

brincos y se encuentran en todos los campos: tanto en la izquierda como en la derecha; entre conservadores y entre ambientalistas.⁵

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 tardío, la ilusión es que pertenecen al carácter particular del mundo intelectual de la Nueva Izquierda o, según el caso, a la reformulación ideológica del desasosiego de científicos frustrados.

No obstante, a inicios de la década de 1970, esta ilusión todavía era aceptada en las corrientes científicas del pensamiento burgués (o en aquellos que se inclinaban al cientismo), aún en sus reflexiones sobre las extrañas experiencias del movimiento anticiencia. Edward Shils aún afirmaba 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". Según 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 en esa época todavía saca la conclusión de 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 en las relaciones tecnológicas, económicas y políticas externas 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

5 Reinhardt, S. "Nach innen fuhrt der geheimnisvolle Weg, aber er fuhrt wieder heraus. Unvollständige Anmerkungen zum neuen Irrationalismus in der Literatur." *Nach dem Protest. Literatur im Umbruch*, edited by W. M. Ludke. Frankfurt am Main: 1979, 158ff.

anticiencia, "los científicos anticiencia y el ala romántica anarquista de la nueva izquierda", restaría fuerza al movimiento y alejaría la gravedad de la crisis⁶. Aunque, sin duda, 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 de siglo, las expectativas de la investigación se han incrementado aún más y el "negocio de la ciencia" no ha sufrido una pérdida de estatus e importancia, tanto en el aspecto económico o militar –, sin embargo, no le hace justicia a la gravedad de la crisis intelectual. A pesar de la confianza de Shils, eran precisamente las "relaciones intelectuales externas de la ciencia" las que estaban profundamente trastornadas; el movimiento anticiencia (aunque dividido) se desdobló como el componente de una oleada antiintelectualista mucho más amplia, resultante en una poderosa corriente ideológica.⁷

Aunque, a inicios de la década de 1980, Carl Friedrich von Weizsäcker reflejaba ese estado de crisis intelectual, él enfatizó – a diferencia del juicio previo bastante reconfortante de Shils – el drama de la situación. Alejado por igual de las acusaciones en general en contra de la ciencia y de los intentos ilusorios de retirarse de la civilización tecnológico-científica, Weizsäcker lidió con la tensión de una actitud filosófica que, por un lado, está comprometida con la investigación científica, con su reclamo de objetividad, y con 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

6 Shils, E. "Antiscience: Observation on the Recent 'Crisis' of Science." *Civilization and Science in Conflict or Collaboration?* Amsterdam, London, New York: 1972, 38 ff.

7 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).

aplicada a la tecnología; por otro lado, se siente atraído al pensamiento de Heidegger. De esta tensión resultó un retrato de la crisis de la condición espiritual de la ciencia, que, es verdad, no era del todo heideggeriano; con todo, en el análisis final produjo observaciones preñadas concernientes a esa condición que se fusionan con las conclusiones de la crítica de la ciencia de Heidegger. "La crisis que acaece actualmente tiene una de sus causas en la forma moderna de la ciencia" (con Heidegger, esto es visto como *la causa* de la crisis). Carl Friedrich von Weizsäcker vio surgir la crisis de identidad 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, entonces, se interpuso la relevante —y *no-heideggeriana*— epifanía de que: "La ciencia está obligada a reconocer, también, como las relaciones sociales deben cambiar, si la sociedad va a sobrevivir a la transformación del mundo que es posible gracias a la ciencia." Esta cognición —o, mejor dicho, esta demanda sobre la cognición— parece encontrarse en una relación tensa con la conclusión de ese curso de pensamiento, en la que anhela que la solución de la crisis de identidad de la ciencia esté en una religiosidad renovada.

Según Weizsäcker, la concepción del conocimiento de la cultura europea moderna ni como intuición teórica o moral proporcionará "un hogar para la toma de conciencia afectiva de eso de lo 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"⁸. En su carácter contradictorio, el diagnóstico de Weizsäcker indica tanto las dimensiones filosóficas y las pistas equivocadas de la crisis de conciencia de la ciencia, así como el posible enredo involucrado en llegar a ser consciente de sus motivos objetivamente sociales 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,

8 Weizsäcker, C. F. von: "Die Wissenschaft ist noch nicht erwachsen.", *Die Zeit*, No. 42 (1980)

tiene que incluir la consideración del estatus social, de los presupuestos y consecuencias sociales de la ciencia.

El juicio a la Ciencia

El cientismo positivista y el juicio de la filosofía de la vida ya estaban modelados a mediados del siglo diecinueve en forma de concepciones y actitudes filosóficas que podían apoyarse en sus propias tradiciones, y que también seguían tradiciones que se habían mantenido en la neutralidad burguesa tardía. Casi simultáneamente, pero independientemente uno del otro, Renan y Kierkegaard formularon los puntos de vista del cientismo y de la hostilidad a la ciencia, respectivamente, 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"⁹. La proclamación del cientismo se pertenecía al proceso de alejamiento 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 a un segundo plano y veladas, luego se perdieron. Tras ser vaciado, este concepto de ciencia se subordinó 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 que también suscitó la ilusión de que la ciencia en la sociedad capitalista tiene como resultado espontáneo e inevitable 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 científista de fuente renaniana solo en su núcleo y a través de mediaciones

⁹ Renan, E.: *Oeuvres completes*, París, 1947, p. 230.

históricas. Las versiones posteriores del cientismo se acomodaron a las alteraciones en la posición social de la ciencia, a las modificaciones del positivismo, al surgimiento del programa de "tecnología social", y luego a su cambiante ideología y práctica.

El enjuiciamiento de Kierkegaard a las ciencias naturales suena tan "moderno", ciertamente "posmoderno" (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 todas las ciencias de los tiempos modernos, son sofistería... Al tratar con las ciencias naturales nada puede ayudar. Aquí uno esta indefenso y es incapaz de controlar absolutamente nada"¹⁰. Esta idea básica era común tanto a las versiones kierkegaardianas como a las nietzscheano-heideggerianas 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, la pronunciada censura a la ciencia por parte de Nietzsche, no se da tanto en razón de que es incompatible con la espiritualidad personal de los individuos, con la existencia religiosa y moral de él o ella, sino más bien en 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"¹¹. A Nietzsche, como también a Kierkegaard, la ciencia le parecía "una abstracción inhumana"¹². La objetividad de la ciencia no le incomodaba tanto a Nietzsche, como un peligro inmoral y antirreligioso amenazando al "ego"; la objetividad la explicó más como una mera ficción y entendía a la ciencia como una falacia y mendacidad general¹³, que lleva a un destino de desolación. Por supuesto, esta interpretación no está libre de

10 Kierkegaard, S.: *Gesammelte Werke*, 17. Abteilung, Dusseldorf, 1954, p. 126.

11 Nietzsche, F.: *Werke*, Band 3, Edited by K. Schlechta, Munich, 1969, p. 697.

12 Nietzsche, F.: *Werke*, Band 1, Edited by K. Schlechta, Munich, 1969, p. 293.

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 del eterno retorno de lo mismo. No obstante, en su filosofía abiertamente proclamaba "una batalla en contra de la ciencia", y la idea del exorcismo del "espíritu de la ciencia" estaba desarrollada como un tema principal y multilateral.

Con Nietzsche, el enjuiciamiento de la ciencia ya se había sobrepuerto al lamento acerca de la "máquina". En este aspecto, a pesar de su crítica del romanticismo, él continuó con sus anticipaciones de la filosofía de vida¹⁴. "La ciencia es la transformación de la naturaleza en conceptos con el propósito de dominar a la naturaleza; esto pertenece a la categoría de los «medios»... la ciencia está comprometida en el advenimiento de esta *esclavización de la naturaleza*"¹⁵. La combinación de las ideas de lo nugatorio de la ciencia, debido a su *vanidad epistémica* y su omnipotencia fatídica, en un solo concepto, aunque discordante persistió, tras Nietzsche, 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 la toma de conciencia de la encarnación capitalista de la ciencia, mientras subordinaba, por lo tanto, esta toma de conciencia a la crítica de la racionalidad científica, a una concepción que, por ende, definía a la racionalidad científica como fundamento y causa de la decadencia y destrucción.¹⁶

13 Nietzsche, F.: *Werke*, Band 2, Edited by K. Schlechta, Munich, 1969, p. 113.

14 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.

15 Nietzsche, F.: *Werke*, Band 3, Edited by K. Schlechta, Munich, 1969, p. 440, p. 859.

16 "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 mismo alineamiento en los

El juicio de nuestros días a la ciencia por parte de la filosofía de la vida está formulado 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 *prima facie*. La crítica de Heidegger a la ciencia y tecnología pretende golpear a su esencia; no le priva de 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", dado que "la ciencia moderna se basa en el desarrollo de la esencia de la tecnología moderna"¹⁷. La ciencia, como teoría de la realidad, como lo adjunto 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"¹⁸.

Como resultado de la actual oleada de animosidad de la filosofía de la vida para con la ciencia surge, una vez más, la espuria

propios principios dominantes", escribió Ludwig Klages en 1913 en su ensayo *Mensch und Erde*. Como un campeón de los criterios conservadores, declaró que el "progreso de la "civilización", del "capitalismo" solo significan aspectos diferentes de una sola tendencia de la voluntad" y adscribe el pecado original 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, L.: "Philosophische Schriften" en *Samtliche Werke*, v. 3, Bonn, 1974. p. 626).

17 Wissel, R. (ed.): *Martin Heidegger im Gespräch*, Freiburg/Munich, 1970, p. 72.

18 "Nur noch ein Gott kann uns retten: SPIEGEL-Gespräch mit Martin Heidegger", *Der Spiegel*, no. 23, 1976, p. 206.

apariencia de una absoluta disyunción entre cientismo positivista y crítica de la filosofía de la vida a la ciencia. Lo ruidoso e impactante del juicio a la ciencia hace que el cientismo parezca casi ausente, mientras que el mismo juicio atribuye al cientismo, que es equiparado a la ciencia, una supremacía incontestable. El contraste entre la postura del cientismo positivista y la filosofía de la vida anticientífica, aparentemente absoluto, es puenteado 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 científica de la historia, en tanto permite que ciencia y tecnología sean investidas con una omnipotencia en la determinación de la historia moderna. La absolutización científica de la posición de la ciencia es inmanente dentro de los tipos actuales de ideología "sociotecnológica" burguesa tardía, y no solo en formas disfrazadas, como presupuestos latentes. Según 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 claves¹⁹. Si, después, la crisis de conciencia tomará la sartén por el mango en la representación de Bell de la sociedad posindustrial²⁰, el núcleo científico de su concepción permanecerá 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 este aspecto no siempre y no bajo cualquier circunstancia en las tesis filosóficas, sino como una actitud y punto de vista que tiene la apariencia de ser un atributo evidente y un presupuesto necesario de la actividad científica. El cientismo y el reduccionismo ligado a este se mantienen a flote junto al avance del anticientismo. Complementario a esto, la sociobiología se desarrolla como una "nueva síntesis", que pone en marcha una explicación universal

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

20 Bell, D.: *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, 1976.

de sociedad e individuo, historia y espíritu; y se vuelve una moda influyente²¹ 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. Las teorías-sistemas sociológicas al estilo de Niklas Luhmann, que radicalizan el positivismo científico de Talcott Parsons en una concepción de la sociedad sin el individuo como sujeto y sin historia²² y que hacen que el ser humano aparezca solo en términos del ambiente del sistema de la sociedad, demuestran, al mismo tiempo, afinidad por lo religioso y se manifiestan como expresiones del fetiche de la ansiedad. Y, la filosofía del "racionalismo crítico", está lista para la acción para una representación científica-positivista de la ciencia. 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 últimas 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 habita incluso en la filosofía de Popper.²³

Hoy, no obstante, se prefiere el juicio público a la ciencia, por sobre todo y por donde se mire.

21 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, S., L. J. Kamin, and R. C. Lewontin: *Not in Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature*, Harmondsworth, 1984, p. 235.).

22 Sobre la caracterización de este punto vista, ver Polak (1984, p. 742).

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

Donde no queda nada más que devorar, la razón debe devorarse a sí misma. El progreso hace mucho fue descartado. En añadidura, el *magnum opus* de Adorno y Horkheimer hoy ha sido corrompido en «Dialéctica de la Pseudo-Ilustración (*Aufklärachts*).» La fantástica y anárquica autoextravagancia de la razón celebra el festival de la disolución: «La razón se exalta en su vacilante lamento.» Transgresión. Incluso la trascendencia del pensamiento autocrítico se convierte en un movimiento vacío. La crítica enfermiza y empalagosa (*philobatichs*), la reflexión solo como reflejo, aparece como la manía de algún trastornado.²⁴

Este cuadro es quizás muy grosero, las líneas quizás son demasiado bruscas. 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 mortuoria de la racionalidad, en sí bruscas? El nuevo juicio de la ciencia es construido por la filosofía de la vida con base en la tradición crítica de la racionalidad. 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. Los colapsos de formas previamente operativas de la ideología burguesa tardía —la crisis de la teoría sociológica de Talcott Parsons y semejantes, y de la teoría económica keynesiana— también se explican como demostraciones del fracaso del conocimiento científico, como indicaciones del abismo de la razón. Así, se dice que el esfuerzo por comprender científicamente el carácter social del ser humano lleva a la abrogación del ser humano²⁵; que el concepto teórico de

24 Nordhofen, E: "Schöne Rede--flacher Kopf oder: Skepsis macht munter. Ein Spaziergang durch gegenwärtigen Philosophien", *Die Zeit*, no. 39, 1986.

25 Tenbruck, F. H.: "Die Gesellschaftswissenschaften sturzen die Gesellschaft ins Abenteuer", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 9 Mar. 1979. / Tenbruck, F. H.: *Die*

sociedad es inútil y peligroso²⁶; y que la crítica situación de la economía política burguesa demuestra la limitada naturaleza de las posibilidades de la racionalidad científica²⁷. Las interpretaciones idealistas de las teorías científicas y los intentos de demostrar lo irracional en la ciencia, para defender la primacía de lo irracional con base en esto²⁸; todos estos factores se incorporan en la efígie de la 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 Fritjof Capra pide una "experiencia no intelectual de la realidad", que capte sintéticamente todo lo que es²⁹. El hecho de que el juicio de la filosofía de la vida a la ciencia pueda encontrar aprobación y representación aún entre los científicos naturalistas, permanece en contraste no sólo con las tesis científicas de que la actividad científica se liga con una 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.

La respuesta del marxismo al juicio

unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen, Graz,
1984.

26 Schelsky, H.: *Rückblicke eines "Anti-Soziologen"*, Opladen, 1981 / Touraine, A.: "L'inutile idée de société", *Philosopher. Les interrogations contemporaines*, Paris, 1980.

27 Bell, D.: "Models and Reality in Economics", *The Public Interest*, special issue (1980) / Kristol, I.: "Rationalism in Economics", *The Public Interest*, Special Issue, 1980.

28 Ver, por ejemplo, Duerr (1981).

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

En las disputas intelectuales, el marxismo se coloca de parte de la ciencia en juicio. De este modo 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 *enjuiciada*, 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 entregar a la resignación antiintelectual el potencial y el reclamo de la ciencia; incluyendo el suyo propio. 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; de modo que esta posición más lejana yace en medio de las batallas teóricas y prácticas, y es el punto de aprendizaje e indagación. La dialéctica materialista de Marx capta lo contradictorio del progreso en general que, a diferencia del cientismo de Comte y Renan, Marx no 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 revela las consecuencias, preñadas 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 ciencia³⁰. Son peculiares al drama contemporáneo de la situación de la ciencia y la tecnología las tendencias que difícilmente podrían haberse previsto en la época en que Marx laboró *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

30 El trabajo aparece “en su unidad material está subordinado a la *unidad objetiva* de la maquinaria, del *capital fixe*, que como *monstruo animado* objetiva el pensamiento científico” (Marx, Karl: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* 1857-1858, v. 1, Siglo XXI, 2007).

armas termonucleares; los efectos disruptores del ambiente de la tecnología científica contemporánea; las nuevas dimensiones del emprendimiento científico integrado en el sistema del capitalismo monopolista de Estado. Si, partiendo de las experiencias de primera mano de estos hechos, no existe dura, ni siquiera parcial, de 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 cognición para reflexionar sobre esta, ello fluye de una consideración científica del problema de "cómo la humanidad puede sobrevivir al nuevo poder que la ciencia le ha dado"³¹, es que este es un problema de naturaleza *social*. Barry Commoner, quien, como biólogo, examinó el tema de ciencia y supervivencia, mucho antes de que la ecología estuviera en boga, obviamente no obra partiendo de premisas marxistas. Aunque, las conclusiones que saca de su examen se aproximan, en su contenido esencial, al descubrimiento de Marx. "Cada gran avance 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 se cierne sobre nosotros. La ciencia puede revelar la profundidad de esta crisis, pero solo la acción social puede resolver la crisis"³².

Marx concibió esta actividad como la práctica del cambio social radical. No es la actividad en sí, sino un entendimiento de su necesidad, de sus posibilidades y tendencias, lo que preocupa 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 enredada de un modo conflictivo. E incorporada en el proceso de reproducción del capital aparece "como fuerza extraña,

31 Commoner, B.: *Science and Survival*, New York, 1966, p. 131.

32 Ibíd., p. 132.

hostil al trabajo, que lo domina"³³; sin embargo, en este contexto, y a pesar de esto, tal subordinación es, al mismo tiempo, un poder revolucionario históricamente predominante. "La explotación de la ciencia y del progreso teórico de la humanidad. El capital no crea la ciencia sino que la explota apropiándose de ella en el proceso productivo"³⁴. Para la teoría y práctica marxista, el cambio revolucionario también se considera como *liberación de la ciencia*.³⁵ 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 y, en añadidura, abren nuevas posibilidades de alianzas entre el movimiento obrero y la *intelligentsia*.³⁶

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 Lorenzen³⁷, la bien conocida cabeza de la "Escuela de Erlangen", que está muy distante del marxismo. Si la "pobreza espiritual del mundo Occidental" se discrierne en este predicamento,

33 Marx, Karl: *Progreso técnico y desarrollo capitalista (manuscritos 1861-1863)*, Ediciones Pasado y Presente, 1982, p. 192.

34 *Ibíd.*, p. 191.

35 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).

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

37 Lorenzen, P.: "Vom geistigen Elend der westlichen Welt", *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, no. 2 (1986).

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" también se manifiesta en sí en los procesos penales continuamente reanudados en contra de la ciencia y la racionalidad, que se conducen contra el telón de fondo de la interpretación positivista y científica 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 en juicio es inherente en un "espíritu de la época" que el *Fausto* de Goethe repudió; al igual 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 con los perseguidores de Galileo. Últimamente, se alaba mucho la "revolución no galileiana", la que, al contrario de la revolución científica de Galileo, se supone que restaurará la subjetividad e intimidad en su legítimo lugar y que 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"³⁸.

En el polo opuesto a estas tropas de la desautorización se coloca el episodio del Galileo de Brecht, que resulta de la fusión de dos tipos diferentes de experiencias: la experiencia de los contornos históricos de Galileo y su biografía, así como también de 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 su proceso de inquisición, diciendo: "La lucha por la mensurabilidad del cielo se ha ganado por medio de la duda; mientras que las madres romanas, por la fe, pierden todos los días la disputa por la leche. A la ciencia le interesan las

38 Gusdorf, G.: *Fondements du savoir romantique*, Paris, 1982, p. 394.

dos luchas."³⁹ Sin duda, Brecht tenía en mente las experiencias y peligros de nuestro siglo, que entendió en el sentido marxista, cuando su Galileo reflejó 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 recibirán como eco un aterrador criterio universal"⁴⁰. Igualmente, para evitar o superar esto, la ciencia tienen que "interesarles ambas luchas"; y ella solo puede hacerlo como ciencia natural y social y, *al mismo tiempo, como filosofía*. Las dos luchas, junto con las que la ciencia que está involucrada con estas, necesitan una teoría filosófica que pertenezca en sí en esta ciencia, afirme en su carácter contradictorio, comprehienda 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.

39 Brecht, Bertold: *Galileo Galilei*, Titivillus, 2020.

40 *Ibid.*

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 funf Banden*. Berlin/Weimar: 1981.

Buhr, M., and R. Steigerwald. *Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit. Zu den Grundtendenzen der gegenwärtigen 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. "Schone Rede--flacher Kopf oder: Skepsis macht munter. Ein Spaziergang durch gegenwärtigen Philosophien." *Die Zeit*, no. 39, 1986.
- "Nur noch ein Gott kann uns retten: SPIEGEL-Gespräch 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 fuhrt der geheimnisvolle Weg, aber er fuhrt wieder 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. *Rückblicke 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 idée de société." *Philosopher. Les interrogations contemporaines*. París: 1980.
- Urban, G. "A Conversation with Daniel Bell. On Religion and Ideology." *Encounter*, Feb. 1983.

Weizsäcker, 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).