

Investigar en filosofía:

¿por qué?, ¿para qué? *

Sobre la condición humana y la ciencia

Partimos de una consideración básica: la condición humana es una paradójica confluencia de finitud e infinitud, de aspiración a la plenitud y a la libertad, y de constricción a realizar esas potencialidades dentro de condiciones no elegidas. “Un junco pensante”, como diría Pascal; una “infinitud que debe realizarse siempre dentro de los límites de la finitud”, como diría Hinkelammert.

Pues bien, la búsqueda de conocimiento es una de las expresiones de la aspiración humana a la infinitud. Los conceptos y teorías científicas son instrumentos abstractos creados por el hombre para pensar y actuar en términos de universalidad, para abarcar la generalidad de situaciones reales o posibles que está muy por encima del número finito de acontecimientos u objetos concretos, a los que tenemos acceso de modo inmediato en la vida cotidiana.

La ciencia, en este sentido, en tanto modalidad sistemática y rigurosa de construcción de conocimiento, involucra un anhelo de infinitud, en este caso entendido como una aspiración a la realidad como totalidad, como totalidad desconocida y trascendente a la experiencia.

La ciencia es, entonces, uno de los ámbitos en que se puede palpar la infinitud en tanto ingrediente de la condición humana. El problema radica en la especificidad de este ingrediente: la infinitud humana no concier-

La autora es doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Especialista en Historia de las ideas latinoamericanas y Filosofía latinoamericana, es investigadora independiente del CONICET, con lugar de trabajo en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales del CRICYT. Se desempeña como profesora titular de la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la U. N. de Cuyo. Es además profesora de las Maestrías en Arte Latinoamericano y en Música Académica Latinoamericana de la Facultad de Artes y Diseño y de diversos posgrados de nuestro país y del extranjero. Es autora de dos libros y numerosos artículos en revistas de su especialidad de circulación internacional.

* Ponencia leída en el Foro *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* Puntos para un debate, organizado por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Cuyo y la Unidad de Estudios de Género (INCIHUSA-CONICET), y realizado en la Facultad de Ciencias Económicas, U. N. de Cuyo, el 22 de abril de 2005.

ne al orden de los hechos, de lo dado, de lo real, sino al orden del deseo; del deseo ciertamente imposible, pero no por ello menos deseo, no por ello menos efectivo, menos preformativo, menos existente, menos capaz de hacerse sentir en sus efectos sobre nuestra constitución como sujetos, de hacerse presente en su ausencia. Porque es una infinitud que se experimenta como ausencia, como una falta, un agujero imposible de llenar pero imposible de olvidar.

La infinitud humana se encuentra, en efecto, tensionada por su par dialéctico: la finitud, traza imborrable del propio cuerpo: este cuerpo mortal, necesitado, vulnerable, que somos.

La finitud, la muerte, connotan la corporalidad como ámbito dominado por necesidades básicas, para cuya satisfacción los hombres debemos relacionarnos entre nosotros, debemos organizar la vida colectiva de un modo que permita superar la imperfección y limitación inherente a cada individuo o grupo aislado de individuos.

Pero la muerte, como marca de la finitud, reaparece permanentemente. En las relaciones humanas se expresa como imposibilidad de una comunicación plena, transparente, total, que debemos resignar constantemente a favor de vínculos acotados y encauzados a través de mediaciones producidas con fines determinados. En la ciencia, la finitud que vuelve -que retorna para recordarnos que el anhelo de infinitud que mueve la búsqueda de conocimiento es expresión de un deseo imposible- se expresa en la inadecuación radical entre la realidad, que queremos conocer, y el instrumental científico (los conceptos y teorías, contruidos a partir de un proceso de abstracción de lo real). La realidad es siempre un plexo subjetivo y concreto, un plexo de facticidad y posibilidad, de positividad dada y de negatividad postulada por la plenitud deseada y no lograda. La realidad es, por tanto, un plexo de presencia y de ausencia, imposible de asir desde los dispositivos abstractos de la mediación científica, que objetivan y formalizan todo lo que es subjetivo y concreto en el acto mismo de conocerlo. Hay una imposibilidad del conocimiento total, sin residuo, que se hace patente

en el propio método científico. Una inadecuación entre el lenguaje y las teorías científicas, por una parte, y la realidad como totalidad plena, que sólo resulta aprensible a través de esas mediaciones, aunque siempre lo es de un modo inadecuado e imperfecto.

La ciencia es, por tanto, un modo de realización de la tensión infinitud-finitud que atraviesa la condición humana. Encierra la aspiración al conocimiento pleno, total, sin residuo. Pero -no deberíamos olvidarlo- es una aspiración que no puede ser colmada. En este sentido, es expresión del deseo humano de trocar la opacidad y finitud de la vida por la transparencia y la infinitud. Un deseo imposible, que busca, en el fondo, eludir la muerte como traza imborrable de la condición humana.

Sobre la modernidad y el progreso

La imposibilidad de una aprehensión perfecta y sin residuos de la realidad, abre empero posibilidades (reales o ilusorias) para la acción, el conocimiento y el desarrollo técnico, que permiten acercarse "lo más posible" (aunque sólo sea de un modo ilusorio) a lo imposible. Como lo saben bien todos los "realistas" que luchan contra la utopía, lo imposible no paraliza, sino que abre caminos y descubre metas más allá de lo logrado. La propensión utópica es, por tanto, un espacio para la libertad, la creatividad, la transformación. Pero encierra el riesgo de olvidar que lo imposible es imposible, que remite a una finitud infranqueable para la condición humana. No se llena un espacio infinito con pasos finitos.

La historia de la modernidad es la historia de ese olvido. Hoy sabemos lo que eso significa. El espacio abierto del desarrollo tecnológico moderno trajo consigo la ilusión de un progreso indefinido. La modernidad abrazó la paradoja de presentar las metas del progreso (imposibles como consecuencia de la finitud humana), como metas aparentemente alcanzables por aproximación paulatina de lo real imperfecto, pero modificable y perfectible por obra de la intervención técnica, a un mecanismo ideal de funcionamiento perfecto.

La ciencia moderna es uno de los vehículos privilegiados de esta ilusión. Toda esperanza

humana imposible es separada del mundo real y proyectada como realizable en el horizonte infinito del progreso técnico. Por esta vía, desprevencidamente, lo imposible termina resultando “posible en principio”: que el trabajo humano llegue a ser innecesario, que las máquinas piensen, que el hombre se haga inmortal. La ilusión está fogueada por el mismo método científico: la construcción de conceptos ideales por abstracción de la realidad empírica, y la conversión de los mismos en metas alcanzables por aproximaciones paulatinas en el tiempo infinito¹.

Sorprendidos en nuestra buena fe, venimos así a descubrir que la idealización de la realidad empírica transforma todos los objetos en puntos de partida de procesos infinitos. Esta ilusión, que puede parecer inocua, encierra empero un peligro serio: los objetos así transformados, una vez desvinculados de las necesidades reales de los hombres, se vuelven contra la propia realidad, de cuya idealización surgieron, para devorarla. En nombre de una medicina que hace la vida indefinidamente prolongable, se olvida los miles de niños que mueren de enfermedades perfectamente evitables o curables. Por este camino, la ciencia deviene una forma pobre, reducida de conocimiento, que no está al servicio del hombre, de la vida humana, de la realidad, sino de una ilusión.

La cárcel que mantiene a la ciencia presa de esta ilusión se llama *cientificismo*. Esto es, la ideología que proclama la posibilidad de un conocimiento perfecto y de un progreso tecnológico infinito, sin residuo y sin límites, a condición de someter los procedimientos científicos a determinadas prescripciones metodológicas. Entre ellas, tenemos, por ejemplo, que sólo son susceptibles de ser científicos los enunciados de contenido informativo, y también que por “información”, en sentido estricto, debemos entender la transmisión de conocimientos que conciernen a un aspecto parcial de la realidad, empíricamente observable o medible, sin considerar el conjunto, que es inaprensible en términos científicos.

Pensamos que el *cientificismo* es la ilusión ideológica que tienta a la ciencia casi “naturalmente”; hacia él la empuja la inercia misma de su tendencia constitutiva a obturar su condición

supletoria de la finitud humana. Una ilusión que encierra el peligro de la reducción de la realidad, hasta el límite de su negación, y que oculta su carácter ideológico, mítico, su falta de criticidad frente a los propios fundamentos de la ciencia, a partir de toda una construcción argumentativa (de carácter “científico”, por supuesto) tendiente a autolegitimarse.

Sobre el *cientificismo* en América Latina

En América Latina, a partir de las dictaduras de Seguridad Nacional de los '60 y '70, el *cientificismo* como ideología fue fomentado y utilizado con fines políticos².

Como es sabido, a la primera ola de represión directa, que coincidió con la etapa de los golpes militares referidos, y que tuvo como consecuencia el éxodo de científicos de las universidades de los países que los sufrieron (particularmente en el Cono Sur), siguió una etapa de institucionalidad democrática débil, completamente funcional a los objetivos de las dictaduras que la precedieron. En esta etapa se redujo el financiamiento público de las universidades y de todo el sistema de ciencia y técnica (en Argentina, del CONICET, por ejemplo). Para las Universidades Nacionales, estas políticas significaron la restricción de sus funciones específicas a su mínima expresión: docencia en malas condiciones y poquísima, casi nada, investigación científica.

Además de estas medidas de política económica y educativa, de forma paralela, se produjo un proceso de institucionalización del control de la libertad académica, que sustituyó a la modalidad de control represivo que había predominado en la etapa anterior, “dictatorial”. En el contexto democrático, ya no era posible desaparecer a los docentes investigadores o echarlos; entonces apareció otra modalidad de intervención en la libertad de investigación científica: el *cientificismo*.

La imposición de un concepto reductivo de ciencia, basado en un conjunto de procedimientos y prácticas “avalados” dentro de la “comunidad científica” y acompañado de la denuncia sistemática como dogmatismo no científico de cualquier otra forma de pensamiento no ajustada a las exigencias “consensuadas” de método y rigor, permitió implantar un disciplinamiento al interior

de las ciencias basado, paradójicamente, en la propia metodología científica; esto es, un tipo de control hecho en nombre de los “principios y métodos universales del descubrimiento científico”³. En su nombre se exige que todas las opiniones vertidas con pretensiones de científicidad sean efectivamente “científicas”.

De esta forma, el científico es libre de elaborar técnicas específicas en cada campo, siempre que las mismas cumplan con las exigencias del método científico en lo que respecta a preguntas y a pruebas. Para que un trabajo sea reconocido como científico, para obtener financiamiento, para publicar los resultados de una investigación, hay que sortear satisfactoriamente un dictamen de *admisión* para las preguntas y de *validad* para las pruebas⁴.

La cuestión es transparente: el control de las preguntas y de las pruebas asegura el marco ideológico de los resultados posibles. La censura existe, pero se ha ocultado detrás de la científicidad de la ciencia. ¿Qué queda afuera? Todas las preguntas referidas a las alternativas sociales, políticas y económicas de la sociedad presente. ¿Por qué? Porque la ciencia no admite preguntas y pruebas referidos a la totalidad social. Toda referencia al todo es utópica, dogmática y totalitaria (como lo dice su propio nombre). Discutir el sistema social, por ejemplo, no es científicamente lícito. Sólo aspectos parciales de ese sistema, como la pobreza o la desocupación, pueden ser legítimamente considerados como objetos del conocimiento científico; pero no es pertinente avanzar sobre las causas generales que las producen⁵. Lo mismo sucede con la discusión sobre tecnología: no es lícito preguntarse por el sentido de la orientación tecnológico-instrumental de nuestras sociedades; sólo es lícito discutir sobre la efectividad de transferencias tecnológicas parciales.

Esto explica el énfasis de los últimos años en la metodología científica, en la discusión sobre el carácter científico de las teorías, que ha impregnado el campo de las ciencias sociales y de las humanidades durante los últimos años. Esa vasta y prolongada discusión busca legitimar la exclusión fuera del campo y la prohibición de determinadas teorías y formas de pensamiento en nombre de la ciencia y del método científico. Si metodológica-

mente algo no es científico, debe ser expulsado; no hace falta para ello discutir sus resultados.

La preocupación por la científicidad se ha transformado en el medio más eficaz de control de las ciencias. Para superar este tipo de control, es necesario discutir el científicismo, convertido hoy en una especie de sentido común de la sociedad contemporánea.

El científicismo puede y debe ser discutido por las propias ciencias. Particularmente las ciencias sociales, que se ven reducidas por su intermedio a un burdo empirismo, pues son constreñidas a orientarse en todas sus afirmaciones por la “realidad”, en el sentido más pobre en que la misma pueda entenderse: como empiria inmediata, capturada de modo directo, sin la mediación de la reflexión teórica, sin interpretación o con una interpretación que se limita a expresar relaciones evidentes y fragmentarias entre variables determinadas⁶.

Las ciencias sociales pueden y deben discutir estos supuestos, así como abordar críticamente los alcances, límites y condiciones de sus propias prácticas y procedimientos de investigación. Pueden y deben reivindicar la pertinencia social, científica y humana, de reflexionar y poner en debate todos los temas concernientes a la elaboración de posibles alternativas económicas y sociales, que la realidad mundial y latinoamericana pide a gritos.

Pero el lugar por excelencia de esta crítica al científicismo es la filosofía.

No estoy proponiendo situar la filosofía en un sitial de honor, y por encima de las ciencias; ambas formas de saber son compañeras de ruta que se requieren y complementan mutuamente. Tampoco estoy propiciando un discurso ajeno a los parámetros de rigurosidad académica y honestidad intelectual que debe regir la producción de conocimiento siempre, y particularmente cuando es financiada con fondos públicos. Lo que quiero decir es que la filosofía es el lugar específico para ejercitar un tipo de reflexión absolutamente necesaria y pertinente, concerniente al sentido de los hechos, un tipo de reflexión capaz de remitir el ser al deber ser, lo real a lo posible, lo positivo y presente a lo negativo y ausente.

La filosofía merece sostenerse como un modo específico de saber, que representa una intervención cognitiva capaz de producir una distancia crítica respecto de la caótica y fragmentaria inmediatez de lo fáctico, de las formas alienantes de la vida contemporánea, para preguntar por el sentido y alumbrar explicaciones globales de la realidad. Para sospechar de las instituciones y prácticas naturalizadas y, según la fórmula nietzscheana, interrogarse por su génesis "humana, demasiado humana". Para cuestionar el "espíritu de especialización", herencia del positivismo todavía operante en el campo de las ciencias sociales. Para proyectar una mirada crítica y dialéctica, que revele la significación de los aspectos aislados de la experiencia cotidiana en el marco de la totalidad. Para afirmar la dimensión de dignidad de la vida humana.

Esto incluye, como cuestión propia, el derecho a reivindicar -claro que con razones fundadas y argumentos coherentes- la presencia de la filosofía en las universidades y en el sistema de ciencia y técnica, así como también la especificidad del campo.

Y mucho más en un país como la Argentina, empobrecido y dependiente, perteneciente a la región del planeta donde existe la distribución más injusta y desigual de la riqueza⁷. Necesitamos investigación en filosofía porque necesitamos despertar de las falsas ilusiones fomentadas por una científicidad malentendida, que distrae o reprime nuestros escasos recursos y energías. La filosofía, como campo autónomo y como dimensión que puede coexistir dentro y al lado de las ciencias, nos ayudará a ponderar en su justo término las posibilidades y límites de la condición humana, su finitud, pero también su dignidad, y a alumbrar la capacidad que poseemos para reconocer las necesidades reales de nuestra sociedad y para trabajar por encontrarles una solución factible.

Notas

1. La idea de que el método científico resulta de una idealización de la empiria en términos absolutamente perfectos es de Franz Hinkelammert, quien, en su obra *Crítica de la razón utópica* ha mostrado su modalidad de operación: al objeto real se le contrapone el mismo objeto idealizado y de la contraposición se deriva el espacio de lo posible como una aproximación al objeto perfecto. Aunque la experiencia idealizada "nunca pueda verificarse", hacia ella tiende la aproximación tecnológica, que aspira a alcanzarla como si fuera posible. Un ejemplo de ello lo encontramos en el siguiente texto de Albert Einstein, donde el físico construye un experimento mental a partir de la pregunta por la forma de aumentar el trayecto que recorre un carrito en la calle, sin ser empujado. La respuesta es evidente: es necesario eliminar los roces producidos por "influencias externas", esto es, por ejemplo, engrasando el eje de las ruedas o alisando el camino. "Para ello imaginemos un camino perfectamente alisado y ruedas sin roce alguno. En tal caso no habría causa que se opusiera al movimiento y el carrito se movería eternamente. A esta conclusión se ha llegado imaginando un experimento ideal que jamás podrá verificarse, ya que es imposible eliminar toda influencia externa. La experiencia idealizada dio la clave que constituyó la verdadera fundamentación de la mecánica del movimiento" (*La física: aventura del pensamiento*, Buenos Aires, Losada, 1977, 14-15; cit en F. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002, 66).
2. Este nuevo discurso sobre la ciencia y la técnica desplazó toda una línea crítica del pensamiento latinoamericano en torno a tales objetos, que había florecido a partir de los años '50, en contacto con la teoría de la dependencia, y que estaba orientado claramente a apoyar la formulación de políticas científicas y tecnológicas autónomas y emancipadoras para la región. Dice al respecto Claudia Yarza: "con exponentes ya clásicos en la materia como Amilcar Herrera, Jorge Sábato, Máximo Halty, Oscar Varsavsky y muchos otros, estos estudios abordaban la cuestión científico-tecnológica en el marco de una perspectiva sobre el carácter estructural del subdesarrollo, dentro de una visión del sistema internacional polarizado en términos de centro/periferia"; C. Yarza, "Sobre los usos de Schumpeter en el discurso de la política científica", en *CTS Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, Buenos Aires, Centro Redes - OEI - Univ. de Salamanca, N° 2, volumen 1, abril de 2004, 195. Cfr. también: Mario Albornoz, "Consideraciones históricas sobre la política científica y tecnológica en la Argentina", en M. Albornoz y P. Kreimer (eds), *Ciencia y tecnología: estrategias y políticas de largo plazo*, Buenos Aires, Centro de Estudios Avanzados, Eudeba, 1990, 171-198.
3. *Lima Declaration Academic Freedom and Autonomy of Institutions of Higher Education*, Sept 1988, 40th Anniversary of the Universal Declaration of Human Rights, World University Service; cit. por F. Hinkelammert. en "La libertad académica bajo control en América Latina, *Nueva Sociedad*, N° 107,

- Caracas, 1990, 131-137, 133. Enrique Marí ha denunciado también el maridaje entre monismo metodológico, positivismo y cientificismo como ideología; cfr. E. Marí, *Elementos de epistemología comparada*, Buenos Aires, Puntosur, 1990, 51 y ss.
4. Así lo plantea Mario Bunge: "la filosofía científica [la metodología] favorece la elaboración de técnicas específicas en cada campo, con la única condición de que estas técnicas cumplan las exigencias esenciales del método científico en lo que respecta a preguntas y a las pruebas. De esta manera es como puede entenderse la extensión del método científico a todos los campos especiales del conocimiento" (*La ciencia, su método y su filosofía*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1980, 65). En otro lugar, agrega: "[esto] tiene importancia no sólo teórica sino también práctica porque, al permitirnos distinguir la ciencia de la no ciencia, nos da un criterio para evaluar proyectos de investigación y, con ello, para saber si debemos o no apoyarlos (*Epistemología*, Barcelona, Ariel, 1980, 34). Sobre este tema, cfr. Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, op. cit., 97-100.
 5. Karl Popper denuncia como empresa utópica la transformación de la sociedad como totalidad, a lo que le opone empresas realistas, de alcance limitado y fragmentario; en efecto, ocuparse de "formas concretas de injusticia y explotación y sufrimientos evitables como la pobreza o el paro, es una cosa muy diferente del intento de realizar un modelo ideal y distinto de sociedad" (*La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1973). Hinkelammert señala que la argumentación de Popper se basa en la separación tajante entre metas concretas, por una parte, y utopía, por otra, a fin de considerarlas como mutuamente excluyentes. Este recurso ideológico le permite, primero, sentar la incapacidad del mercado para eliminar la pobreza y el desempleo, y luego, derivar de esa imposibilidad la inevitabilidad de tales fenómenos sociales. Al polarizar ambos planos, Popper descarta la única posibilidad de eliminar pobreza y desempleo, que es pensar la sociedad como un todo histórico"; F. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, op. cit., 38.
 6. Sobre las formas en que aparece la doxa empirista, cfr. la obra clásica de Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron, *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
 7. Cfr. Atilio Borón, "Quince años después: democracia e injusticia en la historia reciente de América Latina", en *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*, Buenos Aires, F. C. E., 149-184; Ricardo Hausmann, "Entrevista", en *Ciencia Hoy. Revista de Divulgación Científica y Tecnológica de la Asociación Ciencia Hoy*, vol 8, N° 43, noviembre-diciembre de 1997, 1-7.

Bibliografía

- Albornoz, M. y Kreimer, P. (eds), *Ciencia y tecnología: estrategias y políticas de largo plazo*, Buenos Aires, Centro de Estudios Avanzados, Eudeba, 1990, 171-198.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J-C., y Passeron, J-C., *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Hinkelammert, Franz, *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.
- Hinkelammert, Franz, "La libertad académica bajo control en América Latina, *Nueva Sociedad*, N° 107, Caracas, 1990.
- Marí, Enrique, *Elementos de epistemología comparada*, Buenos Aires, Puntosur, 1990, 51 y ss.
- Popper, Karl, *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1973.
- Yarza, Claudia, "Sobre los usos de Schumpeter en el discurso de la política científica", en *CTS Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, Buenos Aires, Centro Redes - OEI - Univ. de Salamanca, N° 2, volumen 1, abril de 2004, 195.

