

## **CIENTIFISMO Y MODERNIDAD: UNA DISCUSIÓN SOBRE EL LUGAR DE LA CIENCIA**

**Antonio J. Diéguez Lucena**  
**Universidad de Málaga**

### RESUMEN

El cientifismo, en tanto que concesión de una total preeminencia a la ciencia sobre el resto de la cultura, es un producto de la modernidad. Sin embargo, sus efectos se muestran también contrarios a los ideales más genuinos que alentaron el proyecto moderno. La crítica al cientifismo ha podido por ello tomar dos vertientes: la de los que ponen el acento en lo que tiene de opuesto al espíritu moderno, y la de los que consideran que es un resultado inevitable de una concepción errónea de la razón, sobre la que se asienta toda la modernidad. Aquí se expone el desarrollo de ambas vertientes y se analiza la relación que establecen entre la ciencia y el mundo de la vida.

### ABSTRACT

Scientism, as a concession of a total pre-eminence of science over the rest of the culture, is a product of modernity. Nevertheless, its effects are also contradictory to the most genuine ideals that enlivened the modern project. For that reason, the criticism of scientism has developed in two different directions: that of those who emphasize aspects which are contrary to modernity, and that of those who consider that scientism is an unavoidable result of a misconception of reason, on which modernity is based. Here we deal with the development of both critical orientations, and we analyze the relationship established between science and life-world.

En 1936 Edmund Husserl abría la que sería su obra más influyente, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, con la siguiente pregunta: ¿Puede efectivamente hablarse de una crisis de las ciencias dado lo continuo de sus éxitos? Por crisis entendía Husserl el cuestionamiento del modo en que las ciencias se han propuesto a sí mismas objetivos y tareas, y han elaborado una metodología. Su respuesta a la pregunta era afirmativa. Creía que el fracaso de las ciencias podía cifrarse en su incapacidad para responder a las cuestiones que más han interesado siempre al hombre: “las relativas al sentido o sinsentido de la existencia humana” [17, p. 6]. Ese fracaso había conducido a la pérdida de la gran fe que las ciencias tenían en sí mismas, una fe que la Ilustración quiso que fuera sustituto de la fe religiosa para conseguir la sabiduría y, mediante ella, una vida digna de ser vivida [cf. 16, pp. 8-9].

Husserl no veía la causa principal de esta crisis en la carencia de legitimidad o de efectividad de los métodos y resultados alcanzados en la ciencia. Estos eran adecuados si el fin se situaba en un avance continuo en los conocimientos y un éxito práctico cada vez más notable. El problema radicaba en que ese fin era insuficiente de acuerdo con las pretensiones iniciales y las esperanzas que la época moderna depositó en la ciencia desde su fundación. Pensaba que la crisis era consecuencia del abandono de todo intento de elaborar, aunque fuera situándola en el infinito, una ciencia omniabarcadora y universal, en la cual se integraran armónicamente las distintas ciencias particulares, y que sirviera de guía al ser humano para proporcionar a su existencia un sentido racional. Tal abandono condujo a la reducción del conocimiento científico a ciencias positivas especializadas que generaban grandes logros teóricos y prácticos pero que sólo podían dar respuesta a los “problemas de hecho”, dejando de lado los “problemas de razón”. Precisamente, el éxito de las ciencias positivas obedecía a su especialización, a su objetivismo fiscalista y a la renuncia a plantear cuestiones fundamentales, es decir, se conseguía a costa de la merma en los amplios objetivos iniciales. A partir de la segunda mitad del siglo XIX el hombre moderno se dejó deslumbrar por la *prosperity* que las ciencias traían, lo que “significó paralelamente un desvío indiferente respecto de las cuestiones decisivas para una humanidad auténtica” [17, p. 6]. Los éxitos de las ciencias no eran, pues, una evidencia en contra de su pretendida crisis. Por el contrario, la crisis estaba en el hecho mismo de unas ciencias cada vez más exitosas, inmersas en un progreso continuo y ciego, que caminaban disociadas del “mundo de la vida”, o sea, de ese “suelo universal de la vida humana en el mundo” [17, p. 163], de ese horizonte cotidiano de posibles experiencias que está previamente dado al, y es presupuesto por, el mundo objetivo-científico. Lo grave era además que el hombre moderno había fundado su especificidad renovadora frente al hombre antiguo y medieval en la nueva visión del mundo

que las ciencias aportaban; la crisis de éstas significaba entonces una crisis de la “humanidad europea”, lo que para Husserl era tanto como decir de los hombres modernos en su conjunto.

No pretendo que el diagnóstico husserliano sea incontestable o válido sin más para la situación presente (y mucho menos el fármaco que Husserl prescribe: la fenomenología trascendental como recuperación del ideal de un conocimiento riguroso y universal fundamentado sobre el mundo de la vida), pero sí creo que sus categorías centrales pueden servir de hilo conductor para orientarnos en la discusión reciente sobre el papel de la ciencia en la cultura. Aplicando las mismas categorías de diagnosis podemos decir que, pese a las lamentaciones constantes por los desajustes que crea la especialización científica, nadie considera hoy como una objeción contra las ciencias el no haber obtenido un conocimiento omniabarcante capaz de resolver los enigmas más profundos de la condición humana y dotar de razón los avatares de “unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas” [17, p. 6]. Unos porque piensan que todavía es demasiado pronto, apenas la infancia de la humanidad, para pedirle tales cosas a la razón científica, otros porque consideran que un objetivo así es un completo despropósito, en esta era nuestra de la tecnociencia el único objetivo que se reclama a las ciencias, el que permite la financiación de su costoso funcionamiento, el que interesa verdaderamente a empresas, políticos, ciudadanos y científicos, es el éxito teórico y práctico. Descartados como pretenciosos o como impropios los amplios objetivos de felicidad, libertad y progreso moral que la Ilustración pensó como alcanzables por la sola fuerza de la razón, la ciencia funciona a la perfección generando *prosperity* en manos de los expertos de todo el mundo. En ese sentido no sólo no hay crisis, sino que jamás ha habido una presencia igual de la ciencia en todos los ámbitos de la vida humana, jamás ésta ha dependido tanto del conocimiento científico-técnico, jamás la ciencia ha gozado de tanto poder y tanto prestigio.

Lo sorprendente es que una reconsideración tan general de intereses no ha ido acompañada hasta bien entrado el siglo XX de un cambio parejo en la interpretación del papel que la ciencia, como actividad intelectual encarnada en instituciones, personas y productos, juega en el marco general de la cultura. Si se puede hablar hoy de crisis de la ciencia, es aquí donde se la encuentra, en su entronque social y político, y en el valor que se le concede en comparación con otras instancias culturales. No, evidentemente, porque se haya debilitado frente a éstas o porque haya perdido conexiones con los centros de poder, sino porque la solidez de estas conexiones ha hecho posible una extensión tal de su influencia que ha llegado a ser vista como una fuerza destructora de los ideales de la modernidad. Esto es lo que Husserl supo entender tempranamente; el decaimiento del proyecto moderno (en el que la ciencia ocupa un lugar principal) no se produce *a pesar* del triunfo de las ciencias positivas, sino muy especialmente *a causa* del mismo. La ciencia no

fue capaz de desarrollar el potencial liberador que se le adscribía y se transformó en una fuente de dominio que expande sobre la totalidad de la existencia humana un tipo unilateral de racionalidad, matematizante, objetivista, naturalista y tecnificadora. La crisis de la ciencia no es una crisis de crecimiento, ni siquiera sólo de fundamentos (aunque también lo sea), es ante todo una crisis en la legitimidad de sus pretensiones y en el sentido de su tarea.

En el momento en que se tiene clara conciencia de que el conocimiento científico no puede ofrecer al ser humano el perfeccionamiento integral que en otro tiempo se le pedía, el éxito de la tecnociencia estimula la imposición de sus fines sobre cualesquiera otros. El desarrollo científico-técnico se valora por encima incluso de aquellas necesidades humanas que se supone que trata de satisfacer y no busca ya, por tanto, una justificación más allá de sí mismo. Cualquier sacrificio vale la pena si es en aras del avance de los conocimientos. La ciencia recurre como legitimación al prestigio que le concede el progreso imparable de su efectividad, del cual la prosperidad y el bienestar material serían productos deseados. Fundamenta su legitimidad en el *factum* de su triunfo. Se oye decir que la derrota del positivismo ha significado la caída del mito de la ciencia. Habría que añadir, para no llevar a equívocos, que esa derrota se ha producido en la época en la que la ciencia no necesita de ninguna filosofía que la justifique o la exalte. He aquí lo paradójico: nunca como hoy se ha obtenido tanto beneficio de la ciencia y, sin embargo, nunca como hoy ha sido tan contestada y temida. Como explicaremos a continuación, el gigantismo de la ciencia representa un peligro para aquellas conquistas principales de las Luces que hicieron posible su espectacular desarrollo. Vemos como en nombre de la ciencia se limita la discusión crítica de muchas ideas, se cercena la libertad de expresión de los no expertos, o se pierde el respeto por las tesis minoritarias y heterodoxas que no cuentan con su aval. Una situación para la que valdrían estas palabras de Wellmer: “el proyecto cultural de la modernidad acaba en gestos defensivos, mientras que la modernización técnica de la sociedad sigue avanzando con rapidez” [36, p. 112].

## II

Vivimos una época de auge del cientifismo. El cientifismo es la aceptación del éxito de la ciencia como justificación de su superioridad en todo respecto sobre otras tradiciones culturales.<sup>1</sup> Se trata de una especie de huida hacia adelante propiciada por la sobreestimación de ciertas características atribuidas

---

1. El término 'cientifismo' (*scientism*) fue introducido en la literatura filosófica de habla inglesa por F. A. Hayek en un artículo aparecido en 1941 y publicado después en su libro *The Counter-Revolution of Science* (1ª ed. 1952). Allí reconoce haberlo tomado prestado de algunos autores franceses. No obstante, Hayek le da un sentido más estrecho del que tiene en la actualidad y del que aquí usamos. Para Hayek cientifismo significa “imitación servil del método y el lenguaje de la ciencia” [13, p. 24]. En un sentido muy similar lo utilizó Popper [cf. 26, P. 74 y 27, p. 174 y nota]

a la ciencia moderna, como son el rigor, la objetividad, la fundamentación, el carácter metódico, la efectividad, etc. Si antaño fue una posición teórica elaborada, en la actualidad cobra la forma de una actitud general asumida tácitamente: es el modo como nos relacionamos con la ciencia y como ésta (a través de sus representantes) espera ser recibida. Dicha actitud consiste en dejar a la ciencia la última palabra sobre todo tipo de cuestiones teóricas y prácticas siempre que ésta quiera tomarla, y en los temas decisivos siempre quiere. Con ello, por un lado, conocimiento fiable se hace sinónimo de conocimiento científico. Habermas lo hace notar: “El ‘cientifismo’ significa la fe de la ciencia en sí misma, o dicho de otra manera, el convencimiento de que ya no se puede entender la ciencia como *una* forma de conocimiento posible, sino que debemos identificar el conocimiento con la ciencia” [7, p. 13]. Y, por otro lado, esa fe se plasma en obras, al tomar a la ciencia como el mejor recurso aplicable a todos los problemas humanos, ya sean técnicos, éticos, políticos, sociales, etc., recurso que administran celosamente los expertos. “En un contexto como éste –ironiza Pierre Thuillier– es de esperar que las ideologías sigan perdiendo terreno. Nosotros, hombres de la sociedad “científica”, vamos por fin a poder prescindir de la filosofía, la ética y la política. No será ya preciso promover *valores* ni formular *proyectos* propiamente políticos. Gracias a los expertos de toda índole, la “racionalidad científica” reinará como una especie de poder autónomo. [...] Al final, es el mismo *mundo de la acción* el que se ve transformado. [33, p. 106, cf. pp. 92-93 y 34, p. 225]. Una situación así sería muy del agrado de los cientifistas. Mario Bunge, sin ironía alguna, le da una calurosa bienvenida. Su idea es que “una acción política racional no se inspira en consignas ideológicas, sino en conocimientos científicos” [2, p. 104]. Por consiguiente, lo que hay que hacer es eliminar las viejas ideologías y sustituirlas por “ideologías científicas, esto es, sistemas de creencias fundadas en el estudio científico de la realidad social y de las necesidades y deseos de la gente”, y cuando nazca una ideología de tal cuño, “dejará de ser ideología en el sentido clásico y terminará entonces el conflicto entre ciencia e ideología” [2, p. 107]. Bunge nos recuerda con ello una de las mejores y más antiguas maneras de terminar con un conflicto: eliminar completamente al rival. Cualquier conflicto entre la ciencia y lo que no es ciencia debe encontrar, según parece, una solución semejante. La ciencia, finalmente victoriosa, nos guiará por los nuevos y ahora ya despejados senderos de la política. No cabrá más disidencia que la del estúpido o la del ignorante.

El cientifismo ofrece una respuesta simple al problema de Husserl: no hay motivo de preocupación alguna porque no es verdad que haya perdido la fe en la ciencia, como Husserl creía. Si las ciencias no han podido responder a muchas cuestiones fundamentales que importan al hombre ha sido a causa de su inmadurez temporal y no por renuncia a ellas. La disociación entre las ciencias y el mundo de la vida -necesaria para avanzar rápidamente en un primer período- quedará finalmente superada mediante la disolución de éste

en aquéllas. El residuo de lo no tratable científicamente será cada vez menor, las ciencias irán arañando continuamente parcelas a otros saberes pre- o extracientíficos. El mundo de la vida, como ámbito cotidiano de lo presupuesto, será configurado hasta donde sea posible por lo científico-objetivo, y lo que no encaje será declarado fútil, carente de sentido o irracional.

Las raíces del cientifismo son antiguas. Tanto Bacon como Descartes asignaron al conocimiento científico la finalidad de obtener poder y dominio sobre la naturaleza, incluyendo la naturaleza humana, al tiempo que le subordinaron las demás ramas del saber. La persecución de este objetivo tuvo resultados tempranos que pusieron a la ciencia en un camino ascendente hasta hacer de ella un modelo para otras formas de conocimiento, en especial para las que tenían alguna parte en el manejo de las cuestiones sociales. Los enciclopedistas franceses heredaron la idea y la propagaron, pero cuando el cientifismo se elaboró teóricamente y se hizo beligerante fue en el siglo XIX a través de la escuela positivista. La intención última de Saint-Simon y de Comte era reorganizar toda la sociedad bajo directrices científicas. En la fase final de la historia, en la cual ellos suponían que ya se había entrado, el poder temporal quedaría en manos de la industria y de la ciencia unidas en estrecha relación, en tanto que el poder espiritual de los sacerdotes sería sustituido por el de los hombres de ciencia. Entre los años 30 y 50 de nuestro siglo las tesis científicas fueron remozadas por la filosofía del positivismo lógico. Las despojaron del caduco ropaje historicista en el que las había envuelto el viejo positivismo y las lanzaron a la calle con la vestimenta mucho más respetable de la lógica matemática, dejando como resultado una profunda impronta en la visión que tienen de la ciencia muchos de sus practicantes.

Aclaremos que el cientifismo no depende del concepto de científicidad que se acepte, porque no es una caracterización del método científico o un compromiso personal más o menos fuerte con los dictados de la ciencia. No hace falta ser un racionalista trasnochado o un positivista dogmático, ni creer que la ciencia está en posesión de una verdad absoluta y demostrada, para ser científico. El cientifismo depende de la posición que se le otorgue a la ciencia en el conjunto de la cultura y de la relación que se quiera que mantenga con los dominios extracientíficos. Así, se puede ser un falibilista que crea que el conocimiento científico no puede quedar jamás definitivamente establecido, permaneciendo siempre conjetural, y al mismo tiempo erigir el modelo de una ciencia falibilista, conjetural y crítica en vara para medir lo que es o no es buena filosofía, buena política, buena economía y hasta buen comportamiento ético. Esto es lo que hace, por ejemplo, Popper.

El único peligro que parece ver Popper en la ciencia es que algunas veces puede ser mal utilizada, pero -añade inmediatamente- eso es algo que ocurre con casi todo, hasta con la música, y desde luego es un peligro que la

ciencia compensa con una ayuda sin la cual no podríamos “salir del pantano en el que nos hemos metido”. Así que, “pese a todo, las ciencias de la naturaleza constituyen nuestra mayor esperanza” [28, p. 63]. Para él no cabe acusar de cientifismo a ninguno de los grandes científicos, ya que todos eran cautos respecto de la ciencia; sabían que no sabían nada. Al igual que Newton, se veían a sí mismos como un muchacho que fuera recogiendo piedrecitas por la playa mientras se extiende a lo lejos el vasto océano de lo ignorado. “La conciencia de esa falibilidad de la ciencia -nos dice- es lo que distingue al científico del cientifista. Porque si algo puede decirse del cientifismo es que se trata de una fe ciega, dogmática, en la ciencia. Y esa fe ciega es algo ajeno al verdadero científico. Por eso los reproches de cientifismo quizá vayan dirigidos a ciertas ideas populares que se tienen de la ciencia, pero no afecta a los científicos propiamente dichos” [28, p. 65].

Pero la cuestión no es si los grandes científicos han sido o no cientifistas. Admitamos que Popper tenga razón en este punto, sin embargo, no es un asunto de convicciones personales lo que aquí se discute. El problema no está en lo que los científicos piensen en su fuero interno, sino en que, al igual que la audiencia a la que se dirigen, se encuentran involucrados en una situación -que no pueden modificar a voluntad- según la cual su pericia científica los convierte casi siempre en los que hablan y la impericia de los otros los convierte en los que deben escuchar. La opinión del hombre común, cuando se la tiene en cuenta, sólo vale como muestra para tomar el pulso a la situación; la del experto, por el contrario, es la que determina cómo tratar la situación. El cientifismo no tiene por qué ser una fe ciega y dogmática en la ciencia, es -como hemos dicho- la identificación de la ciencia con el conocimiento o, si se quiere, la ciencia convertida en fe (dogmática o no). Poco importa que ese conocimiento sea falible o infalible si es el único que cuenta.

Es natural que en las últimas décadas ninguna filosofía haya vuelto a enarbolar la bandera del cientifismo: nadie se toma el trabajo de sostener una bandera que ondea en el mástil más alto. Dejando a un lado las contadas excepciones de algunos nostálgicos de la metafísica pre-crítica, ningún filósofo serio ve en la filosofía un rival de la ciencia en los mismos terrenos. Y, lo que es más, aquéllos terrenos que la filosofía consideraba como propios han sufrido numerosas incursiones por parte de la ciencia, que ha logrado en ocasiones conquistarlos por completo o introducir en ellos un enfoque y un modo de proceder muy cercano al de las disciplinas científicas afines. El desarrollo reciente de las ciencias cognitivas es un ejemplo muy ilustrativo de cómo viejos problemas que han pertenecido durante siglos al núcleo de la filosofía son replanteados de manera que quedan absorbidos por la ciencia, descartándose cualquier respuesta puramente filosófica o ajena a los resultados ofrecidos por los científicos. Otro ejemplo de voracidad cientifista muy a la orden del día lo encontramos en los esfuerzos de algunos biólogos y sociobiólogos por explicar toda la conducta moral sobre bases genéticas y evolutivas.

Una idea que predica con afán el credo cientifista es la de la neutralidad de la ciencia. Hay quien llevado de su devoción declara política y valorativamente neutral también a la tecnología asociada con ella, pero no hace falta llegar tan lejos. El cientifista puede conformarse con afirmar que, como reza el título de un trabajo de Mario Bunge, “la ciencia básica es inocente, pero la ciencia aplicada y la técnica pueden ser culpables” [incluido en 4, pp. 193 y ss.]. Lo cierto es que después de las críticas efectuadas desde Heidegger en adelante contra la concepción instrumental de la técnica, resultaba bastante difícil sostener que los efectos de la técnica dependen sólo de su buen o mal uso, como si la aplicación de la misma no estuviera condicionada en ningún aspecto por características inherentes que impiden o favorecen determinados usos y que configuran relaciones sociopolíticas y hasta auténticas formas de vida [cf. 37]. Pero le parecía a algunos que quedaba el seguro refugio de la ciencia pura, alejada de los intereses materiales que guían el desarrollo técnico. Como se supone que el científico sólo quiere conocer y el conocimiento científico es beneficioso o, al menos, neutro, puesto que es igual para todos, se concluye que “el científico básico [...] es inocente de los males sociales actuales, salvo el de sobrecarga de la información” [3, p. 193].

Esta dicotomía entre lo teórico y lo técnico, entre la ciencia pura y su aplicación práctica, con la que se quiere exculpar de todo mal a la primera, se muestra bastante problemática. Hasta la segunda mitad del siglo XIX quizás era posible todavía mantener la imagen de la ciencia como una empresa fundamentalmente teórica que, de cuando en cuando, encontraba la manera de ser aplicada tecnológicamente con la ayuda de espíritus ingeniosos. Hasta entonces la ciencia pura y la tecnología eran elaboradas en instituciones diferentes, con finalidades diferentes y por individuos pertenecientes a tradiciones profesionales diferentes. Hoy, sin embargo, no se puede ignorar que la ciencia moderna tuvo desde sus inicios una vocación tecnológica que acabó cuajando en los resultados que de sobra conocemos. Ya dijimos que tanto Bacon como Descartes vieron el conocimiento científico no como una mera contemplación teórica de la realidad, sino, sobre todo, como una fuente de dominio y de poder operativo. Incluso se discute si no fue en realidad el desarrollo técnico experimentado a finales de la Edad Media y los albores del Renacimiento el que, a través de la modificación de las mentalidades, los hábitos y las condiciones sociales, propició el nacimiento de la ciencia moderna [cf. 18].

Si la ciencia moderna ha sido siempre un fáustico saber para la acción, para la manipulación y la apropiación de la realidad, con el avance de la industrialización dispone de unos instrumentos idóneos para realizar esa tarea. La industria reclamaba nuevas tecnologías que el saber artesanal no podía ofrecer; volvió entonces su mirada al científico, primero de forma tímida pero



después decidida. La ciencia y la técnica se encuentran así en una unión fructífera que se estrecha con el tiempo. Se ha hecho usual entre los investigadores el término 'tecnociencia' para expresar esa relación. En la época contemporánea la técnica se hace científica, puesto que busca sólo en la ciencia fundamentación e impulso, pero la ciencia se hace también tecnológica, en la medida en que su desarrollo se hace impensable sin un desarrollo simultáneo de la técnica. Al complejo instrumental técnico que el científico actual necesita en sus investigaciones se añade el que, para bien o para mal, la sociedad se muestra muy reacia a financiar líneas de investigación que no tengan aplicaciones técnicas rentables a corto plazo. A su vez, los científicos saben que su reconocimiento profesional depende en mucho de la efectividad práctica de sus descubrimientos. La ciencia necesita hoy de la técnica para desarrollarse y debe producir técnica para financiarse. La investigación pura, entendida como aquella que sólo busca el conocimiento por el conocimiento mismo, queda, pues, como un mito del pasado. No se trata con ello de negar el evidente elemento teórico de la ciencia, ni de eliminar la distinción conceptual entre ciencia y técnica, sino de entender que la ciencia es indisociable de la técnica, y que lo es por su intrínseco carácter práctico, no por un azar de la historia. Como explica Hottois, "que la ciencia es técnica quiere decir, sobre todo, que la técnica constituye una mediación esencial de la relación científica con lo real" [15, p. 29].

No es posible tampoco seguir manteniendo por más tiempo la idea de que la ciencia es un conjunto de contenidos teóricos o de productos intelectuales que poseen un carácter objetivo y autónomo, al modo del mundo tres de Popper. Ni que la historia de la ciencia es la historia de los cambios de teoría que los científicos han ido efectuando en función de decisiones referidas exclusivamente al contenido de las mismas y a su relación con la evidencia empírica. La ciencia, además de consistir en teorías, experimentos, argumentaciones, decisiones racionales, etc., es una actividad encauzada en instituciones sociales y realizada por grupos de individuos que, aunque son seres racionales, no lo son siempre, ni siquiera cuando hacen ciencia. Por eso, la filosofía de la ciencia, incitada especialmente por la obra de Thomas Kuhn, ha destacado en las últimas décadas la importancia de los *factores externos* en la investigación científica. Los factores externos son los que no pertenecen propiamente al contenido cognoscitivo de las teorías, sino a quienes producen la ciencia y al entorno cultural que les rodea. Tales factores son imprescindibles para acceder a una explicación real y convincente del desarrollo histórico de la ciencia.

Así pues, la ciencia no sólo es *técnica*, sino que es también *social*. Aun cuando pudiera salvarse la "pureza" del científico básico acudiendo a la muy remota aplicabilidad técnica de sus investigaciones, quedaría el hecho de que su trabajo se realiza ineludiblemente bajo instituciones (laboratorios, empresas,

fundaciones, etc.) sometidas a presiones de muy diversa índole. Esas instituciones utilizan los conocimientos obtenidos con finalidades que, como es notorio, no siempre son beneficiosas para todos o neutrales.

### III

Tanto los que fomentan el cientifismo directa o indirectamente como los que lo critican no tendrían dificultad en aceptar que se trata de un producto típico del espíritu moderno. Habermas, que dedica una atención especial al asunto, sitúa una de sus causas principales en el pensamiento postmetafísico que impregna la filosofía del siglo XX y que él estima un motivo específicamente moderno. La erección paulatina de la ciencia en un modelo de conocimiento hizo perder a la filosofía los privilegios cognitivos de que gozara anteriormente, reduciéndola a una disciplina especializada entre otras. Pero este destronamiento reforzó aún más el ascenso de la ciencia como modelo de conocimiento y dio pábulo a un cientifismo “cuyo resultado no sólo ha sido someter la exposición del pensamiento filosófico a estándares analíticos más rigurosos, sino también erigir sofocantes ideales de cientificidad” [12, p. 18].

A lo largo de la modernidad el éxito de las ciencias empíricas fue transformado en una amonestación contra todo género de conocimiento incapaz de igualarlas. La imitación de sus modos de procedimiento, de su rigor metódico, de su fundamentación empírica o de la certeza de sus resultados es un tema que se repite con variaciones en el racionalismo continental, el empirismo británico, el positivismo, Husserl, el marxismo y el neopositivismo. Sin embargo, lo que en un principio estuvo ligado a una llamada para la liberación de los dogmas recibidos y a la aceptación consecuente de la mayoría de edad en el pensamiento mediante el uso de la propia razón, terminó traicionando ese impulso inicial y no tardó en aparecer como una nueva fuente de autoridad indiscutible, como un poder espiritual que no tolera más crítica que la que surge desde su interior para perfeccionar su alcance, sin poner en entredicho el propósito general. Se gesta así el mito de la ciencia, como lo ha llamado Feyerabend, la idea de un conocimiento que cuenta con un método racional de selección de hipótesis capaz de garantizar la validez de sus resultados por encima de cualesquiera otros. Un conocimiento con el que sus promotores y administradores se consideran legitimados para velar por la salud espiritual de todos, atribuyendo o negando los favores de su prestigio en una tarea sin fin, en la que el enemigo aparece siempre bajo una forma nueva: religión, astrología, superstición, ideologías, “pseudociencias”, etc. El espíritu moderno genera así una racionalidad científica que se revuelve contra los propios ideales de la modernidad al tornarse exclusiva, totalizadora, y pretender el monopolio de la racionalidad. Aun cuando es un producto de la modernidad, el cientifismo la contradice en lo que ésta tiene de apertura al uso libre y plural de una razón amplia, capaz de autorreflexión y no meramente

objetivista, técnica y reificadora. Choca además en un punto en el que justamente Kant había puesto el rasgo definitorio de la Ilustración, a saber, en que el uso de la razón se ejerciera sin la tutela de otro, que fuera el uso de la *propia* razón [19, p. 25].

Quienes, como Apel y Habermas, han basado su crítica al cientifismo en sus contradicciones con el espíritu moderno, han tendido a destacar el peligro de que una dimensión parcial y unilateral de la racionalidad domine sin cortapisas todas las esferas de la vida, pero han creído también que el proyecto moderno que cristalizó con la Ilustración era salvable como tal una vez que se reequilibrara el conjunto y se limitaran los excesos. Habría, por tanto, que comenzar por la constatación de dicha dominación cientifista del mundo de la vida y tratar a continuación de poner los medios necesarios para que no queden destruidas sus estructuras internas.

Así, para Habermas, es injusto culpar globalmente al proyecto moderno por algo que en realidad procede de su desvirtuación. Él es consciente, como nos recuerda Bernstein, de que el lado oscuro del legado de la Ilustración no debe llevar a la impugnación completa del mismo: “sabe que el ascenso del positivismo, del cientifismo, del desencanto del mundo, del relativismo, del emotivismo, y el triunfo de la razón instrumental, tienen su origen en las ambigüedades sistemáticas de la tradición ilustrada. Pero al mismo tiempo se da cuenta de que necesitamos preservar la verdad implícita en esa tradición y reconstruir su potencial emancipatorio” [1, p. 189]. No son la racionalización general del mundo de la vida ni los procesos de secularización y diferenciación estructural crecientes que la modernidad comporta los causantes, según Habermas, de las patologías que han hecho experimentar la mayor parte de nuestro siglo como una época de crisis cultural y social. La razón hay que buscarla más bien en el *empobrecimiento cultural* provocado por “la ruptura elitista de la cultura de los expertos con los contextos de la acción comunicativa” y en la *cosificación* de la práctica comunicativa inducida por “la penetración de las formas de racionalidad económica y administrativa en ámbitos de acción que [...] se resisten a quedar asentados sobre los medios dinero y poder” [10, II, p. 469].

En un análisis ya clásico, Habermas mostró que en el capitalismo tardío la política abandona la realización de fines prácticos y se orienta hacia la resolución de cuestiones técnicas en orden a prevenir las disfunciones que puedan amenazar al sistema social. Dichas cuestiones técnicas, al quedar al margen por su propia naturaleza de la discusión pública, contribuyen a la despolitización de las masas. Mientras esto sucede, la técnica se cientifica y se alía con la industria formando un sistema único en el que ciencia y técnica son la primera fuerza productiva. El desarrollo económico y social aparece entonces como dependiente de un progreso científico-técnico cuya legalidad inmanente impone de forma coactiva ciertos patrones de actuación. La lógica

de este desarrollo se utiliza consecuentemente para legitimar la despolitización de las masas y la transformación tecnocrática de la sociedad [cf. 8, pp. 80-91]. ¿Qué cabe hacer al respecto? No se trata, según su criterio, de reclamar el advenimiento de una nueva ciencia y una nueva técnica con fines no dominadores, como quería Marcuse, sino de mantener separados dos conceptos de racionalización, el correspondiente a la acción racional con respecto a fines (o acción teleológica) y el correspondiente a la interacción social lingüísticamente mediada (o acción comunicativa), y de impedir que el primero sustituya al segundo. Dicho de otro modo, la racionalidad propia del desarrollo tecnocientífico, orientada hacia el éxito y cuya función es la disposición de los medios más eficaces para la consecución de un fin dado, no debe suplantar en sus ámbitos específicos a la racionalidad comunicativa, cuya orientación es la comprensión intersubjetiva.

Habermas no ha dejado de insistir desde entonces en la necesidad de reapropiación de la cultura del experto desde el punto de vista del mundo de la vida<sup>2</sup>. “El mundo de la vida –escribe– tiene que hacerse capaz de desarrollar a partir de sí mismo instituciones que pongan límite a la dinámica interna y a los imperativos de un sistema económico casi autónomo y sus complementos administrativos” [9, p. 100]. Las tres esferas independientes en las que Max Weber pensaba, siguiendo a Kant, que se escindía la razón en la época moderna, la esfera de la ciencia, la de la moralidad y la del arte, deben abrirse las unas a las otras sin que eso suponga una invasión de los ámbitos propios de cada una. El único modo de curar una praxis cotidiana reificada es creando una interacción ilimitada de los elementos cognitivos-instrumentales con los morales-prácticos y los estéticos-expresivos [cf. 9, p. 98]. En efecto, volviendo a lo visto, el problema radica en que la colonización del mundo de la vida por parte de lo cognitivo-instrumental impuesta por la dominación de los subsistemas económico y burocrático autonomizados (y posibilitada por la racionalización moderna del mundo de la vida) genera una cosificación de las relaciones comunicativas, mientras que, paralelamente, la separación entre la cultura de los expertos y los contextos de acción comunicativa causa un empobrecimiento cultural de la práctica comunicativa cotidiana. Frente a esto lo que debe exigirse no es una menor racionalización del mundo de la vida, en franca reacción contra los procesos de modernización, sino la protección y la ampliación de los ámbitos que corresponden a la práctica comunicativa, así como el retorno al equilibrio entre los tres elementos mencionados [cf. 25, pp. 478-479].

---

2. Precisemos que Habermas no entiende exactamente lo mismo que Husserl por ‘mundo de la vida’. Para Habermas el concepto fenomenológico de ‘mundo de la vida’ está ligado a una filosofía del sujeto que no tiene suficientemente en cuenta el carácter lingüísticamente mediado de la interacción social, por ello su propósito es situarlo en el contexto de una teoría de la comunicación, donde sea complementario del concepto de acción comunicativa. Sólo así se evitará el sesgo culturalista del que adolece el concepto fenomenológico y podrá estructurarse el mundo de la vida sus tres componentes: cultura, sociedad y personalidad.

La eliminación de las pretensiones totalizadoras de ciertas dimensiones de la razón no ha de conducir, por consiguiente, a su desmembración en instancias irreconciliables e incommunicables. Todo lo contrario, la razón –y este es el núcleo de la defensa habermasiana de la modernidad– conserva en la multiplicidad de sus voces una unidad primordial que justifica la confianza en la posibilidad, al menos en principio, de una comunicación no distorsionada y de un consenso entre los interlocutores racionales, sea cual sea el lugar espacial y temporal de su discurso. Entre el objetivismo que ignora todos los contextos y el contextualismo relativista, la razón comunicativa se encuentra históricamente “situada”, pero mantiene pretensiones de validez universales que, aún dependiendo del contexto, lo trascienden: “Los procesos *fácticos* de entendimiento llevan inscrito un momento de *incondicionalidad* [...]. La validez que se pretende para las proposiciones y las normas trasciende los espacios y los tiempos, “*elimina*” *espacio y tiempo*, pero tal pretensión se entabla en cada caso *aquí y ahora*, en contextos determinados, y se acepta o se rechaza con consecuencias fácticas para la acción” [11, p. 382, cf. 12, p. 180].

#### IV

Muy diferentes son los planteamientos de quienes ven en el cientifismo un resultado inevitable de los presupuestos de la modernidad antes que una fuerza distorsionadora del verdadero proyecto moderno. Estos críticos, a los que se ha dado en encuadrar bajo el apelativo de *postmodernos*, no se conforman con poner límites a una racionalidad científica desbocada para salvaguardar la autonomía de las demás dimensiones de la razón. Su propósito es desmontar por entero la comprensión que las ciencias han tenido de sí mismas durante la época moderna. Para ellos la ciencia nunca fue en realidad como decía la imagen que formó la modernidad, ni en sus procedimientos metodológicos, ni en su validez racional, ni en su evolución epistemológica. Es más, el cientifismo no puede ser superado mediante un reequilibrio de todos los dominios de la razón, porque es el concepto mismo de razón que la modernidad sustenta el que desemboca en esa imagen falseada de la ciencia que la alza sobre los demás saberes. El fallo no está, pues, en una racionalidad científica desbocada, sino en un concepto de razón que constriñe la diversidad, que busca la unificación, que impone la universalidad, que exige la fundamentación y que se legitima en el progreso continuo. Que ese concepto de razón haya llevado a la colonización del mundo de la vida por parte de la racionalidad cognitivo-instrumental, por utilizar la terminología de Habermas, no es en absoluto sorprendente. Otra cosa habría sido un milagro. Por eso, querer limitar el dominio de dicha racionalidad dejando intacta la causa que lo produjo, el propio concepto moderno de razón, sería para estos críticos no haber resuelto el problema.

El proceso que ha conducido a esta visión crítica de la imagen moderna

de la ciencia ha sido gradual y no tuvo en sus primeros momentos las repercusiones amplias que tiene ahora. En realidad, se puede decir que es con la difusión de la obra de Kuhn y Feyerabend cuando comienza a verse claramente que lo que estaba ocurriendo en la filosofía de la ciencia iba más allá de la crítica al neopositivismo y podía ser conectado con otros movimientos renovadores de la filosofía y el arte de nuestro tiempo.

Anteriormente se habían producido cambios significativos en la imagen tradicional de la ciencia, pero aún no estaban lo suficientemente alejados de los presupuestos fundamentales en que se basaba esa imagen. El más destacado de ellos vino dado por la crítica de la caracterización del conocimiento científico como conocimiento *fundamentado* (demostrado, verificado, confirmado) sobre una base firme (experiencia, axiomas evidentes) que lo *justifica*. La defensa de la falibilidad y del carácter conjetural del conocimiento científico contaba ya con antecedentes notables, como los de William Whewell y Charles S. Peirce, y fue asumida en nuestro siglo por Popper y por Lakatos. Para la imagen prevaleciente durante toda la modernidad, la ciencia es *episteme*, conocimiento integrado por verdades probadas que se establecen permanentemente y se acumulan una tras otra formando un cuerpo sistemático. Según esto, los problemas centrales que conciernen a la epistemología serían el de la justificación de los conocimientos (la búsqueda de sus fundamentos) y el del crecimiento de los conocimientos (la búsqueda de un método) [cf. 21, pp. 250-251]. Popper y Lakatos ofrecieron como alternativa un conocimiento científico que permanece siempre hipotético y que no puede ser justificado o fundamentado definitivamente, sino falsado o refutado, y aún esto sólo conjeturalmente y en la medida en que la comunidad científica lo decide.

A pesar del giro que supone la filosofía falsacionista, permanece todavía ligada en aspectos esenciales a la visión anterior de la ciencia. Sigue contando, por ejemplo, con la idea de un método específico de resolución de problemas en la ciencia, con un progreso que se explica en función de decisiones racionales de los científicos basadas en ciertas ventajas objetivas de los contenidos de unas teorías sobre los de otras, y con una concepción de las teorías según la cual éstas pretenden ofrecer una representación fiable de “lo que está ahí fuera”. Pero, sobre todo, sigue confiando en el carácter universal de la razón, ostentado modélicamente por la racionalidad científica.

El siguiente paso dado cuestionó desde su base estas ideas. Inspirados en casi todos los casos por el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, fueron filósofos como Hanson, Polanyi, Bachelard, Toulmin, Quine y especialmente Kuhn y Feyerabend quienes se atrevieron a darlo. La crisis de fundamentación había disuelto la esperanza de obtener un punto arquimédico en el que apoyar la certidumbre de los conocimientos científicos y había preparado el camino para una crisis aún más profunda que implicaba una auténtica ruptura con la

imagen moderna de una ciencia modelo de racionalidad. También contribuyó a este cambio el auge experimentado por la sociología de la ciencia postmertoniana bajo el influjo del llamado “programa fuerte”, que buscaba la explicación en términos sociales de cualquier tipo de creencia científica, independientemente de que se la tuviera por verdadera o por falsa. Los autores más importantes en esta nueva etapa de la sociología de la ciencia han sido Barnes, Bloor y Shapin de la Universidad de Edimburgo, y Latour y Woolgar, entre otros.

La tarea que llevaron a cabo a partir de los años sesenta estos filósofos y sociólogos consistió en recurrir al estudio de la práctica real de la ciencia y a su historia para mostrar que, lejos de ser ese conocimiento aséptico, racional y autónomo que se preconizaba, la ciencia, como cualquier otro producto cultural, estaba histórica y socialmente condicionada y era, en palabras de Feyerabend, “mucho más ‘cenagosa’ e ‘irracional’ que su imagen metodológica” [5, p. 166]. No es necesario repetir aquí las tesis principales de Kuhn y Feyerabend, que son de sobra conocidas. Nos ceñiremos a su significado principal y a las implicaciones que han tenido en la configuración de una sensibilidad postmoderna hacia la ciencia, especialmente en las obras de Lyotard y de Rorty.

La nueva actitud hacia la ciencia desmontó uno a uno los viejos dogmas que todavía quedaban en pie tras la crítica falsacionista. Abandonó la pretensión de establecer algún tipo de criterio de demarcación entre la ciencia y la no-ciencia, cuestionó la existencia de *un* método científico universal, destacó la influencia de los factores externos en las decisiones de la comunidad científica, reformuló la idea del progreso científico (en el sentido de que éste no sólo no consiste en acumulación de verdades probadas, como ya viera Popper, sino que tampoco comporta necesariamente un aumento de contenido ni un acercamiento a la verdad), e insistió en el carácter discontinuo del cambio científico y en la carencia de una instancia neutral de evaluación objetiva de las teorías rivales (tesis de la *inconmensurabilidad* de las teorías). El cambio de una teoría rival a otra puebla el mundo de nuevos objetos que hacen del mundo en el que el científico vive después del cambio un mundo diferente. Dicho de un modo más general, no hay un punto de vista unificador al que puedan ser traducidos todos los juegos de lenguaje, ni un criterio neutral para elegir entre ellos. Con esto cae también la concepción puramente representativa del conocimiento científico. Kuhn rechaza expresamente dicha idea: “La noción de un paralelo entre la ontología de una teoría y su contraparte ‘real’ en la naturaleza, ahora me parece, en principio, ilusoria” [20, p. 314]. La sociología de la ciencia propuso sustituir esta concepción representativa por otra que pusiera de relieve el modo en el que el mundo natural, sobre el que siempre se había supuesto que se constituye el conocimiento científico, es en realidad una construcción social. O sea, es el entramado social (las creencias, los conocimientos, las expectativas, la totalidad de la cultura, la identidad de

los participantes, etc), el que, según explica Woolgar, constituye al objeto. Lo cual significa nada menos que la inversión de la relación supuesta entre representación y objeto, siendo la representación la que da lugar al objeto [cf. 38, p. 99].

Lo que está aquí en juego es el concepto mismo de racionalidad. Si la racionalidad consiste en lo que han mantenido hasta ahora los filósofos de la ciencia o los libros de texto científicos, entonces la historia nos muestra que la ciencia no es racional. De hecho, si queremos seguir hablando de racionalidad en la ciencia, hemos de modificar sustancialmente lo que entendemos por racionalidad. Es más, el progreso científico no sería posible si no se produjeran diversas desviaciones ‘irracionales’ de los viejos estereotipos metodológicos. “Incluso *en* ciencia –concluye Feyerabend– la razón no puede ser, y no debería permitirse que fuera, comprensiva y [...] debe ser marginada, o eliminada, con frecuencia en favor de otras instancias” [5, p. 166]. Por eso mismo, porque la ciencia es más una habilidad y un arte que una empresa racional que obedece a estándares inalterables de la razón, porque no hay nada que permita distinguirla definitivamente de otros saberes, y porque incluso podríamos construir un mundo más agradable sin ella, al menos en la forma en que hoy la conocemos, la ciencia debe ser considerada en una sociedad libre como una tradición entre otras y carecer de privilegios especiales. La supuesta superioridad actual de la ciencia no obedece, según él, a que posea más méritos que otras tradiciones y formas de conocimiento, sino sólo a que “el show está preparado a su favor” como consecuencia de presiones políticas, institucionales y militares [6, p. 112]. Debería producirse, por tanto, una intervención política decidida que compensara este desequilibrio.

Entre los filósofos que propiamente han auspiciado el advenimiento de la postmodernidad, quizás sean Lyotard y Rorty los que más detenidamente han hablado del papel que desempeña la ciencia en las transformaciones culturales de nuestro tiempo. Lyotard asume sustancialmente, en lo que a la visión discontinua y “no-racional” del desarrollo científico se refiere, las opiniones de Kuhn y Feyerabend. Simpatiza sobre todo con los esfuerzos de este último por mostrar que no hay diferencias interesantes entre los fines y procedimientos de los políticos y de los científicos, así como con su lucha contra el totalitarismo de la Razón ejercido a través de la alianza entre la ciencia y el Estado [cf. 23, pp. 76 y 86, y 31, p. 167]. Para Lyotard, el saber científico, a diferencia de los “saberes narrativos”, es una clase de discurso dominado por la exigencia de legitimación. Durante la modernidad buscó esa legitimación en ciertos metarrelatos filosóficos (la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o del trabajador, etc.). Pero el proyecto moderno ha sido definitivamente liquidado (Auschwitz es uno de los muchos símbolos de esa liquidación) y nuestra época postmoderna se caracteriza porque ya no es posible seguir creyendo en



los grandes relatos (ni siquiera en el metarrelato habermasiano). La ciencia se encuentra, pues, con un problema de legitimación. Lo curioso es que la decadencia de los grandes relatos legitimadores es, según Lyotard, un efecto y a la vez una condición del desarrollo de la ciencia. La ciencia utilizó sus propios criterios para juzgar esos grandes relatos y los desautorizó presentándolos como fábulas carentes de credibilidad. Una vez hecho esto, quedó expedito el camino para que el saber científico avanzase sin la rivalidad de los saberes narrativos. Sin embargo, esos grandes relatos que había desautorizado eran también los que la ciencia había utilizado para legitimarse como modo de saber, con lo que su victoria sobre ellos acarrió asimismo una erosión de su legitimidad. Como ya no queda ninguna instancia externa en la que buscar legitimación, es su propio poder, su performatividad o efectividad, lo que bajo la presión del positivismo se quiere hacer fuente de legitimación. Pero hay algo en la tradición moderna que impide que el discurso del poder constituya sin más una tal fuente, y ese algo es la distinción tradicional “entre la fuerza y el derecho, entre la fuerza y la sabiduría, es decir, entre lo que es fuerte, lo que es justo y lo que es verdadero” [22, p. 86]. La efectividad y el poder de la ciencia no son aceptables como legitimación a menos que se confunda de modo inexcusable diferentes razones, como la razón de Estado con la razón de saber. Por eso, el pensamiento filosófico tras el fin de los metarrelatos no debe caer en “el pragmatismo positivista ambiental que, bajo su apariencia liberal, no es menos hegemónico que el dogmatismo” [23, p. 77]. Ahora bien, no todos los relatos han dejado de ser creíbles en nuestra época; sólo han dejado de serlo los metarrelatos, las grandes narraciones con función legitimatoria. Persisten intocadas esa multitud de pequeñas historias que jamás pretendieron legitimar nada y que constituyen el entramado de la vida cotidiana [cf. 23, pp. 31-32]. Por otra parte, la ciencia en el momento actual no busca, según Lyotard, una mayor performatividad. Su modo de proceder es buscar el contraejemplo, la paradoja, y determinar luego nuevas reglas del juego de razonamiento que los justifiquen. La eficiencia se da por añadidura, no porque se la busque en sí misma. El saber científico postmoderno es un juego de lenguaje cuyo discurso sobre las reglas de validez se ha hecho inmanente. Junto a él están todos los demás juegos de lenguaje, todos ellos con sus reglas propias. Cada uno de los discursos que producen esta pluralidad de juegos es irreductiblemente local, en contra de lo que Habermas piensa. Tampoco el consenso es suficiente para dar legitimidad al discurso científico postmoderno, porque dicho consenso, además de violentar la heterogeneidad de los juegos de lenguaje, o bien se basa en el metarrelato de la emancipación, o bien es utilizado sólo para mejorar la performatividad. Mas bien es la paralogía y la disensión, capaz de ofrecer siempre nuevas reglas de juego, lo que conforma la pragmática de la ciencia postmoderna. Lo más cercano a una legitimación que puede lograr esa búsqueda de la diferencia es su capacidad para generar nuevas ideas [cf. 22, p. 116].

Por su parte, Rorty se muestra más constructivo y más ambicioso que

Feyerabend y Lyotard. No le basta con que la ciencia sea una tradición o un juego de lenguaje entre otros, quiere promover además como modelo cultural uno tradicionalmente contrapuesto a la ciencia. Más que equiparar la ciencia con el arte, es el arte, y la poesía en particular, el que ha de erigirse en modelo de una nueva racionalidad flexible, diversificadora, creativa y multiforme. El héroe cultural es ahora el poeta vigoroso y el revolucionario utópico en lugar del científico, es decir, aquellos seres capaces de apreciar la contingencia de todo lo humano y de protestar ante las restricciones sociales arbitrarias. La verdad científica –como también sugiere Vattimo– deja paso a una experiencia estética y retórica de la verdad y a una estetización general de la existencia [cf. 35, pp. 19-20]. La historia de la ciencia, lo mismo que la de las artes, la del lenguaje y la del sentido moral, es la historia de un conjunto de metáforas entre las cuales cabe la comparación, pero no la elección mediante un criterio racional. Cada época crea su léxico y el de la Ilustración, compuesto de voces como ‘verdad’, ‘racionalidad’, ‘moralidad’, ‘universalidad’ se ha vuelto obsoleto, hasta el punto de constituir incluso un peligro para la sociedad democrática. Así pues, lo que procede no es un cambio de creencias, ni una refutación de los ideales anteriores, sino un cambio de léxico, una redescipción del mundo que haga inútil el viejo juego de lenguaje en el que se formaban las dicotomías racional/irracional, absolutismo/relativismo, objetivo/subjetivo, y otras tantas. Frente a la esperanza ilustrada de “cientifizar” la sociedad y de reemplazar la pasión por la razón, la nueva esperanza debe ser “poetizar” la cultura. Una cultura poetizada se habrá desembarazado del léxico de la Ilustración y, mediante la redescipción de sí misma en un nuevo léxico, podrá tornar borrosas las citadas dicotomías [cf. 32, pp. 72 y ss.]. En ella, por lo tanto, carecerían de sentido cuestiones sobre la objetividad de los valores o la racionalidad de la ciencia. El científico dejaría de ser esa especie de sacerdote que pone en contacto a la humanidad con algo que está más allá de ella misma: la realidad objetiva. Entre otras razones porque la racionalidad y el deseo de objetividad no serían virtudes por encima de todas, y la ciencia sería más relevante como ejemplo de solidaridad entre los hombres. ¿Por qué se le ponen tantos reparos desde la filosofía y la ciencia a una sociedad así? Según Rorty “lo que nos impide relajarnos y disfrutar de la nueva borrosidad (*fuzziness*) quizás no es más que un retraso cultural, el hecho de que la retórica de la Ilustración ensalzó las ciencias naturales emergentes en un vocabulario que había quedado de una era menos liberal y tolerante” [30, p. 44].

## V

Retomando ahora el *Leitmotiv* con el que partimos, se puede decir que si el cientifismo disolvía el mundo de la vida en los dictados de la ciencia y la técnica, los filósofos postmodernos hacen del mundo de la vida la única instancia regulativa, en la cual todos los saberes, incluida la ciencia, contribuyen como elementos enriquecedores siempre y cuando no se atribuyan

funciones integradoras de los demás, y mucho menos intenten convertirse en una metanarración que los fundamente. Ahora bien, el mundo de la vida no puede ser ya para estos filósofos lo que era para Husserl o para Habermas. No posee el carácter unitario y común que ambos le atribuían. No es un “suelo universal”, ni un horizonte compartido, ni una *estructura* básica sobre la que se edifica la interacción social. El mundo de la vida ha sido compartimentalizado, diversificado, separado en instancias heteromorfas, cada una con un conjunto particular de reglas de juego. En él no hay nada universal o común. Ya no emplean cuando hacen referencia a la vida cotidiana la expresión singular ‘mundo de la vida’, cargada además de resonancias metafísicas indeseadas, sino que prefieren usar en plural la expresión wittgensteiniana ‘formas de vida’.

Pero no es eso todo. Desaparece asimismo cualquier pretensión de convergencia o de comunicación no distorsionada entre los distintos juegos de lenguaje. Desaparece, desplazada por las racionalidades locales de cada juego, la idea de una racionalidad universal. Y no cabe siquiera lamentarse con Husserl de que queden sin respuesta “las cuestiones decisivas para una humanidad auténtica”, porque no existe eso de “*una* humanidad” y menos “auténtica”, y es muy dudoso que haya respuestas.

Una fragmentación semejante, acompañada de una acentuación tan marcada del disenso, la diferencia y lo inconmensurable, no puede por menos de conducir, como han señalado repetidamente sus detractores, a una pérdida de la capacidad de crítica social. En este punto no me resisto a un breve comentario: la apología (postmoderna) de la irreductibilidad de la diferencia es contraria a la defensa (moderna) del derecho a la diferencia y perjudicial, por tanto, para todos aquellos que sienten una urgencia mayor por individualizarse en el seno de una minoría férreamente cohesionada, aunque marginada socialmente, que por ver reconocido el carácter peculiar o “diferencial” de su grupo. La Nueva Derecha francesa ofrece un claro ejemplo de esta oposición.

El problema con el que se enfrentan filosofías como las de Lyotard, Vattimo y Rorty es que, al dar por liquidado el proyecto moderno, no sólo se deshacen de los aspectos totalitarios de la razón ilustrada, sino que con ellos arrojan por la borda también los instrumentos críticos con los que desmontar los abusos de la sinrazón, que -no hay que olvidarlo- siguen siendo los más sangrantes. Por otro lado, una vez desestimados esos instrumentos críticos, no hay modo de evitar que la performatividad tecnocientífica de la que habla Lyotard, imponga su desarrollo incontrolado. Las racionalidades locales carecen de fuerza para resistir las exigencias del *imperativo tecnológico*. Es difícil imaginar cómo el disenso, la paralogía o los cambios de léxico pueden ser en la sociedad actual una barrera o tan sólo un freno para los peligros que comporta la expansión de la racionalidad tecnocientífica a todas las esferas de

la vida. La desmembración de la razón no es además un garante contra la tiranía de la razón. Así únicamente cambiamos la tiranía de una universalidad sofocante por las tiranías mucho peores de los contextos y los localismos [cf. 24, p. 24]. Si las reglas de validez no pueden ser justificadas racionalmente, si sólo cabe mostrar su función en diferentes contextos, la racionalidad local no significa entonces otra cosa que la aceptación incuestionada de los diferentes juegos y la reducción de la crítica a pequeñas escaramuzas en el interior de los mismos. Dejando aparte lo que pueda suceder en otros ámbitos, el análisis habermasiano de la función ideológica desempeñada por la ciencia y la técnica incita a la ejecución de un verdadero control democrático de la ciencia, proporciona una orientación sobre el sentido de dicho control, y delimita un marco general –el de la razón comunicativa– que, sin constreñir arbitrariamente, posee un carácter normativo capaz de cuajar en programas de actuación concretos. Es muy dudoso, en cambio, que pueda hacerse lo mismo con las propuestas metafilosóficas de Lyotard o de Rorty. Digamos finalmente que hay mucho de cierto en la indicación de Putnam de que bajo el deseo de los estructuralistas y de sus sucesores, de confinar la racionalidad entre los límites de las normas culturales locales, yace también oculto un cientifismo, aunque de tipo diferente al positivista, en el que la antropología ha sustituido a la física como ciencia inspiradora [cf. 29, pp. 130-131].

Rorty, el más sensible de ellos al problema del mantenimiento de la capacidad crítica ante las injusticias y el sufrimiento, da por sentado que para los intelectuales contemporáneos las cuestiones referentes a fines son cuestiones de arte y de política antes que de religión, de filosofía o de ciencia [cf. 32, p. 23]. Y es muy posible que para muchos intelectuales sea así, pero ¿qué decir de esa mayoría de los habitantes del planeta que no tienen acceso a la cultura o no tienen la educación o la libertad suficiente para intervenir en asuntos políticos, y cuyo único contacto con la realidad que hay más allá de su entorno inmediato es la televisión o los objetos provenientes del mundo tecnológico? ¿También para toda esa gente las cuestiones sobre fines las contesta hoy el arte y la política en lugar de la religión o la técnica? ¿Están los científicos y los ingenieros incluidos en esa categoría de intelectuales de los que habla? Parece un cuadro idílico este que nos pinta Rorty para una sociedad en la que sus miembros esperan siempre con ansiedad la siguiente innovación tecnológica para adaptarse inmediatamente a ella y gustan de imaginar qué cambios reclamará en ellos.

Nadie, tampoco Habermas, que se resiste a dar por cerrada la modernidad, ha tenido intención de negar los cambios que nuestro tiempo nos ha hecho contemplar. Es evidente que han pasado definitivamente muchas de las cosas que dieron su ser a la modernidad. Pasó la confianza en un progreso inevitable e irreversible de la historia humana hacia etapas de mayor plenitud; progreso movido por el avance de los conocimientos, pero integrado también por el desarrollo de las capacidades morales y de la felicidad general.

El lado totalitario de la Ilustración, o dicho de otro modo, el peligro que encierra el cumplimiento de la razón unificadora, ha sido suficientemente denunciado. [cf. 14]. Ahora está por ver si el camino que nos señalan los profetas de la postmodernidad es el que tenemos que recorrer. Sugiero que una buena manera de entender la postmodernidad sería verla como el momento en el que la modernidad hace balance (en el triple sentido de oscilar hacia el otro lado, mantenerse de forma insegura y comparar lo conseguido con lo perdido). En tal caso, los filósofos postmodernos han puesto con mayor o menor motivo toda la carga en el debe de la modernidad. Pero el balance no se cierra hasta que se incluye el haber.

Mi intención en estas páginas ha sido dejar constancia de cómo el pensamiento sobre la ciencia y la técnica es uno de los ejes fundamentales sobre los que se mueve el actual debate acerca del fin de la modernidad. No podía ser de otro modo; el proyecto moderno ha sido frecuentemente identificado con el despliegue de la ciencia moderna, aun cuando, como creo que queda visto, eso no deja de ser una dañina simplificación. Es injusto equiparar la modernidad con la razón científica o el cientifismo con las Luces. La mera lectura de Kant sirve para despejar cualquier duda al respecto. De ahí que la crítica al cientifismo, lejos de ser una reacción anti-ilustrada, debería partir de los propios valores del proyecto moderno que el cientifismo traicionó. De otro modo corre el peligro de convertirse en un instrumento de quienes siempre han despreciado o temido a la ciencia por ser contraria a sus dogmas favoritos. El cientifismo es una determinada actitud social o una posición filosófica con respecto a la ciencia. En la medida en que no se identifica con la ciencia –aunque ésta lo aproveche ampliamente–, ni con la razón ilustrada –aunque sea su producto–, la crítica al cientifismo no debería usarse para hacer de la ciencia y la técnica chivos expiatorios de todos los males que nos aquejan, ni para quitarle todo el lustre a la razón; porque cuando nada garantiza el progreso sólo la razón puede impedir el retroceso.

## REFERENCIAS

- [1] BERNSTEIN, R. J., *Beyond Objectivism and Relativism*, Oxford: Blackwell, 1989.
- [2] BUNGE, M., *Ciencia y desarrollo*, Buenos Aires: Siglo Veinte, 1984.
- [3] ——— *Pseudociencia e ideología*, Madrid: Alianza, 1985.
- [4] ——— *Mente y sociedad*, Madrid: Alianza, 1989.
- [5] FEYERABEND, P. K., *Tratado contra el método*, trad. D. Ribes, Madrid: Tecnos, 1981.
- [6] ——— *¿Por qué no Platón?*, trad. M. A. Albisu, Madrid: Tecnos, 1985.
- [7] HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, trad. M. Jiménez, J. F. Ivars y L. Martín Santos, Madrid: Taurus, 1982.
- [8] ——— *Ciencia y técnica como "ideología"*, trad. M. Jiménez y M. Garrido, Madrid: Tecnos, 1989.
- [9] ——— "Modernidad versus postmodernidad", trad. J. L. Zalabardo, en J. Picó (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid: Alianza, 1988, pp. 87-102.
- [10] ——— *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., trad. M. Jiménez, Madrid: Taurus, 1987.
- [11] ——— *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. M. Jiménez, Madrid: Taurus, 1989.
- [12] ——— *Pensamiento postmetafísico*, trad. M. Jiménez, Madrid: Taurus, 1990.
- [13] HAYEK, F. A., *The Counter-Revolution of Science*, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1979.
- [14] HORKHEIMER, M. y T. W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, trad. H. A. Murena, Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1987.
- [15] HOTTOIS, G., *El paradigma bioético*, trad. M. C. Monge, Barcelona: Anthropos, 1991.

- [16] HUSSERL, E., *Lógica formal y lógica trascendental*, trad. L. Villatoro, México: UNAM, 1962.
- [17] ——— *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Editorial Crítica, 1991.
- [18] IHDE, D., "The Historical-ontological Priority of Technology over Science", en P. T. Durbin y F. Rapp (eds), *Philosophy and Technology*, Dordrecht: Reidel, 1983, pp. 235-252.
- [19] KANT, I., "¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la historia*, trad. E. Imaz, México: F.C.E., 1978.
- [20] KUHN, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. A. Contín, Madrid: F. C. E., 1981.
- [21] LAKATOS, I., "El efecto de Newton sobre las reglas de la ciencia", en *La metodología de los programas de investigación científica*, trad. J. C. Zapatero, Madrid: Alianza, 1983, pp. 247-283.
- [22] LYOTARD, J. F., *La condición postmoderna*, trad. M. Antolín, Madrid: Cátedra, 1984.
- [23] ——— *La postmodernidad explicada a los niños*, trad. E. Lynch, Barcelona: Gedisa, 1987.
- [24] MARDONES, J. M., "El neo-conservadurismo de los posmodernos", en G. Vattimo, J. M. Mardones *et al.*, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona: Anthropos, 1991, pp. 21-40.
- [25] MCCARTHY, T., *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, trad. M. Jiménez, Madrid: Tecnos, 1987.
- [26] POPPER, K. R., *La miseria del historicismo*, trad. P. Schwartz, Madrid: Alianza, 1981.
- [27] ——— *Conocimiento objetivo*, trad. C. Solís, Madrid: Tecnos, 1982.
- [28] ——— "Simposio sobre Karl R. Popper, con motivo de su octogésimo aniversario. Viena, 24-26 de mayo de 1983", en K. R. Popper y K. Lorenz, *El porvenir está abierto*, trad. T. de Lozoya, Barcelona: Tusquets, 1992.
- [29] PUTNAM, H., *Razón, verdad e historia*, trad. J. M. Esteban, Madrid: Tecnos, 1988.
- [30] RORTY, R., "Science as Solidarity", en *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers. Vol. 1*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 35-45.
- [31] ——— "Habermas and Lyotard on postmodernity", en *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers. Vol. 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 164-176.
- [32] ——— *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. A. E. Sinnot, Barcelona: Paidós, 1991.
- [33] THUILLIER, P., *La trastienda del sabio profusamente ilustrada*, trad. J. Pericay, A. Montoto y D. Bergadà, Barcelona: Fontalba, 1983.
- [34] ——— *Las pasiones del conocimiento*, trad. L.M. Floristán Preciado, Madrid: Alianza, 1992.
- [35] VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, trad. A. L. Bixio, Barcelona: Gedisa, 1986.
- [36] WELLMER, A., "La dialéctica de la modernidad y postmodernidad", trad. M. Jiménez Redondo, en J. Picó (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid: Alianza, 1988.
- [37] WINNER, L., *La ballena y el reactor*, trad. E. B. Casals, Barcelona: Gedisa, 1987.
- [38] WOOLGAR, S., *Ciencia: Abriendo la caja negra*, trad. E. Aibar, Barcelona: Anthropos, 1991.